Nietzsche-Kommentar
Band 5/1

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

Herausgegeben von der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Band 5/1

Andreas Urs Sommer

Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*

DE GRUYTER

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung von Bund und Ländern im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Baden-Württemberg erarbeitet.

ISBN 978-3-11-029307-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-029335-7
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038185-6
e-ISBN (KOMBI) 978-3-11-029336-4

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort zu NK 5/1 —— VII

Hinweise zur Benutzung —— XI

Siglenverzeichnis —— XIII

Editorische Zeichen —— XVII

Jenseits von Gut und Böse

I Überblickskommentar —— 3
1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte —— **3**
2 N.s werkspezifische Äußerungen —— **8**
3 Quellen —— **17**
4 Konzeption und Struktur —— **19**
5 Stellenwert von *Jenseits von Gut und Böse* in N.s Schaffen —— **27**
6 Zur Wirkungsgeschichte —— **30**

II Stellenkommentar —— 41
Der Titel —— **41**
Vorrede. —— **47**
Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen. —— **74**
Zweites Hauptstück: der freie Geist. —— **214**
Drittes Hauptstück: das religiöse Wesen. —— **311**
Viertes Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele. —— **381**
Fünftes Hauptstück: zur Naturgeschichte der Moral. —— **493**
Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten. —— **556**
Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden. —— **605**
Achtes Hauptstück: Völker und Vaterländer. —— **672**
Neuntes Hauptstück: was ist vornehm? —— **728**
Aus hohen Bergen. Nachgesang. —— **811**

Literaturverzeichnis —— 817

Sach- und Begriffsregister —— 895

Personenregister —— 923

Vorwort zu NK 5/1

Prinzipielles zum Unternehmen *Nietzsche-Kommentar* kann der allgemeinen Einleitung im ersten Band (NK 1/1, S. VII–X) entnommen werden. Kommentiert und in ihrem intellektuellen Kontext erschlossen werden sämtliche von Nietzsche publizierten oder zur Publikation vorbereiteten Werke.

Das Kommentieren stellt nicht nur ein manchmal einsames, sondern auch ein zu wiederholten Anfängen nötigendes Geschäft dar, zumal wenn es sich beim Kommentierten um eine Schrift wie Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* von 1886 handelt: Dieses Werk, mit dem Nietzsches letzte Schaffenphase beginnt, verfolgt trotz einer thematischen Grobgliederung in neun Hauptstücken keinen durchgehenden Argumentationsbogen, sondern setzt – Perspektiven vervielfältigend – immer wieder neu ein. *Jenseits von Gut und Böse* fordert von seinen Leserinnen und Lesern den steten Neubeginn. Der Kommentator vollzieht diese Technik der permanenten Initialität nach: Mit jedem Einzelstellenkommentar fängt seine Arbeit von vorne an.

Ein fortlaufender Kommentar kann dabei dem Missliebigen, dem Zu-Verschweigenden, dem Nicht-Harmonisierbaren in den kommentierten Texten viel weniger ausweichen als es dem Verfasser einer „Monographie“ oder „Interpretation“ möglich ist. In der Kunst der Aussparung, derer sich der Interpret bedient, wenn er den behandelten Autor auf Linie, nämlich auf *seine* Linie bringen will, versagt der Kommentator. Er darf sich die Erholung wegzulassen, was nicht passt, nicht gönnen.

Im Zusammenhang mit dem vorliegenden Kommentar zu *Jenseits von Gut und Böse* sind einige Aufsätze entstanden. Einschlägige Textpartien werden hier gelegentlich modifiziert übernommen (namentlich aus Sommer 2007, Sommer 2013c, Sommer 2014g und Sommer 2015f). Wiederum waren für die Einzelstellenkommentierung manche Informationen aus KSA 14, aus den Nachberichten von KGW (einschließlich KGW IX) und KGB, aus der Ausgabe von Peter Pütz (Nietzsche 1994), ferner aus den Übersetzungen von Marc Sautet (Nietzsche 1991), Marion Faber (Nietzsche 1998), Patrick Wotling (Nietzsche 2000), Rolf-Peter Horstmann und Judith Norman (Nietzsche 2002), Angèle Kremer-Marietti (Nietzsche 2006) sowie von Adrian Del Caro (Nietzsche 2014) hilfreich. Nur bei eingehenden Diskussionen und direkten Übernahmen wurde darauf jeweils eigens verwiesen. KSA 14 präsentiert auch eine Reihe von Aufzeichnungen aus Nietzsches Nachlass, die Mazzino Montinari als „Vorstufen“ *Jenseits von Gut und Böse* zugeordnet hat, und die daher nicht in den Nachlassbänden KSA 12 und 13 erscheinen. Die Überprüfung hat ergeben, dass der Druck dieser „Vorstufen“ in KSA 14 zahlreiche Lesefehler enthält. Korrigiert werden konnten diese Lesefehler, sofern die entsprechenden Nachlassnotate bereits in der „dif-

ferenzierten Transkription“ von KGW IX oder in der von Paolo D’Iorio verantworteten *Digitalen Faksimile Gesamtausgabe* (http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA) vorliegen. Auch Zitate aus den Nachlassbänden KSA 11 bis 13 wurden nach Möglichkeit und Verfügbarkeit anhand von KGW IX überprüft. Zitate aus KGW IX werden linearisiert und drucktechnisch normalisiert wiedergegeben; für die jeweiligen Lesarten, teilweise nach dem Manuskript abgeglichen, zeichnet der Kommentarverfasser verantwortlich.

Zur Vorbereitung war einige Archivarbeit im Nietzsche-Dokumentationszentrum Naumburg, in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel sowie in der Bibliothek von Karl Jaspers an der Universität Oldenburg notwendig. Für einzelne Hilfestellungen danke ich Francisco Arenas-Dolz (Valencia), Matthias Bormuth (Oldenburg), Marcus Andreas Born (Berlin), Jakob Dellinger (Wien), Paolo D’Iorio (Paris), Ralf Eichberg (Naumburg), Volker Gerhardt (Berlin), Helmut Heit (Shanghai), Lore Hühn (Freiburg), Manuel Knoll (Istanbul), Heinrich Meier (München), Fernando R. de Moraes Barros (Fortaleza/Ceará, Brasilien), Enrico Müller (Bonn), Christian Niemeyer (Berlin), Axel Pichler (Stuttgart), Peter Philipp Riedl (Freiburg), Annette Sommer (Broggingen), Marcus Stauber (Ludwigsburg), Paul van Tongeren (Nijmegen), Hubert Treiber (Hannover), Reto Winteler (Zürich) und Patrick Wotling (Paris/Reims). Die kritisch begleitende Kommission der Heidelberger Akademie unter der Leitung von Gerd Theißen hat wichtige Anregungen gegeben; Herr Theißen selbst hat den vorliegenden Band durch kritische Lektüre und wichtige Hinweise wesentlich bereichert. Einmal mehr war auf die Geschäftsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Verlass, namentlich auf die Wissenschaftliche Koordinatorin Marion Freerk und den Geschäftsführer Cornelius Dommel, welche die Kommentararbeit mit Engagement unterstützten. Die Zusammenarbeit innerhalb der Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar war erneut sehr fruchtbar: Jochen Schmidt und Katharina Grätz haben den vorliegenden Band einer kritischen Durchsicht unterzogen. Außerordentlich hilfreich war Sebastian Kaufmanns eingehende Lektüre des Manuskripts. Seine zahlreichen Korrektur-, Ergänzungs- und Verbesserungsvorschläge habe ich sehr gerne aufgenommen. Als wissenschaftliche Hilfskräfte waren Hans-Peter Anschütz (2015–2016), Julia Maas (2012–2015), Raphael Benjamin Rauh (2012–2014), Natalie Schulte (2015) und Daniel Unger (2011–2014) beteiligt. Sören Stiegler hat im Rahmen eines Praktikums an der Forschungsstelle einen kurzen Text zu zeitgenössischen Urteilen über JGB verfasst, der partiell ins wirkungsgeschichtliche Kapitel des Übersichtskommentars eingearbeitet worden ist. Herr Anschütz hat die Überprüfung der späten Nachlasstexte anhand von KGW IX geleistet. Die gewissenhafte Durchsicht der Register hat Philipp Rupf besorgt. Annamaria Lossi und Christoph Schirmer haben sich im Verlag Walter de Gruyter vorbildlich um

das Manuskript bemüht. Allen Genannten danke ich sehr. Großer Dank gebührt schließlich dem Deutschen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau, das die Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar von Beginn an mit Räumlichkeiten und Ressourcen ausgestattet hat.

Andreas Urs Sommer Freiburg im Breisgau, im März 2016

Hinweise zur Benutzung

Der Aufbau des Kommentars zu jeder einzelnen Schrift ist gleich: Ein *Überblickskommentar* klärt grundlegende Fragen zur Entstehung, zu den Quellen, zu Konzeption und Struktur des jeweiligen Werkes und zu seiner Wirkungsgeschichte. Der *Einzelstellenkommentar* ist lemmatisiert und beginnt mit der Seiten- und Zeilenangabe der jeweils zu kommentierenden Stelle nach dem entsprechenden Band der *Kritischen Studienausgabe* (KSA), darauf folgen das Text-Zitat in Kursivschrift und dann der Kommentar. Die KSA-Bandnummer entspricht der Bandnummer des Kommentars. Nietzsches Name wird mit N. abgekürzt.

Querverweise auf Lemmata innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK (für Nietzsche-Kommentar) ohne Bandangabe mit Seiten- und Zeilenangaben nach dem jeweiligen KSA-Band angezeigt (z. B. innerhalb des Kommentars zu JGB: NK 15, 4–7). Den Querverweisen auf Lemmata in anderen Kommentaren ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben (z. B.: NK KSA 6, 339, 9–21). Wird hingegen auf eine Textpassage statt auf ein einzelnes Lemma in einem anderen Kommentarband verwiesen, werden die Band- und Teilbandnummer sowie – mit „S." verdeutlicht – die Seitenzahlen innerhalb dieses Bandes angegeben (z. B. NK 6/1, S. 275–280).

N.s Werke werden ebenso wie andere häufig zitierte Quellen nach dem jedem Band beigegebenen Siglenverzeichnis gekennzeichnet. Notate aus dem Nachlass sind mit der in KGW/KSA fixierten Nummer versehen, nach dem Schema: NL Jahr, KSA-Band, Fragmentnummer, KSA-Seitenzahl, ggf. KSA-Zeilenzahl (z. B.: NL 1888, KSA 13, 22[28], 597, 5–8). Briefe werden zitiert: X. an Y., Datum, KSB- und KGB-Band, Briefnummer (mit Nr.), Seitenzahl (mit S.), ggf. Zeilenzahl (z. B.: N. an Franziska Nietzsche, 22. 08. 1888, KSB 8/KGB III/5, Nr. 1093, S. 395, Z. 4). Um trotz der Zahlenhäufung klare Zuordnungen zu ermöglichen, werden bei den Briefen die Abkürzungen „Nr.", „S." und „Z." beibehalten.

Soweit Forschungsliteratur und Quellen aus Platzgründen nur abgekürzt (Autornachname Erscheinungsjahr, Seite) zitiert werden, ist im Literaturverzeichnis am Ende jedes Teilbandes der jeweilige Titel leicht zu identifizieren. Jeder Teilband enthält überdies ein Namen- und Sachregister.

Siglenverzeichnis

AA	Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.
AC	Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254.
BAW	Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bde. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940.
BN	[Oehler, Max]: Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942.
BNO	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel mit Franz Overbeck, hg. von Richard Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916.
CBT	Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München/Wien 2000.
CV	Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792.
DD	Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411.
DFGA	Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hg. von Paolo D'Iorio, unter http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA.
DW	Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577.
EH	Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374.
FGrHist	Die Fragmente der griechischen Historiker, begründet von Felix Jacoby, Berlin/Leiden 1923 ff.
FW	Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza") [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651.
GD	Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161.
GM	Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412.
GMD	Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532.
GoA	Nietzsche's Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe].

GoAK	Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897.
GSA	Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.
GT	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156.
GTG	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599.
GWC	Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC].
HkP	Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269.
IM	Nietzsche, Friedrich: Idyllen aus Messina [1882], in: KSA 3, S. 333–342.
JGB	Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243.
KGB	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1975 ff.
KGW	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff.
KGW IX	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung. Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin/New York 2001 ff.
Kr I–IV	Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin/ New York 1998–2006.
KSA	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München/ Berlin/New York 1999.
KSA 14	Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA].
KSB	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München/Berlin/New York 2003.
MA I–II	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2.

M	Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331.
MD	Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897.
Mp …	Mappensignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
NH	Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000.
NJ	Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797.
NK	Der vorliegende Nietzsche-Kommentar. Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.
NL	Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW.
NLex	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009.
NLex^2	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011.
NPB	Campioni, Giuliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Fronterotta, Francesco/Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin/New York 2003.
NW	Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445.
NWB	Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin/New York 2004 ff.
PHG	Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872.
SA I–IV	Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und 1 Indexband, hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nach der Ausgabe München 1999, Indexband: München 1984].
SGT	Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragoedie, in: KSA 1, S. 601–640.
ST	Nietzsche, Friedrich: Socrates und die Tragoedie, in: KSA 1, S. 533–549.
TA	Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bde., Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.].

UB I DS	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller [1873], in: KSA 1, S. 157–242.
UB II HL	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA 1, S. 243–334.
UB III SE	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427.
UB IV WB	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [1876], in: KSA 1, S. 429–510.
ÜK	Überblickskommentar innerhalb von NK (danach Werksigle).
VM	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche [1879], in: MA II.
W …	Heftsignaturen in N.s Nachlass (Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar).
WA	Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in: KSA 6, S. 9–53.
WL	Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873], in: KSA 1, S. 873–890 [Faksimile der Handschrift in NK 1/3].
WNB	Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung/Frank Simon-Ritz/Clemens Wahle/Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff/Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart/Weimar 2000–2002.
WS	Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten [1880], in: MA II.
WzM^1	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 [zitiert mit Abschnittnummer].
WzM^2	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA 15 und 16, Leipzig 1911 [zitiert mit Abschnittnummer].
Za	Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1883/85] = KSA 4.
ZB	Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge [1872], in: KSA 1, S. 641–752.

Editorische Zeichen

[...]	Auslassung durch den Kommentator
[xyz]	Hinzufügung durch den Kommentator
⟨xyz⟩	Hinzufügung der Herausgeber im zitierten Text
⌜xyz⌝	Einfügung N.s oberhalb der Zeile
⌊xyz⌋	Einfügung N.s unterhalb der Zeile
~~xyz~~	von N. durchgestrichener Text
/	Vers-, Zeilenwechsel in einem Zitat
//	Strophenwechsel in einem zitierten Gedicht
/Zahl/	Seitenwechsel in einem Zitat
– – –	Bei Zitaten aus Manuskripten: Text bricht ab
[– – –]	Bei Zitaten aus Manuskripten: unlesbare Worte
[+ + +]	Bei Zitaten aus Manuskripten: Lücke im Text

Jenseits von Gut und Böse

I Überblickskommentar

1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte

Nach der Fertigstellung des dritten Teils von *Also sprach Zarathustra* (Za III) unterzog N. seine vorangegangenen Werke einer Durchsicht. Dabei erschienen ihm *Morgenröthe* (M) und *Die fröhliche Wissenschaft* (FW) „als Einleitung, Vorbereitung und Commentar zu genanntem Zarathustra“ (N. an Franz Overbeck, 07. 04. 1884, KSB 6/KGB III/1, Nr. 504, S. 496, Z. 80 f.). Zugleich beschloss er, „eine Revision [s]einer Metaphysica und erkenntnißtheoretischen Ansichten“ in Angriff zu nehmen (ebd., Z. 71 f.). Wiederholt konsultierte N. nun seine frühen Schriften (z. B. N. an Overbeck, Anfang August 1884, KSB 6/KGB III/1, Nr. 524, S. 518, Z. 23–34). Ein Jahr später haben sich diese Selbstlektüren zum Vorsatz verdichtet, sämtliche unverkauften Exemplare seiner bisher beim Verleger Ernst Schmeitzner gedruckten Schriften in die Hand zu bekommen. „Mein Wunsch ist groß, den ganzen Rest von Exemplaren meiner Schriften zu besitzen; oder vielmehr, ich sehe gar kein anderes Mittel als das angegebene, um dazu zu gelangen, was jetzt noth thut, meine frühern Schriften neu und wesentlich verändert herauszugeben.“ (N. an Elisabeth Förster, kurz vor dem 15. 08. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 621, S. 81, Z. 10–15) Namentlich *Menschliches, Allzumenschliches* (MA) mit den Fortsetzungen *Vermischte Meinungen und Sprüche* (VM) und *Der Wanderer und sein Schatten* (WS) wollte N. „einer schleunigen **neu** redigirten Auflage“ (ebd., Z. 26) zuführen. Jedoch nahm er von diesem Vorhaben im Zuge anhaltender Verlagsprobleme zunächst wieder Abstand (N. an Overbeck, Anfang Dezember 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 649, S. 117, Z. 61–68), um sich stattdessen – so in einem Briefentwurf an Hermann Credner, den N. gerne als Verleger gewinnen wollte, Mitte Januar 1886 (KSB 7/KGB III/3, Nr. 663, S. 140 f.) – der Ausarbeitung eines zweiten Bandes von M zuzuwenden. Dieses Projekt zeichnete sich wohl schon im Sommer 1885 ab (Schaberg 2002, 163). Das Verfahren, älteren Werken neue Bände nachzuschieben, das N. bereits bei MA angewandt hatte, diente augenscheinlich auch dazu, den nach N.s Empfinden nicht ausreichend rezipierten, früheren Werken endlich die gebührende Aufmerksamkeit zu verschaffen. „Deine wie meine Schriften liegen vollständig vergraben und unausgrabbar in diesem Antisemiten-Loch“, beschied N. seinem Freund Overbeck gegen Ende seiner sich juristisch zuspitzenden Auseinandersetzung mit dem Antisemitica druckenden Schmeitzner Anfang Dezember 1885 (KSB 7/KGB III/3, Nr. 649, S. 117, Z. 48–50).

N.s Suche nach einem neuen Verleger, nicht nur für sein bisheriges Schrifttum, um dessen Verbreitung Schmeitzner sich nach N.s Ansicht nicht hinrei-

chend gekümmert hatte, sondern besonders auch für ein neues Werk, schien von Erfolg gekrönt zu werden, als sich Credner als „Verehrer“ seiner Schriften zu erkennen gab und starkes Interesse an einer Zusammenarbeit signalisierte (Credner an N., 26. 01. 1886, KSB 7/KGB III/4, Nr. 339, S. 119). Das ließ, wie N. am 30. 01. 1886 seiner Mutter berichtete, Credner als den „lang ersehnte[n] Verleger der Zukunft“ erscheinen (KSB 7/KGB III/3, Nr. 666, S. 145, Z. 28 f.). Und tatsächlich unterbreitete Credner am 06. 02. 1886 N. den Vorschlag, das geplante Buch als „Neue Folge“ von M in geringfügig kleinerem Format und einer Auflage von 1250 Exemplaren mit 40 Mark Honorar pro Bogen herauszubringen (KGB III/4, Nr. 342, S. 124). Im Laufe der Arbeit verlor das Manuskript im Frühjahr 1886 mehr und mehr den Fortsetzungscharakter, so dass es bald auch einen neuen Namen erhielt, explizit im Brief an Heinrich Köselitz vom 27. 03. 1886: „Diesen Winter habe ich benutzt, etwas zu schreiben, das Schwierigkeiten in Fülle hat, so daß mein Muth, es herauszugeben, hier und da wackelt und zittert. Es heißt: / Jenseits von Gut und Böse. / Vorspiel / einer Philosophie der Zukunft.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 680, S. 166 f., Z. 73–78) Trotz dieser unmissverständlichen brieflichen Stellungnahme behauptete Köselitz alias Peter Gast im Mai 1904 (Nietzsche 1905, Nachbericht, III) als Verfasser des „Nachberichts“ zum 7. Band der Groß- und der Kleinoktav-Ausgabe von *Nietzsches Werken*: „Im Juni 1885 war das Buch bereits fertig.“ (Nietzsche 1905, Nachbericht, II = Nietzsche 1921, Nachbericht, II = GoA 7, II). Demgegenüber lag Eduard von der Hellen, der Herausgeber von JGB in der ersten, noch von Fritz Koegel verantworteten Großoktav-Ausgabe, mit seiner Datierung richtiger als später Köselitz: „Nietzsche schrieb ‚Jenseits von Gut und Böse‘ während des Sommers 1885 in Sils-Maria und während des folgenden Winters in Nizza: Ende März 1886 war das Werk beendigt.“ (Nietzsche 1895, Nachbericht, I = GoAK 7, I) Das entspricht der Angabe in N.s Brief an Georg Brandes vom 10. 04. 1888, KSB 8/KGB III/5, Nr. 1014, S. 287, Z. 41 f. Köselitz’ falsche Chronologie sollte wohl N.s eigene Datierung der Vorrede von JGB auf „Juni 1885“ (KSA 5, 13, 18) beglaubigen. Augenscheinlich wollte N. den Eindruck erzeugen, das neue Buch sei vor seinen Verleger-Problemen und in unmittelbarem Zusammenhang mit Za entstanden.

Im Entwurf eines Briefes an Credner schrieb N. Ende März 1886 unter Hinzufügung von Arbeitsproben: „Das Buch ist als ‚Fortsetzung‘ oder ‚neue Folge‘ der ‚Morgenröthe‘ unmöglich auszugeben: davon habe ich mich während der Abschrift überzeugt. Es ist dazu viel zu fundamental (auch im Ton abweichend)“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 682, S. 168, Z. 7–10). Wichtig war N. dabei, dass das neue Buch in seiner Ausstattung genau seinen alten, andernorts erschienenen Büchern entspräche. „Man hat sich außerdem an eine bestimmte Form und Ausstattung meiner Bücher gewöhnt: sie gehört jetzt mit zu dem Typus

der in ihr repräsentirten Denkungsweise. Vergeben Sie mir, daß ich zu Gunsten des neuen, so entscheidenden Buches unbedingt die alte Form mir ausbitte." (Nr. 682, KSB 7/KGB III/3, S. 169, Z. 40–44) Überdies wünschte N. eine Auflage von 1000 Stück und das entsprechende Honorar (ebd., Z. 45–47). Credner scheint darauf nicht eingegangen zu sein, so dass sich der Plan, mit ihm ins Geschäft zu kommen, nicht konkretisierte: „Winter-Pensum e x a k t f e r t i g, Abschrift selbsthändig besorgt, Fädchen drum gebunden, ad acta gelegt. D e r g l e i c h e n druckt mir Niemand, am wenigsten Credner" (N. an Overbeck, 10. 04. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 684, S. 170 f., Z. 8–11, vgl. N. an Franziska Nietzsche, 11. 04. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 686, S. 174, Z. 22 f.). Trotz dieser düsteren Prognose versuchte N. sein Glück auf Empfehlung von Max Heinze zwei Tage später bei Carl Heymons vom Berliner Verlag Carl Duncker, um ihm sein „sehr unabhängig gedachte[s] und gemachte[s] Buch[.]" anzubieten: „Meine Leser und Anhänger sind weit verbreitet genug, um Ihnen von vornherein die Verkäuflichkeit des Buchs wahrscheinlich zu machen" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 687, S. 175, Z. 11–14). N. hielt die Forderung einer Auflage von 1000 Exemplaren und eines Bogenhonorars von 40 Mark aufrecht (ebd., Z. 18 f.), ebenso die „Ausstattung" nach Maßgabe eines früheren Werkes, nämlich MA I (ebd., Z. 20 f.). Heymons wies N.s Ansinnen am 17. 04. 1886 allerdings rundweg zurück, da er „von Werken philosophischen Characters oft nur gegen 100 Ex⟨emplare⟩ absetzte. Ich bezweifle, daß ich zur Deckung der Kosten nun einen Absatz von 6–700 Exemplaren erreichen würde und bedaure aufrichtig, den Vertrag ablehnen zu müssen" (KGB III/4, Nr. 365, S. 156, Z. 11–15). Darauf versuchte N. es erneut mit dem Vorschlag, „auf Zahlung des Honorars bis zu dem Zeitpunkt zu warten, wo 600 Exemplare verkauft sind" (N. an Heymons, 20. 04. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 689, S. 180, Z. 8 f.). Auch davon ließ sich der Verleger nicht überzeugen (Heymons an N., 24. 04. 1886, KGB III/4, Nr. 367, S. 158), woraufhin N. sich erneut an Credner wandte, dem er über seinen Freund Max Heinze das Manuskript des neuen Werkes zukommen ließ (vgl. Heinze an N., 05. 05. 1886, KGB III/4, Nr. 373, S. 167). Aber Credner hüllte sich in Schweigen, woraufhin N. sein Manuskript zurückforderte und, traut man einem Briefentwurf kurz vor dem 25. 05. 1886, mit sehr deutlichen Worten nicht sparte: „Ich habe keinen Geschmack für bummelige Geschäftsleute, noch weniger für unhöfliche" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 702, S. 191, Z. 6 f.).

Nach diesen ernüchternden Erfahrungen fasste N. den Entschluss, JGB wie den Privatdruck von Za IV auf eigene Rechnung zu publizieren. Deshalb sprach er Constantin Georg Naumann an, der auch Za II bis Za IV hergestellt hatte (Schaberg 2002, 287–289), und wollte wissen, was denn die Produktion des Werkes mit einer Auflage von 600 Exemplaren kosten würde. Naumann verwandelte sich vom Drucker zum Verleger erst dank N.s Aufträgen (vgl. Scha-

berg 2002, 165 f.). Obgleich N. gehofft hatte, Naumann würde „einen noch geringeren Kostenpreis herausrechnen“ (die Kalkulation ist nach KGB III 7/2, 203 nicht erhalten), erklärte er sich am 03. 06. 1886 mit dessen Angebot einverstanden und gab den sofortigen Arbeitsbeginn in Auftrag (KSB 7/KGB III/3, Nr. 705, S. 193). Im Juni und Juli 1886 erfolgten dann tatsächlich der Satz, die Korrektur – auch durch Heinrich Köselitz – und der Druck des neuen Werkes; am 02. 08. 1886 bat N. seinen Verleger um die Übersendung von Frei- und Rezensionsexemplaren an nicht weniger als 46 Empfänger, darunter Freunde, aber auch Redaktionen und andere Multiplikatoren (KSB 7/KGB III/3, Nr. 726, S. 216–220, vgl. Kr I, 125–129, Fn. 146). Am 04. 08. 1886 konnte N. Naumann melden: „die Exemplare sind eingetroffen und machen mir Freude: A l l e s s i e h t g u t a u s .“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 728, S. 222, Z. 2 f.) An Naumann zahlte N., wie aus seinem Brief vom 19. 09. 1886 hervorgeht, für den Druck 881 Mark (KSB 7/KGB III/3, Nr. 749, S. 249, Z. 4). Der Listenpreis des Buches betrug 5 Mark, wovon N. jeweils 60 % hätte bekommen sollen. Nach einer späteren Aufstellung von Naumann waren freilich noch einige weitere Kosten in Abzug zu bringen, so dass erheblich mehr als 300 Exemplare hätten verkauft werden müssen, um N. Profit zu bringen (Schaberg 2002, 169). Zwar erwies sich Naumann als „zuverlässiger Buchverteiler“, dennoch waren binnen Jahresfrist wenig mehr als 100 Exemplare von JGB abgesetzt. N.s erstes selbstfinanziertes Buchprojekt – sieht man einmal vom Za IV-Privatdruck ab, der zunächst nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war – erwies sich in den ersten Jahren als finanzieller Fehlschlag.

Wie durchgreifend N.s Gestaltungswille noch in der letzten Phase vor der Manuskriptfinalisierung war, zeigt sich beispielsweise daran, wie er in kurzer Zeit die Gliederung von JGB grundlegend revidierte. Ende März 1886 sah sie im Briefentwurf an Credner wie folgt aus:

> So, wie ich jetzt das ganze Material geordnet habe, beginnt das Buch mit jenem Hymnus „an den Mistral“: darauf folgt eine lange Einleitung, welche die Züge der Philosophie der Zukunft, deren Heraufkommen ich voraussage, darzustellen unternimmt.
> Darauf
> Erster Theil: Buch der Loslösung
> Zweiter Teil: Buch der Heimlichkeit (mit eingestreuten Versen und Epigrammen)
> Dritter Theil: Buch der Höhe
> zum Schluß das mitgesandte Lied „oh Lebensmittag“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 682, S. 168, Z. 12–21).

Fast schon ganz die Endgestalt hat die Gliederung von JGB zwei Wochen später gemäß dem Brief an Heymons vom 12. 04. 1886 angenommen: „Das Buch enthält zehn Abschnitte, deren Überschriften lauten: Von den Vorurtheilen der Philosophen. Der freie Geist. Das religiöse Genie. Das Weib an sich. Zur Naturgeschichte der Moral. Wir Gelehrten. Unsere Tugenden. Völker und Vaterlän-

der. Masken. Was ist vornehm?“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 687, S. 175, Z. 29–33). Aber der Abschnitt „Masken“ findet sich in der Druckfassung von JGB ebensowenig wieder wie „Das Weib an sich“; das „religiöse Genie“ weicht dort dem „religiösen Leben“, und dazu kommen noch „Sprüche und Zwischenspiele“, die Vorrede sowie „Aus hohen Bergen. Nachgesang“ (vgl. Röllin 2013, 49). In KGW IX 5, W I 8, 159 findet sich eine weitere Werkdisposition, die nicht nur das Masken-Hauptstück anführt, sondern auch noch anfügt: „~~11. Die Versucher. Philosophen der Zukunft.~~“

JGB ist in vielerlei Hinsicht eine Zusammenstückelung früherer Texte und hat im Laufe seiner Entstehung mit seiner Gestalt auch seine Konzeption und Struktur verändert. Gruppierung und Finalisierung des für JGB vorgesehenen Materials erfolgten in der ersten Jahreshälfte 1886 und lassen sich partiell nachvollziehen anhand des im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar unter der Archivsignatur GSA 71/26 erhaltenen Druckmanuskripts, dem Hans Joachim Mette die Signatur D 18 gegeben hat. Es handelt sich um eine Reinschrift meist schon früher entworfener Texte, die von N. als Druckvorlage angelegt worden ist. Ursprünglich hatte N. Foliobögen beschrieben, die er dann im Laufe seiner Kompositionsarbeit teilweise zerschnitt und neu zusammenfügte. Mit diesem Verfahren arrangierte N. die Aphorismen wiederholt neu. Röllin 2013 hat das Manuskript D 18 eingehend untersucht. Es fällt auf, dass darin die Aphorismenzählung oft, „mitunter bis zu vier Mal geändert“ (Röllin 2013, 50) worden ist, was es wiederum erlaubt, die letzten Buchwerdungsstufen von JGB zu rekonstruieren (übrigens hat Heinrich Köselitz in der dritten Druckauflage von JGB die durch N.s Umstellungen und Einfügungen entstandene Verdoppelung von Aphorismen-Nummern aufgelöst, so dass in Nietzsche 1894 eine neue Zählung zustande kam, vgl. etwa die faksimilierte Seite bei Hoffmann 1991, 766. Es ist zwar richtig, dass spätere Ausgaben wieder zur Zählung der Erstausgabe von 1886 zurückgekehrt sind und Köselitzens Eingriffe rückgängig gemacht haben. Allerdings war Köselitz im Buchproduktionsprozess der engste Vertraute N.s, so dass, wenn N., wie manche Interpreten glauben, der Nummerierung einen geheimen Hintersinn gegeben hätte, jener am ehesten darum gewusst haben müsste. Offenkundig war diese Zählung N. gleichgültig. Vgl. zu Köselitz’ Editionspraxis Wilamowitz-Moellendorff 2006 u. Eichberg 2009). Eine erste im Manuskript D 18 greifbare Version, die allerdings auch eine bereits sehr späte Stufe der Buchentstehung dokumentiert, umfasste 308 Aphorismen, von denen nur sechs Aphorismen nicht mehr zu identifizieren sind (Röllin 2013, 52). Durch die Umstellung der Nummerierung lassen sich die ursprüngliche und die spätere Platzierung der jeweiligen Texte ermitteln; Röllin 2013, 61–67 hat eine tabellarische Konkordanz der verschiedenen Platzierungen bis hin zum gedruckten Text erstellt. Die Fassung mit den 308 Aphorismen dürfte

identisch mit derjenigen sein, die N. in zehn Abschnitten am 12. 04. 1886 Heymons zum Druck anbot, wobei das dort noch in Aussicht gestellte Hauptstück „Masken“ sich von Nummer 259 bis 294 erstreckte (Röllin 2013, 53 f.). N. hat bei der weiteren Arbeit die Partie über „Das Weib an sich“ offenbar in „Sprüche und Zwischenspiele“ umbenannt (ebd., 49), das Hauptstück über die „Masken“ aufgegeben und die Aphorismen 259 bis 294 (bei drei Streichungen) einzeln an anderen Manuskriptstellen platziert. Über das, was ihn dazu bewogen hat, kann man nur spekulieren: „Da er die Aphorismen größtenteils in ‚Was ist vornehm?‘ unterbrachte, liegt zwar die Vermutung nahe, dass ihm die beiden Hauptstücke ‚Masken‘ und ‚Was ist vornehm?‘ vom Inhalt her zu ähnlich waren; vielleicht war ihm aber auch daran gelegen, die bereits vorhandenen Analogien von JGB zu *Menschliches, Allzumenschliches* um eine weitere Analogie zu ergänzen, da nunmehr beide Werke jeweils *neun* Hauptstücke zählten.“ (Röllin 2013, 55) In der ursprünglichen Reinschriftversion der 308 Aphorismen scheint es auch keine Vorrede gegeben zu haben; diese entstand erst, als N. die ursprünglichen Aphorismen 1 und 2 zu einem Text zusammenfasste und „Vorrede“ darüberschrieb (ebd., 56). Schließlich schickte N., als sein Manuskript längst bei Naumann in der Druckerei war, noch zwei Nachträge hinterher, nämlich „Aus hohen Bergen. Nachgesang“ sowie den Abschnitt JGB 258, der zusätzlich eingefügt werden sollte. Man darf vermuten, dass die Druckgestalt von JGB anders aussähe, wären N.s Bemühungen um einen Verlag bereits im April 1886 von Erfolg gekrönt gewesen (zur Genese vgl. auch Röllin 2012, 12 u. 178 f.).

2 N.s werkspezifische Äußerungen

In der zweiten Jahreshälfte 1886 dachte N. darüber nach, eine Fortsetzung von JGB zu verfassen. Davon zeugen Aufzeichnungen, die scheinbar umfassend über N.s Intention Auskunft geben: „Um es schließlich zu sagen, worauf ich mit den eben gegebenen Winken die Leser dieses Buches vorzubereiten für nöthig finde: es steht auch mit diesem Buche [sc. JGB], dessen letzter Theil hiermit ans Licht gegeben wird, nicht anders als es bisher mit meinen Schriften stand, — es ist ein Stück meines Hinter-mir. Was ihm zu Grunde liegt, Gedanken, erste Niederschriften und Hinwürfe aller Art, das gehört meiner Vergangenheit an: nämlich jener räthselreichen Zeit, in der ‚Also sprach Zarathustra‘ entstand: es dürfte schon um dieser Gleichzeitigkeit willen nützliche Fingerzeige zum Verständnisse des eben genannten schwerverständlichen Werkes abgeben. Namentlich auch zum Verständnisse seiner Entstehung: mit der es etwas auf sich hat. Damals dienten mir solcherlei Ge-

danken sei es zur Erholung, sei es als Selbstverhör und Selbstrechtfertigung inmitten eines unbegrenzt gewagten und verantwortlichen Unterfangens: möge man sich des aus ihnen erwachsenen Buches zu einem ähnlichen Zwecke bedienen! Oder auch als eines vielverschlungenen Fußwegs, der immer wieder unvermerkt zu jenem gefährlichen und vulkanischen Boden hinlockt, aus dem das eben genannte Zarathustra-Evangelium entsprungen. So gewiß auch dies ‚Vorspiel einer Philosophie der Zukunft' keinen Commentar zu den Reden Zarathustra's abgiebt und abgeben soll, so vielleicht doch eine Art vorläufiges Glossarium, in dem die wichtigsten Begriffs- und Werth-Neuerungen jenes Buchs — eines Ereignisses ohne Vorbild, Beispiel, Gleichniß in aller Litteratur — irgendwo einmal vorkommen und mit Namen genannt sind." (NL 1886/87, KSA 12, 6[4], 233, 26–234, 18, vgl. KSA 14, 345) Nach Mazzino Montinari „gibt N." hier „eine genaue Darstellung vom Platz, den *Jenseits von Gut und Böse* unter seinen Schriften einnimmt" (KSA 14, 345). N. scheint in diesem Text sogar noch weitergehende Informationen zu liefern, nämlich nicht nur zu verraten, wie es um die Stellung von JGB im Corpus seiner Schriften bestellt ist, sondern auch, welche Konzeption diesem Werk zugrunde liegt, nämlich diejenige eines „Glossariums" zu den terminologischen Innovationen von Za. Das Wort „Glossar(ium)" ist in N.s Werken und philosophischem Nachlass ein Hapax legomenon, während seinem frühen philologischen Nachlass entnommen werden kann, dass N. das *Homerische Glossar* von Apion und Heliodor kannte (NL 1868/69, P I 12, 74[6], KGW I 5, 75, 11). Das verweist auf N.s philologischen Hintergrund – sein Lehrer Friedrich Ritschl behandelte beispielsweise in seinen Plautus-Studien das *Glossarium Plautinum* (Ritschl 1868, 2, 228–273). Ein Glossarium ist nach zeitgenössischem Verständnis schlicht ein „Wörterbuch, namentlich zur Erklärung dunkler, wenig gebräuchlicher Wörter" (Meyer 1885–1892, 7, 442). Das Glossarium erklärt demzufolge also Dunkles und Unverständliches, übersetzt es in eine andere, verständlichere Sprache. Das scheint N. im Sinn gehabt zu haben, als er Jacob Burckhardt am 22. 09. 1886 wissen ließ, dass JGB „dieselben Dinge sagt, wie mein Zarathustra, aber anders, sehr anders" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 754, S. 254, Z. 10 f.).

Dann wäre JGB nach Meinung seines Verfassers ein erläuterndes Wörterbuch zu Za. Diese Charakterisierung wirft freilich bei näherem Hinsehen mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Schon im zitierten Nachlasstext 6[4] gibt sich N. vorbehaltvoll: Es heißt nicht, JGB sei ein „Glossarium", das die wichtigen neuen Zarathustra-Begriffe und -Werte aufliste, sondern „vielleicht doch eine Art vorläufiges Glossarium", in dem diese Begriffe und Werte „irgendwo einmal vorkommen und mit Namen genannt sind". Das impliziert, dass alles Mögliche sonst in diesem Buch gleichfalls vorkommen kann, das sich eventuell im Glossar-Sein nicht erschöpft. Viele Interpreten haben die Äußerungen N.s, die

zwischen Za und JGB eine enge Verbindung herstellen, zum Anlass genommen, in JGB nach den angeblichen Lehren Zarathustras zu forschen. Allerdings kommen die „Begriffs-Neuerungen" von Za in JGB entweder gar nicht explizit vor (so ergeht es dem Übermenschen und der Ewigen Wiederkunft des Gleichen), oder doch nur unter Einschränkungen (so ergeht es dem Willen zur Macht). Die „wichtigsten Begriffs- und Werth-Neuerungen jenes Buchs" sind in JGB gerade nicht „mit Namen genannt". Nun könnte man einwenden, ein Buch über ein Buch müsse das nicht leisten; es könne sich ja für die gleiche Sache anderer Namen bedienen – z. B. statt des Übermenschen den „Vornehmen" in den Vordergrund stellen, wie es im letzten Hauptstück von JGB geschieht. Das wäre dann kein Glossarium, sondern ein Kommentar, der das eine Vokabular in ein anderes übersetzt. Tatsächlich verlautbarte N. am 26. 10. 1886 gegenüber Reinhart von Seydlitz zu JGB: „Es ist eine Art von Commentar zu meinem ‚Zarathustra'. Aber wie gut müßte man mich verstehn, um zu verstehn, in wie fern es zu ihm ein Commentar ist!" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 768, S. 270 f., Z. 12–15). Das zu verstehen, fällt wirklich schwer, denn hatte N. nicht zur selben Zeit, nämlich in der Aufzeichnung 6[4] gerade erklärt, dass „dies ‚Vorspiel einer Philosophie der Zukunft' keinen Commentar zu den Reden Zarathustra's abgiebt und abgeben soll"? (Zweieinhalb Jahre früher, am 7. 04. 1884 hatte N. hingegen M und FW als vorwegnehmende Kommentare zu Za verstanden wissen wollen – KSB 6/KGB III/1, Nr. 504, S. 496, Z. 78–82).

Problematisch und offen bleibt, in welcher Weise die von N. behauptete enge Verbindung zwischen Za und JGB besteht. N.s Darstellung von JGB als „Glossarium" oder „Commentar" zu Za ist vor allem eines: eine Kontinuitätsbehauptung. Gegen den Anschein, sein denkerisches und schriftstellerisches Werk zerfalle in unverbundene Einzelteile, stellte N. den Grundsatz, zwischen seinen Schriften bestehe ein Verhältnis von Kohärenz und Konsistenz. Er wollte den Anschein von kontinuierlicher Entwicklung und innerer Folgerichtigkeit erzeugen. Dabei kommt, je weniger sich das in Planung begriffene Hauptwerk *Der Wille zur Macht* realisieren lässt, dem stattdessen zum Hauptwerk stilisierten Za die Funktion zu, letzter Bezugspunkt zu sein. N. suggeriert, in diesem Werk seien implizit die Summe seines Denkens und damit all das schon enthalten, was die späteren Schriften bloß noch explizierten. Auch sonst ist N. darauf bedacht, zwischen seinen Werken Korrespondenzen herzustellen. Im Falle von JGB ist die auffälligste Korrespondenz diejenige zum Aufbau von MA I (s. u. ÜK JGB, Abschnitt 4 u. z. B. Scheier 1990, XXXIII). Aber auch zu den nachfolgenden Werken konstruiert N. noch im Prozess der Produktion Bezüge. So heißt es im Brief an Constantin Georg Naumann vom 17. 07. 1887 zur *Genealogie der Moral* (GM), diese sei „eine kleine Streitschrift die in direktem Zusammenhange mit dem voriges Jahr erschienenen ‚Jenseits' steht: schon dem Titel

nach. Vielleicht bringt sie das zu wege, die Aufmerksamkeit auf jenes Buch zu lenken“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 877, S. 111, Z. 4–7). Sein Schaffen soll als ein Kontinuum erscheinen – das ist die leitende Absicht, die hinter N.s anhaltenden Verknüpfungsversuchen steht. Ohnehin scheint N. kaum eines seiner Buchprojekte als abgeschlossen empfunden zu haben; ständig dachte er über neue Teile, Bände, Ergänzungen und erläuternde Vorworte nach, so dass viele seiner Werke zunächst als Fortsetzungen oder Erweiterungen von früher Publiziertem ihren Anfang nahmen.

Aus N.s Selbstzeugnissen ist zunächst keine verlässliche Auskunft über die Konzeption von JGB zu gewinnen. Aufschlussreicher sind da Äußerungen, die die Genese der Schrift betreffen, namentlich im Brief an Heinrich Köselitz vom 20. 07. 1886: „Die Schwierigkeit, die es dies Mal [sc. bei JGB] für mich hatte, zu reden (noch mehr: den Ort zu finden, von wo aus ich reden konnte), nämlich unmittelbar nach dem ‚Zarathustra‘, werden Sie mir reichlich nachgefühlt haben: aber jetzt, wo das Buch ziemlich deutlich vor mir steht, scheint es mir, daß ich die Schwierigkeit ebenso schlau als tapfer überwunden habe. Um von einem ‚Ideal‘ reden zu können, muß man eine Distanz und einen niedrigeren Ort schaffen: hier kam mir der früher vorbereitete Typus ‚freier Geist‘ trefflich zu Hülfe.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 724, S. 212, Z. 15–23) An den Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch schrieb N. am 07. 08. 1886, das eben erschienene Buch JGB sei „eine Art Einführung in die Hintergründe des Zarathustra“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 730, S. 224, Z. 16 f.). Diese Äußerung deckt sich mit dem philologischen Befund insofern, als die in JGB verarbeiteten Materialien tatsächlich zu einem guten Teil aus der Za-Zeit stammen. Aber sie ist irreführend, insofern sie eine teleologische Ausrichtung auf Za hin betreibt und JGB tendenziell depotenziert. In der Kommunikationssituation, in der sich N. gegenüber Fritzsch befand, war das allerdings wohlbegründet, wollte er diesen doch zu einer Neuausgabe von Za bewegen. Hier wäre es erneut problematisch, die Äußerung als hermeneutischen Schlüssel für JGB misszuverstehen und dessen Deutung einseitig auf Za hin zu perspektivieren.

Als autoritative Auskünfte über die jeweiligen Werke sind N.s Selbstzeugnisse gegenüber Dritten generell unzuverlässig, da sie jeweils von spezifischen Interessen geleitet wurden, die außerhalb des Interesses einer möglichst authentischen Werkinterpretation lagen. Die „Fingerzeige“ helfen beim Bemühen, N.s übergreifende Textverknüpfungs- und Textvermarktungsstrategien, jedoch weniger seine einzelnen Texte zu verstehen. Sie belegen, dass N. gegenüber seinen Kommunikationspartnern damit beschäftigt war, sich selbst neu zu interpretieren – weil, so darf man vermuten, unter seinen Zeitgenossen sich niemand die Mühe machte, ihn und seine Werke zu interpretieren, weil er auf all seine Provokationen kaum eine ernstzunehmende Antwort bekam. Im Falle

von JGB ist die Rezension von Josef Viktor Widmann (s. u. ÜK JGB, Abschnitt 6) die einzige Antwort, die seinem Selbstbild einigermaßen entsprach oder in dieses integriert werden konnte, weil sie die zerstörerische, landläufige Sicherheiten zersetzende, immoralistische Seite seines Werkes hervorgehoben hatte. Entsprechend zitierte er sie und ihre Dynamit-Leitmetapher in seinen Briefen wiederholt, beispielsweise am 20. 09. 1886 gegenüber Köselitz: „Der ‚Bund' hat, aus der Feder des Redakteurs V. Widmann, einen starken Aufsatz über mein Buch, unter dem Titel N.'s gefährliches Buch. Gesammt-Urtheil ‚das ist Dynamit'" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 751, S. 251, Z. 9–12). JGB erscheint fortan in N.s Retrospektive als eine Bombe oder als die Folge einer Detonation, deren Splitter große Verheerungen anrichten können. Das ist indes etwas gänzlich anderes als ein „Glossarium" oder ein „Commentar" zum vorgeblich so erhabenen „Zarathustra-Evangelium".

N. betrieb die Selbstinterpretation als permanente Selbstzurschaustellung, die auch vor dem Mittel der Selbstumwertung nicht zurückschreckte. Einerseits beklagte er die fast völlige Resonanzlosigkeit seines bisherigen Schaffens, andererseits kultivierte er die Überzeugung, mit Za ein Werk vorgelegt zu haben, das dem abendländischen Denken eine völlig neue Richtung geben sollte. Das Nicht-gehört-Werden stand in denkbar größtem Gegensatz zu N.s maximalem Wirkungswillen, dem Willen, möglichst von jedem gehört zu werden. N. empfand bitter, mit seinen bisherigen Schriften, wie er in seinem schon zitierten Brief an Overbeck Anfang Dezember 1885 schrieb, „vollständig v e r g r a b e n und u n a u s g r a b b a r in diesem Antisemiten-Loch" von Schmeitzners Verlag zu schmachten (KSB 7/KGB III/3, Nr. 649, S. 117, Z. 48–50). Der offenkundige Mangel an Durchschlagskraft und Wirksamkeit ist die einschneidende Erfahrung, von der N.s Briefe im Vor- und Umfeld von JGB immer wieder zeugen. Sie kontrastiert mit N.s entschiedenem Wirkungswillen, der sich bis zum Projekt der „Umwerthung aller Werthe" 1888 ins Unüberbietbare steigert. 1885/86 sollten zwei Maßnahmen Abhilfe schaffen: die Neuausgabe seiner früheren Schriften in einem anderen Verlag sowie die Publikation jenes Werkes, das schließlich den Titel „Jenseits von Gut und Böse" erhielt.

Die Resonanzlosigkeit spornte N. an, sein gesamtes Denken immer wieder neu und anders darzustellen, um es so aus dem ‚Vergraben-Sein' ans Licht zu fördern. Ab JGB lautet das Programm deshalb: „Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken: vielleicht verstehe ich mich so gut als Jemand auf Angeln?…" (EH JGB 1, KSA 6, 350, 12–14) Dass diese späte Selbsteinschätzung keine bloße Rückprojektion darstellt, macht schon N.s Brief an Overbeck vom 06. 11. 1884 deutlich, in dem die früheren Werke diesem Anforderungsprofil unterworfen werden (KSB 6/KGB III/1, Nr. 553, S. 554, Z. 9 f., vgl. N. an seine Schwester kurz vor dem 15. 08. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 622, S. 82, Z. 68–70).

Diesem Angelhaken-Prinzip sind auch N.s Selbstzeugnisse verpflichtet, insofern sie seine Schriften bewerben, und zwar durchaus gezielt auf unterschiedliche Leser. Wenn er beispielsweise am 26. 10. 1886 Seydlitz JGB als „Commentar" zu Za schmackhaft machen will, so wohl deshalb, weil er bei diesem Adressaten ein besonderes Interesse an Za voraussetzt (vgl. ausführlicher N. an Overbeck, 05. 08. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 729, S. 223). Mit JGB indes wollte N. einen neuen Anfang wagen, der seiner mangelnden Präsenz in den zeitgenössischen Debatten ein Ende setzen würde. Der Untertitel des Werkes: „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft" (KSA 5, 9, 2 f.) suggeriert genau diesen neuen Anfang – JGB dürfte, so gegenüber Overbeck am 14. 07. 1886, „noch in einem peinlich frischen Klima als sehr frisch empfunden werden" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 720, S. 204, Z. 35 f.). Tendenzen der Vereindeutigung und Radikalisierung, die sich insbesondere im Bereich der Moralkritik und des politischen Denkens in JGB abzeichnen, könnten dem Wunsch nach Popularisierung gehorchen: Je extremer die Positionen sind, desto größer erscheint die Chance, auf Widerhall zu stoßen, und sei es auch nur in Form des Widerspruchs. „Denn es ist ein erschreckliches Buch, das dies Mal mir aus der Seele geflossen ist, — sehr schwarz, beinahe Tintenfisch." (N. an Köselitz, 21. 04. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 690, S. 181, Z. 43–45).

Die Hoffnungen, die N. mit der Durchschlagskraft von JGB verband, wurden nach der Publikation nicht bescheidener: „Vielleicht ist es [...] rathsamer, den Zarathustra einstweilen noch zurückzuhalten. Er wird am stärksten wirken und gekauft werden, wenn erst eine gewisse Sättigung mit meinen Gedanken und Perspektiven bei dem Publikum erreicht ist. Das eben ausgegebne Buch ‚Jenseits von Gut und Böse' wird ihm nicht übel den Weg bereiten." (N. an Fritzsch, 16. 08. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 732, S. 228, Z. 24–30) Zunächst einmal schienen sich die Wunschträume auch zu bewahrheiten; so meldete N. seiner Schwester und seinem Schwager am 02. 09. 1886: „Bis jetzt ist schon die Hälfte der Auflage abgesetzt; Naumann schrieb sehr vergnügt, — es ist als ob ein Bann von meinen Büchern genommen wäre" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 741, S. 239, Z. 24–26) – und entschuldigte sich zugleich, dass er „das neue Buch noch nicht geschickt habe: aber, eben im Begriff, die Ordre dazu zu geben, sah ich's mir erst darauf an, ob es Euch Vergnügen machen werde, — und siehe, da schien mir's gar nicht so!" (ebd., S. 240, Z. 34–38). Das „sehr vergnügte" Schreiben von Naumann ist freilich nicht erhalten, und ein knappes Jahr nach Erscheinen musste N. sich eingestehen, dass auch JGB ein buchhändlerischer Misserfolg war: „Es sind überhaupt nur 114 Exemplare verkauft worden (während allein 66 Exemplare an Zeitungen und Zeitschriften verschenkt worden sind) / Lehrreich! Nämlich man **will** partout meine Litteratur nicht: und ich – **darf** mir den Luxus des Druckes nicht mehr gestatten. —" (N. an

Köselitz, 08. 06. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 856, S. 87, Z. 50–56). Die Auflage hatte 600 Exemplare betragen (Schaberg 2002, 289). Gegenüber Naumann gab N. am 24. 06. 1887 dann resigniert zu: „ich habe mich ersichtlich, obschon ich in meinen Erwartungen nicht unbescheiden war, etwas verrechnet. Das thut mir umso mehr leid, als ich gerne gerade das Buch möglichst bald neu herauszugeben gedachte, etwa im Umfange verdoppelt. Ich nahm an, daß man besser auf dieses kleine Buch ‚anbeißen' werde, und daß es dann leichter sein dürfte, das vervollständigte und stärkere Werk zum Verkauf zu bringen. Aber es ist klar, daß ich den Geschmack der gegenwärtigen Deutschen zu wenig kenne." (KSB 8/KGB III/5, Nr. 866, S. 98 f., Z. 6–14) Es schien sich zu bewahrheiten, was N. bereits am 24. 09. 1886 Malwida von Meysenbug gegenüber prophezeit hatte: „Nehmen wir an, daß es [sc. JGB] gegen das Jahr 2000 gelesen werden darf …" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 756, S. 257, Z. 16 f.) Im Herbst 1886 hatten ihm nicht nur Widmanns Besprechung im *Bund*, sondern auch die freundlich-zurückhaltenden Reaktionen von Jacob Burckhardt (26. 09. 1886, KGB III/4, Nr. 403, S. 221 f.) und von Hippolyte Taine (17. 10. 1886, KGB III/4, Nr. 411, S. 229 f.) scheinbar bessere Rezeptionsaussichten eröffnet, so dass er Pläne zu einer Neuauflage und einer Erweiterung des Werkes geschmiedet hatte (vgl. N. an Fritzsch, 13. 02. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 799, S. 22). Lange schwankte N., ob das für die Neuauflage von FW verfasste Fünfte Buch nicht doch besser in einer weiteren Ausgabe von JGB seinen Platz fände (N. an Köselitz, 07. 03. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 814, S. 40, Z. 6–16; zu Einzelheiten vgl. Kaufmann 2015, 16 f.). Noch am 29. 04. 1887 ist gegenüber Fritzsch von einer wesentlich erweiterten zweiten Auflage von JGB die Rede (KSB 8/KGB III/5, Nr. 838, S. 64, Z. 18 f.). Mit den Remissionen nahm die Anzahl der definitiv verkauften Exemplare sogar ab, was N. allerdings nicht daran hinderte, JGB ausdrücklich in erläuternder Absicht GM zur Seite zu stellen, wie er am 30. 08. 1887 Overbeck wissen ließ: „Das Resultat vom Verkauf von ‚Jenseits' ist sehr lehrreich; dies Mal ist Alles gethan, was ein geschickter und beliebter Buchhändler zu Gunsten eines Buchs thun kann; es sind ebenfalls gegen 60 Freiexemplare an Zeitschriften und Redaktionen vertheilt worden. Trotzdem jämmerlicher Abschluß der Rechnung, buchstäblich 106 Exemplare verkauft, Alles sonst remittirt. Kaum der fünfte Theil der Redaktionen hat Notiz von der Zusendung genommen; entschiedene Zeichen von Abneigung und principieller Ablehnung gegen Alles, was von mir kommt, fehlen nicht. Und nicht Eine in Betracht kommende Anzeige! Ich sage dies übrigens nicht mit Verdruß: denn ich verstehe es. Trotzdem schien es mir nothwendig, diesem ‚Jenseits' von mir aus etwas zu Hülfe zu kommen: und so habe ich ein paar gute Wochen benutzt, um in Gestalt von 3 Abhandlungen das Problem des genannten Buchs noch einmal zu präcisiren" (KSB 8/KGB III/5, Nr. 900, S. 139 f., Z. 45–60, vgl. N. an Naumann,

08. 11. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 946, S. 186, Z. 22–25 u. an Burckhardt, 14. 11. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 952, S. 198, Z. 19–26).

Naumann gegenüber fragte sich N. am 14. 02. 1888, ob es bei GM „rathsam gewesen“ wäre, „den Titel ‚Jenseits von Gut und Böse‘ zu wiederholen und darüberzusetzen. Anhang. Drei Abhandlungen“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 994, S. 255, Z. 9–11). Die sehr verhaltenen und gelegentlich offen feindseligen Rezensionen von JGB (vgl. Reich 2013, 614–667) nahm er nicht ohne Bitterkeit zur Kenntnis (vgl. N. an Franziska Nietzsche, 10. 10. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 924, S. 164 f.). Diese Reaktionen dienten ihm dann nicht nur als Beleg dafür, dass die Deutschen unfähig seien, ihn zu verstehen – Widmann, Taine und Burckhardt waren bezeichnenderweise keine Deutschen –, sondern überdies als Beleg für ihre Rückständigkeit: „Oder denken Sie vielleicht günstiger über die jetzigen Deutschen? Mir scheint es, daß sie Jahr für Jahr in rebus psychologicis plumper und viereckiger werden (recht im Gegensatz zu den Parisern, wo Alles nuance und Mosaik wird), daß ihnen alle tieferen Ereignisse entschlüpfen. Zum Beispiel mein ‚Jenseits von Gut und Böse‘ — welche Verlegenheit hat es ihnen gemacht! Nicht ein intelligentes Wort habe ich darüber zu hören bekommen, geschweige ein intelligentes Gefühl.“ (N. an Georg Brandes, 08. 01. 1888, Nr. 974, S. 228, Z. 32–39) Die schlechte Aufnahme des Werks wird nicht nur zum Gradmesser der kulturellen Misere in Deutschland, vielmehr rückt JGB auch in N.s Selbstdeutung zum Schlüsselwerk auf. So bedauerte N. gegenüber dem *Bund*-Feuilletonredakteur Josef Viktor Widmann, dass Carl Spitteler in seinem vom *Bund* am 01. 01. 1888 abgedruckten Essay *Friedrich Nietzsche aus seinen Werken* (KGB III 7/3, 2, S. 961–972) JGB nicht berücksichtigt habe: „Damit fehlte ihm eigentlich der Boden unter den Füßen, um über die letzterschienene ‚Streitschrift!‘ (Genealogie der Moral) mitzureden. [...] Hat nicht die Absicht einer Schrift nicht immer erst das Gesetz ihres Stils zu schaffen? Ich verlange, daß, wenn diese Absicht sich ändert, man auch unerbittlich das ganze Prozedurensystem des Stils ändert. Dies habe ich zum Beispiel im ‚Jenseits‘ gethan, dessen Stil meinem früheren Stil nicht mehr ähnlich sieht: die Absicht, das Schwergewicht war verlegt“ (N. an Widmann, 04. 02. 1888, KSB 8/KGB III/5, Nr. 985, S. 244 f., Z. 17–32, vgl. N. an Spitteler, 10. 02. 1888, KSB 8/KGB III/5, Nr. 988, S. 247, Z. 42–49). In Äußerungen wie dieser, dass JGB einen völlig neuen Stil erforderlich gemacht habe, wird die Kontinuitätsbehauptung in jenen Selbstzeugnissen konterkariert, welche die Einheit der Denkbewegung und die organische Verbindung einzelner Werke miteinander betonen. JGB kann für sich stehen, wie aus N.s Lektüreempfehlung für Karl Knortz am 21. 06. 1888 hervorgeht: „Fast möchte ich rathen, mit den letzten Werken anzufangen, die die weitgreifendsten und wichtigsten sind (‚Jenseits von Gut und Böse‘ und ‚Genealogie der Moral‘).“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 1050, S. 340,

Z. 31–33) JGB erschien N. noch in seinen letzten bewussten Lebenswochen als eine für seine ganze Denkhaltung repräsentative Schrift: „Zunächst sollen die beiden capitalen Bücher Jenseits von Gut und Böse und die Götzen-Dämmerung übersetzt werden: damit bin ich in Frankreich vorgestellt.“ (N. an August Strindberg, 18. 12. 1888, KSB 8/KGB III/5, Nr 1199, S. 539 f., Z. 45–47) JGB ist für N. mehr als ein Buch, das bloß die „Nachtruhe“ stört (vgl. NL 1888, KSA 13, 19[1]4, 540, 21–541, 2 u. NK KSA 6, 302, 24–26).

Die ausführlichste Interpretation, die N. selbst JGB angedeihen ließ, findet sich in den Retraktationen seiner eigenen Schriften, einem Hauptteil seiner Autogenealogie *Ecce homo* (EH). Dort sind JGB zwei Abschnitte gewidmet, die das Werk freilich nicht als Kommentar oder Glossar zu Za darstellen, sondern als seinen eigentlichen Gegensatz (dazu ausführlich NK 6/2, S. 572–577). Nach EH ist JGB in Konzeption und Struktur das negative Spiegelbild von Za (vgl. auch Strauss 1983, 174). Werde dort ausgeführt und geantwortet, so in JGB verrätselt und gefragt. „Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg, — die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung.“ (EH JGB 1, KSA 6, 350, 6–10) Aber weder in der Verneinung noch im apokalyptischen Drängen nach einer Entscheidung im Weltkrieg der Moralen soll sich JGB erschöpfen; zugleich gehört die Schrift, wie bereits zitiert, im Verein mit den anderen Werken nach Za zu den „Angelhaken“: „Wenn Nichts sich fieng, so liegt die Schuld nicht an mir. Die Fische fehlten …“ (KSA 6, 350, 13–16) Die negierende Dimension von JGB sieht N. nun darin, dass das Buch „in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität“ sei, „die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen“ (EH JGB 2, KSA 6, 350, 18–20). Die Verneinung betrifft das, was die Gegenwart hochschätzt, „die berühmte ‚Objektivität‘ zum Beispiel, das ‚Mitgefühl mit allem Leidenden‘, der ‚historische Sinn‘ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack […], die ‚Wissenschaftlichkeit‘“ (KSA 6, 351, 4–8). Diese polemische Fokussierung auf die eigene Zeit, die N. JGB zuschreibt, erlaubt es ihm, den Unterschied zwischen diesem Werk und Za an einer unterschiedlichen Perspektive, ja an der Notwendigkeit einer unterschiedlichen Perspektivierung festzumachen: „Das Auge, verwöhnt durch eine ungeheure Nöthigung fern zu sehn […], wird hier gezwungen, das Nächste, die Zeit, das Um-uns scharf zu fassen.“ (KSA 6, 351, 10–13) Immerhin ist es noch dasselbe „Auge“, das hier blickt – so viel Kontinuitätsbehauptung bleibt bestehen –, aber dieses Auge schaut auf etwas anderes und damit anders. Auch wenn man das für JGB beanspruchte „Raffinement in Form, in Absicht, in der Kunst des Schweigens“ (KSA 6, 351, 16 f.) in Rechnung stellt, ist deutlich, dass das Werk nun keineswegs mehr als Kommentar oder als Glossar der Hauptbegriffe von Za dienen zu können scheint, sondern

bestenfalls als Justierung des Zarathustra-Blicks auf näherliegende und zugleich unerfreuliche Gegenstände („das Buch entbehrt jedes gutmüthigen Worts“ – KSA 6, 351, 19 f.), quasi als angewandte Zarathustra-Ethik. Aber nicht einmal das wird behauptet. Stand in den frühen Selbstzeugnissen JGB für Za-Explikation in unterschiedlicher Hinsicht, so in den letzten Selbstzeugnissen für die Abkehr vom Za-Modus des Denkens. Anstelle der Kontinuität stehen jetzt Entwicklung und Differenz im Vordergrund, freilich immer noch als Bestandteil einer um die „neinthuende Hälfte“ größer gewordenen, *einen* Denkbewegung.

Die EH-Retraktation von JGB verdichtet die verschiedenen Selbstdeutungsmuster allegorisch im Gedanken einer in Versuchung führenden Philosophie, die sich des Schweigens und des bloß anspielenden, unvollständigen Sprechens bedient, um so vom Leser Antworten zu verlangen – wie die Schlange von Eva und Adam. Gerade die teuflische Paradiesschlange ist es, die N. allegorisch mit sich und seinem Werk vergleicht, indem er sie als ein Ausruhen Gottes von der eigenen Güte begreift: „Das Raffinement in Form, in Absicht, in der Kunst des Schweigens, ist im Vordergrunde, die Psychologie wird mit eingeständlicher Härte und Grausamkeit gehandhabt, — das Buch entbehrt jedes gutmüthigen Worts ... Alles das erholt: wer erräth zuletzt, welche Art Erholung eine solche Verschwendung von Güte, wie der Zarathustra ist, nöthig macht? ... Theologisch geredet — man höre zu, denn ich rede selten als Theologe — war es Gott selber, der sich als Schlange am Ende seines Tagewerks unter den Baum der Erkenntniss legte: er erholte sich so davon, Gott zu sein ... Er hatte Alles zu schön gemacht ... Der Teufel ist bloss der Müssiggang Gottes an jedem siebenten Tage ...“ (EH JGB 2, KSA 6, 351, 16–27).

JGB soll protreptisch wirken, indem das Werk promissorisch und temptatorisch agiert. *Promissio* und *temptatio*, Versprechen/Verheißung und Versuchung/Verführung sind wesentliche Strukturierungsmomente von JGB: „Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen.“ (JGB 128, KSA 5, 96, 15 f.) Der Gestus von JGB lässt sich, so im Brief an Widmann vom 04. 02. 1888, als der einer „raffinirten Neutralität und zögernden Vorwärtsbewegung“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 985, S. 245, Z. 35 f.) beschreiben. JGB kann, so an Carl Spitteler am 10. 02. 1888, „als verbotenes Buch“ gelten „— aber trotzalledem enthält es den Schlüssel zu mir, wenn es einen giebt“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 988, S. 247, Z. 43–45).

3 Quellen

Ein Reiz von JGB liegt wie bei N.s früheren aphoristischen Werken in seiner thematischen Vielfalt. Die Materialien, aus denen N. das Werk komponiert hat,

stammen aus unterschiedlichen Zeiten und unterschiedlichen Kontexten. Entsprechend entsprang JGB auch nicht einer ‚Hauptquelle'. Stattdessen lassen sich thematische Gruppen von Lektüren unterscheiden, die N. in diesen unterschiedlichen Phasen seines Denkens und Schreibens begleitet haben. Dabei fallen – entgegen N.s gelegentlicher Beteuerung, er sei exzessivem Lesen gänzlich abhold – zunächst die Breite, Vielfalt und Fülle seiner Lektüren auf, die ein Blick in das Verzeichnis seiner Privatbibliothek und seiner Lesespuren (N. las oft mit dem Stift in der Hand) enthüllt (NPB). Was N. freilich wann genau gelesen hat, ist oft schwierig zu eruieren (vgl. für die Zeit von 1885 bis 1889 die Übersicht bei Brobjer 1997), zumal der unentwegt reisefreudige N. stets nur einen Bruchteil seiner Bücher mit sich herumtrug, jedoch gerne örtliche Buchhandlungen und Bibliotheken konsultierte, ebenso wie die von ihm gerne verächtlich gemachten Tageszeitungen und Zeitschriften. Der Breite, Vielfalt und Fülle seiner Lektüren steht die Selektivität seiner Wahrnehmung gegenüber: Oft hat sich N. nicht für die Sicht eines Autors im Ganzen, die Gesamtidee oder den Plot eines Werkes interessiert, sondern dafür, was er für seine eigene Gedankenentfaltung, für sein eigenes Schreiben nutzbar machen konnte. Entsprechend greift es in der Regel zu kurz, wenn man bei offensichtlichen und meist nicht ausgewiesenen Übernahmen von Ideen und Textbausteinen aus den gelesenen Büchern N. einfach des Plagiates bezichtigt. Vielmehr pflegte N. einen eigenwilligen, umschmelzenden, zuspitzenden Umgang mit dem von ihm Gelesenen (vgl. Sommer 2000b): Er instrumentalisierte es für seine eigenen Zwecke, wobei er das Gegenteil der von ihm selbst wiederholt für seine eigenen Schriften verlangten Methode des langsamen, ‚wiederkäuenden' Lesens praktizierte.

Die Lektüren, die N. zu den verschiedenen Orten begleitet haben, in denen JGB Gestalt annahm, werden vom Einzelstellenkommentar nach Möglichkeit dokumentiert. In einer thematisch gegliederten, groben Übersicht wären zunächst die theologischen und religionswissenschaftlichen Bücher zu nennen (z. B. Janssen 1879 u. 1882, Martensen 1883, 1886a u. 1886b, Renan 1866), sodann ethnographisch-anthropologische und kulturgeschichtliche Darstellungen wie Hellwald 1874–1884, Lecky 1873 u. 1879 sowie Caspari 1877. Die deutschsprachige Philosophie seiner Gegenwart studierte N. zwar nicht systematisch, er hat aber doch einiges damals Aktuelles zur Kenntnis genommen (so Bahnsen 1882, Drossbach 1884, Dühring 1865, 1873, 1875a, 1875b. u. 1882, Hartmann 1879, Liebmann 1880 u. 1882, Spir 1877, Teichmüller 1882, Widemann 1885). Auch Rückgriffe auf ihm längst geläufige, philosophische Gewährsmänner kommen wiederholt vor (Schopenhauer 1873–1874, Lange 1866 bzw. 1876–1877). Die fremdsprachige Philosophie ist aus dem Englischen in Übersetzungen vertreten (Mill 1869–1886, Spencer 1879), aus dem Französi-

schen im Original (Guyau 1885). Auch philosophie- und denkgeschichtlich hielt sich N. auf dem Laufenden (Fischer 1865 u. 1882; Schmidt 1882, Weygoldt 1883).

Naturwissenschaften und Medizin mit Schwerpunkten in der Physiologie, Psychologie und Biologie, aber auch Physik vermochten N.s Aufmerksamkeit zu fesseln (Galton 1883, Joly 1883, Nägeli 1884, Richet 1884 u. 1887, Rolph 1884, Roux 1881, Schmitz-Dumont 1881, Schneider o. J. u. 1882); selbst in die Astronomie machte er gelegentliche Ausflüge (Secchi 1878). Anhaltend fasziniert zeigte sich N. vom französischen Geistesleben, das er sowohl in belletristischer als auch in kultur- und literaturkritischer Form rezipierte (z. B. Bourget 1883 u. 1886, Galiani 1882, Sainte-Beuve 1880, Stendhal 1854–1855, Taine 1878b–1880b u. 1880a).

4 Konzeption und Struktur

Viele Äußerungen N.s zu *Jenseits von Gut und Böse* kreisen um das Problem, in welchem Verhältnis diese Schrift zu *Also sprach Zarathustra* steht. Dieses Problem lässt sich in der Frage verdichten: Was für ein Buch kann man nach Za noch schreiben, welche Schreibart ist noch möglich, nachdem der Philosoph Prophet gespielt hat? Zunächst zeigte N. keine Neigung, zur Form der Abhandlung nach Maßgabe der *Geburt der Tragödie* (GT) oder der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (UB) zurückzukehren; erst die *Genealogie der Moral* (GM) und später *Der Antichrist* (AC) experimentieren wieder mit der Abhandlungsform – GM mit der Untergliederung in drei „Abhandlungen“ sogar ausdrücklich.

So suchte N. den Anschluss an seine früheren Aphorismenbücher – neben FW namentlich MA und M. Als M-Fortsetzung war das neue Werk zunächst auch konzipiert (vgl. Hofmiller o. J., 63). Im Laufe der Arbeit wandelte sich freilich sein Charakter. Obwohl es die aphoristische Gestalt beibehielt – in der finalen Gestalt umfasst es eine Vorrede, knapp 300 durchnummerierte Abschnitte (296 Nummern, jedoch mit gelegentlichen Doppelungen) in neun Hauptstücken sowie ein Schlussgedicht –, nahm N. doch in Anspruch, für das Buch, das schließlich *Jenseits von Gut und Böse* heißen sollte, eine neue Form gefunden zu haben (EH JGB 2, KSA 6, 351. Heinrich Köselitz wollte hingegen dezidiert den Anschein erzeugen, es handle sich um ein Aphorismenbuch im alten Stil: „Der Herausgeber [sc. Köselitz] der dritten und vierten Auflage [sc. Nietzsche 1894] versah sämmtliche Abschnitte des Werks mit selbsterfundenen Überschriften, wodurch auch den in zusammenhängender Gedankenentwicklung geschriebenen Capiteln der Anschein aphoristischen Charakters gegeben wurde.“ Nietzsche 1895, Nachbericht, I = GoAK 7, I. Von GoAK an werden diese

Überschriften wieder entfernt, vgl. Kr I, 274). Diese neue Form korrespondiert, so darf man die Bemerkungen in EH JGB 2 wohl auslegen, wenigstens im Rückblick zwei Jahre nach Erscheinen mit dem „Gedankengang des Buchs", den der Verfasser gemäß seinem Brief an Carl Spitteler vom 10. 02. 1888 „mit leidlicher Deutlichkeit" in einer Besprechung, nämlich derjenigen von Paul Michaelis aus der *National-Zeitung* vom 04. 12. 1886 dargestellt fand (KSB 8/KGB III/5, Nr. 988, S. 247, Z. 48 f.). Michaelis hatte, allerdings in denunziatorischer Absicht, N.s Werk als Ausdruck eines radikalen Antiegalitarismus interpretiert: „man sieht, die aristokratische Strömung unserer Zeit hat nun auch ihren philosophischen Vertreter gefunden. Nietzsche spricht nur aus, was, wenn auch unbewußt, heute die leitenden und treibenden Gedanken eines großen Theils der ‚vornehmen' Gesellschaft sind" (Michaelis 1886, zitiert nach Reich 2013, 639). Zwar hielt N. Michaelis' Einlassung für „abgeneigt und unehrerbietig" (KSB 8/KGB III/5, Nr. 988, S. 247, Z. 47), und ihm missfiel, als Repräsentant von Parteiinteressen, nämlich derjenigen des deutschen Geburtsadels angesehen zu werden (vgl. seinen Brief an Franziska Nietzsche, 10. 10. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 924, S. 164 f.). Aber es war N. ein Anliegen, gerade auch das „Raffinement in Form, in Absicht, in der Kunst des Schweigens" (EH JGB 2, KSA 6, 351, 16 f.) als adäquaten Ausdruck des Inhalts verstanden zu sehen, nämlich als Ausdruck einer neuen „Vornehmheit". Ein Mittel dieser Vornehmheit ist die Aussparung – als Strategie, vieles nicht oder nur andeutungsweise und verrätselt zu sagen. Dem Anspruch nach findet damit eine Leser-Selektion statt: Nur die Berufenen bringen die Geduld und das Gehör für N.s Erkenntnisse mit. „Im letzteren Sinne ist das Buch eine Schule des gentilhomme, der Begriff geistiger und radikaler genommen als er je genommen worden ist. Man muss Muth im Leibe haben, ihn auch nur auszuhalten, man muss das Fürchten nicht gelernt haben ..." (KSA 6, 350, 23–351, 2). Auch andere frühe Interpreten wie Widmann (1886) und Eduard von Hartmann (1891) haben JGB als Manifest eines resoluten Antiegalitarismus verstanden, der, so Hartmann, den Demokratismus mit einer neuen Tyrannis überwinden wolle. Wurde N. politisch plakativer, weil er um jeden Preis gehört werden wollte, während er gleichzeitig die Suggestion aufrecht erhielt, nur ein auserwählter Kreis sei überhaupt im Stande, seine Texte zu verstehen?

Die meisten Gesamtinterpretationen geben spärliche Auskünfte zur Konzeption und Struktur von JGB. In der Werkeinführung von Christa Acampora und Keith Ansell-Pearson gibt es beispielsweise stattdessen nur eine ausführliche „Overview of Themes" (Acampora/Ansell-Pearson 2011, 8–28). Dezidiert äußerte sich Leo Strauss zur Struktur von JGB. Er sah das Vierte Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele (KSA 5, 85–104) als Zäsur: Der erste Teil (Hauptstücke 1 bis 3) beschäftige sich mit Philosophie und Religion, der zweite Teil

(Hauptstücke 5 bis 9) mit Politik und Moral (Strauss 1983, 176). J. Harvey Lomax hat dieser Einteilung nichts Substantielles hinzuzufügen, wenn er, ohne Strauss zu nennen, die ersten drei Teile von JGB der theoretischen, die letzten fünf der praktischen Philosophie zuschlägt (Lomax 2003, 6). Laurence Lampert schließlich braucht in seinem ausführlichen Kommentar wenig mehr als eine Seite, um seine Leser über Struktur und Konzeption von JGB zu unterrichten (Lampert 2001, 6 f.). Der Ertrag dieser Seite beschränkt sich im Wesentlichen auf die Wiederholung der Strauss'schen Einteilung.

Wiederholt wird die Parallele der Grobstruktur von JGB zu MA I bemerkt – einem Werk, das ebenfalls in „Hauptstücke" gegliedert ist und auch in der thematischen Ausrichtung sowie bei der Verortung mancher Hauptstücke übereinstimmt. Die neun Hauptstücke von JGB lauten: „Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen" (JGB 1–23), „Zweites Hauptstück: der freie Geist" (JGB 24–44), „Drittes Hauptstück: das religiöse Wesen" (JGB 45–62; vgl. MA I: „Drittes Hauptstück. Das religiöse Leben"), „Viertes Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele" (JGB 63–185), „Fünftes Hauptstück: zur Naturgeschichte der Moral" (JGB 186–203; vgl. MA I: „Zweites Hauptstück. Zur Geschichte der moralischen Empfindungen"), „Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten" (JGB 204–213, vgl. MA I: „Sechstes Hauptstück. Der Mensch im Verkehr"), „Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden" (JGB 214–239); „Achtes Hauptstück: Völker und Vaterländer" (JGB 240–256 vgl. MA I: „Achtes Hauptstück. Ein Blick auf den Staat") und „Neuntes Hauptstück: was ist vornehm?" (JGB 257–296, vgl. MA I: „Neuntes Hauptstück. Der Mensch mit sich allein"). Die Überschriften geben zwar manche thematische Schwerpunkte innerhalb der Hauptstücke an, diese sind jedoch nicht systematisch gegliedert und verfolgen keinen durchgehenden Gedankenfaden. Viele der aphoristischen oder kurzessayartigen Texte hat N. im Laufe der Arbeit wiederholt an anderen Stellen, auch in anderen Hauptstücken platziert. Während die einzelnen Abschnitte im Durchschnitt oft mindestens eine Seite lang sind, enthält das Vierte Hauptstück sentenzartig verkürzte Ein- bis Fünfzeiler; auch im Titel ist es das einzige Hauptstück, das keine thematischen Eingrenzungen macht.

Der Untertitel des Werkes – „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft" (KSA 5, 9, 2 f.) – stellt seinen einführenden, initiatorischen Charakter heraus. Dieser Untertitel erweckt den Anschein, JGB sei als Protreptikos, als Werbeschrift für die „Philosophie der Zukunft" konzipiert. Die Protreptik (προτρεπτική τέχνη) ist seit der Antike die Kunst der Überredung zu einem bestimmten Tun – eine Kunst, die sich die Philosophen schon früh zunutze gemacht haben, um das Philosophieren als das eigentlich erstrebenswerte Tun ins richtige Licht zu rücken. Den herkömmlichen Protreptikoi der Philosophie und namentlich ihren populärsten Propagandisten steht N. zur Entstehungszeit der ersten Texte von

JGB allerdings höhnisch ablehnend gegenüber: „Ich will Niemanden zur Philosophie überreden: es ist nothwendig, es ist vielleicht auch wünschenswerth, daß der Philosoph eine s e l t e n e Pflanze ist. Nichts ist mir widerlicher als die lehrhafte Anpreisung der Philosophie, wie bei Seneca oder gar Cicero." (NL 1884, KSA 11, 26[452], 271, 1–5) In den Verdacht einer „lehrhaften Anpreisung der Philosophie" wird JGB zwar nicht geraten – dazu widerstrebt sein andeutendes Sprechen viel zu sehr aller Lehrhaftigkeit –, dennoch aber will dieses Werk eine neue Form von Philosophie – eine gesetzgebende, selbstbewusste, lebenverändernde Philosophie – den Lesern nahebringen.

JGB ist der Protreptikos zu einer Philosophie der Zukunft. Er grenzt sich ab von all den Protreptikoi der Philosophiegeschichte, die der moralischen Aufrüstung ihres Publikums dienen: „Philosophie hat wenig mit Tugend zu thun" (NL 1884, KSA 11, 26[452], 271, 5), wie N. im Widerspruch zur philosophischen Tradition notiert. Um das Ziel der Anwerbung zu erreichen, muss JGB eine möglichst breite Blütenlese dessen bieten, was die neue, unvergleichliche Philosophie der Zukunft ausmachen wird. „Inzwischen nämlich wird mein letzthin herausgegebenes ‚Jenseits' die Aufmerksamkeit hinreichend auf meinen Namen lenken und dient insofern als ‚Appetitmacher' und Stomachicum für meine Art von Litteratur (– die nicht zur ‚leichten' gehört!)" (N. an Fritzsch, 24. 09. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 755, S. 256, Z. 20–24).

An welche Adressaten richtet sich dieser zukunftsphilosophische Protreptikos und Appetithappen? Als JGB noch der zweite Band von M hätte sein sollen, hieß es in einem Briefentwurf an Credner, Mitte Januar 1886: „ich würde sagen es ist ein Buch für geistige Wagehalse und Feinschmecker; es ist sogar vom Feinsten und Verwegensten daran. Trotzdem hat es nichts, was wie ein direkter Angriff erscheint; ich gehöre nicht zu den Parteimenschen irgend welcher Art welche durchaus ‚bekehren' oder ‚umwerfen' wollen." (KSB 7/KGB III/3, Nr. 663, S. 141, Z. 26–31) Auch nach Erscheinen stellte N. das Werk als „schwer verständlich" hin, „voller Hintergedanken, eine fremde Denkweise vielleicht mehr noch verbergend als verrathend: welchen Lesern kann ein solches Buch billigerweise zugemuthet werden? Den Allerwenigsten jedenfalls, den wirklichen Räthselrathern, den historischen ‚Zeichendeutern'" (N. an Hippolyte Taine, 20. 09. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 753, S. 253, Z. 12–17). N. richtete sich an die Wenigsten, so scheint es, und strebte doch zugleich jeden möglichen Leser als potentiellen Anhänger zu gewinnen. Er spielte damit, dass jeder zum exklusiven Kreis der „Allerwenigsten" gehören will. Der Text von JGB zelebriert das gleich eingangs, indem er ein Rollenspiel von Sphinx und Oedipus inszeniert (JGB 1, KSA 5, 15) und damit dem Leser nahelegt, in die Rolle des Rätsel-Stellers und des Rätsel-Lösers gleichermaßen zu schlüpfen.

JGB ist mit anderen Worten nicht nur als *protreptisches* Werk im Hinblick auf die erst angedeutete Philosophie der Zukunft konzipiert, sondern auch als

temptatorisches Werk, das das zukunftsphilosophische Potential aus den jeweiligen Lesern herausreizen will (vgl. N. an Overbeck, 12. 10. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 761, S. 264 f., Z. 17–29). Es ist ein Werk, das die gewohnten Gewissheiten in Versuchung führt und zur Disposition stellt: zunächst in fundamentalphilosophischer Hinsicht (Hauptstück 1) und im Blick auf die Selbsteinschätzung der Intellektuellen (Hauptstücke 2 und 6), sodann in religiöser Hinsicht (Hauptstück 3), in moralphilosophischer (Hauptstücke 5 und 7) und schließlich in politischer Hinsicht (Hauptstücke 8 und 9). Zugleich ist JGB aber auch ein *promissorisches Werk* (ein prometheisches dem eigenen Anspruch nach vielleicht auch): Die Gedanken bleiben angedeutet, nichts wird zu Ende geführt. JGB macht unentwegt Versprechungen – für die Zukunft, da das bisher Erbrachte und Geleistete offenbar nicht gehört wird und nicht genügt, obwohl in den Selbstzeugnissen jenseits von JGB der ständige Rückbezug auf das bereits Geleistete vorherrscht, das als singuläre Leistung erscheinen soll (Za!). Dort wird der promissorische Charakter dieses Werkes auch auf die Vergangenheit bezogen: Wenn JGB als „Glossarium“ oder als „Commentar“ zu Za gedacht ist, wird damit versprochen, dass das Werk ebenso für die Erschließung der Vergangenheit, des schon Vollbrachten hilfreich, ja unentbehrlich sein werde. In der Anlage der Kapitel lehnt sich JGB in der definitiven Gestalt wiederum an MA I an, das ebenfalls aus neun Kapiteln mit ähnlichen Gesichtspunkten sowie einem Schlussgedicht besteht, und greift damit tief zurück in die eigene Denkvergangenheit, was Freunde wie Erwin Rohde abstieß und Overbeck bedenklich stimmte: „Auch hat mich wenigstens das Buch [sc. JGB] nicht im geringsten *weiter* über die Ziele, die letzten *Ein*- und Absichten des Verf⟨assers⟩ aufgeklärt, es ist mir überhaupt nach Zarathustra wie der reine Rückfall vorgekommen, was bei solchen Einsiedlerbüchern besonders bedenklich ist.“ (Overbeck an Rohde, 23. 09. 1886, Overbeck/Rohde 1990, 112). Der promissorische Aspekt kommt aber gerade in der höchst unterschiedlichen Ausrichtung und Anlehnung dieses Werkes zum Tragen, das zunächst als Fortsetzung von M gedacht war, in der Struktur aber MA I imitiert, sodann Za entweder glossiert, kommentiert oder konterkariert, und schließlich den Vorspann zu GM darstellt. Damit wird versprochen, JGB enthalte eigentlich alles, was sich ausdenken lässt – alles, wenngleich in noch unausgeführter Form.

Der protreptische, der temptatorische und der promissorische Charakter von JGB helfen auch zu erklären, weshalb N.s sogenannte Hauptlehren in dieser Schrift scheinbar gar nicht oder doch nur auf Umwegen zur Sprache kommen. Man könnte vermuten, auch hier solle durch Verrätselung Interesse und Ausgräberlust bei den auserwählten Lesern geweckt werden: Der „Wille zur Macht“ wird beispielsweise in JGB 36 unter der Präambel des Als-ob („Gesetzt, dass“) und im Irrealis („so hätte man damit sich das Recht verschafft“) präsen-

tiert (KSA 5, 54 f.) – nicht als ein Dogma, sondern als eine Versuchung, als Mittel der philosophischen Selbstbevollmächtigung künftiger Philosophen, die über die herkömmlichen freien Geister hinausgewachsen sein werden. Dazu gesellen sich Provokation und Polemik als Mittel intellektueller Dynamisierung: Beide destabilisieren vermeintliche Sicherheiten; sie wirken polemogen. Denken ist (für N.) Streiten.

Den provokativ-polemogenen, protreptischen, temptatorischen und promissorischen Charakter von JGB machen Schwerpunkte im Text deutlich. Es ist kaum ein Zufall, dass N. im Ersten Hauptstück unter den Vorurteilen der Philosophen nicht nur die idealistisch-metaphysischen, sondern ebenso die materialistisch-atomistischen Vorurteile zersetzt. Der Begriff eines einfachen Willens, der einer eindeutigen ontologischen Lehre vom Willen zur Macht doch vorausliegen zu müssen scheint, wird in JGB 19 einer Fundamentalkritik unterzogen (KSA 5, 31–34): „Wollen scheint mir vor Allem etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“ (KSA 5, 32, 4 f.). Demnach kann auch der Wille zur Macht bloß als Wort eine Einheit sein. In der Metareflexion auf das Geschäft der Philosophen arbeitet N. heraus, wie stark die Ausübung dieses Geschäftes an grammatische Strukturen gebunden ist (JGB 20, KSA 5, 34 f.): Philosophen neigen dazu, Worte zu Dingen zu hypostasieren (JGB 21, KSA 5, 35 f.). Entsprechend gelten am Ende des Ersten Hauptstücks philologische (JGB 22, KSA 5, 37) und psychologische Methoden (JGB 23, KSA 38 f.) als Mittel der Wahl, um die „Vorurtheile der Philosophen“ einzudämmen. Als „Herrin der Wissenschaften“ (KSA 5, 39, 6) soll die Psychologie auch als Führerin auf dem Gebiet der Moral und ihrer Kritik auftreten; der letzte Abschnitt bildet damit den Übergang zum Zweiten Hauptstück über den freien Geist, verweist aber zugleich auch schon voraus auf das Fünfte Hauptstück, das sich der „Naturgeschichte der Moral“ widmet.

Das Zweite Hauptstück beginnt wie schon der erste Abschnitt des Ersten Hauptstücks mit der Frage nach dem Willen zum Nicht-Wissen, zum Ungewissen, Unwahren (KSA 5, 41). Dieser Wille zum Ungewissen (JGB 24), zur Ungewissheit (JGB 1), der sich in den Dienst einer skeptischen Verunsicherung stellt, ist ein Movens, sogar ein Glutkern von JGB. Alles steht unter der Präambel der Verunsicherung, die zugleich Verheißung und Versuchung ist. Eine Textstrategie von JGB besteht wohl auch darin, diesem spezifischen Willen, dem Willen zum Ungewissen zur Macht zu verhelfen, um damit eine Revolution der Denkungsart zu bewirken. Gerade der ontologische und herrenmoralische Dogmatismus, den manche Interpreten für die Quintessenz von JGB halten, stünde zu dem in JGB herrschenden Willen zur Ungewissheit in äußerstem Gegensatz. Soll den Philosophen dieser Wille zum Ungewissen eingepflanzt werden? Er ist beispielsweise im schon erwähnten Abschnitt JGB 36 über den „Willen zur

Macht“ wirkmächtig. Näher besehen statuierte N. hier eher ein Exempel dafür, dass man, wie es am Ende von JGB 34 heißt, gegenüber Subjekt, Prädikat und Objekt „ein Wenig ironisch“ sein müsse (KSA 5, 54, 6 f.). JGB 36 enthält schwerlich ein Bekenntnis zum „Willen zur Macht“, sondern eine Fiktion, klar und deutlich markiert durch das vielfache „Gesetzt, dass“ sowie durch den Konjunktiv II. Den Willensbegriff, den N. hier so bereitwillig benutzt und wie Schopenhauer als etwas unmittelbar Gegebenes einführt, hatte ja bereits JGB 19 abgetan (vgl. FW 99, KSA 3, 454, 10 f.).

N.s Selbstzeugnisse verschleiern eher als dass sie klärten, was JGB sein soll und sein will. Mitunter sind diese Einschätzungen geradezu kontradiktorisch. Ist auch das Ausdruck eines Willens zum Ungewissen, den N. nicht als Gegensatz zum „Willen zum Wissen“ auffasst (KSA 5, 41, 18 f.)? Das Versucherische schwingt stets mit, denn die „höchsten Einsichten müssen — und sollen! — wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen“ (JGB 30, KSA 5, 48, 11 f.), wenn sie auf falsche Ohren treffen. JGB 42 stellt für die „neue Gattung von Philosophen“, die sich ankündige, aber noch nicht verwirklicht sei, in Aussicht, dass sie das „Recht“ haben würde, „als Versucher bezeichnet zu werden“ (KSA 5, 59). Der temptatorische Anstrich von JGB antizipiert also das Selbstverständnis der künftigen Philosophen. JGB ist das Werk eines Denkers, der sich als Versucher sieht und mit seinem Text und seinen Lesern gleichermaßen Versuche treibt — das tut er auch, indem er offen gewaltsam agiert: Der Adressatenkreis bleibt offen, denn je nach Versuchsanordnung sind Reaktionen jedweder Art möglich.

Aphorismen oder zu thematischen Ketten gereihte Kürzest-Essays (vgl. Bergmann 1987, 160 f. sowie Nehamas 1988, 47 u. 66) sind die Bausteine der JGB-Hauptstücke — mit Ausnahme des vierten (hier sind es Sentenzen und ‚reine‘ Aphorismen, d. h. ko- und kontextuell isolierte Einzelkurztexte, die sich seltener zu thematischen Ketten fügen) sowie des Gedichts „Aus hohen Bergen. Nachgesang“. Der Aphorismus Nietzschescher Prägung kann verstören, weil er nichts gültig und letztlich erklärt (vgl. z. B. Strong 1975, 132–134), obwohl er durchaus partiell argumentativ verfährt. „For it is one of the most striking features of reading Nietzsche [...] that he is both very striking and strangely unmemorable. [...] Since aphorisms are related non-linearly, one can’t retrace them, as one can an argument, by recalling the steps in it. And if the effect is, as so often, one of dazzlement, that’s all the more likely to lead to forgetfulness.“ (Tanner 1986, 200) Sollte der Erinnerungseffekt von Aphorismen tatsächlich so gering sein, dann wäre es, ließe sich Tanners Überlegung weiterführen, nicht erstaunlich, dass man N. meinte auf Lehren festlegen zu müssen – und zwar gerade in JGB —, um seiner habhaft zu werden. Könnte N. auf die thematische Gruppierung und die Durchbrechung der aphoristischen Isolation verfallen

sein, weil er die Wirkung seiner bisherigen Schriften als so schmerzlich gering erfahren musste, so dass sich die Kürzest-Essays zumindest gelegentlich zu einer Art fortlaufender Argumentation verdichten? Dann wäre der Rezeptions-Mangel nicht allein dem Verleger-Problem und der Unerhörtheit des Inhalts, sondern auch der Form geschuldet. Einen ersten Versuch einer neuen, nicht-aphoristischen Form macht bekanntlich schon Za. Aber die – parodistisch gebrochene – Lehrrede führte nicht zum gewünschten Effekt eines Publikumserfolgs. Möglicherweise als Reaktion darauf wird in JGB der Aphorismus gelegentlich erweitert zu gedanklich konjugierten Kurztextgruppen. Die Kurztexte von JGB setzen gerade keine festen Horizonte und sind auch deshalb keine Aphorismen im Wortsinn, – wenn man Aphorismus etymologisch von ἀφορίζειν, „abgrenzen, bestimmen" ableitet –, sondern sie reißen a-horistisch (ὅρος = Grenze, davor ein verneinendes Alpha privativum) neue Horizonte auf (vgl. Müller 2014, 172–175). Es ist also nicht unproblematisch, im Blick auf JGB überhaupt von „Aphorismen" zu sprechen; daher wird im Folgenden der neutralere Ausdruck „Abschnitte" vorgezogen.

Auch aus rezeptionsästhetischer Perspektive stellt sich JGB damit sowohl als temptatorisches wie auch als promissorisches Buch dar: Jeder Leser pickt sich das heraus, was ihm wichtig erscheint; jeder gewichtet individuell nach seinen Vor-Urteilen und liest damit ein anderes Buch. Das Buch selektiert so selbst seine Leser, die wiederum aus dem Buch selektieren. Allerdings tut es das auf durchaus unzimperliche Weise, ist der Tonfall von JGB doch selten einladend oder werbend, sondern oft genug aggressiv. Dabei richtet sich die philosophische Aggression gegen so ziemlich alles, was in der Gesellschaft des Kaiserreichs (und im Übrigen noch heute) für wertvoll und heilig erachtet wird: Provokation und Polemik sind die Mittel der Wahl. Gerade das Repetitive der Invektiven gegen den Egalitarismus, die Demokratie oder die sklavenmoralische Umwertung kann die Leser zermürben. Verunsichernd wirkt JGB nicht durch freundliche Einladung und verbindliche Zusagen intellektueller oder spiritueller Ersatzangebote für den Fall, dass man seine bisherigen Überzeugungen preisgibt. JGB zielt nicht auf eine reichhaltige Palette von Wahlmöglichkeiten, zu denen sich die Leser dann ungezwungen und frei ins Verhältnis setzen könnten. Vielmehr macht das Werk eine möglichst breite Frontlinie auf und erhöht so die Wahrscheinlichkeit, die Leser an der einen oder anderen empfindlichen Stelle zu treffen. Die Erfahrung des Nicht-Gehörtwerdens steigerte die Brachialität von N.s Versuchen, durch sein Denken und Schreiben Einfluss zu nehmen.

JGB hat keine zwingende systematische Struktur, sondern fängt immer wieder neu an. Entsprechend können trotz der gliedernden und orientierenden Funktion der Hauptstück-Überschriften unterschiedliche Leser die Struktur

von JGB unterschiedlich wahrnehmen, da jeder Leser andere Abschnitte für zentral erachten wird, je nach seiner spezifischen Empfindlichkeit für N.s Angriffe. Jeder Leser ist also dazu aufgefordert, individuell zu gewichten. Es ließe sich mithin postulieren, JGB sei ein Buch, dessen Aufbau und Gehalt sich durch den individuellen Akt der Rezeption auf jeweils andere Weise erst konstituieren.

5 Stellenwert von *Jenseits von Gut und Böse* in N.s Schaffen

An Ernst Wilhelm Fritzsch schrieb N. am 07. 08. 1886: „Auf der Rückseite vom Umschlag des letzterschienenen Buchs [sc. JGB] finden Sie eine Art Überblick und Programm über meine bisherige und zukünftige Thätigkeit. Es sollen 10 Werke und nicht mehr sein, mit denen ich ‚übrig' bleiben will" (KSB 7/KGB III/3, Nr. 730, S. 226, Z. 78–81). Auf dieser Umschlagrückseite der Erstausgabe stellte N. nach JGB noch drei weitere Werke in Aussicht, von denen er zwei jedoch nie schreiben, geschweige denn publizieren sollte: „*Der Wille zur Macht*", „*Die ewige Wiederkunft*" und „*Lieder des Prinzen Vogelfrei*" (KGW VI 2, 257, vgl. auch den Abdruck im *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*, Nr. 182, 9. August 1886). Auf die Zehnzahl der Titel scheint N. so sehr wert gelegt zu haben, dass er nicht nur den Titel zweier Werke antizipierte, die nie das Planungsstadium überschritten, während ein anderes, *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, 1887 der Neuauflage der *Fröhlichen Wissenschaft* beigegeben wird, aber dort nur wenige Seiten umfasst (KSA 3, 639–651). Diese Sammlung enthält mit zwei Ausnahmen die teils veränderten Gedichte des bereits 1882 publizierten Gedichtzyklus *Idyllen aus Messina* (vgl. hierzu NK 3/1), den die JGB-Werkliste wiederum unterschlägt. Das Bemühen, seine Werke als eine Art philosophischen Dekalog – was von einem Selbstverständnis als philosophischer Gesetzgeber zeugt – zu gruppieren, ist offensichtlich. Überdies korrespondiert die Zehnzahl der Werke in auffälliger Weise mit der Zehnzahl der Abschnitte von JGB – genauer: mit den neun „Hauptstücken" und dem Gedicht „Aus hohen Bergen. Nachgesang": Lyrisch ist auch das letzte Werk der Liste auf dem JGB-Rückumschlag, die *Lieder des Prinzen Vogelfrei*.

Freilich ist die Platzierung von JGB selbst auf dieser Werkliste des Umschlags nicht besonders herausgehoben. Bis in die Gegenwart scheiden sich die Geister daran, ob diesem Buch eine herausragende Stellung zukommt oder nicht. N.s Freunde Rohde und Overbeck hielten es für einen Rückfall, Carl Spitteler überging es in seiner frühen N.-Gesamtwürdigung für den Berner *Bund*. Ihnen gegenüber stehen philosophische Interpreten wie Leo Strauss, Laurence Lampert, Paul van Tongeren und Marcus Andreas Born, die, wenn auch aus

unterschiedlichen Gründen, JGB für ein oder sogar das Hauptwerk N.s halten. Für die einen liegt dessen Ertrag in den Erläuterungen für zentral befundener philosophischer Lehrstücke wie des Willens zur Macht sowie im moralkritischen Furor, für die anderen hingegen im Potential, solche Lehrstücke, und zwar sowohl diejenigen der Denkgeschichte als auch diejenigen von N. selbst, zu subvertieren.

Auch hier zeigt sich, wie stark das Werturteil von den Perspektiven abhängig ist, aus denen heraus jemand auf das Werk schaut. Eine Qualität von JGB liegt gerade darin, dass es in seiner Schonungslosigkeit eine erhebliche Hebelwirkung entfaltet, – dass es die Kraft hat, Selbstverständlichkeiten aus den Angeln zu heben, kurz: die Perspektiven seiner Leser zu verändern. Das hängt daran, dass N. nach Za sich selbst Perspektivenveränderung verordnet hat (ohne dass er sich freilich, wie viele seiner Leser fälschlich meinen, zu einer Lehre des „Perspektivismus" bekannt hätte, vgl. NK 12, 23–26). JGB lässt sich lesen als eine Selbstbefreiung N.s aus den Denk- und Sprechzwängen, die er sich in *Also sprach Zarathustra* auferlegt hatte. In Za ließ N., obgleich stellenweise parodistisch, den Philosophen als Propheten auftreten und sich in Verkündigung üben. Nicht nur die Zuhörer Zarathustras in diesem Werk, sondern auch die Leser des Werkes erwiesen sich nach N.s Einschätzung als noch nicht reif dafür, diese Verkündigung zu vernehmen. Demgegenüber kann JGB auch auf jene Leser perspektivenverändernd wirken, die den Verkündigungen Zarathustras ebenso misstrauen wie N.s angeblichen Hauptlehren. Die Hebelwirkung von JGB scheint so berechnet, dass sie selbst für den Fall gegeben ist, dass der jeweilige Leser keine einzige der plakativen Thesen teilt, mit denen N. dem *juste milieu* seiner Zeit zu Leibe rückte: Perspektivenverunsicherung kann allein schon durch die Vehemenz erreicht werden, mit der N. seine weltanschauliche Dissidenz vortrug.

Als „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft" versucht JGB im Kern zu verändern, was Philosophie überhaupt ausmacht. Philosophie hatte bei N. längst aufgehört, eine akademische Veranstaltung zu sein. In Za erprobte er die Reichweite und Grenzen einer prophetisch auftretenden Philosophie, die ihre Weltveränderungsabsicht mit messianischem Sendungsbewusstsein paarte – wie immer man sich zur Frage stellt, ob beim bibelaffinen Sprechen in diesem Werk auch ein parodierender Ironiker die Feder führt, wenigstens im Nebengeschäft. Eine prophetisch auftretende Philosophie wirkt auf manche abgeschmackt, ihnen kommt ein messianisches Selbstbewusstsein der Philosophie abgestanden und schal vor. Und genau auf derart kritische Za-Leser wirkt JGB erleichternd, befreiend, findet N.s Philosophie in diesem Buch doch wieder einen anderen Ton – einen derart anderen Ton, dass von ihrem kritischen Furor Zarathustras philosophisch-prophetischer Messianismus nicht unberührt bleibt (zur Wir-

kung explizit dieses Messianismus etwa auf Harry Graf Kessler vgl. Kr I 179). Philosophie wird in JGB als eine investigative und subversive Macht erneuert, deren Hauptaufgabe nicht in der Etablierung neuer philosophischer Lehren, sondern in der Initiation philosophischen Lebens besteht. JGB proponiert ein neues Verständnis und eine neue Praxis von Philosophie. Diese Praxis besteht darin, alles Feste zur Disposition zu stellen.

Diese „neinsagende, neinthuende Hälfte" (EH JGB 2, KSA 6, 350, 7 f.) der „Aufgabe" problematisiert keineswegs allein die moralischen Überzeugungen des Abendlandes. Diesen Aspekt, der sich bereits in MA I unter dem Einfluss der Gesprächsgemeinschaft mit Paul Rée angekündigt hatte, führt N. dann in GM breit aus – einem Werk, das von vielen Lesern im 20. und 21. Jahrhundert JGB vorgezogen wird, vielleicht, weil seine Form anscheinend wissenschaftlicher ist – weil seine Antworten eindeutiger und programmatischer zu sein scheinen, direkt applizierbar auf die Geschichte und die Gegenwart menschlichen Wertens. Darüber wird leicht vergessen, dass GM ausdrücklich „[d]em letztveröffentlichten ‚*Jenseits von Gut und Böse*' zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben" ist, wie es auf der Rückseite des Titelblattes zur Erstausgabe heißt (Nietzsche 1887a, [II], fehlt in KSA 5!). Diese „Verdeutlichung" betrifft lediglich den Aspekt der Moralkritik und Moralgenealogie, der in drei Abhandlungen breit erörtert wird. JGB setzt demgegenüber fundamentaler an und entwirft ein viel reichhaltigeres Panorama dessen, was Philosophie (in Zukunft) sein könnte oder sollte, bleibt aber im Modus des andeutenden Sprechens – protreptisch, temptatorisch und promissorisch – provokativ und polemogen.

Bereits der Titel des Werkes „Jenseits von Gut und Böse" bricht das Denken in gewohnten Binaritäten auf: Offensichtlich gibt es, so das Versprechen an den Leser, ein „Jenseits" dieses scheinbar unhintergehbaren Gegensatzes. Die Logik der bisherigen Binaritäten unterläuft JGB unentwegt, indem neue Oppositionen postuliert werden. Zwar geschieht dies oft genug in apodiktischem Ton. Aber diese Oppositionen werden nicht selten wieder kassiert, so dass sich – sehr zum Verdruss systematisch interessierter Exegeten – keine letzten Festlegungen daraus ergeben, so wenig N. aus seinen Präferenzen, etwa für die Vornehmheit und gegen die allgegenwärtige Vermittelmäßigung einen Hehl macht. Versuchung ist gleichzeitig Zumutung – die Rede von der Sklavenmoral ebenso wie diejenige vom Willen zur Macht. Jedoch tritt in JGB kein lehrender, sondern wie bereits in MA, M und FW ein experimentierender Philosoph auf, der sich selbst stets wieder ins Wort fällt und damit einen Denkstil jenseits des bisher Üblichen, Guten und Wahren fortsetzt, den seine Werke schon früh ankündigten. Mit den vermeintlichen Lehren seines Zarathustra geht N. in JGB spielerisch um. N.s JGB dient der Verflüssigung, auch des eigenen Denkens. Das gilt nicht nur für den Autor, sondern lässt sich auch auf den Leser übertragen.

6 Zur Wirkungsgeschichte

(Ein erster Entwurf zur frühesten Wirkungsgeschichte von JGB stammt von Sören Stiegler. Dieser Text wurde hier eingearbeitet. Herrn Stiegler danke ich sehr für seine Vorarbeit.)

Die großzügige Verteilung von Freiexemplaren sollte nach N.s Kalkül für eine möglichst breite Wirkung seines neuen Werkes sorgen. So hielten unmittelbar nach Erscheinen nicht nur N.s Freunde, Bekannte und Zeitungsredakteure JGB in Händen, sondern auch Größen des Kulturbetriebs. Dem Dichter Conrad Ferdinand Meyer erschien es als ein „geistreiche[s] Büchlein" (Brief an François Wille, 12. 12. 1888), und sein Autor galt ihm als „höchst unterhaltend" (Brief vom 30. 11. 1887, beide Briefe zitiert nach Kr I, 126, Fn. 146), während der Komponist Johannes Brahms in einem Brief vom 23. 09. 1886 an Josef Viktor Widmann skeptisch bekundete: „Auf den Nietzsche habe ich freilich gleich ein italienisches Novellenbuch gelegt, damit ich mir's doch zweimal überlege, ob ich unter blauem oder grauem Himmel spazieren will!" (Zitiert nach Kr I, 126, Fn. 146.) In N.s näherem Bekanntenkreis reagierte man teils mit irritierter Ablehnung, teils mit offenem Unverständnis. Mit „großem Unmuthe" las Erwin Rohde das Werk seines Freundes, in dem er „Discurse eines Übersättigten" zu erkennen wähnte (Rohde an Overbeck, 01. 09. 1886, Overbeck/Rohde 1990, 108). Der philosophische Wert des Werkes sei „dürftig und fast kindisch", während sich „das Politische" „albern und weltunkundig" darstelle. Rohde kritisiert die Unstetigkeit und Sprunghaftigkeit der Ausführungen, die als „Einsiedlervisionen und Gedankenseifenblasen" Ernsthaftigkeit und Relevanz vermissen ließen: „es kommt ja wirklich nichts dabei heraus; alles rinnt Einem wie Sand durch die Finger" (ebd.). Ferner tadelt er N.s „*gigantische* Eitelkeit" (ebd., 109), und das „Herumtasten an allerlei Dingen, das passive Ueberfressensein mit Eindrücken und Einfällen" habe letztlich „gar keinen" Wert (ebd.). Overbecks Antwort vom 23. 09. 1886 versucht zu beschwichtigen: „Gebe ich Ihnen auch mindestens die Hälfte dessen, was Sie dem und der Person des Verfassers überhaupt vorwerfen, zu und vor, so meine ich doch, Sie reden im Zorn. Diesen Zorn freilich vermag ich nur sehr unvollständig mitzuempfinden, und wo er Ihnen besonders heftig schwellen mag, etwa nicht im Geringsten. [...] Uebermässig verletzend ist nach meinem Gefühl manches im Buche, vielfach wahr z. B., bisweilen fragwürdig, durchgängig fast giftgeschwollen aber, was darin über Frauen gesagt wird. Sie sehen, ich möchte, wie keines Dinges, so auch nicht und, ich gestehe es, ganz besonders nicht, dieses Buches Apologet sein, dennoch lese ich in der Literatur des Tages kaum ein anderes mit solchem geistigen Vergnügen [...]. Bei allem, wie es mir nach dem neuesten Buche fast scheint, zunehmenden Dilettantismus, führen N's Bücher den Gelehrten oder

doch den Gelehrten in mir intimer in die Dinge als die Denkmäler eines methodischeren Verfassers, die sich gemeinhin gegenwärtig sonst erheben. Und den Verf. selbst betreffend: Sie sprechen von riesenmässiger Eitelkeit. Ich kann durchaus nicht widersprechen; und doch hat es mit dieser Eitelkeit eine eigene Bewandtnis. Selbst im Buche scheint mir, auch für den Leser, dem der Verfasser sonst fremd ist, ein ganz anderes Gefühl sich damit zu kreuzen. Überhaupt kenne ich keinen Menschen, der sich's soviel kosten liesse, mit sich zurechtzukommen, wie N. Dass dies so monströs herauskommt, braucht in einem Zeitalter, wo sich alles so heidenmässig zu produziren pflegt, keineswegs die Schuld der Person zu sein. Und so ist's bei dem meisten was Sie einwenden: ich bin an und für sich und zunächst einverstanden und im ganzen und schliesslich doch ganz anderer Meinung" (Overbeck/Rohde 1990, 111–113, vgl. auch Overbecks Brief an Ida Overbeck, 07. 09. 1886, Overbeck 2008, 240, wo er JGB gegen die moralischen Vorwürfe seiner Frau verteidigt).

Höfliches Unverständnis schlug N. am 26. 09. 1886 von Jacob Burckhardt entgegen, der zu bedenken gab, er sei „zeitlebens [...] kein philosophischer Kopf gewesen und schon die Vergangenheit der Philosophie ist mir so viel als fremd" (KGB III/4, Nr. 403, S. 221, Z. 10–12): „Was mir nun in Ihrem Werke am ehsten verständlich ist, sind die historischen Urtheile" (ebd., Z. 18 f.). Aber: „Das Buch geht eben weit über meinen alten Kopf und ich komme mir ganz blöde vor wenn ich Ihre erstaunliche Übersicht über das ganze Gebiet der jetzigen Geistesbewegung und Ihre Kraft und Kunst der nuancirenden Bezeichnung des Einzelnen inne werde." (Ebd., S. 222, Z. 32–36) Wenngleich ausnehmend bescheiden vorgetragen, ist Burckhardts verhaltene Reaktion symptomatisch für die Schwierigkeit, sich einen Zugang zu JGB zu verschaffen. Nicht unähnlich ist der Tonfall in Hippolyte Taines Brief an N. vom 17. 10. 1886 (KGB III/4, Nr. 411, S. 229 f.). Sowohl die privaten als auch die öffentlichen Verlautbarungen zu JGB empfand N. als „haarsträubendes Kunterbunt von Unklarheit und Abneigung" (N. an Franziska Nietzsche, 10. 10. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 924, S. 165, Z. 33 f.). Positiv stach zunächst lediglich eine Besprechung von Josef Victor Widmann im Berner *Bund* heraus, die N. enthusiastisch aufnahm, da er sich „keine stärkere Verlockung zum Kaufen denken" konnte (N. an Naumann, 19. 09. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 749, S. 249, Z. 9 f.). Widmann sprach von einem „gefährlichen Buche", da es ein immenses Maß an geistigem Sprengstoff enthalte. Mit „hundert geistreichen Wendungen und Blendungen" (zitiert nach Reich 2013, 621) zeige N. einen Ausweg auf, sich mit „dem durch solchen Kontrast zwischen unserem sittlichen Fühlen und der brutalen Natur erzeugten peinlichen Dualismus" (ebd., 620) abzufinden, aber einen „so furchtbaren, daß man ordentlich erschrickt", wenn man N. „den einsamen, bisher unbetretenen Pfad wandeln" sehe (ebd.). Widmann verkehrte die Ablehnung der Zeitgenos-

sen ins Positive: „Wie sehr dieß [...] dem allgemeinen Denken und Trachten der Zeit zuwiderläuft, braucht nicht erst gesagt zu werden", doch liege gerade darin der Wert von N.s originellen Gedanken, denn ein „so muthiger und kräftiger Schwimmer gegen den Strom ist an und für sich eine angenehme Erscheinung" (ebd., 622).

Trotz Widmanns positiver Rezension veranlasste der allgemeine Tenor des medialen Echos N. zum bitteren Fazit in einem Brief an Overbeck vom 12. 02. 1887, dass in „fünfzehn Jahren auch nicht eine einzige werthvolle sachlich-tiefe, interessante und interessirte Recension" über eines seiner Bücher geschrieben worden sei, dass „in eben diesen fünfzehn Jahren auch nicht Ein Mensch mich ‚entdeckt' hat, mich nöthig gehabt hat, mich geliebt hat, und daß ich diese lange erbärmliche schmerzenüberreiche Zeit durchlebt habe, ohne durch eine ächte Liebe getröstet worden zu sein" (KSB 8/KGB III/5, Nr. 798, S. 20, Z. 39–49). Währenddessen schwankten die Rezensenten JGB gegenüber weiterhin zwischen Ratlosigkeit und Ablehnung. Conrad Hermann sprach in den *Blättern für literarische Unterhaltung* diese Überforderung konkret an, wenn er sich fragte, ob N. von der „Noth" wisse, „welche er seinem Recensenten" mit JGB bereitet habe (zitiert nach Reich 2013, 633). Das Buch sei ohne Zweifel gut gemeint, entziehe sich jedoch einem einfachen, unmittelbaren Verständnis und verliere sich in Andeutungen sowie verschleierten Orakelsprüchen. Ähnlich klingt es im Brief des Malers Arthur Fitger an Georg Brandes vom 07. 05. 1890: „Ich habe mir vor Jahren auf Ihre dringende Mahnung hin Nietzsche: ‚Jenseits von Gut und Böse' angeschafft; aber ich mußte das Buch als eines mit sieben Siegeln wieder weglegen. Fast niemals verstand ich, was der Mann überhaupt wollte, geschweige, daß ich Stellung zu seinen Gedanken nehmen konnte." (Zitiert nach Kr I, 128, Fn. 146). Johannes Schlaf brachte JGB in der *Allgemeinen Deutschen Universitätszeitung* mit einem „Bankrotte der Philosophie" in Verbindung, empfand die Idee vom „Wille[n] zur Macht" als „nicht gerade sehr originell[.]", zumal Gedanken wie dieser den Autor zu einem „geradezu krankhaften Kult der Persönlichkeit und zu einem recht dünkelhaften Selbstbewußtsein" verleitet hätten, „das sich recht frevelhaft und recht töricht über die nach Ausgestaltung ringenden Strömungen der Gegenwart hinwegsetzt" (zitiert nach Reich 2013, 646 f.). Georg von Gizycki wiederum hielt JGB in der *Deutschen Rundschau* für „eine Sammlung stylistisch vollendeter, geistreicher, origineller, jedoch großentheils barocker und bizarrer Aphorismen" und fand darin viele Gedanken, die „die Sphäre des Pathologischen, Psychiatrischen" streiften (zitiert nach Reich 2013, 650). Auf die von E. H. gezeichnete, gehässige Kurzbesprechung in der als „Kreuzzeitung" bekannten *Neuen preußischen Zeitung* vom 31. 10. 1886 geht N. in der Zweiten Nachschrift zum *Fall Wagner* sogar explizit ein (vgl. NK KSA 6, 46, 8, dort auch vollständiger Abdruck des Rezensionswortlautes).

Positiver äußerte sich die schweizerische Presse, namentlich „[s]ehr ehrfurchtsvoll“ (N. an Franziska Nietzsche, 22. 12. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 782, S. 293, Z. 31) Heinrich Welti in der *Neuen Zürcher Zeitung*: Man habe es beim Verfasser von JGB mit einem „Revolutionär auf dem Gebiet der Philosophie zu thun [...], mit einem großen Zweifler am Werth aller bisherigen metaphysischen Systeme und einem kühnen, mit allen Mitteln des Wissens ausgerüsteten Pfadsucher einer neuen Welt[-] und Lebensanschauung“ (zitiert nach Reich 2013, 643). Ebenfalls ehrfürchtig klingt ein Brief von Heinrich Adams an N. vom 27. 02. 1887 (KSB 8/KGB III/5, Nr. 438, S. 25–27). Wütend zeigte sich N. hingegen angesichts des Umgangs mit JGB in der *Antisemitischen Correspondenz*. Deren Herausgeber Theodor Fritsch, der sich hauptsächlich auf die Behandlung des Judentums innerhalb von JGB konzentrierte, warf N. vor, „zu einer Art Verherrlichung der Juden und zu einer schroffen Verurteilung des Antisemitismus“ (zitiert nach Reich 2013, 655) zu gelangen und kritisierte gleichzeitig N.s „Narretei von der Assimilations- und Besserungs-Fähigkeit der Juden“ (ebd., 663). Dazu N. in einem Brieffragment an Franziska Nietzsche vom 29. 12. 1887: „[Seit ich die Kritik in] der ‚antisem[itischen] Correspondenz‘ gelesen habe, kenne ich keine Schonung mehr. Diese Partei hat der Reihe nach mir meinen Verleger, meinen Ruf, meine Schwester, meine Freunde verdorben – nichts steht meinem Einfluß mehr im Wege, als daß der Name Nietzsche in Verbindung mit solchen Antisemiten wie E. Dühring gebracht worden ist“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 967, S. 217, Z. 2–7).

Anfang 1889 versank N. in geistiger Umnachtung; bald erschienen Neuauflagen seiner Werke, darunter auch JGB. Die Fama des Wahnsinns tat dem Absatz sichtlich gut (vgl. Schaberg 2002, 289); es folgten neue Besprechungen (vgl. Kr I, 215 u. Kr I, 238), und später berühmte Persönlichkeiten machten mit N. über JGB Bekanntschaft, so 1889 der nachmalige Begründer der Anthroposophie Rudolf Steiner: „‚Jenseits von Gut und Böse‘ war das erste Buch, das ich von ihm las. Ich war auch von dieser Betrachtungsart zugleich gefesselt und wieder zurückgestoßen. Ich konnte schwer mit Nietzsche zurecht kommen. Ich liebte seinen Stil, ich liebte seine Kühnheit; ich liebte aber durchaus die Art nicht, wie Nietzsche über die tiefsten Probleme sprach, ohne im geistigen Erleben mit der Seele bewußt in sie unterzutauchen.“ (Kr I, 174, vgl. Hoffmann 1991, 424 f.) August Strindberg stellte N. als Verfasser von JGB Julius Langbehn zur Seite: „Da kam der zweite Prophet, Nietzsche, und erklärte zuerst, daß das Böse gut sei und das Gute böse, ferner, daß Gut und Böse nicht existierten. Das war die Apologie des Verbrechens, die Verbrechermoral, die in Oscar Wildes Perversität ihren schärfsten Ausdruck fand.“ (Zitiert nach Kr I, 175.) 1901 wollte Wilhelm Schacht dann anhand von JGB nachweisen, dass N. eine „durch und durch perverse Natur“ gewesen sei (Schacht 1901, 157), und demonstrieren,

wohin regelloses philosophisches Phantasieren führe, nämlich schnurstracks in den Wahnsinn. JGB ist nach Schacht bereits ein Zeugnis dieses Wahnsinns. Karl Barth hingegen schien sich von einem solchem Verdacht nicht anfechten zu lassen, als er am 14. 06. 1920 an Eduard Thurneysen schrieb: „Ich war die ganze letzte Woche an Nietzsche's Anfängen, die wohl besser waren als das Spätere. In der ‚Geburt der Tragödie' ist viel Gutes. ‚Jenseits von Gut und Böse' aus seiner letzten Zeit sah mich bei viel Trefflichem doch etwas starr und schon verholzt an. Wahrscheinlich wollte auch er etwas, was man eben nicht wollen sollte. Overbeck war einsichtiger. Aber ein guter Kämpfer, den wir gelegentlich zu Ehren ziehen müssen, war er doch." (Zitiert nach Kr III, 44).

Dass sich von N.s Werk *Jenseits von Gut und Böse* vor allem der provozierende Titel ins kollektive Gedächtnis eingrub, zeigt sich exemplarisch beim früheren Rezensenten des Werkes im *Bund*: 1893 veröffentlichte Josef Viktor Widmann ein Drama ebenfalls unter dem Titel *Jenseits von Gut und Böse*. Es schildert die Läuterung eines Kunstgeschichtsprofessors, der sich unter dem Eindruck der erträumten Gräueltaten von Sigismondo Malatesta vom Nietzscheschen Immoralisten zum moralisch gefestigten Verantwortungsethiker wandelt (Widmann 1893). Zwar geht es in Widmanns Stück nicht explizit um N., aber doch um die von diesem gedankenexperimentell erprobte Verabschiedung der herkömmlichen Moral. An Henriette Feuerbach schrieb Widmann schon am 21. Mai 1891 über das geplante Stück ausdrücklich: „Es ist gegen Nietzsches Philosophie gerichtet" (Kr I, 262). In einer Theaterkritik beklagte Rudolf Steiner 1894 die grobe Vereinseitigung von N.s Denken, die sich Widmann mit seiner plakativen Titelwahl habe zuschulden kommen lassen – und überdies gehöre Widmanns Protagonist keineswegs zu den Starken, denen N. die Verfügungsgewalt über moralische Maßstäbe zuerkenne (Steiner 2004, 29, 197).

N.s Titel „Jenseits von Gut und Böse" hat sich schon früh als Schlagwort in der Populärkultur verselbständigt: Paul Heyse verlautbarte in seinem Schauspiel *Wahrheit?* ganz selbstverständlich, es gebe „Naturprocesse, die jenseits von Gut und Böse liegen, über die der sittliche Wille keine Gewalt hat" (Heyse 1892, 46). Die Applikabilität des Schlagwortes ist anhaltend: Gottfried Benn notierte im zweiten Satz seiner Prosaskizze *Heinrich Mann. Ein Untergang* von 1913 gehässig: „Jenseits von Gut und Böse – dummes Literatenwort." (Benn 1968, 5, 1181) In den 1920er Jahren erfreute sich ein Roman dieses Titels von Luise Westkirch bei Reclam mehrerer Auflagen (Westkirch o. J. [1924]); 2011 brachte der Rapper Bushido ein so betiteltes Song-Album auf den Markt, und Michael Schmidt-Salomon stellte ein Bekenntnis zum philosophischen Evolutionismus unter dieses Label, notabene „in memoriam Friedrich Nietzsche" (Schmidt-Salomon 2012, 5), ohne dass N. dabei freilich mehr als bloßer Stichwortgeber wäre.

In Titel und Text von JGB schien sich schon für die zeitgenössischen Leser die Grundtendenz von N.s Philosophie insgesamt zu verdichten. Belegt wird dies etwa dadurch, dass sich 1891 einer der beiden von N. ins Lächerliche gezogenen „Löwen von Berlin", „Vertreter der Philosophie, die heute Dank der Mode ebenso oben-auf als unten-durch sind", nämlich der „Amalgamist Eduard von Hartmann" (JGB 204, KSA 5, 131, 11–14) nach langem Schweigen auf N.s wiederholte Ausfälligkeiten gegen ihn (namentlich in UB II HL) unter dem Eindruck von JGB endlich zu einer Gegenpolemik herbeiließ (vgl. Weyembergh 1977, 162–186; Rahden 1984 u. Jensen 2006, 50–53). Unmittelbarer Anlass war die zweite Auflage von JGB (Nietzsche 1891). Hartmanns Artikel erschien zunächst in den *Preußischen Jahrbüchern* (Hartmann 1891), sodann erweitert im Aufsatzsammelband *Ethische Studien* von 1898. Den Vorwurf, ein jugendverderbender und ephemerer Modephilosoph zu sein, gab Hartmann an N. zurück – wohl umso lieber, als er eine Duplik N.s nicht mehr fürchten musste: „Schon mehren sich die Zeichen, dass das Publikum es müde wird, den manierierten Stil Nietzsches mit seinem ungesunden Pathos und seiner undeutsch gezwungenen Stellung der Wörter im Satze sich noch länger von nachahmungsfertigen Feuilletonisten vorführen zu lassen. Die Moden wechseln eben sehr rasch im Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität, auch die litterarischen. Das wäre ja gleichgiltig, wenn nicht jede dieser schlechten Moden einen bleibenden Beitrag zum beschleunigten Niedergang des deutschen Stiles lieferte. Die sachliche Verwüstung, die durch solche Irrlehren in den minder widerstandsfähigen jugendlichen Köpfen angerichtet wird, pflegt ja im Laufe einiger Jahre überwunden zu werden; aber jedenfalls sind doch diese verlorenen Jahre zu bedauern, und manchmal prägen solche Jugendeindrücke auch dem ganzen inneren /69/ Leben den Stempel der Zerrüttung auf. Deshalb scheint es mir eine Pflicht gegen die deutsche Jugend, solche Zeitverirrungen nicht so zu ignorieren, wie sie es ihrem Gehalt nach verdienen, sondern ihnen die gleissende, blendende Maske abzureissen, um sie in ihrer hässlichen Nacktheit blosszustellen." (Hartmann 1898, 68 f.) N. verkörpere selbst den „Typus der décadence" (ebd., 67) und sei „weibisch geartet" (ebd., 65); seine Schriften seien entstanden „unter dem Druck eines schweren körperlichen Leidens" (ebd.). Hartmann unterscheidet bereits „drei Perioden" in N.s Denken (ebd., 36): die frühe unter dem Einfluss Schopenhauers, die rein skeptisch-negative mittlere und schließlich die dritte, dem Anspruch nach positive, in der er den Willen in den Vordergrund gerückt und sich damit Schopenhauer wieder angenähert habe. „Eine philosophische Bedeutung könnte höchstens in seiner dritten Periode gesucht werden, als deren beide Hauptwerke ‚Also sprach Zarathustra' und ‚Jenseits von Gut und Böse' zu bezeichnen sind." (Ebd., 37) Insgesamt aber kommt Hartmann zum Schluss: „Dass Nietzsche für die Geschichte der Philoso-

phie im allgemeinen bedeutungslos ist, wird kaum einem Widerspruche begegnen“ (ebd., 43).

Was aber für die „Geschichte der Philosophie im allgemeinen“ gelte, muss nicht unbedingt „auch für die Geschichte der Ethik“ im Besonderen gelten. Deshalb befragt Hartmann N.s angebliches Hauptwerk, nämlich JGB, nach seinem ethischen Gehalt: Die Grundtendenz von N.s Philosophie erscheint mithin als eine moralische; was er an „metaphysischem Willensrealismus“ (Hartmann 1898, 38) zu bieten habe, sei im Grunde nicht der Rede wert. N. huldige „dem Grundsatz: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ (ebd., 35); er verfechte einen überspannten Aristokratismus und Antidemokratismus und kämpfe gegen die „Heteronomie“ (ebd., 42), ohne sich jedoch explizit zu einer Autonomie-Moral bekennen zu wollen. N. mache den Tyrannen zum Idealbild. „Das Individuum ist souverän, keinem Gesetz unterworfen als dem der Maximation seiner eigenen Souveränität und zu keiner Ehrfurcht verpflichtet als zu der vor sich selbst.“ (Ebd., 60) Bei Lichte besehen handle es sich bei N.s Ansatz um nichts weiter als eine uneingestandene Adaption und Vergröberung von Max Stirners Solipsismus (vgl. ebd., 60 f., dazu Laska 2002 u. allgemein Stephan 2015). Was den „positiven Gedankenkern“ angehe, so sei der „sehr arm und eng“ (Hartmann 1898, 35 f.). „Die Armut seines Gedankengehalts wäre in einer methodischen und systematischen Darstellung sofort zu Tage getreten und konnte sich nur hinter einer aphoristischen Geistreichelei verbergen, die immer wie die Katze um den heissen Brei herumgeht und dabei zierliche oder groteske Sprünge macht.“ (Ebd., 36).

Hartmanns Auseinandersetzung mit JGB ist nicht so sehr wegen der persönlichen Rivalität der beiden Philosophen aufschlussreich, sondern weil sie *erstens* zeigt, dass JGB früh als Hauptwerk N.s wahrgenommen worden ist (von GM beispielsweise ist bei Hartmann kaum die Rede). *Zweitens* wird der Gehalt dieses Werkes, ganz der Suggestion des Titels gemäß, auf das „Moralische“ oder Immoralistische reduziert. N. erscheint als spätpubertierender Rebell gegen die herrschende, wohlerprobte Sittlichkeit. „Jeder Schulknabe kann sich nun nach Nietzsches Anleitung zum ‚Übermenschen‘ ausbilden, indem er die Moral als überwundenen Standpunkt verhöhnt, seine besseren Instinkte mit Füssen tritt, sich ungeniert den brutalen Trieben seiner schlechteren Natur hingiebt und ein etwaiges Manko in ihrer Stärke durch prahlerische Übertreibung im Gebahren und Thun zu ersetzen sucht.“ (Hartmann 1898, 62) *Drittens* fehlen dem akademischen Philosophen Hartmann die begrifflichen Werkzeuge, um mit N.s eigentümlicher Art des Philosophierens umgehen zu können. Daher führt er dieses Philosophieren auf die eingeschliffenen Begrifflichkeiten von Schopenhauer und Stirner zurück. *Viertens* fällt auf, dass Hartmann noch nicht versucht, N.s Denken und insbesondere JGB mit N.s eigenen begrifflichen Prä-

gungen der akademischen Art des Philosophierens gefügig zu machen. Solche Versuche wiederum werden *nach* Hartmann unter akademischen Philosophen fast durchgängig die Strategie philosophischer N.-Aneignung bestimmen: N. wird dann z. B. als „Philosoph des Willens zur Macht" und/oder der „Ewigen Wiederkunft" reklamiert, so etwa von Martin Heidegger. Wenn Edmund Husserl im Fragment seiner Vorlesung *Ethik und Rechtsphilosophie* von 1897 über die zweifelhafte zeitgenössische Konjunktur der „ethischen Literatur" spricht, fragt er, ob „wir uns solcher Regsamkeit wirklich erfreuen" dürften, „wenn die Richtung, die sie genommen hat, einerseits auf bloße Negation und Zerstörung, andererseits auf arge Verflachung und sozusagen Verendlichung abzielt? Vielsagend ist in dieser Hinsicht der Titel eines weltberühmt gewordenen Buches von Nietzsche, welcher lautet: *Jenseits von Gut und Böse*! Die Skepsis durchdrang eben die Ethik bis in die tiefsten Wurzeln." (Husserl 1988, 382) Auch hier ist es wiederum der Titel, der stärker als der Inhalt von JGB die Aufmerksamkeit absorbiert.

Zunächst aber sind die politischen Lesarten von JGB dominierender als diejenigen, die das Werk auf philosophische Begriffe zu bringen versuchen. Als Alfred Baeumler 1931 titelte: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, war er keineswegs der erste, dem die politische Dimension von N.s Denken und namentlich von JGB ins Auge sprang. Schon Widmann und Hartmann machten auf die politische Sprengkraft des Werkes aufmerksam. Aber auch von Seiten der quasi offiziell-affirmativen N.-Interpretation wurde diese Lesart unterstützt, namentlich von Köselitz alias Peter Gast als Herausgeber des entsprechenden Bandes der Groß- und Kleinoktav-Ausgabe von *Nietzsches Werken*. Er stellte JGB und GM in den Kontext der „Umwerthung aller Werthe" und fand in ihnen ein vermeintlich glasklares bio-politisches Bekenntnis: „Liegen die Keime dieser Probleme auch schon in seinen früheren Schriften vor, so wachsen sie doch erst mit der hier beginnenden biokritischen Psychologie des Herren- und Sklaven-Menschen zu jener Umwerthungslehre empor, mit welcher Nietzsche's Name für immer verknüpft bleiben wird und in deren bewusster Anwendung durch Einzelne die künftige Grösse und Macht der indogermanischen Rasse beschlossen liegt. Die höheren Typen sind biologisch anders bedingt, als die niederen; der führende Mensch hat eine andere Werthungsweise, als der geführte. Ein Zeitalter, das sich an die Forderung einer gleichen Werthungsweise für Alle gewöhnt hat und verlangt, der höhere Mensch solle die des niederen zur seinigen machen, arbeitet an der Herabstimmung nicht nur des höheren Menschen, sondern der gesammten Masse, über der er stehen soll." (Nietzsche 1905, Nachbericht, I = Nietzsche 1921, Nachbericht, I = GoA 7, I) Mehrere Jahrzehnte vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten wurde JGB also von den Vertretern des Weimarer Nietzsche-Archivs mit enthusiastischer Zustimmung als Text prä-

sentiert, der zur Hauptsache eine elitäre Ideologie auf Grundlage eines biologistischen Rassismus propagiert. Dies ließ sich dann organisch verbinden mit dem Schlagwort des „Willens zur Macht", und zwar nicht als einem ontologischen Begriff, sondern als einer Kampfansage: „In Nietzsche's Unterscheidung der Herren-Moral (‚Gut' — ‚Schlecht', von Oben aus gesehen) und der Sklaven-Moral (‚Gut' — ‚Böse', von Unten aus gesehen) und der parallel laufenden Moralen des aufsteigenden und des niedergehenden Lebens liegt nicht nur die einzige Möglichkeit der Diagnose unsrer europäischen Willenserkrankung und Verdüsterung, sondern zugleich das Mittel zu ihrer Sanirung. Nietzsche erkannte schliesslich das Kräftespiel der gesammten Naturerscheinungen unter einander als im Zeichen des ‚Willens zur Macht' (gleichsam der Herren-Moral) stehend" (GoA 7, If.). Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Otto Flake – der sein N.-Buch heimlich während des Dritten Reiches schrieb und erst nach dessen Zusammenbruch publizieren konnte – der Antidemokratismus und die Herrenmoral in JGB als Steilvorlage für die nationalsozialistische Ideologie erschienen: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Nietzsche für die Greuel der Hitlerzeit mit verantwortlich ist" (Flake o. J., 245).

1914 erschien beim Verleger T. N. Foulis eine Auflage der bereits früher publizierten, englischen JGB-Übersetzung von Helen Zimmern mit einem riesigen Aufdruck auf dem Schutzumschlag: „NIETZSCHE / THE PREACHER OF WAR / BEYOND GOOD & EVIL / WAR EDITION". Der Rezensent Alfred Richard Orage (unter dem Kürzel-Pseudonym R. H. C.) merkte in der Wochenzeitschrift *The New Age* dazu an: „Mr. Foulis, the publisher of Dr. Oscar Levy's splendid complete edition of Nietzsche [...] has just disfigured a cheap edition of ‚Beyond Good and Evil' (Is. [= 1 Shilling]), with remarks on the cover to the effect that ‚Nietzsche' is /150/ ‚the Preacher of War' and that this is a ‚War Edition.' The man is [...] indecently opportunist [...]. Has Mr. Foulis, I wonder, ever *read* ‚Beyond Good and Evil'? Does he know what it is about? The book has, of course, just as much to do with the war as the writings of Locke, say, or Epictetus. The edition, however, when the covers are torn off, is all that can be desired – beautifully printed on very good paper. Mr. Foulis is a good producer" ([Orage] 1914, 149 f.).

In der jüngeren Rezeption ist auffällig, wie stark N.s angebliche ‚Hauptlehren' der Ewigen Wiederkunft und des Willens zur Macht nach wie vor die Interpretation von JGB bestimmen, obwohl zumindest ein erster, oberflächlicher Befund nur wenige zu diesen Themen unmittelbar relevante Textstellen namhaft machen könnte (richtig sieht dies schon Tanner 1986, 201). Die Festlegung N.s auf bestimmte ‚Hauptlehren' charakterisiert bereits die philosophische N.-Deutung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der es wesentlich darum ging, N. philosophisch einzugemeinden. Sie setzt damit eine Tendenz beim späten

N. fort, nämlich die Tendenz einer (Selbst-)Dogmatisierung. Für einen Philosophen scheint es – vertraut man den sehr wirkmächtigen Darstellungen von Baeumler 1931, Löwith 1935/87 und Heidegger 1961/89 – konstitutiv zu sein, dass er Lehren vertritt. Im Gefolge dieses (tief im 19. Jahrhundert wurzelnden) Verständnisses von Philosophie wurde N. dann vor allem als Propagandist bestimmter, namentlich (post)metaphysisch-ontologischer Lehren diskutiert (vgl. Sommer 2012d). Diese Diskussion affizierte auch die Sicht auf einzelne Werke N.s, bei denen eine Dominanz solcher Lehren nicht auf der Hand lag. In seiner *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil* von 1973 versuchte Leo Strauss herauszustellen, dass in JGB die Ewige Wiederkunft und der Wille zur Macht als N.s miteinander logisch verknüpfte Hauptgedanken zum Tragen kämen. In Ermangelung einer breiten Textevidenz muss Strauss dazu einen esoterischen Hintersinn des Textes geltend machen, der sich der exoterischen Annäherung verschließt. Diese exegetische Praxis setzt sich fort bis zu einer der bisher sorgfältigsten monographischen Auseinandersetzungen mit JGB, nämlich Laurence Lamperts Buch *Nietzsche's Task* (2001). Lampert will N.s Schrift so verstanden wissen, dass sie dazu diene, den Willen zur Macht als monistisches Prinzip darzustellen. Aus dieser Lehre solle sich nach N. eine neue Lebenshaltung mit erheblichen politisch-moralischen Implikationen ergeben. Diese allgemeinen Annahmen über N.s Lehrabsicht bilden für Lampert den Schlüssel zur systematisierenden Interpretation der einzelnen Abschnitte des Textes (vgl. zur Kritik Tongeren 2010). Es überrascht nicht, dass Lampert in einem früheren Buch, das er ausschließlich dem Verhältnis von Strauss und N. gewidmet hatte, Strauss' kurzen Aufsatz unumwunden als „the most comprehensive and profound study ever published on Nietzsche" (Lampert 1996, 2) deklariert (vgl. dazu in objektivierender Distanz Reckermann 2003, 236–242, ferner tertiärliterarisch Burns 2012).

Gegen derlei esoterische Einsichten muss sich der Kommentar mit der Arbeit am Text bescheiden, die freilich nicht dazu angetan ist, die „Vorurtheile der Philosophen" gegenüber JGB zu bestätigen. Das grobe Schema esoterisch/exoterisch scheint kaum tauglich zur Annäherung an N.s Text (vgl. NK 48, 14–22 – auch wenn Clark/Dudrick 2013 und Clark/Dudrick 2014b einmal mehr auf dem Gegenteil beharren). Dass es N. nicht auf Lehren, sondern auf Nuancen angekommen sein könnte (vgl. EH WA 4, KSA 6, 362, 28), empfinden manche Philosophen noch immer als unerträgliche Zumutung, die dialektisch möglichst schnell aus der Welt zu schaffen sei.

Bemerkenswert ist, dass es zwar eine ganze Reihe von Einführungen zu JGB sowohl auf Französisch (z. B. Héber-Suffrin 1999) als auch auf Englisch gibt (z. B. Lampert 2001, Burnham 2007, Acampora/Ansell-Pearson 2011, aber auch schon Kimpel 1964, ferner Lomax 2003, der sich freilich auf die ersten

drei Hauptstücke beschränkt) – jedoch nicht auf Deutsch. Diese Bücher dienen oft nur der Einführung für Studierende der ersten Semester, denen offenbar die Lektüre des Originalwerkes erspart werden soll (vgl. Mills Daniel/Mills Daniel 2007, Southwell 2009). Jüngst zeichnet sich aber auch im deutschsprachigen Bereich ein verstärktes philosophisches Interesse an JGB ab, nicht bloß als Titelschlagwort oder als Objekt gelehrter Auseinandersetzung – ein Interesse, für das die Bände von Born/Pichler 2013 und Born 2014c stehen. Immerhin ist JGB bislang das einzige Werk N.s, das je in ein päpstliches Sendschreiben Eingang gefunden hat (vgl. NK 102, 5 f.).

II Stellenkommentar

Der Titel

9, 1 *Jenseits von Gut und Böse*] Eine erste Nachlassnotiz N.s, in welcher der später sprichwörtlich werdende Haupttitel des Werkes anklingt, stammt vom Herbst 1881 und ist auf die letzte freie Seite seines Exemplars von Ralph Waldo Emersons *Versuchen* in der Fabricius-Übersetzung von 1858 gekritzelt: „jenseits von Liebe und Haß, auch von Gut und Böse, ein Betrüger mit gutem Gewissen, grausam bis zur Selbstverstümmlung, unentdeckt und vor aller Augen, ein Versucher, der vom Blut fremder Seelen lebt, der die Tugend als ein Experiment liebt, wie das Laster“ (NL 1881, KSA 9, 13[21], 622, 9–13). In der Forschung pflegt man diese Überlegung auf einen Passus in Emersons Essay *Kreise* zu beziehen, wo es u. a. heißt: „Eines Menschen Gerechtigkeit ist eines Andern Ungerechtigkeit“ (Emerson 1858, 232) und „Es giebt keine Tugend, von der das Ende sichtbar wäre; alle sind sie im Anfange begriffen. Die Tugenden der Gesellschaft sind Laster für den Heiligen. Der Schrecken, welchen eine Reform verursacht, ist nichts anderes als die Entdeckung, von unserer Seite, daß wir unsere Tugenden, oder das, was wir immer für solche gehalten haben, in denselben Abgrund versenken müssen, der schon unsere größeren Laster aufgenommen hat. […] Die höchste Macht üben göttliche Augenblicke auf uns aus, wenn sie uns unsere Zerknirschungen ebenfalls verdammen lassen. Ich klage mich Tag für Tag der Trägheit und Nutzlosigkeit an, aber wenn mir diese göttliche Einströmung zu Theil wird, so weiß ich von keiner verlornen Zeit mehr.“ (Emerson 1858, 233. N.s Unterstreichungen, zahlreiche Randstriche von seiner Hand. Zu den Nachweisen siehe Zavatta 2006, 295; vgl. ferner Baumgarten 1957, 16; Hubbard 1958, 127 sowie Brusotti 1997, 483 u. Golden 2013.) Der Immoralismus, der aus Emersons Text zu sprechen scheint, hat N. schon früh fasziniert; dass sich aus der Beschäftigung mit jenem die Formel ablöste, die schließlich dem Buch von 1886 den Titel geben sollte, ist dabei nur konsequent.

In der Retraktation von *Ecce homo* wird die Paradies- und Schlangengeschichte aus Genesis 3 als hermeneutische Folie für JGB herangezogen (vgl. oben NK ÜK JGB, Abschnitt 2 u. EH JGB 2, KSA 6, 351, 16–27). Nach dem biblischen Bericht hatte das Urelternpaar, bevor es der Versuchung verfiel, um Gut und Böse nicht gewusst, also noch diesseits von Gut und Böse gelebt. Der Titel von JGB lässt sich vor dem Hintergrund der Genesis auch als (messianisches) Versprechen deuten, nach der allzulangen Herrschaft der Moral eine neue moralische Unschuld, diesmal jenseits von Gut und Böse heraufzuführen. Das passt zu einer Sentenz in NL 1882, KSA 10, 3[1]135, 69, 16 f.: „‚Die Moral selber war der erste Sündenfall: die Moral selber ist die Erbsünde‘ so denkt jeder

Erkennende“. Dieser Spruch geht im Manuskript unmittelbar einer Vorstufe zu JGB 152 voraus (vgl. NK 99, 17 f.), wird aber in JGB nicht verwendet.

Erstmals als Titelentwurf tauchte die Formel „‚Jenseits von gut und böse.‘ Sentenzen-Buch“ zu Beginn einer Kurztextsammlung auf, die N. schließlich für das Vierte Hauptstück von JGB ausbeuten sollte (NL 1882, KSA 10, 3[1], 53, 15 f. Die dort Z. 17–19 folgende, dem Duc de Nevers zugeschriebene Sentenz lautet in der Quelle übrigens „Il sait goûter la [statt: sa] vie / En paresseux sensé qui *pond sur ses plaisirs*“. N. konnte sie etwa in Amédée Renées *Les nièces de Mazarin* finden (Renée 1858, 148). Gemeint ist Philippe Jules François Mancini, Duc de Nevers). In KSA 10, 3[1], 53, 15 sind „gut“ und „böse“ offensichtlich noch nicht substantivierte Adjektive. Fortan kommt die Formel bald auch mit der Substativierung „Gut und Böse“ sowohl in Titelentwürfen ganzer Bücher (z. B. NL 1884, KSA 11, 26[139], 184, 1; NL 1884, KSA 11, 26[467], 274, 13; NL 1885/86, KSA 12, 1[82], 31, 15, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 133, 2) als auch einzelner Buchteile (z. B. NL 1882/83, KSA 10, 4[10], 112, 2; NL 1883, KSA 10, 16[83], 526, 26; NL 1884, KSA 11, 26[297], 229, 7 u. 26[298], 229, 23) wie in fortlaufenden Textzusammenhängen vor (z. B. NL 1882, KSA 10, 3[3], 107, 20; NL 1882, KSA 10, 4[122], 150, 4; FW Lieder des Prinzen Vogelfrei: Sils Maria, KSA 3, 649, 12; NL 1882/83, KSA 10, 6[2], 233, 18; NL 1883, KSA 10, 20[3], 589, 19 f. unter Bezug auf Spencer 1875, 2, 110; Za III Das andere Tanzlied 2, KSA 4, 284, 15; NL 1884, KSA 11, 26[193], 199, 1 f.; Röllin 2012, 214, vgl. zu weiteren Belegstellen KGW VII 4/1, 60, ferner auch Brusotti 1997, 503).

Die von N. geradezu inflationär verwendete und nach ihm popularisierte Wendung ist grammatisch nicht unproblematisch, denn offensichtlich soll „jenseits“ hier eine Präposition sein, die aber nach Grimm 1854–1971, 10, 2311 f. (der Band stammt aus dem Jahr 1877) den Genitiv („jenseits der berge“), allenfalls den Dativ fordert („jenseits dem flusse“); Belege für die Präpositionenkombination „jenseits von“ gibt es dort nicht. Sonst findet man im Schrifttum des 19. Jahrhunderts gelegentlich auch „jenseits von“, meist aber in Kombination mit geographischen Eigennamen („jenseits von Köln“) oder Personalpronomina („jenseits von dir“). Tatsächlich ist N.s eigentümliche Wendung erstens dadurch zu erklären, dass ursprünglich gar keine Substantive, sondern Adjektive mit „jenseits von“ korreliert wurden, die sich ohne substantivische Begleitung nicht in den Genitiv setzen lassen, zweitens aber auch sachlich dadurch, dass N. es offensichtlich bei der Unbestimmtheit von Gut(em) und Böse(m) belassen und entsprechend auf den bestimmten Artikel sowie auf Artikel überhaupt verzichten wollte. N. experimentiert zwar gelegentlich auch mit dem bestimmten Artikel, so beispielsweise in NL 1882/83, KSA 10, 4[38], 119, 6 f.: „Ich kenne alles Gute und alles Böse: ich kenne auch das was jenseits des Guten und des Bösen ist.“ Aber die Vereindeutigung, die der bestimmte Artikel mit

sich bringt, vermeidet der Buchtitel. JGB positioniert sich als Buch jenseits aller festen Formen von „Gut und Böse".

Vor N. lässt sich die Wendung „Jenseits von Gut und Böse" nicht nachweisen. Das französische Pendant mit bestimmtem Artikel „Au delà du bien et du mal" kommt ganz sporadisch auch früher vor, nicht aber in Texten, deren Bekanntschaft für N. belegt wäre (so in einem Beitrag der *Nouvelle Bibliothèque des Romans* über Robert Bloomfield: „il étend ses regards au-delà du bien et du mal présent". [Anonym] 1805, 96 – „er dehnt seine Blicke über das Gute und Böse der Gegenwart hinaus"). Dass in der englischen, von William Hoey verantworteten Übersetzung des N. im deutschen Original wohlbekannten Buddha-Buches von Hermann Oldenberg die für die späteren englischen JGB-Übersetzungen verwendete Titelformulierung „beyond good and evil" (Oldenberg 1882, 49) auftaucht, ist trotz der zeitlichen Koinzidenz kein Hinweis auf eine Quelle N.s: Im Original, das N. gelesen hat, lautet die fragliche Stelle: „Ueber Beides geht er [sc. der ewige Âtman] hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Gethanes und Ungethanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine That." (Oldenberg 1881, 50) Auch eine Anspielung auf Platons berühmtes „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" („jenseits des Seins", *Politeia* 509b9) dürfte von N. höchstens sekundär intendiert sein.

Eher ließe sich hinter der Emphase, die der JGB-Titel auf die Präposition „jenseits" legt, eine ironische Anspielung auf den Ultramontanismus vermuten, also auf „diejenige Auffassung des Katholizismus, welche dessen ganzen Schwerpunkt nach Rom, also jenseits der Berge (ultra montes), verlegen möchte" (Meyer 1885–1892, 15, 987). N. stand die gesellschaftspolitische Problematik eines Katholizismus deutlich vor Augen, dem im preußischen Kulturkampf vorgeworfen wurde, sich statt an den deutschen Autoritäten Kaiser und Reichskanzler jenseits des Reichs, eben am Papst in Rom zu orientieren (vgl. z. B. MA II VM 171, KSA 2, 452, 2; NL 1878, KSA 8, 30[9], 523, 9 u. NL 1874, KSA 7, 32[67], 778, 10). In seinen letzten bewussten Jahren verstand N. sein eigenes Schaffen als persönlichen Kulturkampf gegen Bismarck und dessen pseudochristliches Reich – in einem Briefentwurf an Helen Zimmern heißt es beispielsweise am 08. 12. 1888 über den *Antichrist*: „Das Buch schlägt das Christenthum todt, und außerdem auch noch Bismarck …" (KSB 8/KGB III/5, Nr. 1180, S. 512, Z. 38 f.; zu den Invektiven gegen Bismarck vgl. NK KSA 6, 104, 4–8 u. NK KSA 6, 211, 2–5). N. verortet sich selbst wie die von ihm genauso geringgeschätzten Katholiken in einem Jenseits des hier und jetzt Gültigen, aber eben nicht jenseits der Berge, sondern jenseits von Gut und Böse: Für ihn steht im eigentlichen Kulturkampf die abendländische Wertorientierung, das bei Katholiken und Protestanten gleichermaßen geltende Gute und Böse zur Disposition. Vor diesem großen Kulturkampf verblasst aus N.s Sicht die Wahl zwischen Prussianismus und Papalismus.

Dass in der Präposition „jenseits“ in der Großschreibung zu Beginn des Buchtitels das Substantiv „Jenseits“ anklingt, macht auch da eine ironische Überbietung wahrscheinlich: Gegen die christliche Vorstellung des Jenseits, die zu einer Verlagerung des Lebensschwergewichtes in eine Welt hinter dieser Welt verleitet, polemisiert N. namentlich in AC und EH (vgl. z. B. NK KSA 6, 173, 29–32; NK KSA 6, 246, 30–247, 18 u. NK KSA 6, 295, 33–296, 6, zur Interpretation siehe Arne Grøn in NLex 167). Mit der substantivischen Bedeutung des Jenseits, das er eben in ganz anderem Sinn als die Christen versteht, spielt N. beispielsweise in NL 1886, KSA 12, 3[19], 175, 11 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 26, 2), wenn er ausruft: „Wir Philosophen des Jenseits — des Jenseits von Gut und Böse, mit Verlaub!“

„Jenseits von Gut und Böse“ dient N. in den späteren Selbstevaluationen als Standardformel, um bei aller scheinbaren Disparität die Einheit seiner gesamten Buchproduktion zu fassen: So wird GT zum Kristallisationspunkt eines „Pessimismus ‚jenseits von Gut und Böse‘“ (GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17, 28 f.), während sich im Rückblick auf MA das Autor-Ich als „Immoralist und Vogelsteller“ zu erkennen gibt, das „unmoralisch, aussermoralisch, ‚jenseits von Gut und Böse‘“ rede (MA Vorrede 1, KSA 2, 15, 2 f.). Den Untertitel von M zitierend, gibt FW 380 zu bedenken: „‚Gedanken über moralische Vorurtheile‘, falls sie nicht Vorurtheile über Vorurtheile sein sollen, setzen eine Stellung *ausserhalb* der Moral voraus, irgend ein Jenseits von Gut und Böse zu dem man steigen, klettern, fliegen muss“ (KSA 3, 633, 1–4). Die in GM I etablierte Unterscheidung zwischen der angeblich ursprünglich herrenmoralischen Wertungsweise gut/schlecht und der sklavenmoralischen Wertungsweise gut/böse projiziert N. auch in den Werktitel des vorangegangenen Werkes zurück, obwohl nur in einem einzigen Abschnitt von JGB diese Unterscheidung thematisiert wurde (nämlich in JGB 260, KSA 5, 208–212): „Grund genug für mich, selbst zu Ende zu kommen, vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich *will*, was ich gerade mit jener gefährlichen Losung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: ‚*Jenseits von Gut und Böse*‘ … Dies heisst zum Mindesten nicht ‚Jenseits von Gut und Schlecht.‘“ (GM I 17, KSA 5, 288, 18–24).

Im Umgang mit der Formel „Jenseits von Gut und Böse“ bleiben bei N. selbstkritische Zwischentöne selten und sind gut verborgen im Nachlass, etwa dort, wo N. die fortdauernde Kraft der Moral trotz Moralkritik sich selbst zu bedenken gibt: „Ich hatte nur *gewähnt*, jenseits von gut und böse zu sein. Die Freigeisterei *selber* war *moralische Handlung* / 1) als Redlichkeit / 2) als Tapferkeit / 3) als Gerechtigkeit / 4) als Liebe“ (NL 1882/83, KSA 10, 6[1], 232, 28–233, 2). Der Form nach bleiben die moralkritischen Urteile also selbst Bestandteil der moralischen Praxis, ebenso wie der moralkritische Impetus

sich aus dieser Praxis selbst speist. Ein Jenseits der Moral kann es demzufolge nur als Jenseits einer spezifischen Moral geben, eben der „Sklaven-Moral“, die im Unterschied zur „Herren-Moral“ (JGB 260, KSA 5, 208, 25 f.) mit der Binarität von Gut und Böse operiert. Als N. 1882/83 seine selbstkritische Aufzeichnung niederschrieb, stand ihm dieses Schema zwar noch nicht vor Augen. Zweifellos aber schwingt im endgültigen Titel des von N. 1886 veröffentlichten Buches noch immer die Hoffnung mit, es gebe einen Wirklichkeitszugang ganz ohne moralische Beimischung, etwa so, wie ihn Zarathustra besingt: „alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten und feuchte Trübsale und Zieh-Wolken.“ (Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 209, 9–11). Zu recht unterscheidet Dellinger 2013a, 67 „unterschiedliche Bedeutungsdimensionen des Topos des Extramoralischen […]: Einmal erscheint dieses ‚Jenseits‘ als Ort außerhalb der abendländisch-christlichen Moraltradition und einmal als eine Dimension, die dem ‚Werthschätzen‘ oder der Moral im weiteren Sinne extern wäre.“

9, 2 f. *Vorspiel einer / Philosophie der Zukunft*] Als Titelstichwort ist „Philosophie der Zukunft“ noch ohne „Vorspiel“ erstmals in NL 1883, KSA 10, 14[1], 475, 1 zu belegen und kehrt dann wieder in NL 1884, KSA 11, 25[238], 74, 15; „Fingerzeige zu einer Philosophie der Zukunft“ folgen in NL 1884, KSA 11, 25[490], 142, 10, „Prolegomena zu einer Philosophie der Zukunft“ in NL 1884, KSA 11, 25[500], 149, 19. Auch die personifizierte Variante gibt es in Titelentwürfen: „Die Philosophen der Zukunft“ (NL 1884, KSA 11, 26[426], 265, 9, vgl. NL 1885, KSA 11, 34[1], 423, 14 f., entspricht KGW IX 1, N VII 1, 194 u. 187; NL 1885, KSA 11, 40[45], 652, 6, entspricht KGW IX 4, W I 7, 50). Als Untertitel wird das „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ in NL 1885, KSA 11, 35[84], 547, 16 f. (entspricht KGW IX 4, W I 3, 4–6) einem nie geschriebenen Buch „Gai saber“ beigesellt (ähnlich NL 1885, KSA 11, 36[1], 549, 1 f. und NL 1885, KSA 11, 41[1], 669, 11, entspricht KGW IX 4, W I 5, 48, 14). „Vorspiel einer Philosophie der Zukünftigen“ zieht NL 1885, KSA 11, 40[48], 652, 25 (KGW IX 4, W I 7, 51, 11) in Erwägung. In NL 1885/86, KSA 12, 2[53], 86, 20–22 (KGW IX 5, W I 8, 160, 10–14) steht dann endlich der definitive Ober- und Untertitel von JGB. Eine „Philosophie der Zukunft“ empfand N., wie aus seinem Brief vom 22. 03. 1884 an Köselitz hervorgeht, nach der Publikation von Za III als seine Aufgabe: „nun, nachdem ich **soweit** mein Stillschweigen gebrochen habe, bin ich zu ‚**mehr**‘ verpflichtet, zu irgend einer ‚Philosophie der Zukunft‘ — eingerechnet ‚dionysische Tänze‘ und ‚Narren-Bücher‘ und anderes Teufelszeug. — Man muß noch weiterleben!!!“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 495, S. 487, Z. 49–53). Der Untertitel von JGB ist der einzige von N. autorisierte Buchtitel, in dem das Abstrac-

tum „Philosophie“ vorkommt (GD benutzt die Verbalform: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*).

Mit der Kennzeichnung von JGB als „Vorspiel“ wird in erster Linie der vorbereitende, eben präludierende Charakter des Werkes herausgestrichen, das – wie Richard Wagners *Rheingold* als „Vorabend zu dem Bühnenfestspiel *Der Ring des Nibelungen*“ (Wagner 1871–1873, 5, 257) – schon die wesentlichen Themen und Konflikte des Kommenden exponiert. Etabliert hatte sich der Begriff „Vorspiel“ bereits im 16. Jahrhundert im Bereich der Musik, später im Theater und strahlte von da in diverse Bereiche des Lebens, der Literatur und der Geschichtsschreibung aus (vgl. Grimm 1854–1971, 26, 1610–1618). Die heutigen Lesern geläufige sexuelle Konnotation des Wortes lässt sich bei N. nicht belegen; auch im Sinne von „Vorgeben“, „Simulieren“ scheint der verbale Gebrauch in NL 1885, KSA 11, 40[50], 653 kaum verstanden werden zu können (hier korrigiert nach dem Faksimile von KGW IX 4, W I 7, 49: „nur vorläufig und versucherisch, nur vorbereitend und vorfragend, nur ‚vorspielend‘ im Vergleiche zu einem Ernste, zu dem es eingeweihter und auserlesener Ohren bedarf“): Vorspiel ist bei N.s Titelwahl präparatorisch und prospektiv gemeint (vgl. auch Dellinger 2013b, 167).

Die Losung einer „Philosophie der Zukunft“ hat N. keineswegs als erster ausgegeben; sie findet sich im 19. Jahrhundert sowohl auf der rechten als auch auf der linken Seite des politisch-philosophischen Spektrums: Einerseits galt Franz von Baader seinem Herausgeber Franz Hoffmann (den N. als ausführlichsten und nachdenklichsten Rezensenten seiner *Ersten unzeitgemässen Betrachtung* rühmte, vgl. NK KSA 6, 318, 2–9) schon auf dem Titelblatt eines Buches als „Begründer der Philosophie der Zukunft“ (Hoffmann 1856). Andererseits verband Ludwig Feuerbach (1843a) in seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* die Kritik an der christlichen Theologie als einer verkappten Anthropologie mit dem Nachweis der durchgängigen theologischen Kontamination von Hegels Absolutheitsdenken. N. war Feuerbachs Buchtitel geläufig – und es könnte in NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 261, 20–22 sogar der Eindruck entstehen, N. habe dieses Werk selbst gelesen. Tatsächlich jedoch handelt es sich bei diesem Notat um ein Exzerpt aus dem Spinoza-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (Fischer 1865, 2, 561, vgl. den genauen Nachweis in NK KSA 6, 431, 8). N. eignete sich also ein zu seiner Zeit bereits populäres Schlagwort an, bei dem bewusst offen bleibt, ob es um eine Philosophie für die Zukunft oder um eine erst in der Zukunft zu schaffende Philosophie zu tun ist. „It can also well be a philosophy *that concerns the future*.“ (Nehamas 1988, 58) Bereits früh wurde N. selber als „Philosoph der Zukunft“ wahrgenommen, so 1887 im Roman *Phrasen* von Hermann Conradi, der im Leizpiger Studentenmilieu spielt: „Im Namen des Geistes werden wir die Anerkennung unserer Ideale

fordern – aber man wird uns zuerst verlachen und dann – vernichten! Unter den Triumphklängen Wagners, unter den Melodien dieser gewaltigen Gewitterpsalms-Musik, werden wir armen Schächer – wir ‚Idealisten' sans phrase sterben – wir Jünger Nietzsches, dieses ‚Philosophen der Zukunft', der den großen Musikanten der Gegenwart [sc. Richard Wagner] längst übertrumpft hat und unterweilen in einem stillen Alpenthale sich damit befaßt, alle ‚Werte umzuwerten' ...“ (Conradi 1887, 43, vgl. Kr I, 137).

Vorrede.

Der schließlich „Vorrede“ genannte Text besteht aus einer Zusammenfügung der ursprünglich im Druckmanuskript mit 1 und 2 nummerierten Abschnitte (Röllin 2012, 179). Teile dieses Textes finden sich bereits in den Aufzeichnungen, die N. im Frühsommer 1885 Louise Röder-Wiederhold diktiert hat (vgl. die Edition entsprechender Passagen aus Dns Mp XVI, Bl. 27r u. 26r bei Röllin 2012, 204; aus Dns Mp XVI, Bl. 42r u. 43r bei Röllin 2012, 216–218). Als diese Passagen geschrieben wurden, war JGB als Werk noch gar nicht konzipiert.

In der Verhältnisbestimmung der Vorrede zu den „Hauptstücken“ von JGB ist sich die Forschung uneins. Bei Tongeren 2012b, 9 heißt es: „So wie es Aphorismen gibt, die auch eine Vorrede hätten sein können, gibt es auch Vorreden, die genauso als Aphorismen hätten erscheinen können. Die Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* z. B. gibt keine spezifische Einführung zum Buch.“ Diese Sicht relativiert Marco Brusotti, wenn er argumentiert, die Vorrede kündige die „drei Hauptrichtungen der Kritik an: die *historisch-genetische*, die *sprachphilosophische* und die *psychologische*“ (NLex 170). Geradezu vorweggenommen sieht Lampert 2001, 8 in der Vorrede den Gehalt von JGB: „it prepares the chief themes of the book with remarkable precision, beginning with a characterization of philosophy itself and setting out its Western past, present, and future with dramatic conciseness.“ Die Frage nach der typographischen Gestaltung von N.s Vorreden aus den Jahren 1886 und 1887 unter Einschluss von JGB behandelt Simson 1995 und untersucht dabei N.s Verwendung der Sperrung (Simson 1995, 209–212) und der Gedankenstriche (ebd., 214 f.). Zur philosophischen Interpretation der Vorrede siehe Pieper 2014.

11, 2 *Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist*] Während Richard Wagner meinte, die Musik sei ein Weib (vgl. NK KSA 6, 424, 17), spielt N. gelegentlich mit der Vorstellung, dass die Wahrheit ein Weib sei – vgl. z. B. FW Vorrede zur zweiten Ausgabe 4, KSA 3, 20 u. NW Epilog 2, KSA 6, 439, 6 f. –, auch wenn er dem realen „Weib“ ein eigenes Wahrheitsinteresse abspricht (JGB 232, KSA 5, 170 f.). Die ausdrückliche Personifikation der Wahrheit als Weib ist keineswegs

eine Innovation N.s. Sie hat – abgeleitet vom Topos der „nuda veritas“ (Horaz: *Carmina* I 24, 7) – ihren epigrammatischen Ausdruck in einem barocken Sinngedicht Friedrich von Logaus gefunden (*Deutscher Sinn-Getichte Drey Tausend*: Erstes Tausend, Drittes Hundert, Nr. 12): „**Blosse Warheit**. / Die Warheit ist ein Weib das zwar kein Laster kennt / Doch / weil sie nackt und bloß / so wird sie so sehr geschändt.“ (Logau 1654, 53) Das (Wunsch-)Bild der nackten Wahrheit reicht in die Antike zurück (vgl. Konersmann 2004); Logau und später N. nehmen diese metaphorische Sprechweise beim Wort und assoziieren sie mit sexueller Gewalt. Bei Logau und in Anthologien, die ihn paraphrasieren (z. B. Schütz 1806, 1, 87), ist das Weib Wahrheit in der reinen Opferrolle. Aber schon vor N. ist sie nicht immer nur Gegenstand männlicher Übergriffe, sondern kann auch den aktiven Part übernehmen: „Die Wahrheit ist ein Weib. Wen sie am Gängelbande führt, der muss sich zu gar seltsamen Sprüngen bequemen; wem es gelingt sie mit kräftigem Arm zu erfassen, ihm ergiebt sie sich willig und leicht.“ (Gumpach 1860, 1, 21) Die Vorrede von JGB interpretiert das Trachten nach Wahrheit unter Zuhilfenahme des metaphorischen Horizontes von Logaus Sinngedicht nicht mehr als einseitige Aktivität der männlichen Wahrheitssucher, der eine passive Hingebungsbereitschaft des Weibes Wahrheit gegenübersteht, sondern postuliert ein „game of seduction“ (Tongeren 2000, 131), bei dem die Rollen nicht länger einseitig verteilt sind. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* hatte Schopenhauer bereits vermerkt: „Die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß seyn darf.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XVIII) N. modelliert – unter der Kautele „Vorausgesetzt, dass …“ und damit im Konditionalis – die philosophische Tätigkeit in Analogie zum Geschlechterverhältnis von Mann und Frau als ein Spiel von Verführung und Verführt-Werden. Das impliziert einen neuen Philosophie-Begriff, der für JGB insgesamt leitmotivisch wird: Philosophen (der Zukunft) suchen nicht länger als neutrale Beobachter nach einer neutralen Wahrheit, sondern sind, im Unterschied zu den „Dogmatikern“ (vgl. KSA 5, 11, 2–4), als Personen ganz und gar in Mitleidenschaft gezogen, wenn sie um die und mit der Wahrheit ringen. Wahrheit ist dabei nichts einfach Erkennbares, sondern etwas, das in diesem Spiel erst entsteht – ebenso wie die involvierten Philosophen erst in diesem Spiel das werden, was sie sind. Dabei bleiben Wahrheitswerdung und Selbstwerdung stets vorläufig.

In FW Vorrede 4, KSA 3, 352 nimmt N. das Motiv von der Wahrheit als Weib auf und verbindet es mythologisierend mit der ihre Scham entblößenden Baubo, vgl. dazu NK KSA 6, 439, 8 f.; Pieper 2014, 17 f. u. ausführlich Kaufmann 2016. Zur sprachlichen Struktur von 11, 2 vgl. Sonderegger 1973, 15, zur Inter-

pretation z. B. Derrida 1978; Behler 1988, 120 f.; Tongeren 1989, 219; Grau 2004, 39 f.; Thorgeirsdóttir 1996, 159–162 u. Behler 2006, 160. Auch ein früher Rezensent von JGB mit dem Kürzel mk in *Nord und Süd* vom Mai 1887 macht am Eingangssatz die divergenten Reaktions- und Rezeptionsmuster deutlich: „Die Form und der Inhalt [von JGB] fesselt den Leser und reizt theils zum Protest, theils zum Beifall. Sogleich der erste Satz der Vorrede charaktirisirt es in beider Hinsicht." (Zitiert nach Reich 2013, 648). Welches Erregungs- und Empörungspotential die Gleichsetzung von Wissenschaft und Kurtisane (im übrigens nur impliziten Anschluss an JGB Vorrede) gegenwärtig noch besitzt, dokumentiert Feyerabend 1997, 201–203.

11, 2–4 *—, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?*] Der Gedankenstrich nach der Eingangshypothese und das darauffolgende „wie" war manchen Interpreten Anlass, den Anfang der Vorrede von JGB so auszulegen, als stelle N. sich selber hier als hochgradig aufgeschreckt („startled") durch das dar, was er gerade gesagt habe. „The implication that Nietzsche pretends to be startled by is that he now has a new way of viewing dogmatic philosophers and making fun of them" (Clark/Dudrick 2012, 14, vgl. Burnham 2007, 2). Interessanter und viel weniger beachtet ist demgegenüber der Plural: Zunächst ist nicht mehr vom einen „Weib" Wahrheit die Rede, sondern von „Weibern" in der Mehrzahl und ohne Artikel; in 11, 7 dann von „ein[em] Frauenzimmer" mit unbestimmtem Artikel: All dies indiziert ganz gegen das traditionelle philosophische Selbstverständnis, dass „Philosophen" außer um die Wahrheit auch um andere „Weiber" buhlen oder, wenn man die Metapher übersetzen will, sehr wohl andere leitende Überzeugungen und Interessen hatten und haben als die Wahrheit, die sie offiziell als einzige Göttin verehren – vielleicht die Eitelkeit, die Ruhmbegierde oder die Macht. Die Vorrede von JGB bestreitet nicht einfach, dass sich „Dogmatiker" auf die Wahrheit verstehen – so dass dann im Gegenzug nach dem bewährten Muster philosophischer Polemik N. selbst als erster Verkünder der reinen Wahrheit in Erscheinung treten könnte –, sondern spricht ihnen überhaupt ab, sich auf – metaphorisch gemeinte? – „Weiber" zu verstehen. Die „Philosophen" qua „Dogmatiker" erscheinen damit als tumbe Toren, als graubärtige, verschrobene Gelehrte, denen intellektuelle Verführungskraft vollständig abgeht. Deshalb bleiben sie – das ist die von der Metapher erzwungene Denkrichtung – prinzipiell unfruchtbar und damit ohne Nachwuchs. Dieser Befund ist wiederum nicht leicht zu verbinden mit der im Fortgang der Vorrede aufgefächerten Erfolgsgeschichte der dogmatischen Philosophie, die es offenbar seit Platon verstanden hat, das Geschick des Abendlandes zu bestimmen, also Nachwuchs und Nachfolger in großer Zahl zu zeugen. Als erklärende, über N.s explizite Äußerungen hinausgehende Zusatzan-

nahme wird man anführen können, dass Lebensverachtung und Niedergang, kurzum: *décadence* für die lange Erfolgsgeschichte dogmatischen Philosophierens verantwortlich sein dürften.

Vor JGB spielt der Begriff des Philosophen als „Dogmatiker" bei N. eine nur untergeordnete Rolle. In den publizierten Werken fällt gelegentlich das Wort „dogmatisch" in einem weiten Sinn zur Kennzeichnung religiöser Borniertheit; nur MA II WS 16 benutzt „Dogmatiker" in einem zu JGB Vorrede analogen Sinn und lässt das „Wir" dazu in markanten Gegensatz treten: „Ebensowenig, wie diese Fragen der Religiösen, gehen uns die Fragen der philosophischen Dogmatiker an, mögen sie nun Idealisten oder Materialisten oder Realisten sein. Sie allesammt sind darauf aus, uns zu einer Entscheidung auf Gebieten zu drängen, wo weder Glauben noch Wissen noth thut" (KSA 2, 551, 4–9). In die Vorbereitungsphase von JGB Vorrede gehört bereits NL 1885, KSA 11, 42[6], 696, 4 f.: „1 Dogmatiker. Plato und der ‚reine Geist'. die prachtvolle Spannung durch die Dogmatiker." In JGB 43, KSA 5, 60, 2–5 wird immerhin explizit gemacht, dass die „kommenden Philosophen" „[s]icherlich [...] keine Dogmatiker sein" werden. JGB 43 ist im ursprünglichen Diktat von Louise Röder-Wiederhold in Dns Mp XVI, Bl. 42r noch mit Teilen der späteren Vorrede von JGB verquickt (siehe die Edition bei Röllin 2012, 216 f.).

Die einzigen inhaltlich eingehenderen Informationen über die „Dogmatiker" sind JGB Vorrede zu entnehmen – aber auch da bleibt das Profil dogmatischen Philosophierens recht unscharf. Gewiss steht die Abgrenzung Kants von der dogmatischen Philosophie auch im Hintergrund von N.s Wortverwendung. Diese Nähe führt allerdings leicht dazu, die angeblichen Parallelen zu Kant und den Kantianern herauszustreichen, anstatt N.s Text ernstzunehmen. So wird beispielsweise suggeriert, die Vorrede von JGB sei der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bis in die Metaphern hinein mehr oder weniger direkt nachgebildet (Kant*: Kritik der reinen Vernunft* A VIII–X, vgl. Clark/Dudrick 2012, 14 f.), während es nicht einmal einen belastbaren Beleg dafür gibt, dass N. je Kants erste Kritik gelesen hat (die diesbezüglichen Stellen in Werken und Nachlass sind wie so oft aus sekundären Quellen geschöpft, vgl. die sarkastische Bemerkung von Hofmiller o. J., 35: „Nietzsche lebt nicht nur geistig von der Hand in den Mund, er lebt aus zweiter Hand in den Mund."). Die beiden Vorreden zur *Kritik der reinen Vernunft* mögen zwar *in philosophicis* kulturelle Mustertexte sein, aber abgesehen von allgemeinen Anleihen sind die Parallelen zu JGB Vorrede dürftig. Gegen die Behauptung, „Nietzsche is using ‚dogmatism' as Kant did" (Clark/Dudrick 2012, 16), spricht erstens, dass JGB Vorrede die für Kant in diesem Zusammenhang zentrale Frage der Erkenntnis kaum anspricht (es sei denn, man identifiziere diese Frage mit derjenigen nach der Wahrheit), zweitens, dass N. hier die Frage nach der

Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, oder spezifischer: von synthetischen Urteilen a priori nicht interessiert; drittens, dass Kants Korrelat zur dogmatischen Philosophie, nämlich die kritische, in diesem Text von N. ebensowenig explizit gemacht wird; schließlich viertens, dass N. kein Interesse hat, Metaphysik kritisch zu restituieren (gegen die Engführung von Kant und N. bei Clark/Dudrick 2012 siehe auch Louden 2014).

Zu Recht verweisen Clark/Dudrick 2012, 18–22 auf Afrikan Spirs von N. mit zahlreichen Lesespuren hinterlassenes Werk *Denken und Wirklichkeit*, wo zu Beginn – freilich ohne Markierungen N.s – Kants Unterscheidung exponiert wird. Jedoch beginnt Spir ausgerechnet mit jenen vier Aspekten, die in der Vorrede von JGB entweder nicht thematisch werden oder keine Rolle spielen: „Seit Kant ist die Unterscheidung der *dogmatischen* und der *kritischen* Richtung in der Philosophie Allen geläufig geworden. Der Dogmatiker will über die Gegenstände der Erkenntniss entscheiden, ohne vorher das Erkenntnissvermögen selbst, dessen Natur, dessen Gesetze und Grenzen untersucht und festgestellt zu haben. Dagegen macht sich der kritische Philosoph gerade diese letztere Untersuchung zur ersten und hauptsächlichsten Aufgabe. [...] Einen Dogmatismus gibt es also nur in der Metaphysik.“ (Spir 1877, 1, 1) Nachweislich hat N. Spir 1885 noch einmal gelesen, daneben aber auch diverse andere Werke, in denen ebenfalls von dogmatischer Philosophie die Rede ist, wie etwa Heinrich Romundts *Grundlegung zur Reform der Philosophie* (Romundt 1885, 51; 101 f.; 233 u. 237), Gustav Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (Teichmüller 1882, XVIII) oder Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, wo N. die Bemerkung zur Kenntnis nahm, man könne, anstatt den Zweifel der Immoralität anzuklagen, vielmehr auch die Immoralität des dogmatischen Fürwahrhaltens behaupten („on pourrait soutenir aussi l'immoralité de la foi dogmatique“. Guyau 1885, 127). N. hatte diese Passage unterstrichen, am Rand doppelt markiert und auch noch ein affirmierendes „moi“ („ich“) hinzugefügt (Guyau 1909, 285). Für Guyau ist Kants Pflichtethik der Inbegriff des philosophischen Dogmatismus.

Nicht nur wegen des eklatanten Mangels an inhaltlicher Übereinstimmung von Spir 1877 und der Vorrede zu JGB sowie der Fülle von anderen einschlägigen Lektüren N.s ist die Behauptung abwegig, „it would be very surprising if Nietzsche began the book by using ‚dogmatist' in a way that differed greatly from Spir's usage – at least not without some indication“ (Clark/Dudrick 2012, 19). Sie ist überdies abwegig, weil Spir in JGB nicht nur nie erwähnt wird, und es also keinen Grund gegeben hätte, Differenzen zu einem offenkundig Abwesenden zu markieren, sondern vor allem auch, weil sie N.s Rezeptionsverhalten grundlegend verkennt: In den meisten Fällen, wo N. sich ausdrücklich oder stillschweigend auf Lektüren bezieht, modifiziert und variiert er das Vorgefundene, um es

seinen eigenen Bedürfnissen anzupassen (vgl. zu N.s Verfahren Sommer 2000b). Es widerspräche mithin N.s typischem Rezeptionsverhalten, wenn er etwas – z. B. Spirs Gebrauch des Wortes „Dogmatiker" – schlicht übernähme (so dass man sogar eher aus der Differenz von N.s und Spirs Wortgebrauch ein Argument zugunsten einer entsprechenden Rezeption ableiten könnte).

Es empfiehlt sich also, den Einfluss Kants und der Kantianer (inklusive Spirs) auf die Profilierung der „Dogmatiker" in der Vorrede von JGB nicht zu überschätzen und bei der Interpretation den Text nicht unter angeblichen Kantischen oder kantianischen Hypotexten zu ersticken. Der Dogmatiker im Vorwort von JGB, der gerade nicht explizit mit dem Metaphysiker identifiziert wird, hat ein wesentlich breiteres Spektrum (vgl. z. B. auch Tongeren 2000, 133 f.), als dies dem kantianischen Kritiker des Dogmatikers lieb sein kann, der dessen Überschreitung der Wissbarkeitsgrenzen anprangert. Der Dogmatiker, so schwach, unfruchtbar und hinfällig seine Position zu Beginn von JGB Vorrede zunächst erscheint, erweist sich im Fortgang des Textes als eine kultur- und moralprägende Instanz erster Ordnung. Ihn treiben ganz andere Probleme um als bloße Fragen des Erkennen-Könnens von Gegenständen jenseits der Erfahrungswelt.

11, 8–12 *Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: — und jede Art Dogmatik steht heute mit betrübter und muthloser Haltung da. W e n n sie überhaupt noch steht! Denn es giebt Spötter, welche behaupten, sie sei gefallen, alle Dogmatik liege zu Boden, mehr noch, alle Dogmatik liege in den letzten Zügen.*] Man mag geneigt sein, der Bemerkung über die mangelnde Standfestigkeit der Dogmatik auch eine sexuelle Konnotation beizulegen. Immerhin hat sich Kant selbst in seinen Nachlass-Reflexionen den „Spötter" als „Zuchtmeister" der philosophischen Dogmatiker gewünscht: „Dogmatische transscendente Lehre ist Vernünfteley, nemlich die ihre Schranken überschreitende Vernunft. Der Zuchtmeister der Vernünftler ist der Sittenlehrer oder gar der Spötter." (AA XVIII, 29 f., in orthographisch geglätteter Form publiziert in Kant 1884, 2, 59, Nr. 201).

11, 16–12, 3 *die Zeit ist vielleicht sehr nahe, wo man wieder und wieder begreifen wird, w a s eigentlich schon ausgereicht hat, um den Grundstein zu solchen erhabenen und unbedingten Philosophen-Bauwerken abzugeben, welche die Dogmatiker bisher aufbauten, — irgend ein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften), irgend ein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von Seiten der Grammatik her oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Thatsachen*] Es fällt der Bruch in der Metaphorik auf: Zunächst war von „Dogmati-

kern“ die Rede, die um das „Weib“ Wahrheit werben, jetzt stehen plötzlich ganze „Philosophen-Bauwerke“ – man wird sich dabei die großen Denksysteme als architekturanaloge Konstrukte vorstellen – vor den Augen der Leser. Dieser Bruch hängt damit zusammen, dass N. hier unterschiedliche Vorlagen kombiniert. Die mit Zeile KSA 5, 11, 13 beginnende Passage geht zurück auf das von N. Louise Röder-Wiederhold in Dns Mp XVI, Bl. 27r Diktierte; unmittelbar voran gehen dort Überlegungen zur Guyau-, Spencer- und Rolph-Lektüre und nichts zu Weib und Wahrheit (Röllin 2012, 203 f.). Später hingegen werden die beiden ursprünglich unverbundenen Teile in Dns Mp XVI, Bl. 42r (ebd., 216 f.) miteinander verquickt. Der Rekurs auf den „Aberglauben“ fehlt in Dns Mp XVI, Bl. 27r und in Dns Mp XVI, Bl. 42r noch; stattdessen wird direkt das „Wortspiel“ als möglicher „Grundstein“ ins Gespräch gebracht. Die Einfügung des „Aberglaubens“ hat sowohl eine ordnende als auch eine ironisierende Funktion: Ordnend, insofern sie die in der Klammer genannten Formen des Aberglaubens sowie die nachfolgenden Stichworte „Wortspiel“, „Verführung von Seiten der Grammatik“, „Verallgemeinerung von [...] menschlich-allzumenschlichen Thatsachen“ unter einem Oberbegriff zusammenzufassen scheint, ohne dass ursprünglich ein solcher Oberbegriff intendiert gewesen wäre. Ironisierend, insofern sich die Philosophie seit der Antike und erst recht seit der Aufklärung als geborene Gegnerin aller Formen von populärem Aberglauben verstand und jetzt selbst nicht nur bezichtigt wird, abergläubisches Beiwerk mit sich herumzuschleppen, sondern sogar auf Aberglauben zu gründen.

Was genau den „Grundstein“ der dogmatischen „Philosophen-Bauwerke“ abgegeben hat, wird nur angedeutet, nicht aber eindeutig bestimmt: mit dem doppelten „irgend ein“ (11, 20 u. 11, 23) sowie dem „vielleicht“ wird einer letzten Bestimmung gerade ausgewichen. Der in Frage kommende „Volks-Aberglaube“ ist zunächst durch sein Alter gekennzeichnet, sodann in der Parenthese mit einem Beispiel („wie der“) illustriert, ohne dass damit behauptet wird, es sei im Fundament der Philosophie just dieser Aberglaube einzementiert. „Seelen-Aberglaube“ heißt dieses Beispiel: Er habe bis in die Gegenwart seine Fortsetzung im „Subjekt- und Ich-Aberglauben“ gefunden. Inwiefern es Illusion sei, an ein „Ich“ als den Herrn und Produzenten von Gedanken zu glauben, erörtern ausführlicher JGB 16 und 17, wobei dort sowohl von dem die Rede ist, was „das Volk glauben“ mag (KSA 5, 29, 28) als auch von den „Abergläubischen“ (KSA 5, 31, 1). In der Vorrede wird noch nicht konkretisiert, worin dieser Aberglaube genau besteht. Man darf vermuten: zunächst im (urtümlichen?) Glauben an die Existenz einer vom Körper unabhängigen Seele, sodann in dessen philosophisch elaborierter Fortsetzung, nämlich im Glauben an ein denkendes und deswegen für sich seiendes Subjekt (Descartes) oder im Glauben an ein transdenzentales Ich (Kant). In Maximilian Drossbachs Buch *Über die*

scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt hat N. beispielsweise seinen ehemaligen Bonner Philosophie-Professor Karl Schaarschmidt wie folgt zitiert gefunden: „**Das Ich ist Sache** (Wesen, Wirklichkeit, Seiendes, Substanz) **weil es Ursache ist**. Das Ich ist mehr und thut mehr, als ein cogito ergo sum ausdrückt; es weiss sich als res cogitans et movens“ (Drossbach 1884, 15. N.s Unterstreichung. Vgl. Loukidelis 2005b, 342 u. NK 30, 19–22).

Dass die „Grammatik“ es sei, die uns täusche, insbesondere über den Begriff des Ich, und uns eine Ontologie unterjuble, ist ein Gedanke, der in N.s Spätwerk wiederkehrt (NK KSA 6, 78, 11–13, zur systematischen Dimension z. B. Simon 1972). N. war ihm beispielsweise in Otto Schmitz-Dumonts *Die Einheit der Naturkräfte* (Schmitz-Dumont 1881, 167, siehe NK 30, 2–10) und bei Georg Christoph Lichtenberg begegnet: „Ich und mich. Ich fühle mich — sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können so zu sagen nicht raisonniren, ohne falsch zu raisonniren. Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist. Jeder, der Deutsch spricht, ist ein Volksphilosoph, und unsere Universitätsphilosophie besteht in Einschränkungen von jener. Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten. Allein die gemeine Philosophie hat den Vortheil, daß sie im Besitz der Declinationen und Conjugationen ist. Es wird also immer von uns wahre Philosophie mit der Sprache der falschen gelehrt. Wörter erklären hilft nichts; denn mit Wördererklärungen ändere ich ja die Pronomina und ihre Declination noch nicht.“ (Lichtenberg 1867, 1, 79. N.s Unterstreichung, vgl. Stingelin 1996, 175 f., ferner allgemeiner Beutel 1996, 254–256.) Lichtenberg diagnostiziert also, wie es auch in N.s Text geschieht, eine sprachliche Präjudizierung des Denkens, das deshalb in die Irre gehe, bietet aber zugleich eine (andere) Philosophie als Therapeutikum auf. In analoger Weise wird in JGB einerseits die Philosophie in ihren herkömmlichen Erscheinungsformen verdammt, zugleich jedoch eine „Philosophie der Zukunft“ angekündigt oder ansatzweise ins Werk gesetzt. Diese therapeutische und zukünftige Philosophie bleibt in dem Dilemma stecken, sich der alten Sprache mit ihren ‚Verhexungen‘ bedienen zu müssen, so dass N. unentwegt genötigt ist, die von einem Philosophen erwarteten und zu erwartenden Schreibpraktiken experimentell zu unterlaufen.

In JGB 20 wird daran erinnert, dass wir von einer „gemeinsamen Philosophie der Grammatik“ (KSA 5, 34, 27) gefangen zu werden drohen, während sich am Ende von JGB 34 im Sinne von Lichtenbergs Berichtigungsprojekt die Frage erhebt, ob „sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben“ (KSA 5, 54, 8 f.) müsse, während JGB 54 wie Lichtenberg die Gramma-

tik-Gebundenheit der Ich-Ontologie herausgreift: „Ehemals nämlich glaubte man an ‚die Seele', wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte" (KSA 5, 73, 13–15, vgl. NL 1885, KSA 11, 40[16], 635 f., entspricht KGW IX 4, W I 7, 71). Einen derart prominenten Status erlangte die Grammatik in N.s Denken – von der Frühschrift WL abgesehen – explizit erst 1885. Das schlug sich in einer Reihe von Nachlasstexten nieder, die die sprachliche Bedingtheit des Ich-Begriffs ebenso herausstellen wie den allgemein fiktiven Charakter aller grammatisch angeleiteten Erkenntnis-Konstrukte (NL 1885, KSA 11, 35[35] 526 (entspricht KGW IX 4, W I 3, 108 f.); NL 1885, KSA 11, 38[3], 597 f. u. NL 1885, KSA 11, 40[23], 639 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 67), vgl. NK 31, 5–12). „Wie arm sind die Philosophen bisher, wo ihnen nicht die Sprache, mindestens die Grammatik, im Ganzen das, was ‚Volk' in ihnen ist, soufflirt! In den Worten stecken Wahrheiten, mindestens Ahnungen der Wahrheit: das glauben sie alle steif und fest: daher die Zähigkeit, mit der sie sich an ‚Subjekt' ‚Leib' ‚Seele' ‚Geist' klammern." (NL 1885, KSA 11, 40[6], 630, 26–631, 3 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 74); vgl. NL 1885, KSA 11, 40[11], 632 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 75) u. NL 1885, KSA 11, 40[20], 637 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 68 f.)).

Die Aufzählung der möglichen Grundsteine der „Philosophen-Bauwerke" schließt „eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Thatsachen" (12, 1–3) ein. In der Fassung Dns Mp XVI, Bl. 27r und Dns Mp XVI, Bl. 42r heißt es stattdessen: „eine brutale Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen Thatsachen" (Röllin 2012, 204 u. 217). Die Einfügung des Epithetons „menschlich-allzumenschlich" dient einerseits dem Rückverweis auf N.s einschlägig betiteltes Werk, lässt andererseits völlig offen, um welche Art von Tatsachen es sich handeln könnte.

Dass die Sprache und die Grammatik die Wirklichkeitswahrnehmung prägen, ist eine im 20. Jahrhundert (oft ohne Bezug auf N.) von Linguisten gern wiederholte These, vgl. z. B. Whorf 1956, 121 und dazu Feyerabend 1993, 164.

12, 3–9 *Die Philosophie der Dogmatiker war hoffentlich nur ein Versprechen über Jahrtausende hinweg: wie es in noch früherer Zeit die Astrologie war, für deren Dienst vielleicht mehr Arbeit, Geld, Scharfsinn, Geduld aufgewendet worden ist, als bisher für irgend eine wirkliche Wissenschaft: — man verdankt ihr und ihren „überirdischen" Ansprüchen in Asien und Ägypten den grossen Stil der Baukunst.*] Vorlage hierfür war N.s Diktat an Louise Röder-Wiederhold in Dns Mp XVI, Bl. 27r, ediert bei Röllin 2012, 204, sowie in Dns Mp XVI, Bl. 42r, ediert bei Röllin 2012, 217. Welche Rolle der Astrologie in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit gebührt, ist eine Frage, die N. im Zuge seiner kulturhistorischen Lektüren gelegentlich beschäftigt hat. John Lubbock führte beispielsweise in seiner *Entstehung der Civilisation* aus, dass die Astronomie zwar der Astro-

logie entsprungen sei, jedoch „beide in vollständigem Widerspruch miteinander“ (Lubbock 1875, 169) stünden, während Friedrich Albert Lange in seiner *Geschichte des Materialismus* auf der gegenseitigen Befruchtung von Astrologie und Astronomie bestand: „Die Astrologie sowohl wie die wesensverwandte Alchymie besassen durchaus die geregelte Form von Wissenschaften und waren in der reineren Weise, in welcher die Araber und die christlichen Gelehrten des Mittelalters diese Künste betrieben, weit entfernt von dem masslosen Schwindel, der im 16. und besonders im 17. Jahrhundert sich einstellte“ (Lange 1866, 81, vgl. 338). Über das gewaltige finanzielle und emotionale Engagement der Menschheit zugunsten der Astronomie konnte sich N. in Edward Burnett Tylors *Anfängen der Cultur* informieren (Tylor 1873, 1, 128–132), die er 1875 der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (Crescenzi 1994, 432), während er spätestens seit seiner Arbeit am Registerband des *Rheinischen Museums für Philologie* ([Nietzsche] 1871) gewusst haben muss, dass man altbabylonische Monumentalarchitektur auf einen astrologischen Kult zurückzuführen pflegte, weil dies in einem von ihm indizierten Artikel zur Sprache kam (Knötel 1867, 528). Das war im Hinblick auf Ägypten damals schon längst etablierter Wissenschaftskonsens: „Den ältesten Ursprung der Astrologie glaubt die Forschung in der babylonischen Provinz Chaldäa gefunden zu haben, nächstdem, daß ohne Zweifel gleichzeitig mit den Chaldäern die Aegyptier die Sternkunde pflegten, heilig hielten und mit ihrem Götterkult in unmittelbare Verbindung brachten, von welcher wundersame Bilder und Bauwerke der Nachwelt Zeugniß gaben und zum Theil noch immer geben. Es sei nur des Riesenthurmes zu Babel, der Pyramiden, des Thierkreises zu Denderah gedacht.“ (Bechstein 1860, 2). Zu den astronomischen Bemühungen bei den Chinesen und den Ägyptern vgl. auch Secchi 1878, 25 u. 242, zu N.s Rezeption dieses Werkes NK 117, 11–15.

In William Edward Hartpole Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* hielt N. jene Überlegungen für bemerkenswert, die die lebensfunktionale Bedeutung von Astrologie ausleuchteten, nämlich als Ausdruck eines naiven Geo- und Anthropozentrismus: „Dem Ungebildeten scheint keine Behauptung selbstverständlicher, als dass unsere Erde der grosse Hauptzweck des Weltalls ist [...]. Da der Mensch der Mittelpunkt aller Dinge ist, so hat jede auffallende Naturerscheinung einen Bezug auf seine Handlungen.“ (Lecky 1873, 1, 215. Von N. am Rand markiert, seine Unterstreichung.) Die Astrologie nun befriedigt diesen menschlichen Anspruch, im Zentrum des Weltgeschehens zu stehen: „Es ist eine äusserst geistvolle, und mindestens soweit die Zeit der Wiederbelebung der Wissenschaft darunter begriffen ist, eine höchst richtige Bemerkung Comte's, dass die Astrologie der erste systematische Versuch war zur Gestaltung einer Philosophie der Geschichte, da sie die

schein-/216/bar wunderlichen Erscheinungen der menschlichen Handlungen in das Bereich des Gesetzes zurückzuführen suchte. Man kann sie aber, glaube ich, mit nicht minderem Rechte als eine der letzten Kämpfe menschlicher Selbstsucht gegen das niederdrückende Gefühl der Unbedeutenheit betrachten, welches die Unermesslichkeit des Weltalls erzeugen musste. [...] Die, welche unsere Erde für den Mittelpunkt des materiellen Universums betrachten, werden ihr immer eine ähnliche Stellung in dem sittlichen Weltplane zuschreiben; ist nun die Falschheit der ersten Behauptung nachgewiesen, so erscheint die zweite unangemessen oder als Schwierigkeit." (Lecky 1873, 1, 215 f. Von N. mit Randstrichen und NBs markiert, seine Unterstreichungen.) Ganz auf dieser Linie notierte N. dann in NL 1880, KSA 9, 6[189], 245, 16–25 – und präludierte damit bereits die Parallelisierung von herkömmlicher Philosophie und Astrologie in der Vorrede von JGB –: „Ein Reich ganz unmenschlicher Necessitäten enthüllt sich immer mehr! [...] Die Welt als eine Menschen-Welt ist uns ein Gelächter geworden: wie die Astrologie. Unsere Stellung zu dieser Welt möglichst pathetisch einzunehmen war das Bestreben aller Philosophen: die Idealisten zuletzt wußten uns zur Hauptsache zu machen und die Welt zu einer Art Erzeugniß von uns: als ob der Spiegel sagte: ‚ohne mich ist nichts, ich bin der Urheber'."

Die Parallelität von dogmatischer Philosophie und Astrologie besteht nach 12, 3–9 zunächst in ihrem Wesenszug, ein „Versprechen" zu sein. Und zwar stellen sie beide ein ganz bestimmtes Versprechen dar: dass die Welt insgesamt sinnvoll organisiert ist, dass sich diese Welt um den Menschen dreht und dass dieser Mensch in der Welt von Bedeutung ist. Der Anspruch sowohl der Astrologie als auch der dogmatischen Philosophie erscheint bei N. in gleicher Weise als „überirdisch", weil sie beide auf ein Wissen ausgreifen, das jenseits aller irdischen Erfahrungsmöglichkeiten liegt. Schließlich besteht die besondere Bosheit dieser Parallelisierung der dogmatischen Philosophie mit der Astrologie darin, dass letztere in der modernen Welt als hoffnungslos veraltete Scharlatanerie angesehen wird. Die Parallelisierung soll zeigen, dass dies konsequenterweise auch von der herkömmlichen Philosophie gelten müsste, sind deren Erkenntnisansprüche doch nicht minder absurd als die astrologischen. Zur Astrologie siehe auch NK 51, 22–25 u. NK 109, 20–25.

12, 12–14 *eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel die Vedanta-Lehre in Asien*] In der diktierten Fassung Dns Mp XVI, Bl. 42r fehlte dieser Hinweis auf den Vedanta noch (Röllin 2012, 217). Über den indischen Vedanta als höheres Wissen des eingeweihten Hindu hatte sich N. im Standardwerk *Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's* (1883) seines Freundes Paul Deussen kundig gemacht; die ausdrückliche Zuordnung des Vedanta zur dogmatischen Philosophie findet sich hingegen im Werk eines anderen Freun-

des, nämlich in Heinrich Romundts von N. ebenfalls eifrig studierter *Grundlegung zur Reform der Philosophie*: „Von dem der gemeinen Seelenlehre zu Grunde liegenden Schein der Vernunft, der auf diesen Selbstbetrug gegründeten Scheinwissenschaft wie von der Zerstörung des Scheines für die Wissenschaft und von der Verbesserung der Seelenlehre als gemeiner Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Metaphysik wurde mit einiger Ausführlichkeit gehandelt. Diese Ausführlichkeit aber ist Kürze gegen die Weitläufigkeiten einer unkritischen schwärmenden Metaphysik. Ruht doch das weit ausgedehnte grosse System des Vedanta, die uralte Dogmatik des Brahmanismus, welche noch jetzt in Indien im höchsten Ansehen steht, mit der man aber das Abendland gnädig verschonen wolle, auf dem von der Kritik zerstörten Paralogismus. Der neueste Darsteller desselben, P. Deussen, sagt ‚das System des Vedanta. /169/ 1883' S. 61: ‚Mit Recht erkennt der Vedanta als einzige Quelle, um zu einem wahren Wissen, zu einem Ergreifen des Ansichseienden zu gelangen, unser eigenes Ich.' [...] Und mit welchem Drucke hat der Babelbau dieser Scheinwissenschaft Jahrtausende auf der Menschheit gelastet und die gemeine Wohlfahrt geschädigt!" (Romundt 1885, 168 f. Wichtige Informationen zu Romundt bei Treiber 1992, 358–362.) Der Seitenhieb auf die philosophische Indien-Sehnsucht Arthur Schopenhauers ist ebenso deutlich wie die verheerende kulturelle Gesamtbilanz, die Romundt der Vedanta-Philosophie ausstellt. JGB Vorrede dupliziert diese negative Bilanz, auch wenn dann gegen Ende der Vorrede die geschichtliche Notwendigkeit der durch philosophische Dogmatik erzeugten Spannung herausgestellt wird.

Aufschlussreich ist auch, dass 12, 12–14 im Unterschied zu Dns Mp XVI, Bl. 42r den Vedanta als exemplarische dogmatische Philosophie nennt, nachdem seit 11, 21 f. der „Seelen-", „Subjekt- und Ich-Aberglaube" aufs Korn genommen wurde, so dass der Leser zu der Vermutung gelangt, der Vedanta huldige gerade diesem Aberglauben. Das ist tatsächlich die Behauptung bei Romundt 1885, 168 f., während JGB 54 wie auch NL 1885, KSA 11, 40[16], 636, 6–9 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 71, 14–17) den Nachweis der Scheinbarkeit von „Seele" und „Subjekt" gerade als einen Grundgedanken des Vedanta ausweist, vgl. NK 73, 22–28. Es liegt also nahe, die Erwähnung des Vedanta in der Vorrede von JGB auf der Folie der Lektüre von Romundt 1885 zu sehen, dessen Inanspruchnahme des Vedanta für eine positive Subjekt-Metaphysik zumindest nicht weit verbreitet war und trotz der Zitate sogar den Grundintentionen bei Deussen 1883 widerspricht, während für JGB 54 andere Quellen zu diskutieren sind.

12, 14 *der Platonismus*] Auch diese Konkretisierung der „Fratze" der „dogmatischen Philosophie" fehlt – wie der Vedanta – im Diktat Dns Mp XVI, Bl. 42r (Röllin 2012, 217), wo aber in der Folge Platon wie in der Vorrede von JGB sehr wohl diskutiert wird. Neben dem Vedanta (vgl. NK 12, 12–14) ist in Romundts

Grundlegung zur Reform der Philosophie Platon der Hauptrepräsentant einer unkritischen Subjekt- und Seelenlehre, die von Kant in die Knie gezwungen worden sei. Unter Anspielung auf die Töchter von Shakespeares *King Lear* heißt es dort z. B.: „Arm wie Cordelia neben ihren fetten, hochmütigen, prahlerischen Schwestern Goneril und Regan steht die kritische [sc. Kantische] Seelenlehre neben der alten aufgeblasenen prunkenden Scheinwissenschaft, die gleich bei ihrem ersten Auftreten im Phädrus und Phädon des Plato mit einem gewaltigen Geräusch von bunten Geschichten und Fabeln aufmarschiert. Aber Cordelia, sehr unähnlich ihren grosssprechenden Schwestern, hält mehr, als sie verspricht!“ (Romundt 1885, 159).

Platon und der Platonismus verkörpern in der Vorrede zu JGB jene Position, die dem Ansinnen des sprechenden Wir am weitesten entfernt zu liegen scheint – namentlich „Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ (12, 17 f.). Dennoch betonen besonders von Leo Strauss inspirierte Autoren die Nähe von Platon und N. und gehen mitunter so weit, JGB als N.s *Politeia* aufzufassen und weitgehende Parallelen zwischen N.s und Platons Werk zu behaupten: „Indeed, in the broadest sense *Beyond Good and Evil* and the *Republic* have identical themes and structures.“ (Cooper 2008, 206) – eine Auffassung, die dem Text nicht weniger Gewalt antut als diejenige, die ihn als Parallelaktion zur *Kritik der reinen Vernunft* betrachtet. Strauss 1983, 175 behauptet, N. „platonisiere“ im Blick auf die Form nirgendwo sonst so wie in JGB, um freilich den Beweis dafür schuldig zu bleiben, was dies genau bedeute. Wiehl 1998, 133 deduziert schließlich aus JGB Vorrede, KSA 5, 12 f. einen „klare[n] Gegensatz: Platonismus gegen Plato. Und während dem ersteren ein entschiedenes Nein entgegengesetzt wird, wird dem zweiten [...] Bewunderung zuteil“. Korrekt daran ist (was Wiehl freilich noch nicht wissen konnte), dass der Ausdruck „Platonismus“ zusammen mit „Vedanta-Lehre“ eben erst auf einer späten Bearbeitungsstufe in den Text aufgenommen wurde und im Diktat vom Sommer 1885 noch fehlte. Dennoch gibt es keinerlei Anhaltspunkt im Text, dass N. den Platonismus von Platon separiert hätte. Das ‚entschiedene Nein', das N.s Text ausspricht, richtet sich ausdrücklich gegen Platon und seine „Erfindung“ selbst (vgl. NK 12, 14–18). „Platonismus“ ist das, was sich von Platon her ungebrochen in der europäischen Geschichte als „Alpdruck[.]“ (KSA 5, 12, 19) fortschreibt, für den Platon selbst die unmittelbare, unentschuldbare Verantwortung trägt.

12, 14–18 *Seien wir nicht undankbar gegen sie [sc. die dogmatische Philosophie], so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich.*] Vgl. NK 12, 12–14. Sehr ähnlich findet sich 12, 14–18 in Dns Mp XVI, Bl. 42r (Röllin

2012, 217), Vorarbeiten in KGW IX 1, N VII 1, 105. Die Paarung von „Gutem an sich“ und „reinem Geiste“ fehlt beispielweise in NL 1885, KSA 11, 42[6], 696 (vgl. NK 11, 2–4), wo Platon und sein „reiner Geist“ auch „die Dogmatiker“ repräsentieren sowie die durch diese erzeugte, „prachtvolle Spannung“ in der Geschichte. Dass der Leser beim „Guten an sich“ an Platons Ideenlehre und insbesondere an seine höchste Idee des Guten denken werde, dürfte für N. selbstverständlich gewesen sein (Grundunterscheidungen dazu konnte er beispielsweise bei Ueberweg 1867, 1, 118 lesen). Ebenso konnte er voraussetzen, dass die Vorstellung von einem „reinen Geist“ Anklänge an den Dialog *Phaidon* und an Sokrates' Bemühen, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, wachrufen werde. Beim Lesen von Karl Friedrich Hermanns *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* dürfte ihm etwa folgende Überlegung untergekommen sein: „der Vermuthung, dass er als Ohrenzeuge mit geschichtlicher Treue erzähle, hat /528/ Plato selbst ausdrücklich vorgebeugt ([...]), und je möglicher es dessenungeachtet ist, dass jenes Verlangen reiner Geist zu werden wirklich den Gegenstand von Socrates lezten [sic] Unterhaltungen ausgemacht habe, desto weniger werden wir darin mehr als die erste Stufe der Entwickelung erkennen dürfen, die der Phaedo uns bereits als vollendet darstellt“ (Hermann 1839, 1, 527 f.). Diese Entwicklung zu einer Lehre vom „reinen Geist“ hat eben nicht Sokrates, sondern sein Schüler Platon eigenständig vollzogen.

Die Vorrede von JGB macht nicht explizit, was das statische Wirklichkeitsmodell der Dogmatiker ablösen soll und wird, wenn dereinst deren Macht gebrochen ist. Aufschlussreich ist zur Beantwortung dieser Frage vielleicht NL 1885, KSA 11, 34[73], 442, 20–26 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 147, 2–18): „Was uns ebenso von Kant, wie von Plato und Leibnitz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, wir sind historisch durch und durch. [...] Auch Kant hat die contradictio in adjecto ‚reiner Geist‘ nicht überwunden: wir aber – – –“. Einerseits wird hier die Geschichte des „reinen Geistes“ fortgeschrieben bis zum angeblich größten Kritiker der dogmatischen Philosophie; andererseits wird mit deren geschichtlicher Betrachtung gerade die „durch und durch“ historische Existenzform des reflektierenden „Wir“ demonstriert. Bereits MA I 2 hatte die Notwendigkeit eines „historische[n] Philosophiren[s]“ (KSA 2, 25, 13 f.) gegen den philosophischen Ewigkeits-Irrglauben namhaft gemacht. Die Vorrede von JGB verzichtet zwar auf die Formulierung einer expliziten historistischen Gegenstrategie zur dogmatischen Philosophie, setzt aber eine solche Strategie *in praxi* um, indem nämlich die dogmatische Philosophie selbst historisiert wird als eine bestimmte, mittlerweile „überwunden[e]“ (KSA 5, 12, 19) Epoche der abendländischen Geschichte, deren Wahrheits- und Ewigkeitsansprüche verwirkt scheinen. Ernsthaft über das „Gute an sich“ oder über den „reinen Geist“ zu debattieren, fällt dem „Wir“ (KSA 5, 12,

21) gar nicht mehr ein – ein knapper Hinweis auf die Perspektivität reicht als Argument völlig aus (vgl. NK 12, 23–26) –, denn einen Aberglauben widerlegt man nicht. „Aberglaube: an das Seiende zu glauben, an das Unbedingte, an den reinen Geist, an die absolute Erkenntniß, an den absoluten Werth, an das Ding an sich! In diesen Ansätzen steckt überall eine contradictio“ (NL 1885, KSA 11, 34[28], 429, 23–26, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 175, 2–14).

Die zentrale Bedeutung, die die Vorrede zu JGB Platon und dem Platonismus einräumt, dürfte mit N.s intensiver Lektüre von Gustav Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt* zusammenhängen. Teichmüller sieht trotz Kant die Philosophie bis in die Gegenwart bestimmt von Platons (verderblichen) Vorgaben: „Es zeigte sich nun, dass keiner der Neueren über das Ziel hinausgekommen ist, das von Plato im Parmenides aufgestellt war“ (Teichmüller 1882, XI). Teichmüller gibt sich Platon gegenüber ebenso reserviert wie N., der in seinem Brief an Overbeck vom 22. 10. 1883 wiederum aus der Lektüre von Teichmüllers Werk die Erkenntnis schöpft, „wie wenig ich Plato kenne und **wie sehr** Zarathustra πλατωνίζει“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 469, S. 448, Z. 3 f.). Letzteres ist wohl selbstkritisch gemeint.

12, 18–23 *Aber nunmehr, wo er überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufathmet und zum Mindesten eines gesunderen — Schlafs geniessen darf, sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrthum grossgezüchtet hat.*] Europa liegt also nicht mehr, wie Kant es für sich selbst vor seiner kritischen Wendung beschrieb, im „dogmatischen Schlummer“ (AA IV, 260, vgl. NK 142, 4), sondern im postdogmatischen Schlummer, offenbar aus Erschöpfung – entweder wegen der so lange dominanten dogmatischen Philosophie oder wegen des Kampfes gegen diese Philosophie. Dem gegenüber steht das „Wir“, das sich jetzt, nachdem es in 12, 14 seine Dankbarkeit bekundet hatte, erstmals selbst charakterisiert, nämlich als „Erben“ nicht der Dogmatik, sondern der aus dem Kampf gegen die Dogmatik geschöpften Kraft. Der gesperrt gesetzte Einschub, der das „Wir“ zur Schlaftrunkenheit der Gegenwart wirkungsvoll in Szene setzt, fehlt noch in der diktierten Fassung vom Sommer 1885 (Dns Mp XVI, Bl. 42r = Röllin 2012, 217). Der Einschub behauptet freilich nicht, dass das „Wir“ immer schon wach sei, sondern Wachen seine Aufgabe sei (zum Wachsein in der Gegenwart siehe FW 59, KSA 3, 423, 24–26). Auch FW Vorrede 2 spielt mit der Erwartung, die vielleicht an alle (philosophischen) ‚Nachtwächter‘ zu adressieren wäre, nämlich „dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird“ (KSA 3, 347, 30 f.). Die Metapher macht die Frage unabweisbar, ob die Aufgabe des „Wir“ darin besteht, die Schlafenden zu wecken oder aber ihren Schlaf zu hüten. Versteht man das „Wachsein“ als Aufforderung an die mit dem „Wir“ zumindest partiell vereinnahmten Leser, handelt es sich um die säkularisierte

Variante einer wiederholten Aufforderung Jesu an die Adresse seiner Jünger in eschatologischer Bedrängnis: „wachet und betet; denn ihr wisset nicht, wenn es Zeit ist. [...] So wachet nun, denn ihr wisset nicht, wenn der Herr des Hauses kommt, ob er kommt am Abend, oder zu Mitternacht, oder um den Hahnenschrey, oder des Morgens." (Markus 13, 33–35. Die Bibel: Neues Testament 1818, 60. Vgl. Matthäus 24, 42 u. 25, 13).

Aber schon Platon hat eine Vorliebe für die Metaphorik von Schlafen und Wachen; er behält in *Politeia* 476d die wahre Erkenntnis der Dinge demjenigen vor, der sich im Zustand des Wachens befindet (ὕπαρ). N.s Text usurpiert also eine Metaphorik, die sowohl in der dogmatischen Philosophie als auch in der dogmatischen (christlichen) Religion – dem „Platonismus für's ‚Volk'" (KSA 5, 12, 33 f.) – als Umschreibung für den höchsten Zustand des Erkennens hoch im Kurs stand und reklamiert sie gerade für eine Sicht, welche die angeblichen Erkenntnisse dogmatischen Denkens als Traumprodukte des Tiefschlafs entlarvt (vgl. auch Schopenhauer in GT 18, KSA 1, 118, 25 f.). Bemerkenswert ist, dass Gustav Teichmüller in seinem Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (vgl. NK 12, 23–26), aus dem N. wichtige Anregungen für sein perspektivisches Denken bezog, nicht nur die Metaphorik des Wachseins aus dem christlichen Kontext aufgreift, sondern sich zum Anwalt dreier Mächte macht, die nach der Vorrede von JGB eingedämmt werden sollen: des Christentums, der nicht-perspektivischen Weltbetrachtung und des Ich: „Nur das Christenthum verliess den Pfad der perspectivischen Weltbetrachtung und rief uns zum Wachen, indem es die Person, das Ich zur Geltung brachte" (Teichmüller 1882, 348, vgl. die Fortsetzung des Zitats, mitgeteilt in NK 23, 21–27). Bei N. ist gerade dieses Ich ein Traumgespinnst. Zur Begriffsgeschichte der Wachheit siehe auch Hutter 2004.

12, 23–26 *Es hiess allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Plato gethan hat*] Die Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 105, 29 sowie das Diktat Dns Mp XVI, Bl. 42r von 1885 bestimmen „das Perspectivische" als „das Grundelement alles Lebens" (Röllin 2012, 217). Bekanntlich wird „der Perspektivismus", die Behauptung der unhintergehbaren Perspektivengebundenheit alles Erkennens, gemeinhin als eine der Haupteinsichten N.s begriffen, ohne dass sich die Forschung darüber einig wäre, wie er genau zu verstehen wäre (vgl. die Übersichten von Jakob Dellinger in NLex 266 f. u. von Claus Zittel in NH 299–301). Als Ismus kommt „Perspektivismus" in N.s Werken freilich nur ein einziges Mal vor, und da erst noch in einer deutungsbedürftigen Paarung mit „Phänomenalismus" (FW 354, KSA 3, 593, 3), so dass sich fragen ließe, ob nicht auch bei der Festlegung N.s auf „den Perspektivismus" als Lehre der philosophiehistorische Wunsch nach nach Ordnung und weniger N.s Selbstverständnis Pate gestanden hat (vgl. Dellinger 2015, III u.

398–407; zur Problematik der Lehren generell Stegmaier 2000a; zum Problem retrospektiver Zuschreibung von Lehren Sommer 2012d). Sehr auffällig ist, dass N. an jener Stelle, wo er über „meine Lehre" und zugleich über die „perspektivische Welt" spricht, nämlich in seinem Brief an Overbeck vom 23. 07. 1884 gar nicht von erkenntnistheoretischen, sondern moralphilosophischen Fragen handelt: „meine Lehre, daß die Welt des Guten und Bösen nur eine scheinbare und perspektivische Welt ist, ist eine solche Neuerung, daß mir bisweilen dabei Hören und Sehen vergeht" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 521, S. 514, Z. 24–27). Wenn N. hier „die Welt des Guten und Bösen" eine „scheinbare und perspektivische" nennt, greift er auf eine Auffassung zurück, die er in seinem Brief an Overbeck vom 30. 07. 1881 bei Spinoza gefunden haben will – oder genauer, aber ohne es zu sagen, da N. Spinoza nicht im Original gelesen hat, im einschlägigen Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (siehe Sommer 2012b) –: „dieser abnormste und einsamste Denker [...] leugnet die Willensfreiheit [...] das Unegoistische –; das Böse –" (N. an Overbeck, 30. 07. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 135, S. 111, Z. 7–11). Die Formulierung vom 23. 07. 1884 spielt hingegen auf einen Autor an, den N. mittlerweile direkt rezipiert hatte, nämlich seinen früheren Basler Kollegen Gustav Teichmüller mit seinem Buch *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (vgl. auch NK 12, 14–18 u. NK KSA 6, 81, 8–11). Erst von 1884 an – damit parallel zur intensivierten Teichmüller-Lektüre – bekommt das Perspektivische in N.s Aufzeichnungen stärkeres Gewicht. Es verschiebt sich vom Moralphilosophischen zum Erkenntnistheoretischen. Bei Teichmüller ist der erkenntnistheoretische Aspekt dominant: „alle diese Systeme [sc. der bisherigen Philosophie] sind p r o j e c t i v i s c h e Darstellungen unseres Erkenntnissinhaltes und, da die Erkenntniss nothwendig auf den Augenpunkt des Subjects bezogen ist, bloss p e r s p e c t i v i s c h e Bilder." (Teichmüller 1882, XVI) „Die Welt, wie sie für das Auge erscheint, ist immer und überall perspectivisch geordnet und weder Mikroskop noch Teleskop kann uns die Ordnung der Verhältnisse zeigen, welche wir für die wirkliche halten." (Ebd., 183) Zu N.s Teichmüller-Rezeption siehe bereits Nohl 1913, sodann Dickopp 1970; Orsucci/Savorelli 1997, 47–63; Small 2001, 41–58; Schwenke 2006, 257–263; Emden 2010, 295 f., Fn. 26; Loukidelis 2013, 26–28 u. ö.; Teichmüller 2014, 1, 35 sowie Matthew Meyer 2014, 211–214 und Dellinger 2015, 131–135. Bei Teichmüllers Konzept des Perspektivischen scheint noch die Vorstellung eines Fluchtpunktes zugrunde zu liegen, auf den hin (wie in der Malerei seit der Renaissance) alles Erkennen zentralperspektivisch ausgerichtet wird. Das in N.s Texten zum Ausdruck kommende Verständnis des Perspektivischen zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass ein gemeinsamer Fluchtpunkt entfällt, auf den hin alle Sehenden sich orientieren könnten, weil jedes Wesen einen anderen Standpunkt hat und seinen Standpunkt stetig verändert, so dass sein

Blickfeld und sein Fluchtpunkt mit dem Blickfeld und dem Fluchtpunkt der anderen nicht identisch sein können.

In 12, 23–26 geht es weder allein um erkenntnistheoretische noch um moralphilosophische Fragen. Hier wird vielmehr die Lebensnotwendigkeit der Perspektivität postuliert – ein Postulat, das auch JGB 34 wiederholen wird: „Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten“ (KSA 5, 53, 25–27). In NL 1884, KSA 11, 26[334], 238, 6–8 wird diese Einsicht anscheinend als eigene Entdeckung reklamiert: „Keiner hat [...] die Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Illusion begriffen.“ Schließlich stellt NL 1885/86, KSA 12, 2[108], 114, 11–18 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 118, 16–23) heraus, „daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede Erhöhung der Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, [...] dies geht durch meine Schriften“. Eine abweichende Sichtweise dokumentiert NL 1885, KSA 11, 40[39], 648, 11–21 (hier korrigiert nach KGW IX 4, W I 7, 56, 26–36), wo weniger Anspruch auf die Exklusivität eigener Entdeckungen erhoben wird: „Die Physiker sind jetzt mit allen Metaphysikern darüber einmüthig, daß wir in einer Welt der Täuschung leben [...]. Das Perspektivische der Welt geht so tief als heute unser ‚Verständniß‘ der Welt reicht; und ich würde es wagen, es noch dort anzusetzen, wo der Mensch billigerweise überhaupt von Verstehen absehn darf — ich meine dort, wo die Metaphysiker das Reich des anscheinend Sich-selbst-Gewissen, Sich-selber-Verständlichen ⟨ansetzen⟩, und im Denken.“ Teichmüller wollte ausdrücklich eine *Neue Grundlegung der Metaphysik* ins Werk setzen (so der Untertitel von Teichmüller 1882). Teichmüller nimmt dabei gerade die Einmütigkeit der Physiker und Metaphysiker an, „da [...] eine [...] Zusammenfassung unserer Empfindungen die Auffassung und Anschauung der sogenannten wirklichen Welt liefert, welche doch von allen wissenschaftlichen Forschern nur für ein perspectivisches Weltbild gehalten wird“ (Teichmüller 1882, 185). Das sprechende Wir in N.s Text weist hingegen Teichmüllers metaphysische Forderungen ab, nämlich: „Wir bedürfen des zeitlosen Standpunktes, um das perspectivische Bild des Zeitlichen aufzufassen“ (ebd., 192). Es gibt demnach in JGB keinen transzendent(al)en Standpunkt des Denkens, der nicht selber auch perspektivisch bestimmt wäre.

Wenn N. in der Druckfassung von 12, 23–26 das „Grundelement alles Lebens“ zur „Grundbedingung alles Lebens“ emendiert, wird damit die lebensontologische Seite des Arguments verstärkt: Es ist nicht nur für alle Lebewesen charakteristisch, dass sie eine je eigene Perspektive haben, die von ihrem jeweiligen Standpunkt ebenso wie von ihrer biologischen und individuellen Aus-

stattung sowie ihrer Geschichte abhängt („[k]urz die Auffassung der Dinge wird hier immer auf einen bestimmten Standpunkt bezogen und ist also perspectivisch". Teichmüller 1882, 185), sondern es ist für Lebewesen konstitutiv, ihrer Perspektive Geltung verschaffen, d. h. sie gegen andere Perspektiven durchsetzen zu wollen. Darin besteht ein elementares Lebensinteresse, das der Idee eines allgemein „Guten", wie es Platon zugeschrieben wird, widerspricht, da dieses Gute den perspektivischen Individual- (aber auch Gattungs-)Interessen zuwiderläuft. „Mithin steht auch Plato mitten in dem perspectivischen Zauberkreise" (Teichmüller 1882, XIX).

12, 26–30 *ja man darf, als Arzt, fragen: „woher eine solche Krankheit am schönsten Gewächse des Alterthums, an Plato? hat ihn doch der böse Sokrates verdorben? wäre Sokrates doch der Verderber der Jugend gewesen? und hätte seinen Schierling verdient?"*] Zur Sokrates-Kritik bei N. siehe NK 1/1, S. 249–257 u. ö. sowie NK 6/1, S. 259–285. Wenn der Philosoph hier, wie öfter in N.s Spätwerk, als Arzt der europäischen Kultur auftritt (vgl. FW Vorrede 2, KSA 3, 349 6–14; NK KSA 6, 174, 14–16 u. 226, 8–12 sowie Wolf 2008), dann wird Platons Verständnis des Philosophen adaptiert, der die Seele therapieren solle (vgl. *Kratylos* 440c, dazu auch NK KSA 6, 72, 22 f. u. 73, 16 f.). In der vorbereitenden Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 105, 32–34 ist noch von einer „Krankheit an diesem ~~so schönen Körper Plato~~" die Rede (vgl. Dns Mp XVI, Bl. 42r, ediert bei Röllin 2012, 217). Dass Sokrates mit der „Bekehrung des Plato [...] das Meisterstück seiner Verführungs-Kunst" gegeben habe, notierte N. in NL 1885, KSA 11, 34[136], 465, 27–466, 2 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 104, 10–12). Gegen den Vorwurf, ein „Verderber der Jugend" zu sein, wandte sich Sokrates angeblich ausdrücklich in seiner Verteidigungsrede vor Gericht (Platon: *Apologie* 23c8–e3), wurde aber trotzdem zum Tod durch den Schierlingsbecher verurteilt. Seither überbieten sich die Philosophen mit Versicherungen, die Vorwürfe gegen Sokrates seien haltlos gewesen: „ein Mann, dessen wohlthätiger Einfluss nicht blos an vielen Einzelnen sich bewährt, sondern der in seinem Volke für Jahrhunderte einen neuen sittlichen Grund gelegt hat, war selbstverständlich kein Verderber der Jugend" (Zeller 1859, 2, 154). An diesem „selbstverständlich" ist N. nicht länger festzuhalten bereit.

12, 30–13, 9 *Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und für's „Volk" zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden — denn Christenthum ist Platonismus für's „Volk" — hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen. Freilich, der europäische Mensch empfindet diese Spannung als Nothstand; und es ist schon zwei Mal im grossen Stile versucht worden, den Bo-*

gen abzuspannen, einmal durch den Jesuitismus, zum zweiten Mal durch die demokratische Aufklärung: — als welche mit Hülfe der Pressfreiheit und des Zeitunglesens es in der That erreichen dürfte, dass der Geist sich selbst nicht mehr so leicht als „Noth" empfindet!] Dieser Passus verwertet Überlegungen aus dem Notizbuch N VII 1, in denen die historische Perspektive freilich noch verkürzt bleibt, weil sowohl Platon und der Platonismus als auch der „Kampf" als Voraussetzung der „Spannung" noch nicht ins Bild eingetragen werden: „Der kirchliche ⌜u ~~andererseits der fürstliche~~⌝ Druck ⌜von Jahrtausenden⌝ hat ⌜in Europa eine prachtvolle Spannung des Bogens ⌜Geistes⌝ geschaffen, ~~insgleichen~~ der ~~monarchische~~: ⌜: insgleichen der Druck argwöhnischer Gewaltherren⌝ ⌜: mit einem so gespannten Bogen kann man ⌊nunmehr⌋ nach den fernsten Zielen schießen.⌝ ~~die beiden versuchten Entspannungen (statt mit dem Bogen zu schießen) sind~~ ⌜Freilich, man hat diese Spannung als Noth empfunden: es ist zwei Mal im großen Stile versucht worden, den Bogen abzuspannen, statt mit ihm zu schießen, einmal durch⌝ 1) der Jesuitsm ~~2)~~ Die ⌜~~socialist~~⌝ ~~Demokratie~~. ⌜zu zweit durch die ~~Revolution u. in der~~ demokr. Aufklärung, ~~mit Preßfreiheit~~ welche, mit Hülfe der Preßfreiheit, verhüten will, daß der Geist sich ⌜ferner noch⌝ als Noth empfindet. So ⌜aber⌝ empfang ihn ~~je~~ B. Paskal: aus seiner furchtbaren Spannung heraus erfand er jene mörderische Art von Lachen, mit welcher er die Jes. seiner Zeit todt lachte.⌝" Ursprünglich hieß es überdies noch: „Pascal ~~ist~~ ⌜war ein⌝ das herrliche Anzeichen von jener furchtbaren Spannung: er lachte die Jesuiten todt. — Ich bin zufrieden mit despotischen Zuständen, vorausgesetzt, daß man mit gemischten Rassen zu thun hat, wo immer eine Spannung überhaupt gegeben ist. Freilich: die Gefahr solcher Versuche ist groß. — Die ⌜europäische⌝ Demokratie ist nicht ⌜oder zum kleinsten Theile⌝ eine Entfesselung von Kräften, sondern ⌜vor Allem⌝ eine Entfesselung von Sich-gehen-lassen, von Bequem-haben-wollen, von inneren Faulheiten ~~der~~ Seele. Ebenso die Presse." (Bereinigte Druckfassung in NL 1885, KSA 11, 34[163], 475, 20–476, 3, hier korrigiert nach: KGW IX 1, N VII 1, 81, 1–34. Siehe Röllin 2012, 217 und zur Interpretation NK 13, 6; vgl. auch die in NK 121, 10–19 mitgeteilte Vorarbeit zu JGB 200.) Der Hinweis auf Pascal fehlt in der letzten Fassung der Vorrede von JGB, war aber ursprünglich noch im Druckmanuskript erhalten, vgl. dazu NK 13, 11–16.

Die Grundthese, die im Nachlass stärker entfaltet wird als in der Vorrede von JGB, besagt, egalitäre und demokratische Verhältnisse führten dazu, dass die mentalen Fähigkeiten des Menschen, anstatt sich durch Anspannung weiter zu entwickeln, gerade ermatten: Der „Geist" bedarf zu seiner Selbstkonstitution – er *ist* wesentlich Spannung – nicht äußerer Freiheiten, sondern des Widerstandes, an dem er sich abarbeiten kann, was an Platon und am Christentum geschehen ist. In der Fluchtlinie dieses Gedankens entwickelt GD

Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 einen eigenen Begriff von Freiheit, der gegen den landläufigen Liberalismus geradezu die Zwangsherrschaft fordert (vgl. NK 6/1, S. 511–514).

12, 33 f. *Christenthum ist Platonismus für's „Volk"*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „Christenthum ist verpöbelter Platonismus" (KSA 14, 346; N. kommt darauf in einer Vorarbeit zu JGB 199 zurück, vgl. NK 120, 15–22). Genau diese Formulierung benutzte N. in seinem Brief an Overbeck vom 31. 03. 1885 und münzte sie auf die *Bekenntnisse* des Augustinus: „Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h⟨eiligen⟩ Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! Wie habe ich gelacht! (zb. über den ‚Diebstahl' seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte.) Welche psychologische Falschheit! (zb. als er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er Eine Seele gewesen sei ‚er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund nicht ganz sterbe'. So etwas ist ekelhaft verlogen.) Philosophischer Werth gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christenthum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen." (KSB 7/KGB III/3, Nr. 589, S. 34, Z. 43–57; vgl. NK KSA 6, 248, 31–249, 7 sowie zu N. und Augustinus Sommer 1998a, bes. 147 f.). Die wörtliche Übereinstimmung der Formulierung im Brief von 31. 03. 1885 und im Druckmanuskript der Vorrede von JGB hilft nicht nur bei deren Datierung, sondern konkretisiert auch den Referenzrahmen der Platonismus-Diskussion zu Beginn des Werks: Es ist die christliche Adaption Platons, wie sie Augustinus vornimmt, also die maßgebliche lateinische (und nicht die griechische!) Traditionslinie der Platonisierung des Christentums. Auch Teichmüller 1882, XI, Fn. spricht die Popularisierung Platons bei den Kirchenvätern an.

13, 1–3 *mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen*] Das Motiv des „gespannten Bogens", das in der Vorrede der Selbstbeschreibung des schreibenden Ich dient (vgl. KSA 5, 13, 13–15), geht zurück auf Heraklit, der die Wirklichkeit als spannungsgeladene Einheit von Widerstrebendem mit dem Bild der „zurückgespannten Fügung wie von Bogen und Leier" („παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης"), also der Bogenspannung sowohl der Waffe wie des Musikinstrumentes einzufangen trachtete (Diels/Kranz 1951, 22 B 51). Zu N.s gleichfalls an Heraklits Metaphorik anklingendem Begriff der Spannkraft vgl. auch NK KSA 6, 138, 21. JGB 262 beschreibt die Wirkung einer rigiden Moral als Anspannung eines Bogens, der in einer Phase des Überflusses auf unterschiedliche Weise wieder abgespannt werden kann, vgl. NK 216, 11–13.

13, 6 *Jesuitismus*] Vgl. NK 13, 11–16. Der gegenreformatorische Jesuitenorden war nicht nur unter Protestanten namentlich im Kulturkampf sowie für Jansenisten wie Blaise Pascal das Feindbild *par excellence*. (Einer Bücherliste in NL 1886/87, KSA 12, 5[110], 229 = KGW IX 3, N VII 3, 188, 2–4 zufolge scheint N. zumindest die Absicht gehabt zu haben, sich über die im engeren Sinne jesuitische Sicht anhand des *Compendium theologiae moralis* des Jesuitenpaters Jean-Pierre Gury – Gury 1862 – zu informieren.) Der mit den Jesuiten verbundene Ismus steht im zeitgenössischen Kontext generell für eine einseitig an Glücksbedürfnisbefriedigung und nicht an der schrecklichen Wahrheit orientierte, laxe, kasuistische Moral sowie für den berüchtigten Kadavergehorsam gegenüber einer lebensbestimmenden Institution, sprich für Heteronomie (vgl. Hartmann 1879, 94 u. 567–569 mit Lesespuren N.s). So münzte Eduard von Hartmann in seiner *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, die N. durchgearbeitet hat, den Jesuitismus-Vorwurf, den er zunächst im Zusammenhang des Katholizismus erhob („Dem Jesuitismus gilt als absoluter Zweck die Weltherrschaft der jesuitisch organisirten katholischen Kirche“; ebd., 565; von N. mit Randstrich markiert), auf John Stuart Mill (vgl. Fornari 2009, 183): „Dass der Jesuitismus wirklich die letzte Consequenz des social-eudämonistischen Princips bilden muss, davon hat natürlich Mill keine Ahnung, und würde heftig dagegen protestirt haben; aber schon bei ihm bricht dieser Zug unbewusst durch, indem er die Wahrheit dem Glück opfern zu dürfen glaubt, wenn das Glück in der Illusion und nicht in der Wahrheit zu finden ist.“ (Hartmann 1879, 608, Fn.; von N. mit Randstrich markiert. Direkt aufgenommen wird diese Überlegung in NL 1883, KSA 10, 7[203], 306).

Entsprechend können alle möglichen Gegenwartsphänomene, die an sich weder mit dem Jesuitenorden noch überhaupt mit der katholischen Kirche etwas zu tun haben, unter „Jesuitismus“ verbucht werden, wenn sie nur auf „Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusionen des Glaubens“ abzielen (Hartmann 1879, 646; von N. mit Randstrich markiert). Der Jesuitismus erweist sich bei Hartmann dabei je nach Umweltbedingungen als optimal anpassungsfähig: „Stets bereit, die zukunftsverheissenden Keime neu auftauchender Zeitideen sich anzueignen und in seinem Dienste zu verwerthen, hat der Jesuitismus nicht bloss den demokratischen Tendenzen des modernen Zeitgeistes nach längerem Zögern entschieden Rechnung zu tragen begonnen, sondern er hat diese Tendenzen sogar ausdrücklich in der Form der Socialdemokratie adoptirt“ (ebd., 648). Zusammen mit der „religionslose[n] Socialdemokratie“ bilde „der socialdemokratische Jesuitismus“ die „sociale[.] Umsturzpartei“ (ebd.). Diesen Gedanken nimmt N. unter dem Einfluss der Hartmann-Lektüre auf und formuliert eine explizite Gegenoption, die in der Vorrede von JGB verrätselt bleibt: „Der höchste Gesichtspunkt des **Jesuitis-**

mus auch des socialistischen: / Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer / Beglückung / Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusion, des Glaubens / **Dazu meine Gegenbewegung**: — / Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer **Überwindung**. / Überwindung durch Lehren, an denen sie zu Grunde geht, **ausgenommen die welche sie aushalten** / [...] / So steht es auch bei sehr individuellen Menschen, wir sorgen für unsere zukünftigen Bedürfnisse!" (NL 1883, KSA 10, 7[238], 315, 1–18) Bis in die Wortwahl hinein ist diese Aufzeichnung Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* nachempfunden, derzufolge die „Mission" der Jesuiten „die Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer Beglückung, und die Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusionen des Glaubens" sei (Hartmann 1879, 646; von N. mit Randstrich markiert).

Hartmann konstruierte einen Gegensatz von Jesuitismus und Aufklärung, den er an einer unterschiedlichen Anthropologie dingfest machte: Der Jesuitismus glaube nicht, dass „durch Förderung der Aufklärung und Bildung, des Geschmackes und der Feinfühligkeit, durch Vermehrung und Verfeinerung der Bedürfnisse und der Mittel zu ihrer Befriedigung, kurz, durch Steigerung der Cultur im weitesten Sinne, der Glückseligkeitszustand der Menschen verbessert und nicht vielmehr verschlimmert würde" (Hartmann 1879, 646). Zuerst habe der Jesuitismus „Aufklärung und Cultur [...] als Hauptfeinde seiner selbst und seines Principes" bekämpft. Hartmann hält dieses Prinzip für „theoretisch unüberwindlich", denn tatsächlich führe der Kulturfortschritt entgegen der optimistischen Suggestion der Aufklärer keineswegs zu größerem „Wohl der Menschheit". „Das Volk, so dumm es ist, hat doch davon ein ganz zuverlässiges Gefühl, dass die Aufklärer und Fortschrittler ihm wirklich seinen Frieden und sein Glück rauben, wenn sie es dem Bann des Jesuitismus entreissen." (Ebd., 646; von N. mit doppeltem Randstrich markiert.) Heute bediene sich der Jesuitismus, „radical im extremsten Sinne", wie vor ihm die Aufklärung selbst „aller bisher von ihm verpönten Mittel der demagogischen Agitation (Presse und Vereinswesen), erklärt dem Staat als solchen offen den Krieg, und unterwühlt die Achtung der Massen vor allen historisch gegebenen Grundlagen unseres bisherigen politischen und socialen Lebens" (ebd., 647; von N. mit Randstrich markiert). Hartmann selbst wiederum versteht sich als Fackelträger eines antijesuitischen und antisozialistischen Kulturkampfes. Mit diesem Stichwort schlägt er sich auf die Seite der offiziellen Reichspolitik Bismarcks: „Auch das ist ein eigenthümliches Zusammentreffen, dass grade in unserer Zeit, wo das Princip der Culturentwickelung zum Bewusstsein der fortgeschrittensten Völker gelangt, die culturmörderischen Mächte des Jesuitismus und der Socialdemokratie in bisher ungeahnter Kühnheit und

Kraft ihr Haupt erheben und die Vertreter der modernen Cultur zu bisher unerhörten Anstrengungen zur Behauptung der Cultur und der Sicherung ihrer Fortentwickelung zwingen, dass der ‚Culturkampf' gradezu zum Stichwort unserer Culturepoche gestempelt worden ist" (Hartmann 1879, 669; N.s Unterstreichungen).

Um die Positionierung in der Vorrede von JGB zu verstehen, ist es unerlässlich, den in den Nachlassaufzeichnungen und in den Lektürespuren dokumentierten Kontext von N.s Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann zu berücksichtigen: Während Hartmann beim Gegensatz von Aufklärung und Jesuitismus verharrt, den Sozialismus aber auf der Seite des Jesuitismus ansiedelt, versieht N. die Aufklärung mit dem bezeichnenden Epitheton „demokratisch" (KSA 5, 13, 6) und kann so Jesuitismus und Aufklärung gleichermaßen auf der gegnerischen Seite gruppieren. Die Transformation der Vorlage ist unmittelbar zu greifen in KGW IX 1, N VII 1, 81, 1–34 (zitiert in NK 12, 30–13, 9), wo N. zunächst mit Hartmann „socialist[ische] Demokratie" schrieb, dies dann aber strich und durch „demokr[atische] Aufklärung" ersetzte. Die Vorrede von JGB gibt N.s dringendem Bedürfnis nach, sich als *homo singularis* zu stilisieren und das „Wir" (KSA 5, 13, 11) vom zeitgenössisch landläufigen intellektuellen Frontverlauf abzugrenzen. Daher kann sich dieses „Wir" unmöglich mit Hartmanns Kulturkampf-Enthusiasmus oder gar mit der Politik Bismarcks gemein machen; all das würde unter die Kategorie „demokratische Aufklärung" fallen, die für die ‚Abspannung des Bogens' des europäischen Geistes verantwortlich gemacht wird. Zugleich gibt diese Frontstellung Gelegenheit, den Anschein aufklärerischer Gesinnung, die N.s Schriften von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zur *Fröhlichen Wissenschaft* anhaftete, durch die Zurückweisung *demokratischer* Aufklärung wenigstens partiell abzustreifen, ohne bei alledem eine direkte Konfrontation mit der politischen Macht im Deutschen Reich zu wagen. Trotz der scheinbar so dezidierten Rhetorik der Vorrede zu JGB, die auf die Alleinstellung des Sprechenden zielt, bleiben die Positionsbezüge letztlich doch unverbindlich und damit vielfach anschlussfähig, gerade auch für eine autoritäre Politik. Vgl. NK 134, 17–26.

13, 9–11 *Die Deutschen haben das Pulver erfunden — alle Achtung! aber sie haben es wieder quitt gemacht — sie erfanden die Presse.*] Diese Behauptung basiert auf einer längeren Aufzeichnung in NL 1885, KSA 11, 34[92], 450 f. (KGW IX 1, N VII 1, 133 f.), die ein Anliegen aus der Vorrede von JGB noch stärker historisch konkretisiert, indem sie nämlich zeigt, worin genau die „Spannung" besteht, die offensichtlich so fruchtbar für die europäische Geschichte gewesen ist: „Man verdankt der christlichen Kirche / 1) eine Vergeistigung der Grausamkeit [...]. / 2) sie hat den Europäer-Geist fein und geschmeidig gemacht, durch ihre ‚Intoleranz'. Man sieht es sofort, wie in unserem demokrati-

schen Zeitalter, mit der Freiheit der Presse, der Gedanke plump wird. Die Deutschen haben das Pulver erfunden — alle Achtung! Aber sie haben es wieder quitt gemacht: sie erfanden die Presse. [...] Das römische Reich ließ umgekehrt große Freiheit im Glauben und Nichtglauben: mehr als heute irgend ein Reich läßt: die Folge war sofort die allergrößte Entartung Vertölpelung und Vergröberung des Geistes. — Wie gut nimmt sich Leibnitz und Abälard, Montaigne, Descartes und Pascal aus! Die geschmeidige Verwegenheit solcher Geister zu sehn ist ein Genuß, welchen man der Kirche verdankt. — Der intellektuelle Druck der Kirche ist wesentlich die unbeugsame Strenge, vermöge deren die Begriffe und Werthschätzungen als festgestellt, als aeternae behandelt werden. [...] Wenn es Schranken gab, so waren sie um einen ungeheuren Raum gespannt, Dank Plato: und man konnte sich darin bewegen, wie Bach in den Formen des Contrapunkts, sehr frei“ (KSA 11, 450, 7–451, 4, hier korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 133, 1–134, 24).

Dass die Deutschen tatsächlich weder das Schießpulver noch den Buchdruck erfunden haben, war zu N.s Zeit längst gängiges Lexikonwissen („Über die Erfindung des Schießpulvers ist nichts Sicheres bekannt. Die Chinesen und Araber haben schon in den ältesten Zeiten Zündmischungen gekannt. [...] Die Araber sollen zuerst mit S. aus Kanonen geschossen haben“. Meyer 1885–1892, 14, 454. Der Buchdruck wiederum hat seine Ursprünge in China: Meyer 1885–1892, 3, 547 f.). Traditionell galt in Deutschland freilich der Freiburger Franziskanermönch Berthold Schwarz (13. oder 14. Jh.) als Erfinder des Schießpulvers („Sicheres ist hierüber nicht bekannt, doch scheint in Deutschland ganz allgemein der Glaube verbreitet gewesen zu sein, daß zu Anfang des 14. Jahrh. ein Mönch das Schießpulver erfunden habe.“ Meyer 1885–1892, 14, 689). Der Mainzer Johannes Gensfleisch, genannt zu Gutenberg (ca. 1400–1468) durfte immerhin in Anspruch nehmen, den Buchdruck mit beweglichen Metalllettern sowie – insofern hat N. auch historisch recht – die Druckpresse als Weiterentwicklung der Spindelpresse erfunden zu haben. In JGB Vorrede geht es aber nicht um die Festschreibung eines historischen Sachverhalts, sondern um die Kontrafaktur der landläufigen Überzeugungen, beide Erfindungen dienten dem gesellschaftlichen Fortschritt. Bereits in der Publizistik des Vormärz wurden sie als deutsche Errungenschaften miteinander gepaart und mit der kritischen Reflexion verbunden, wie wenig sie Deutschland bislang doch genutzt hätten: „wir werden die Deutschen bleiben, [...] welche das Pulver und die Presse erfunden haben, um im Kriege geschlagen zu werden und über die Preßfreiheit zu diskutiren“ (Laube 1835, 2, 202). Die Äquivokation von Presse als Gerät des Buchdrucks und Presse im Sinne von Journalistik benutzte Heinrich Laube ebenso selbstverständlich wie später N. Auch in Heinrich Heines Buch über Ludwig Börne rücken Pulver und Presse in nächste Nähe: „Das deutsche Volk,

brummte der deutsche Patriot aus seiner Ecke, hat auch das Pulver erfunden. /172/ Börne wandte sich rasch nach dem Patrioten, der ihn mit dieser Bemerkung unterbrochen hatte, und sprach sarkastisch lächelnd: ‚Sie irren sich, mein Freund, man kann nicht so eigentlich behaupten, daß das deutsche Volk das Pulver erfunden habe. Das deutsche Volk besteht aus dreyßig Millionen Menschen. Nur einer davon hat das Pulver erfunden ... die übrigen, 29,999,999 Deutsche, haben das Pulver nicht erfunden. — Uebrigens ist das Pulver eine gute Erfindung, eben so wie die Druckerey, wenn man nur den rechten Gebrauch davon macht. Wir Deutschen aber benutzen die Presse, um die Dummheit und das Pulver, um die Sklaverey zu verbreiten.'" (Heine 1840, 171 f.) Laube, Börne und Heine sind sich wiederum darin einig, dass die Pressefreiheit ein erstrebenswertes Gut und die Presseerzeugnisse von hohem Nutzen sein könnten, wenn sie denn nicht, wie die Börne-Figur es im Fortgang von Heines Text beklagt, von der Obrigkeit gegängelt würden. Demgegenüber grenzt sich N.s Text ironisch vom Mainstream der liberal-progressiven und auch demokratisch-revolutionären Intellektuellen ab, indem er den Nutzen der Presse überhaupt leugnet.

Im Spätwerk zeigte N. eine Vorliebe für die explosive moderne Weiterentwicklung des Schießpulvers, nämlich für das Dynamit, mit dem er sich selbst gern verglich; vgl. z. B. NK 137, 10–15 u. NK KSA 6, 365, 7 f.

13, 11–16 *Aber wir, die wir weder Jesuiten, noch Demokraten, noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister — wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiss? das Ziel.....*] Im Druckmanuskript fehlte dieser Ausblick auf eine gute Europäerschaft (vgl. z. B. Martin 1995; Witzler 2001, 189–212 u. Nicodemo 2014a), auf die N. im Sechsten, Siebenten und Achten Hauptstück von JGB zurückkommt (vgl. JGB 214, KSA 5, 151, 8: „Wir Europäer von übermorgen" u. NK 180, 18). An der Stelle des Textes 13, 11–16 stand im Druckmanuskript ursprünglich: „Als Noth empfand ihn zum Beispiel Pascal: aus seiner furchtbaren Spannung heraus erfand dieser tiefste Mensch der neueren Zeit sich jene mörderische Art von Lachen, mit welcher er die Jesuiten von damals todt lachte. Vielleicht fehlte ihm nichts als Gesundheit und ein Jahrzehend von Leben mehr – oder, moralisch ausgedrückt, ein südlicher Himmel statt der Wolkendecke von Port-Royal – um sein Christenthum selbst todtzulachen. –" (KSA 14, 346, vgl. das in NK 12, 30–13, 9 mitgeteilte Notat aus NL 1885).

In der schließlich gedruckten Vorrede zu JGB fehlt jeder direkte Hinweis auf Blaise Pascal, der erst im ersten Abschnitt des Dritten Hauptstücks: das religiöse Wesen, nämlich JGB 45 zum ersten Mal in diesem Werk explizit in Erscheinung tritt (vgl. NK 65, 25 f.). Für N. stellte Pascal – seine *Pensées* in

deutscher Übersetzung waren N. früh geläufig – den exemplarischen Christen da, dessen Intellektualität gegen die irrationalen Zumutungen dieser Religion rebellierte, und der sich doch der Autorität der christlichen Lehre und Moral unterwarf (vgl. zu N.s Pascal-Rezeption z. B. NK KSA 6, 94, 28–30 u. NK KSA 6, 171, 30–34; ferner zu KSA 14, 346 auch Vivarelli 1998, 98). Seine Polemik gegen die Jesuiten formulierte Pascal unter Pseudonym in seinen *Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R. R. Pères Jésuites* (1656/57), die im Geiste des Jansenismus und dessen strenger Gnadentheologie die jesuitische Kasuistik und Abspannungsmoral satirisch attackierten, so dass Pascal schließlich in der von N. studierten Literatur fast redensartlich als „der große Jesuitenfeind" (Hillebrand 1875, 276) erscheinen konnte.

In der definitiven Fassung der Vorrede von JGB bleibt zwar der Jesuitismus übrig, aber Pascal als schärfster Gegner entfällt – und der Sprechende tritt selbst an die Stelle des Jesuiten- *und* Aufklärungsgegners (vgl. Brusotti 2012b, 60–62, ferner Brusotti 1997, 203, Fn. 381), wobei jetzt der Begriff des Jesuitismus im Sinne Eduard von Hartmanns als allgemeine Gegenwartstendenz der Entmündigung und Entmachtung des Individuums zugunsten einer allgemeinen Glücks-Heteronomie gefasst wird (vgl. NK 13, 6). Pascal setzte dem zwar seinen Pessimismus und seine Einsicht in die Glücks-Unfähigkeit des Individuums entgegen, aber eben nur unter Inkaufnahme eines weltflüchtigen Christentums, unter der bleiernen „Wolkendecke von Port-Royal". Die düstere Szenerie des jansenistischen Zentrums, des Klosters Port-Royal nach seiner Zerstörung wird z. B. auch geschildert bei Taine 1880a, 3, 70.

13, 13–15 *wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens*] Vgl. NK 13, 1–3 u. Pieper 2014, 23–25.

13, 17 f. *Sils-Maria, Oberengadin / im Juni 1885*] Auf genau diese Ortsangabe und Datierung legte N., wie aus seinem Brief an Constantin Georg Naumann vom 19. 07. 1886 hervorgeht, bis in die Typographie hinein besonderen Wert: „Schließlich bitte ich, unter die Vorrede nicht nur zu setzen ‚Sils-Maria, im Juni 1885', wie im Manuskript steht, sondern, deutlicher: / Sils-Maria, Oberengadin / im Juni 1885 (Letzteres ganz klein!)" (KSB 7/KGB III/ 3, Nr. 723, S. 211, Z. 29–33). Diese Frühdatierung der Vorrede zu einem Werk, das ja eigentlich erst erheblich später Gestalt annahm, hängt wohl damit zusammen, dass N. die auch zeitliche Verbindung zu Za besonders deutlich hervortreten lassen wollte (siehe Scheier 1990, XXXIII): Wie er an Köselitz am 20. 07. 1886 geschrieben hatte, war es ihm bei der Abfassung von JGB schwer gefallen, „zu reden (noch mehr: den Ort zu finden, von wo aus ich reden konnte), nämlich unmittelbar nach dem ‚Zarathustra'" (KSB 7/KGB III/ 3, Nr. 724, S. 212, Z. 15–17). Die Frühdatierung hat dann auch die irrige Annahme genährt, JGB wäre

tatsächlich schon im Juni 1885 abgeschlossen gewesen, vgl. NK ÜK JGB, Abschnitt 1. Hier hätte NL 1886/87, KSA 12, 6[4], 232, 10–18 etwas Licht ins Dunkel der Datierung bringen können: „Meine Schriften reden nur von meinen eignen Erlebnissen [...]. Aber es bedurfte bei mir immer erst einiger Jahre Distanz, um jene gebieterische Lust und Kraft zu verspüren, welche jedes solches Erlebniß, jeden solchen überlebten Zustand darstellen heißt. Insofern sind alle meine Schriften [...] zurückdatirt." Zur Datierungsfrage vgl. auch Röllin 2012, 178 f.

Über der vielschichtigen Frage, wann und wo JGB entstanden sei, wird freilich leicht ein trivialer Umstand übersehen: Denn tatsächlich ist zwar JGB lange nach „Juni 1885" in der bekannten Gestalt entstanden, jedoch ist der Text, der später die Vorrede von JGB sein sollte, zu einem guten Teil bereits in jenen Aufzeichnungen enthalten, die N. zwischen dem 8. Juni und dem 6. Juli 1885 Louise Röder-Wiederhold diktiert hat (vgl. NK ÜK JGB Vorrede u. Röllin 2013, 57). Bezogen auf diesen Text ist die Zeit- und Ortsangabe also korrekt, und nur wenn der Leser der alten Lektürekonvention folgt, die Datierung zu Beginn auf das gesamte Buch zu übertragen, wird er texthistorisch in die Irre geführt und unterliegt einer zumindest zur Hälfte selbsterzeugten textoptischen Täuschung.

Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen.

Die Struktur des Ersten Hauptstücks von JGB ist schwer zu rekonstruieren, weil es offensichtlich nicht einer durchgehenden narrativen (Nehamas 1988, 46) oder argumentativen Linie folgt, so dass man es eher als eine Art inneren Monolog verstehen könnte (ebd., 51), der nicht auf Linearität gepolt ist. Heit 2014c, 30 f. schlägt bei aller Vorsicht eine Grobgliederung der 23 Abschnitte wie folgt vor: „nach einer Exposition des Themas in JGB 1–2 fragen die Abschnitte 3–8, 12–13 und 18–19 vornehmlich nach dem Menschen und die Abschnitte 9–11, 14–17 und 20–22 vornehmlich nach dem Wissen, während Aphorismus 23 einen programmatischen Ausblick bildet" (alternative Gliederungsvorschläge resümiert Heit 2014c, 31, Fn. 2 nach Lampert 2001, 18–60; Burnham 2007, 9–44; Mauch 2009, 167 f.; Acampora/Ansell-Pearson 2011, 29–52 u. Clark/Dudrick 2012). Wesentlich ist die Feststellung von Tanner 1986, 205, dass dieses Erste Hauptstück trotz seines Titels keineswegs nur oder zur Hauptsache von den akademischen Philosophen handelt. Auch N. scheint für sich selber am Philosoph-Sein festzuhalten (Tanner 1986, 207).

Der Begriff des Vorurteils, der nicht nur im Titel des Hauptstücks, sondern auch einige Male im Text verwendet wird, hat unter englischsprachigen Interpreten einige Verwirrung ausgelöst. Wenn beispielsweise Clark/Dudrick 2012,

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

1.

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

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

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

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

15, 4 *Wille zur Wahrheit*] N. benutzt die Wendung „Wille zur Wahrheit“ erstmals im Heft Z I 1 vom Sommer 1882, einer Sentenzensammlung, die er dann für das Vierte Hauptstück von JGB ausbeuten wird. Es heißt dort: „‚Wille zur Wahrheit!‘ Reden wir nicht mehr so einfältig und großthuerisch! Wir wollen die Welt uns denkbar, womöglich sichtbar machen — ja machen! — Alle Physik ist auf Sichtbar-Machung aus.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]284, 87, 11–14)

Fortan ist sie im Nachlass ebenso präsent wie in Za II und FW V, jeweils mit deutlich kritischer Akzentuierung, um das Illusionäre einer Weltsicht zu entlarven, die vom metaphysischen Glauben an die Wahrheit als höchsten Wert beseelt ist und selbst die Wissenschaften in Bann hält. Wenn FW 344 den „unbedingte[n] Wille[n] zur Wahrheit“ sowohl als „Wille[n], sich nicht täuschen zu lassen“ als auch als „Wille[n], nicht zu täuschen“ zur Diskussion stellt (KSA 3, 575, 18–20), wird damit implizit Bezug genommen auf einen „Der Wille zur Wahrheit“ betitelten Abschnitt im Descartes-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, der den Willen in Descartes' *Meditationes de prima philosophia* IV zum Ursprung sowohl der „Selbsttäuschung“ als auch der „Selbstkritik“, sowohl der Wahrheit als auch des Irrtums erklärt: „Gegen die eingewurzelte Selbsttäuschung war das einzige Mittel, um unsere Blendungen zu durchschauen, daß wir an uns selbst irre werden, daß wir an allen unseren Vorstellungen zweifeln, daß wir uns an diesen Zweifel gewöhnen und diese Selbstkritik ebenso in uns befestigen und zur Herrschaft bringen, als sich die Selbsttäuschung befestigt hatte. Wie kann dies anders geschehen, als durch den Willen?“ (Fischer 1865, 1, 361; vgl. NK KSA 6, 125, 6–14). Auch in JGB 2, KSA 5, 16, 3 f. wird der Wille zur Wahrheit mit dem Willen zur Täuschung assoziiert und – ganz anders als bei Descartes und Fischer – ersterer versuchsweise auf letzteren zurückgeführt. Das wiederum passt zu JGB 211, KSA 5, 145, 15 f., wonach der „Wille zur Wahrheit“ der „Wille zur Macht“ der „eigentlichen“, nämlich gesetzgebenden Philosophen sei, während die Auffassung, hinter der Frage nach der wirklichen und der scheinbaren Welt stecke bloß der „Wille zur Wahrheit“, in JGB 10, KSA 5, 23, 1–3 als Naivität weggewischt wird. Dem „Willen zur Wahrheit“ kontrastiv gegenüber steht auch der „Wille zum Schein“, vgl. z. B. NK 168, 21–27. N.s erste Verwendung der Formel „Wille zur Wahrheit“ koinzidiert zeitlich mit der 1881 begonnenen Fischer-Lektüre, auch wenn sie ihm in anderen Büchern seiner Privatbibliothek ebenfalls begegnet sein kann, doch dort in nicht spezifisch philosophischem Zusammenhang (Wahrmund 1859, 84 spricht beispielsweise dem Historiker Polybios diesen Willen zu). Vgl. zur philosophischen Interpretation z. B. Jenkins 2012.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16, 13 *nirgendswo!"*] In einer früheren Fassung von W I 7 heißt es ausführlicher: „Nirgendswo! Noch entschlossener geredet: Dinge und Zustände höchs-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

und dort die einschlägige Definition mit einem „ja!“ am Rand glossiert: „Andererseits sind die bewunderungswürdigsten Functionen des menschlichen Geistes, sittlicher Tact und künstlerisches Genie, mit dem Instinct der Thiere wesentlich einerlei, nur graduell von ihm verschieden mit ihm offenbar unter dasselbe Genus gehörig, nämlich, wie er anscheinend Ausflüsse einer höheren Inspiration. Instinct, Tact, Genie kommen darin überein, daß sie unüberlegt das Richtige und Angemessene fühlen, wollen und thun; sie bestehen in der Fähigkeit, ohne Vorbedacht, ohne Erfahrung und Einübung, ohne Reflexion und Prämeditation, ohne Schwanken, Zweifeln und Hin- und Hererwägen sofort den Nagel auf den Kopf zu treffen.“ (Liebmann 1880, 410. N.s Unterstreichungen, mehrere Randstriche von seiner Hand). Auch Espinas 1879, 183 entwirft eine „Theorie des Instincts“.

17, 21–24 *ebenso wenig ist „Bewusstsein“ in irgend einem entscheidenden Sinne dem Instinktiven entgegengesetzt, — das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen*] Vgl. NK 17, 15–17.

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

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

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

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

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

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

Andererseits stellt der Rückgriff auf den Satz des Protagoras einen intertextuellen Bezug zu N.s früheren Schriften, und dabei namentlich zum zweiten Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches* her. Eine Zeit lang hat N. das im Entstehen begriffene Manuskript von JGB ja als Fortsetzung dieses Werkes konzipiert. Dort hieß es von den unhistorisch denkenden „Philosophen": „Unwillkürlich schwebt ihnen ‚der Mensch' als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugniss über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes." (MA I 2, KSA 2, 24, 19–24) Hier liegt der Akzent auf der Historizität des angeblich konstanten menschlichen Wesens – verbunden mit der Provokation, „[a]lle Philosophen" (KSA 2, 24, 16 f.) unter dem doch schon von Platon als skandalös empfundenen *homo-mensura*-Satz zu subsumieren. Dagegen löst JGB 3 das angebliche Vernunft-Wesen des Menschen in Fragen auf. Aphorismus 346 aus dem 1887 erschienenen Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* steigert die Opposition gegen die sophistische Weisheit zu unverhohlener Empörung: „der Mensch als Werthmaass der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet – die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewusstsein gekommen und verleidet" (FW 346, KSA 3, 580, 30–34). Hier steht die pessimistische und nihilistische Wendung im Vordergrund, dass der Mensch, sich zum Maßstab nehmend, die Welt, das Sein *in globo* glaubt verurteilen zu können. Dass sich das „Wir" in FW 346 gegen die Anmaßung der Menschen

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

4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20, 16 f. *Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als s o l c h e r versucht er zu philosophiren.*] Diese Überlegung adaptiert Martin Heidegger zu Beginn seiner Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, bevor es bei ihm tatsächlich zu einer eingehenderen N.-Rezeption gekommen ist (vgl. dazu im Überblick Müller-Lauter 2000, 1–32): „Die Philosophie lebt zugleich in einer Spannung mit der lebendigen Persönlichkeit, schöpft aus deren Tiefen und Lebensfülle Gehalt und Wertanspruch. Zumeist liegt daher jeder philosophischen Konzeption eine persönliche Stellungnahme des betreffenden Philosophen zugrunde. Dieses Bestimmtsein aller Philosophie vom Subjekt her hat N i e t z s c h e in seiner unerbittlich herben Denkart und plastischen Darstellungsfähigkeit auf die bekannte Formel gebracht vom ‚T r i e b, d e r p h i l o s o p h i e r t'." (Heidegger 1916, 4) Heidegger weist die Stelle nicht nach; bei N. gibt es ein solches indikativisches Zitat auch nicht, sondern eben nur die Formulierung mit dem Hilfsverb in 20, 16 f. Heidegger macht N. hier zum Zeugen eines personalistischen Philosophieverständnisses, wonach jede Philosophie vom Subjekt her bestimmt ist. Ob sich die Rede vom „Trieb" in JGB 6 tatsächlich als Beleg eines solchen Philosophieverständnisses eignet, sei dahingestellt; immerhin scheint der Triebbegriff hier gerade etwas Überindividuelles und Überpersönliches zu implizieren.

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

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

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

7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.

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

man im 13ten Jahrhundert ebenfalls ein junges Mädchen, das schönste in der Stadt aus, putzte es so prächtig als möglich, gab ihr ein niedliches Knäbchen in die Arme und setzte sie so auf einen kostbar aufgeschirrten Esel. In diesem Aufzuge, unter Begleitung der ganzen Klerisei und einer Menge Volks, führte man den Esel mit der Jungfrau in die Hauptkirche und stellte ihn neben den hohen Altar. Mit großem Pomp ward die Messe gelesen. Jedes Stück derselben, nämlich der Eingang, das Kyrie, das Gloria, das Credo, wurde mit dem erbaulich-schnackischen Refrain H m h a n , H m h a n geendigt. Schrie der Esel selbst den Refrain mit, desto besser. Wenn die Ceremonie zu Ende war, so sprach der Priester nicht den Segen, oder die gewöhnlichen Worte, sondern er juchte dreimal wie ein Esel, und das Volk, anstatt sein Amen anzustim-/327/ men, juchte wie der Priester. Zum Beschluß wurde noch Seiner Herrlichkeit dem Esel (Sire Asne) zu Ehren ein halb lateinisches und halb französisches Lied angestimmt. Hier sind die ersten Strophen: Orientis partibus / Adventavit Asinus / Pulcher et fortissimus / Sarcinis aptissimus. / Hez, Sire Asne, carchantez / Belle bouche rechignez, / Vous aurez du foin assez / Et de l'avoine a planter. / Wer das Lied, dem manches in den Musenalmanachen und dem Almanac des Muses an Erfindung weicht, ganz lesen will, kann es in dem Wörterbuch des du Cange unter dem Artikel Festum im dritten Band S. 424 finden." (Lichtenberg 1867, 5, 326 f., vgl. auch Lecky 1873, 2, 244 u. Naumann 1899–1901, 2, 178–191, genaue Nachweise in KGW VI 4, 938 u. KGB III 7/2, 76).

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

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

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

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

9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22, 1–7 *Leben — ist das nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist? Ist Leben nicht Abschätzen, Vorziehn, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-sein-wollen? Und gesetzt, euer Imperativ „gemäss der Natur leben" bedeute im Grunde soviel als „gemäss dem Leben leben" — wie könntet ihr's denn n i c h t? Wozu ein Princip aus dem machen, was ihr selbst seid und sein müsst?*] Das erste Argument steht in Widerspruch zur stoischen Fundamentalannahme, dass es in unserem Selbstformungsbemühen darum zu tun sein soll, so (vernünftig, moralisch) zu werden, wie es voraussetzungsgemäß die Natur selbst ist. Dagegen wird ein alternativer, nicht normativer, sondern deskriptiver, aus den darwinistischen Diskussionen des 19. Jahrhunderts gewonnener Lebensbegriff in Anschlag gebracht. Wer die ersten beiden (rhetorischen) Fragen in 22, 1–7 bejaht, ist für ein stoisches Denken nach traditioneller Maßgabe verloren. Das zweite Argument reformuliert den Standardeinwand gegen die stoische Ethik, der zufolge das Leben gemäß der Natur ein Leben gemäß der Tugend ist (vgl. Arnim 1903–1924, 1, 180), nämlich den Einwand der Tautologie, wenn „gemäss der Natur leben" einfach bedeutet, so zu leben, wie man ohnehin lebt. Dieser Tautologie-Vorwurf sticht aber erst unter der Voraussetzung, dass man den normativen und metaphysisch-moralischen Naturbegriff der Stoa aufgibt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eine Aufzeichnung von 1884/85, deren Hauptakzent auf der möglichen Bewusstseinsunabhängigkeit des Lebens lag, zog Kant, seine Frage, das Opium und Molière zunächst nur vergleichend heran: „An sich kann das reichste organische Leben ohne Bewußtsein sein Spiel abspielen: so bald aber sein Dasein an das Mit-Dasein anderer Thiere geknüpft ist, entsteht auch eine Nöthigung zur Bewußtheit. Wie ist diese Bewußtheit möglich? Ich bin fern davon, auf solche Fragen Antworten (d. h. Worte und nicht mehr!) auszudenken; zur rechten Zeit fällt mir der alte Kant ein, welcher einmal sich die Frage stellte: ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?' Er antwortete endlich, mit wunderbarem ‚deutschem Tiefsinn': ‚durch ein Vermögen dazu'. — Wie kommt es doch, daß das Opium schlafen macht? Jener Arzt bei Molière antwortete: es ist dies die vis soporifica. Auch in jener Kantischen Antwort vom ‚Vermögen' lag Opium, mindestens vis soporifica: wie viele deutsche ‚Philosophen' sind darüber eingeschlafen!" (NL 1884/85, KSA 11, 30[10], 356, 14–27) Tatsächlich ist bei Molière nicht von einer „vis soporifica", einer „einschläfernden Kraft", sondern, wie es in JGB 11 korrekt heißt, von einer „virtus dormitiva", einer „Schlaftugend" die Rede, die dem Opium innewohnen soll. Die von N. zitierte Stelle findet sich in Molières *Le malade imaginaire* (3ième intermède, Entrée de ballet), wo Bachelierus, danach gefragt, weshalb das Opium schlafen mache, in Küchenlatein diese Antwort gibt: „weil in ihm die Kraft des Schlafens ist, deren Wesen es ist, die Sinne einzuschläfern". In N.s Bibliothek sind mehrere Komödien Molières überliefert, darunter aber nicht *Le malade imaginaire* (NPB 390 u. 392). John Stuart Mill benutzt in seinem *System der deductiven und inductiven Logik* just dasselbe Molière-Zitat, um den Trugschluss der *petitio principii* zu illustrieren. „Niemand, der bei Sinnen ist, würde einen Satz als einen Folgesatz aus sich selbst annehmen, wenn derselbe nicht in Worten ausgesprochen würde, die ihn als einen verschiedenen erscheinen lassen. Eine der gewöhnlichsten Formen dieser Täuschung besteht demgemäß darin, daß man den in abstracte Ausdrücke gekleideten Satz als Beweis für denselben Satz in concreten Ausdrücken vorbringt. Dies ist eine sehr gewöhnliche Art nicht nur des Schein-Beweises, sondern auch der Schein-Erklärung, und Molière parodirt dieselbe, wenn er einen seiner närrischen Aerzte sagen läßt" – worauf die gelehrte Frage samt gelehrter Antwort folgen (Mill 1869–1886, 217). Überhaupt

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

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

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

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

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

12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13.

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

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

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

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

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

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

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

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

14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.

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

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

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

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

für die Wahrnehmung der Außenwelt hatte sich N. schließlich schon in Julius Bergmanns (von N. allerdings bereits 1875 verkauften) *Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins* aneignen können: „Wie es sich auch mit dem gemeiniglich angenommenen geheimnissvollen Uebergang der Aussenwelt in's Bewusstsein durch die Sinne, welche als leibliche Organe selbst der Aussenwelt und als Organe der Seele der Innenwelt des Bewusstseins angehören sollen, und mit der Rückbeziehung des auf diese Weise in's Bewusstsein Eingetretenen auf ein Ausserhalb des Bewusstseins verhalten möge: wir finden in allen auf die Aussenwelt bezogenen Wahrnehmungen ein letztes Element, welches an sich nicht mehr bewusstes ist." (Bergmann 1870, 33) „Die entgegengesetzte Ansicht, der man allerdings häufig genug begegnet, beruht wohl auf einer Verwechselung des Begriffes der Aussenwelt mit demjenigen der Ursache unserer Sinneserregungen. Zur Aussenwelt ist nämlich auch der eigene Leib zu rechnen, und dass alle Sinnesempfindungen in ihrer Wahrnehmung mindestens auf die entsprechenden Organe, also auf das leibliche Dasein bezogen werden, scheint uns unzweifelhaft." (Ebd., 36) Besonders einschlägig dürften für die Überlegungen in JGB 15 aber die antirealistischen Bemerkungen bei Otto Schmitz-Dumont sein, denen zufolge Außenwelterkenntnis „von unserer speziellen Organisation" bedingt wird: „Die Erkenntniss, dass die Eigenschaften der Dinge von der Art unserer Sinne abhängen, dass sie bei anders konstruirten Sinnesorganen ganz andere sein würden, ist zwar schon allgemein geworden. Nichtsdestoweniger glaubt der Realismus in seiner Anschauung von den Dingen und deren Eigenschaften eine ziemlich richtige Anschauung von der realen Wahrheit der Dinge zu besitzen, ebenso wie der Theologe, welcher eine sog. göttliche Offenbarung schwarz auf weiss besitzt und seinen Verstandeskräften gemäss auslegt. [...] Aber die Formen der Dinge sind ebenso abhängig von der Art unserer Sinne, wie die Eigenschaften der Dinge." (Schmitz-Dumont 1881, 161. N.s Unterstreichungen, mehrfache Randstriche von seiner Hand.) Einen ironischen Gebrauch vom Gedanken der „causa sui", wonach etwas Ursache seiner selbst ist, macht in ähnlichem Zusammenhang wie JGB 15 schließlich Liebmann 1880, 337 im polemischen Anschluss an: „nur vom Organismus stammt der formgleiche Organismus. Der Organismus ist Bedingung seiner selbst: Causa sui." (N.s Unterstreichungen) Zur *causa sui* siehe NK 35, 10–20.

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

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

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

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

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

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

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

16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18.

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

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

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

19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20.

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

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

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

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

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

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

34, 22–25 *Philosophiren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges. Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophirens erklärt sich einfach genug.*] Der Begriff des Atavismus (vgl. NK 99, 6–8) war N. aus der Evolutionsbiologie und der Anthropologie geläufig, etwa aus Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte*, dort definiert als Entwicklungsrückschritt und Wiederauftreten von Merkmalen früherer Entwicklungsstufen: „Einzelne Individuen und ganze Geschlechter, Racen, können nicht nur in ihrer physischen, ethischen oder geistigen Entwicklung früher als andere stehen bleiben, sondern sie können auch, nachdem sie schon eine gewisse Höhe der Ausbildung erreicht haben, wieder zurückgehen, verkümmern und /29/ verkommen.“ (Hellwald 1876–1877a, 1, 28 f. Liebmann 1880, 420, Fn. übersetzte „Atavismus“ einfach als „Rückschlag“.) Die Übertragung des Atavismus-Begriffs von der Biologie auf die Philosophiegeschichte war unter N.s Zeitgenossen durchaus geläufig; so sprach sein Studienfreund Heinrich Romundt davon, dass die Nicht-Unterscheidung von Schein und Erscheinung nach Kant im 19. Jahrhundert „ein unverzeihlicher Atavismus des Geistes“ sei (Romundt 1885, 197). Léon Dumont zog an einer von N. mit mehreren Randstrichen markierten Stelle über das Trachten in der gegenwärtigen deutschen Philosophie nach „Ascetismus“ und „Vernichtung“ ebenfalls den Begriff des Atavismus heran und machte wie JGB 20 indogermanische Koinzidenzen geltend: „Auf diese Weise ist die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts, ausgehend von dem alten Princip der Epikuräer, zu moralischen Schlussfolgerungen gekommen, welche ganz auf einer Stufe mit denjenigen stehen, die der Buddhismus seit mehr als zwanzig Jahrhunderten im Orient predigt, — ein sonderbares Zusam-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

38, 29–39, 9 *Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! — wir fahren geradewegs über die Moral w e g , wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, — aber was liegt an u n s ! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine t i e f e r e Welt der Einsicht eröffnet: und der Psychologe, welcher dergestalt „Opfer bringt" — es ist n i c h t das sacrifizio dell'intelletto, im Gegentheil! — wird zum Mindesten dafür verlangen dürfen, dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.*] Gerade in abschließenden Gedankenfiguren hat N. eine Schwäche für die Schifffahrtsmetaphorik, die sich in JGB 23 im Motiv der Seekrankheit (38, 25) und damit im Taumeln des Denkens angesichts all der angeblich grundstürzenden neuen Einsichten ankündigt. Am prominentesten ist unter diesen Abschlussfiguren der letzte Aphorismus der *Morgenröthe*, wo die Schifffahrt zur Luftschifffahrt gesteigert wird (M 575, KSA 2, 331, vgl. auch FW 289, KSA 3, 529 f.). In JGB 23 bietet die Schifffahrtsmetapher den Ausblick auf eine neue Integrations- und Leitwissenschaft, die alle anderen Disziplinen in sich schließt.

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

Zweites Hauptstück: der freie Geist.

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

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

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

24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41, 26–42, 4 *wie gerade noch die beste Wissenschaft uns am besten in dieser v e r e i n f a c h t e n , durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt festhalten will, wie sie unfreiwillig-willig den Irrthum liebt, weil*

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

25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27.

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

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

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

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

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

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

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

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

28.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29.

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

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

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

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

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

30.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31.

JGB 31 geht zurück auf eine Aufzeichnung vom Sommer 1885, die die Überschrift „N e u e u n z e i t g e m ä ß e B e t r a c h t u n g" trägt und die in JGB 31 abgelöst vorgetragene Überlegung in einen autobiographischen Zusammenhang einbettet: „Man verehrt und verachtet in jungen Jahren ~~wie ein Narr~~ ⌜noch ohne jene Kunst der Nuance, die den besten⌝ ⌊Gewinn des Lebens ausmacht⌋ und ~~bringt wohl~~ ⌊muß es hart büßen⌋ ⌜tölpelhaft⌝ ⌊mit tölpelhafter Liebe und Verachtung⌋ ⌜~~Menschen u. Dingen~~⌝ ~~seine~~ zartesten und ⌜geheimste⌝ höchsten ~~Gefühle~~ ⌜~~Träume~~⌝ ⌜Geheimschrift⌝ zur Auslegung von Menschen und Dingen dar, welche ~~unter unserm Werthe stehen:~~ ⌜nicht zu uns gehören, so wenig als wir zu ihnen gehören⌝ – Jugend selber ist etwas Fälschendes und Betrügerisches. ⌜Es scheint, daß das Ehrfürchtige u. Zornige, was der Jugend eignet, durchaus keine Ruhe hat, als bis es sich M. u. Dinge so zurecht ‚gefälscht' hat, bis es an denselben seine Affekte entladen kann.⌝ Später, wo man stärker, tiefer, auch wahrhaftiger geworden ist, erschrickt man zu entdecken, wie wenig man damals die Augen offen gehabt hat, als man auf diesen Altären opferte. Man zürnt sich, all das Eitle, Übertreibende, Unächte, Geschminkte, Schauspielerische an unseren geliebten Götzen nicht gesehen zu haben, — man zürnt sich wegen dieser Selbst=Verblendung, wie als ob sie eine unredliche Blindheit

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

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

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

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

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

32.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

33.

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

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

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

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

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

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

34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

35.

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

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

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

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

36.

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

von seiner Grenze, ⌜nichts Verschwimmendes Verschwendetes⌝ nichts unendlich Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einesm bestimmten Raumes eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‚leer' ist, sondern ⌜selber⌝ weder voll, noch leer, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften ⌊u Kraftwellen⌋ hier sich häufend, dort sich mindernd, ein Meer in sich ⌜selber⌝ stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, ~~als~~ mit ungeheuren Jahren desr Wiederkehr, mit einer Ebbe u. Fluth der Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus den stillsten kältesten einförmigsten ⌜fort⌝ in die glühendsten, wildesten, ~~viel~~ ~~s~~Sich-⌜selber⌝widersprechendsten, und ebenso ⌜dann ~~wieder~~⌝ aus der Fülle ⌜~~wieder~~⌝ ~~zurück~~⌜heim⌝kehrend zum Einfachen, aus dem Spiel des ~~Kampf~~ Widersprüche ~~in die~~ ⌜zurück ~~bis~~ zur⌝ Lust des Einklangs, sich-selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Jahre, ⌜~~seiner Ebben u Fluthen~~⌝ sich-selber-segnend als das, was ewig ~~E~~ wiederkommt, ~~u.~~ ⌜und an sich selber⌝ kein Müde- u Sattwerden, ~~an sich selber~~ ⌜keine Müdigkeit⌝ kennt – : diese meine dionysische Welt des ⌜Sich ~~selber~~ ewig⌝ Schaffens, ~~u~~ ⌜Sich-ewig⌝ Zerstörens, ~~wer hat sie gleich mir~~ ⌜~~diese Künstler-Welt~~, welche⌝ diese ⌜Geheimniß-⌝Welt der ~~großen~~ ⌜doppelten⌝ Wollüste ~~der~~ ⌜von⌝ Zeugung ~~u. des Todes~~ ⌜u Tod⌝, ⌊von Vernunft u. Narrheit,⌋ ⌜diese Welt⌝ ohne Ziel, wenn nicht im Glück ~~im~~ des Kreises ein Ziel liegt, ⌜diese Welt⌝ ohne Willen, wenn nicht ~~in dem Zurückkehren zum Ringe~~ ⌜~~im~~ der ~~Ring selige Ring des Werdens sich immer selber will~~⌝ [ein Ring] guten Willens ist / ~~hat, nicht auf seiner~~ eigenen ⌜alten⌝ Bahn ~~zu bleiben u~~ sich ⌜immer⌝ um sich ⌜u nur um sich⌝ zu drehen? – ~~wer hält dieser ⌜meiner⌝ Welt des Dionysischen ⌜großen⌝ Spiegels, wie ich sie schaute~~, seine ⌜eigene⌝ Seele entgegen, ⌜diese meine Welt – wer ist ~~stark~~ ⌜hell⌝ genug dazu, sie zu schauen, ohne blind zu werden? ~~s~~Stark genug, dem großen Spiegel seine ~~eigene~~ Seele entgegenzuhalten?⌝ seinen ⌜eigenen⌝ Spiegel dem ⌜Dionysos-⌝ Spiegel?, ~~sein Gleichniß~~ sein ⌜eigenes⌝ Geheimniß dem ~~Dionysos~~ ⌜Sphinx-⌝Geheimniß,? Und wer es vermöchte, müßte er dann nicht noch mehr thun? ~~wer verlobt sich~~ dem ‚Ring der Ringe' ~~mit dem Gelöbniß~~ ⌜sich selber anverloben? Mit dem Gelöbniß⌝ der eigenen ⌜~~Kreis~~⌝ Wiederkunft? ⌜Mit dem Ringe⌝ Der ~~ewigen~~ ⌊Selbstsegnung, ~~Se~~⌋ Selbst-Bejahung, ⌜Selber-segnung u. ~~Selbst-Bestätigung –~~, Selbs~~t~~er-segnung?⌝ ~~Selbst-Heimkehr~~ ⌊u ~~Heimsuchung~~?⌋ ⌜~~der ewigen⌝ Selbst-Segnung,~~ ⌜Mit dem Willen⌝ ~~Zum Ringe~~ der ~~ewigen Selbst-Heimsuchung~~ u. ⌊Wiederkehr?⌋ zum ewigen Wieder- ⌜u Noch ein Mal⌝ ~~Wünschen~~ Wollen?~~, der ewigen Heimkehr~~, Zum ⌜Zurückwollen⌝ ~~Wollen~~ aller Dinge, die je ~~waren~~? ⌜gewesen sind?⌝ Zum Hinauswollen zu allem, was je sein muß? – Wißt ihr nun, was mir die Welt ist? Und was ich will, wenn ich diese Welt – will? –"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

37.

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

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

38.

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

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

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

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

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

39.

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

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

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

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

Der Ausdruck „Wünschbarkeit“ kommt bei N. mit rund 50 Belegen erst ab 1885 vor (an der ersten Stelle in NL 1885, KSA 11, 37[8], 582, 1 (entspricht KGW IX 4, W I 6, 41, 41 f.) sprach er von „Heerden-Wünschbarkeiten“ – was in JGB 44, KSA 5, 62, 5 wiederkehrt); das Wort war zu N.s Zeit vor allem in schweizerischem Kontext geläufig (auch zwei der drei Belege bei Grimm 1854–1971, 30, 2033 stammen von Schweizer Autoren). FW 373 bezieht eine ähnliche Frontstellung wie JGB 39, benennt aber einen Repräsentanten jener Form des Nachdenkens, die ihre Weltsicht einer „Horizont-Linie der Wünschbarkeit“ (KSA 3, 625, 7 f.) einschreibt, namentlich: Herbert Spencer (vgl. auch FW 382, KSA 3, 636, 4). Die erkenntnislüsternen, neuen Philosophen können es zu ihrem ‚Alleinstellungsmerkmal‘ machen, nicht nur eine fundamentale „Kritik der **Wünschbarkeiten**“ (NL 1886/87, KSA 12, 5[100], 227, 16, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 90, 34) zu formulieren, sondern überhaupt – jetzt ohne distanzierende Anführungszeichen – „der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern“ (GM I 1, KSA 5, 258, 17). Auch bei der Lektüre von Simplikios’ *Commentar zu Epiktetos Handbuch* floss N. die „Wünschbarkeit“ in die Feder: Er notierte oben auf einer Seite, die in der ersten Zeile den folgenden Satz beendete: „S u c h e n i c h t , d a s s d a s G e s c h e h e n d e /161/ s o g e s c h e h e , w i e d u w i l l s t“ (Simplikios 1867, 160 f.), mit sehr deutlicher Schrift: „Gegen die ‚Wünschbarkeit‘ –“ (ebd., 161).

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

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

40.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

in Rée 2004, 555 u. 741 f.) Hier lauert noch nicht die Gefahr der Selbstverausgabung durch allzu lasche Gastfreundschaft, die reichlich gibt, ohne zu nehmen. Die Kritik, die JGB 41 aufnimmt, findet sich elaboriert bereits in NL 1885/86, KSA 12, 2[1], 67, 1–8: „Es giebt eine vornehme und gefährliche Nachlässigkeit, welche einen tiefen Schluß und Einblick gewährt: die Nachlässigkeit der überreichen Seele, die sich nie um Freunde b e m ü h t hat, sondern nur die Gastfreundschaft kennt, immer nur Gastfreundschaft übt und zu üben versteht — Herz und Haus offen für Jedermann, der eintreten will, seien es nun Bettler oder Krüppel oder Könige. Dies ist die ächte Leutseligkeit: wer sie hat, hat hundert ‚Freunde', aber wahrscheinlich keinen Freund." (Die unredigierte Fassung in KGW IX 5, W I 8, 283, 10–18. Zur zentralen Sozialfunktion der Gastfreundschaft in der griechischen Antike hat N. sich durch Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* auf den Stand der Forschung bringen lassen können, vgl. Schmidt 1882, 2, 325–336.) In JGB 207, KSA 5, 135, 33–136, 3 wird der Vorwurf einer wahllosen Gastfreundschaft an den „objektiven Menschen" und den „Gelehrten" adressiert, die sich grundlegend vom wahren Philosophen unterscheiden sollen. Immerhin gibt es beim späten N. auch eine „vornehme Gastfreundschaft", vgl. NK 6/1, S. 475.

42.

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

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

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

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

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

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

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

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

43.

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

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

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

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

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

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

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

44.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Drittes Hauptstück: das religiöse Wesen.

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

Begriff suggerieren könnte, dass hier eine Abfolge, eine Linie aufgezeichnet werde. Eher aber werden markante Punkte, zwischen denen keine direkte Herkunftsbeziehung besteht, auf einer Landkarte der menschlichen Seele eingetragen).

Gerade bei religiös interessierten Interpreten hat das Dritte Hauptstück wiederholt dazu Anlass gegeben, die Religionsbedürftigkeit von N.s eigenem Denken zu behaupten: „Nietzschean philosophy requires a religious ideal for its perfection" (Lomax 2003, 81, kritisch dazu Bornedal 2006b, 346). Dabei dient der Abschnitt im Gegenteil dem Bemühen, die Bedeutung des Religiösen zu nivellieren, es als ein „Beispiel" (JGB 45, KSA 5, 65, 22) für die Pathologie der menschlichen Seele herauszustellen (vgl. Burnham 2014, 74). In der Historisierung und Distanzierung religiöser Phänomene erschöpft sich das Dritte Hauptstück freilich nicht: Die letzten beiden Abschnitte fragen nach dem ‚Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben'. Während JGB 62 die negative, lebensmindernde Bilanz des Religiösen im abendländischen Kulturkontext zieht, deutet JGB 61 Religion als Instrument des Philosophen „zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke" (KSA 5, 79, 18 f.). Religion erscheint damit nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zu anderen Zwecken: dem Zweck der Menschendomestizierung in der Vergangenheit, dem Zweck der Menschenzüchtung in der Zukunft.

45.

JGB 45 bietet einen metaphernreichen Einstieg in die Religionsproblematik als Problematik bestimmter Seelen(zustände), die den Jagdinstinkt eines „geborenen Psychologen" (65, 8) weckt, der jedoch keine „Jagdgehülfen" und „Spürhunde" (65, 12) findet – oder mit dem namentlich genannten Blaise Pascal doch nur in der Vergangenheit, so dass „man" (66, 7 u. ö.) alle Arbeit allein erledigen müsse (vgl. N. an Elisabeth und Bernhard Förster, 29. 07. 1885: „Ich sehe mit Trauer, daß sich noch Nichts, noch Niemand für mich ankündigt, der mir einen Theil meiner Arbeit abnähme." KSB 7/KGB III/3, Nr. 614, S. 71, Z. 29–31). Diese radikale Einsamkeit und Gefährtenlosigkeit – nicht als Asket, sondern als von Neugierde, damit von Lust getriebener Jäger – versucht auch Jesus zu überbieten: Dieser wusste doch immerhin Jünger um sich zu scharen, mit denen er allerdings nicht auf die Jagd ausging, sondern auf Menschenfischerei (Lukas 5, 10). Während Jesus seine Beute, nämlich Menschen, klar benennt, ist in JGB 45 zwar vom „Jagdbereich" (65, 9) die Rede, nämlich der „Geschichte der menschlichen Seele" (65, 13), auch davon, dass dieses Revier „gefährlich[.]" (65, 18) sei; was er genau jagen will, sagt der psychologische Waidmann indes nicht – nur, dass es ihm „um das Problem von Wissen

und Gewissen in der Seele der homines religiosi“ (65, 23 f.) zu tun sei, für das er sich eben jemanden vom Schlage Pascals zum Gefährten wünscht. Dabei scheint die Qualifikation als Gefährte offenbar nicht in größtmöglicher Distanz zum Gegenstand und damit in wissenschaftlicher Objektivität begründet zu sein, sondern vielmehr in persönlicher Betroffenheit: Die angekündigte „Jagd“ fände dann im eigenen Innern statt (zu Jagd- und Waldmetaphern bei Bourget 1883, 243, 281 u. 287 siehe Nietzsche 1991, 123).

Ein sarkastischer Interpret könnte geneigt sein, die so prominent herausgestellte Gefährtenlosigkeit als Versuch N.s zu werten, über seinen räuberischen Umgang mit der von ihm im Dritten Hauptstück ausgebeuteten Literatur hinwegzutäuschen. Im Detail behandelt er das Problem des Gewissens dann in GM II.

65, 4–25 *Die menschliche Seele und ihre Grenzen, der bisher überhaupt erreichte Umfang menschlicher innerer Erfahrungen, die Höhen, Tiefen und Fernen dieser Erfahrungen, die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten: das ist für einen geborenen Psychologen und Freund der „grossen Jagd“ das vorbestimmte Jagdbereich. Aber wie oft muss er sich verzweifelt sagen: „ein Einzelner! ach, nur ein Einzelner! und dieser grosse Wald und Urwald!“ Und so wünscht er sich einige hundert Jagdgehülfen und feine gelehrte Spürhunde, welche er in die Geschichte der menschlichen Seele treiben könnte, um dort sein Wild zusammenzutreiben. Umsonst: er erprobt es immer wieder, gründlich und bitterlich, wie schlecht zu allen Dingen, die gerade seine Neugierde reizen, Gehülfen und Hunde zu finden sind. Der Übelstand, den es hat, Gelehrte auf neue und gefährliche Jagdbereiche auszuschicken, wo Muth, Klugheit, Feinheit in jedem Sinne noth thun, liegt darin, dass sie gerade dort nicht mehr brauchbar sind, wo die „grosse Jagd“, aber auch die grosse Gefahr beginnt: — gerade dort verlieren sie ihr Spürauge und ihre Spürnase. Um zum Beispiel zu errathen und festzustellen, was für eine Geschichte bisher das Problem von Wissen und Gewissen in der Seele der homines religiosi gehabt hat*] In W I 6 lautet eine frühere Fassung: „Als ich jünger war, wähnte ich, daß mir einige hundert Gelehrte fehlten, welche ich wie Spürhunde in die Gebüsche – ich meine in die Geschichte der menschlichen Seele, in ihre Vergangenheit und Zukunft treiben könnte, um mir dort mein Wild aufzujagen. Inzwischen lernte ich, nicht ohne viel Widerstreben, daß zu den Dingen, welche meine Neugierde reizten, Gehülfen, selbst Hunde schwer zu finden sind. Der Übelstand, den es hat, Gelehrte auf gefährliche Jagdbereiche auszuschicken, wo Freiheit, Feinheit und Unbedenklichkeit in jedem Sinne noth thun, liegt darin, daß sie gerade dort keine Augen und Spürnasen haben wo die Gefahr beginnt, wo die gute Jagd beginnt. Um zum Beispiel zu errathen und festzustellen, was bisher das Problem von Wissen und Gewissen für eine Geschichte

gehabt hat“ (normalisierte Fassung der ersten Version nach KSA 14, 354; genaue Transkription mit Korrekturen und Einschüben in KGW IX 4, W I 6, 75, 24–44, vgl. 74, 10–32. Eine weitere Fassung findet sich in N VII 1, vgl. NL 1885, KSA 11, 34[147], 470, 4–9 = KGW IX 1, N VII 1, 97, 38–44 u. 95, 2–4).

Von „grosser Jagd“ sprach N. nur in JGB 45 (vgl. auch Neymeyr 2012); an sich handelt es sich um einen waidmännischen Fachbegriff: „Große Jagd nennt man die Jagd auf Elen-, Edel-, Dam- und Schwarzwild, wenn letzteres zur hohen Jagd gerechnet wird.“ (Hartig 1861, 229) Freilich ist ein nicht technisch-terminlogischer Gebrauch im 19. Jahrhundert durchaus verbreitet; beispielsweise spricht Wagner in *Oper und Drama* über „die große Jagd auf Volksmelodieen in fremder Herren Ländern“ (Wagner 1907, 3, 264). Die durch Anführungszeichen und Sperrung in JGB 45 so stark hervorgehobene „grosse Jagd“ könnte auch auf eine berühmte Episode im *Leben des Benvenuto Cellini* (1. Buch, 5. Kapitel) anspielen, das N. in Goethes Übertragung gut kannte: „Zu dieser Zeit, ich war ungefähr drei und zwanzig Jahr alt, wüthete in Rom eine pestilenzialische Krankheit; viele Tausende starben jeden Tag, und, dadurch geschreckt, gewöhnte ich mich zu einer gewissen Lebensart, die ich gemüthlich fand, und zwar durch folgenden Anlaß. An Festtagen ging ich gewöhnlich nach Alterthümern aus und studirte nach ihnen, entweder in Wachs oder mit Zeichnen. Weil sich nun viele schöne Sachen in den Ruinen finden und dabei viele Tauben nisten, fand ich Vergnügen, meine Büchse gegen sie zu brauchen. [...] Wir gingen allein nach jenen Alterthümern aus und kamen gewöhnlich mit einer großen Beute nach Hause. Ich lud immer nur eine Kugel in das Gewehr und vergnügte mich, durch Kunst und Geschicklichkeit große Jagd /54/ zu machen“ (Goethe 1853–1858, 28, 53 f.).

In der ursprünglichen Fassung vom W I 6, 75 fehlen die „homines religiosi“ noch; sie gesellen sich in einer Einfügung beim Korrekturdurchgang hinzu, der den Text von JGB 45 vorwegnimmt (KGW IX 4, W I 6, 75, 44), und kehren in JGB 59, KSA 5, 78, 16 f. wieder. Sie kommen auch in FW 350, KSA 3, 586, 4 vor; in FW 358, KSA 3, 604, 19 f. wird im Anschluss an Janssen 1879, 2, 67–131 erwähnt, dass „der unmögliche Mönch“ Luther „die Herrschaft der homines religiosi“ von sich gestoßen habe. Während seit dem 19. Jahrhundert „homo religiosus“ als allgemein anthropologische und religionswissenschaftliche Formel für den „religiösen Menschen“ im Gebrauch ist, schwingt im Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* noch eine ältere Verwendungsweise mit, die den Ausdruck für diejenigen reserviert, die kultische Pflichten verrichten, insbesondere auch Ordensgeistliche, bestallte Priester und Repräsentanten einer kirchlichen Institution (vgl. aber schon Marcus Tullius Cicero: *Epistulae ad familiares* I 7, 4 u. *De natura deorum* IV 3). Entsprechend hat N. in seinem Handexemplar von MA I in Abschnitt 109 (KSA 2, 108, 3) die „falschen Behauptun-

gen der Priester“ durch die „falschen Behauptungen der homines religiosi“ ersetzt (KGW IV 4, 187). In *Jenseits von Gut und Böse* ebenso wie in einigen Nachlasstexten scheint die Semantik der „homines religiosi“ zu jenem heute (dank N.?) landläufig gewordenen Begriff der „religiösen Menschen“ geglättet zu sein (vgl. Stegmaier 2012, 228–230; zur Interpretation der Stelle in JGB 45 siehe auch Voegelin 1996, 148 f. u. Poljakova 2010, 137).

65, 25 f. *so tief, so verwundet, so ungeheuer sein, wie es das intellektuelle Gewissen Pascal's war*] Blaise Pascal kommt im Drucktext von JGB erstmals an dieser Stelle vor; ursprünglich hatte er schon in der Vorrede des Werkes seinen ersten Auftritt (vgl. NK 13, 11–16). Bei N. galt Pascal als exemplarisch konsequenter Christ, der die intellektuelle Selbstaufopferung um des Heiles willen nicht gescheut hatte, vgl. z. B. NK KSA 6, 94, 28–30 u. NK KSA 6, 171, 30–34, ferner Donnellan 1982, 38–64 (wenig ergiebig ist Rehahn 2013). Interessant ist, dass auch Alexandre Vinet in seinen maßgeblichen *Études sur Blaise Pascal* auf das „intellektuelle Gewissen“ Pascals hinwies („Sa [sc. celle de Pascal] voix n'est pas un écho, ou, si c'est un écho, c'est celui de la conscience, j'entends de la conscience intellectuelle aussi bien que de la conscience morale.“ Vinet 1848, 104. „Seine [sc. Pascals] Stimme ist kein Echo, oder, wenn sie ein Echo ist, ist sie das Echo des Gewissens, wohlverstanden des intellektuellen Gewinnens ebenso wie des moralischen Gewissens.“) Freilich lässt sich nicht belegen, dass N. Vinet gelesen hat; die scheinbare Paraphrase nach den *Études sur Blaise Pascal* (Vinet 1848, 252) in NL 1880, KSA 9, 3[67], 65 ist in Wirklichkeit eine sekundäre Adaption aus Hans Lassen Martensens *Christlicher Ethik* (Martensen 1871, 260, vgl. Orsucci 1996, 175, Fn. 57).

66, 9–12 *Aber eine Neugierde meiner Art bleibt nun einmal das angenehmste aller Laster, — Verzeihung! ich wollte sagen: die Liebe zur Wahrheit hat ihren Lohn im Himmel und schon auf Erden. —*] Der Witz dieser Passage besteht darin, dass die bereits in 65, 16 als Triebkraft für die verwegenen Jagdanstrengungen bemühte Neugierde im christlichen Kontext spätestens seit Augustinus unter dem Namen der *curiositas* an der „concupiscentia oculorum“ („Begierde der Augen“) teilhatte und als lasterhafte Hinwendung zum Irdischen statt zum Göttlichen als eine der schlimmsten Sünden galt (Aurelius Augustinus: *Confessiones* V 3, 4 u. X, 33, 55). In der Neuzeit hat eine Umwertung und Positivierung der Neugierde stattgefunden (vgl. Blumenberg 1973, zur Differenz von Blumenbergs und N.s Neuzeit-Verständnis Niehues-Pröbsting 2011, 195–199), so dass die seit der klassischen griechischen Philosophie hochgeschätzte Wahrheitsliebe (vgl. z. B. Platon: *Politeia* 382b–c u. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1127a–b) wieder mit der Neugierde zur Deckung hat gebracht werden können, weil die zu liebende Wahrheit nicht mehr, wie im Christentum, mit Gott oder sonst

einem Übersinnlichen identifiziert werden musste. UB III SE 8 schließt mit der Einsicht, „dass die Liebe zur Wahrheit etwas Furchtbares und Gewaltiges ist“ (KSA 1, 427, 14 f., vgl. z. B. NL 1880, KSA 9, 3[4], 48; NL 1882, KSA 10, 3[1]232, 80, 19–2). Jedoch kann die Wahrheitsliebe bei N. je nach Kontext auch etwas Naives oder Zwanghaftes haben, vgl. JGB 9, KSA 5, 22, 15; oder bloß dem rhetorischen Aufputz dienen, vgl. JGB 230, KSA 5, 169, 10.

Dass die Wahrheitsliebe „ihren Lohn im Himmel“ habe, parodiert Jesu Seligpreisung nach Lukas 6, 23, die N. später in AC 45 *in extenso* zitieren sollte (vgl. NK KSA 6, 222, 19–22): „Freuet euch alsdann, und hüpfet: denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 75). Im 2. Thessalonicher 2, 10 ist von „allerlei Verführung zur Ungerechtigkeit unter denen“ die Rede, „die verloren werden, dafür daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht haben angenommen, auf daß sie selig würden“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 248). Und auch Pascal hatte in einer Randnotiz zur fragmentarischen 19. *Lettre provinciale* notiert: „On attaque la plus grande des vérités chrétiennes, qui est l’amour de la vérité“ (Pascal 1864, 1, 215. „Man greift die größte der christlichen Wahrheiten an, die die Liebe zur Wahrheit ist.“). Die Wahrheitsliebe der freigewordenen Geister hat ihren „Lohn im Himmel“ hingegen insofern, als sie Gott und sonstige übersinnliche Wesen aus diesem Himmel vertreibt – aber eigentlich liegt der „Lohn“ in ihr selbst „auf Erden“: Wie die Tugend der klassischen Philosophie besteht in ihrer Verwirklichung bereits das Glück.

46.

JGB 46 nimmt wesentliche Elemente der Kritik an christlicher Religion, Moral und Kultur in AC vorweg; erstmals in einem Werk benutzt N. hier auch den Terminus einer „Umwerthung aller [...] Werthe“ (67, 9 f.), allerdings noch nicht zur Beschreibung eines eigenen Projekts, vielmehr im Gegenteil zur Charakterisierung des Christentums, das alle „antiken Werthe“ hätte umwerten wollen. Die Konfrontation von entstehendem Christentum und heidnischer Gesellschaft inszeniert den Konkurrenzkampf zwischen zwei unversöhnlichen Werthaltungen: einerseits auf pagan-römischer Seite „frivole[.] und vornehme[.] Toleranz“ (67, 12), „Freiheit“, „Stolz[..]“, „Selbstgewissheit“ (66, 27); andererseits auf christlich-orientalischer Seite die „Opferung“ (66, 26) all dieser Tugenden, das Überhandnehmen der sklavischen Werte, die „Verknechtung“, „Selbst-Verhöhnung“ und „Selbst-Verstümmelung“ (66, 28 f.). Die Konfrontation der antagonistischen Moralen endet mit dem Sieg des Christentums und seiner sklavischen Präferenzen.

Dem Widerstreit ging eine „Umwerthung aller antiken Werthe“ (67, 9 f.) bei einigen Zurückgesetzten voraus, und der Widerstreit hatte weltgeschichtlich eine allgemeine Umwertung zur Folge, als sich das Christentum durchsetzte. „Umwerthung“ bedeutet hier eine „Kühnheit im Umkehren“ (67, 8), die sich in der Formel „Gott am Kreuze“ (67, 6) verdichtet. Dieser „Umwerthung“ qua Umkehrung sollte N. dann mit AC eine eigene „Umwerthung aller“, das heisst genauer: der orientalisch-jüdisch-platonisch-christlichen „Werthe“ entgegensetzen. JGB 46 imitiert die Handlungsweise der Christen, indem der Abschnitt wie einst das frühe Christentum wiederum alles umkehrt, was im abendländischen Moralhaushalt als wahr, gut und heilig galt.

JGB 46 stellt das Christentum als Orientalismus dar, wobei nicht nur der Entstehungsort in Palästina, sondern auch geschichtsphilosophische Vorurteile in diese Charakterisierung einfließen. Hegel beispielsweise statuierte: „Der Orient wusste und weiss nur, dass *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, dass *Einige* frei seien, die germanische Welt weiss, dass *Alle* frei sind.“ (Hegel 1986, 12, 134) Die Vorstellung vom „orientalischen Despotismus“ gehört zum topischen Repertoire des geschichtsphilosophisch-geopolitischen Denkens im 19. Jahrhundert. Wenn nur einer frei ist, sind die anderen Sklaven – und genau so, als Sklaven erscheinen die Orientalen und Christen in JGB 46 explizit. Die Pointe besteht darin, dass ausgerechnet das Christentum, das spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophen als welthistorische Befreiungsbewegung gegolten hat (vgl. Sommer 2006b), nun als Verkörperung sklavischer Instinkte herhalten muss und nach der hier gestellten Diagnose nicht die Befreiung der Versklavten, sondern die Versklavung aller bewerkstelligt hat.

Das Orientalische am frühen Christentum war zu N.s Zeit ein beliebtes Forschungsfeld. Ernest Renan sprach von der „conquête de l’Occident par l’Orient“ (Renan 1866, 284–286, vgl. Orsucci 1996, 299 f.; eine einschlägige Stelle aus Renan 1866 adaptierte N. in JGB 195, vgl. NK 116, 29–117, 9). Jacob Burckhardt schilderte drastisch das allmähliche (aber nicht nur christlich bedingte) Überhandnehmen von orientalischen Vorstellungen im spätrömischen Reich (Burckhardt 1880, 154–182 u. ö.), während N.s Freund Franz Overbeck notierte: „Im Orient haben wir Abendländer stets uns nur holen können, was man zum Sterben, nichts was man zum Leben braucht. Weisheit, um uns endgültig in Allem zurecht- und mit Allem abzufinden, ist noch heute dort zu holen.“ (Overbeckiana 1962, 2, 131; alles nach Sommer 1999, 197–200).

JGB 46 variiert sowohl beim orientalischen Charakter des eigentlichen Christentums, beim Gegensatz zwischen der nordisch-bieder-oberflächlich-protestantischen und der südlich-tieferen Christenheit als auch bei der Fluchtrichtung hin zur Französischen Revolution den Aphorismus 350 des beinahe

zeitgleich entstandenen Fünften Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* (KSA 3, 586). Die protestantische Empörung wird in FW 358, KSA 3, 602–605 noch breiter dargestellt, wobei dort die katholische Kirche als Erbin des Römischen Imperiums und nicht als seine Antagonistin erscheint (vgl. M 207, KSA 3, 185–188 u. Orsucci 1996, 281–284). Eine Vorstufe zu JGB 46 findet sich in KGW IX 5, W I 8, 197.

66, 15–18 *inmitten einer skeptischen und südlich-freigeisterischen Welt, die einen Jahrhunderte langen Kampf von Philosophenschulen hinter sich und in sich hatte, hinzugerechnet die Erziehung zur Toleranz, welche das imperium Romanum gab*] Dieses Bild von einer freigeistig-skeptischen und daher toleranten römischen Gesellschaft vor dem Auftreten des Christentums wird im Verlauf von JGB 46 noch stärker sozialgeschichtlich akzentuiert, wenn von Roms „vornehme[r] und frivole[r] Toleranz“ (67, 12) die Rede ist sowie von der „Freiheit vom Glauben“, „jene[r] halb stoische[n] und lächelnde[n] Unbekümmertheit um den Ernst des Glaubens, was die Sklaven an ihren Herrn, gegen ihre Herrn empört hat“ (67, 14–17). Wenn JGB 46 von einer „skeptischen“ „Welt“ spricht, dann ist weniger der antike Pyrrhonismus, d. h. die radikale skeptische Philosophie gemeint (vgl. dazu Sommer 2006a), die nie eine gesellschaftliche Breitenwirkung entfaltet hat, sondern vielmehr eine allgemeine Tendenz der römischen Gesellschaft. In NL 1880, KSA 9, 3[104], 75, 24 f. wird in Klammern bemerkt: „die Römer, wie alle Südländer, waren im Glauben lässig oder skeptisch, und nahmen nur die Gebräuche streng“. Orsucci 1996, 284 f. macht dafür William Edward Hartpole Leckys *Sittengeschichte Europas* als Quelle aus, wo es u. a. heißt: „Auch in Rom hatte sich zur Zeit der Republik und des Kaiserthumes als die erste Frucht der intellectuellen Entwickelung ein allgemeiner Skepticismus unter den Philosophen geltend gemacht, und die gebildeten Klassen wurden rasch entweder offene Atheisten, wie die Epikuräer, oder reine Theisten, wie die Stoiker und Platoniker.“ (Lecky 1879, 1, 146, vgl. 349–354 zur rituellen Strenge der Römer.) Das änderte indessen nichts an den Vorbehalten selbst der tolerantesten Römer gegenüber dem Christentum: „Auch der skeptische Staatsmann war nicht geneigter, eine Religion mit Nachsicht zu betrachten, deren Entwickelung mit der ganzen Religionspolitik des Kaiserreiches offenbar unverträglich erschien. Wie die neue Kirche damals organisirt war, muss sie ihm wesentlich vom Grunde aus nothwendig unduldsam erschienen sein. Ihr den Sieg zu gestatten, wäre soviel gewesen als die Vernichtung der Religionsfreiheit in einem Reiche zulassen, das alle Hauptvölker der Erde umfasste und alle ihre Religionen duldete.“ (Lecky 1879, 1, 367, vgl. ebd., 215.) Auch in der von N. studierten *Kulturgeschichte* von Friedrich von Hellwald wird immer wieder betont, wie „tolerant“ das Reich allen religiösen Bekenntnissen gegenüber

gewesen sei (z. B. Hellwald 1883–1884, 1, 547 u. 555), wohingegen das Christentum von den „Semiten“ die „religiöse Intoleranz“ geerbt habe.

66, 19–22 *dieser Glaube ist nicht jener treuherzige und bärbeissige Unterthanen-Glaube, mit dem etwa ein Luther oder ein Cromwell oder sonst ein nordischer Barbar des Geistes an ihrem Gotte und Christenthum gehangen haben*] Das Motiv kehrt wieder in JGB 50, KSA 5, 70, 26–28: „Die Leidenschaft für Gott: es giebt bäurische, treuherzige und zudringliche Arten, wie die Luther's, — der ganze Protestantismus entbehrt der südlichen delicatezza.“ Auf N.s Lutherbild im Spätwerk, namentlich auch in FW 358, haben die Werke des katholischen Kirchenhistorikers Johannes Janssen einen markanten Einfluss ausgeübt (Janssen 1879 u. Janssen 1882, vgl. detailliert Orsucci 1996, 352–364). Mit dem Gegensatz zwischen nordischer Borniertheit und „südländische[r] Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes“ (KSA 3, 603, 6) sowie „vornehme[r] Skepsis“ (KSA 3, 603, 15), die nach FW 358 die katholische Kirche gekennzeichnet habe, bis Luther täppisch-bäurisch dagegen aufgetreten sei, operiert bis in die Wortwahl hinein allerdings auch schon Hellwald in seiner *Kulturgeschichte*: „Der Gegensatz in der reformirenden Thätigkeit der romanischen und der germanischen Nationen liegt klar am Tage. Die Deutschen waren schon lange ein Volk der Denker, d. h. sie dachten viel. Vieldenken ist aber nicht gleichbedeutend mit Wahrdenken. Ihr Denken war vielmehr von einer tiefen Gläubigkeit beherrscht, welche die Zustände der Kirche, des geträumten Ideals, ihnen geradezu entsetzlich erscheinen liessen, während die Skepsis der Südländer leichtfertig davon absah. So wächst denn fast naturgemäss die imposante Gestalt des deutschen Mönches Martin Luther aus dem deutschen Fühlen und Denken hervor, und gewiss ist es kein Zufall, dass des grossen Reformators Wiege nördlich vom 51° n. Br. stand und seine Lehre vorzugsweise auf die hohen Breiten beschränkt blieb“ (Hellwald 1883–1884, 2, 432). Vgl. auch Taine 1878b–1880b, 1, 549–563.

Neben dem für seinen Puritanismus berühmten englischen Lordprotektor Oliver Cromwell (1599–1658) ist in der Vorarbeit KGW IX 5, W I 8, 197, 29 auch noch der zeitweise für Cromwell schreibende Dichter John Milton (1608–1674) genannt – und durchgestrichen. Zu N. und Cromwell vgl. Zavatta 2006, 280. In Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* hat N. sich über Thomas Carlyles Cromwell-Buch unterrichtet (Taine 1878b–1880b, 3, 437–441, vgl. NK 80, 12–24.).

66, 22–26 *viel eher schon jener Glaube Pascal's, der auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich sieht, — einer zähen langlebigen wurmhaften Vernunft, die nicht mit Einem Male und Einem Streiche todtzumachen ist*] Vgl. z. B. NK KSA 6, 285, 11–15 u. NK KSA 6, 171, 30–34. Die direkte Assoziation von Pascal, der Frömmigkeit von Port-Royal und dem Glauben als

Form des Suizids hatte N. in Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* gefunden; seine einschlägigen, im Original nicht erhaltenen Lesespuren sind dokumentiert in der deutschen Übersetzung. „En fait, la doctrine de la foi morale, — du devoir librement accepté par la volonté, de l'incertitude tranchée par un coup d'énergie intérieure, — rappelle, comme on l'a dit, le pari de Pascal. Seulement, ce pari ne peut plus avoir de *mobiles* comme ceux de Pascal. Nous sommes sûrs, de nos jours, que Dieu, s'il existe, n'est point l'être vindicatif et cruel que se figurait Port-Royal [...] /127/ [...] Croire, c'est *affirmer* comme réel pour moi ce que je conçois simplement comme possible en soi, parfois même comme impossible; c'est donc vouloir fonder une vérité artificielle, une vérité d'apparence, c'est en même temps se fermer à la vérité objective qu'on repousse d'avance sans la connaître. [...] Sur quelque question que ce soit, le doute est donc toujours meilleur que l'affirmation sans retour, le renoncement à toute initiative personnelle qu'on appelle la foi. Cette sorte de suicide intellectuel est inexcusable, et ce qui est encore plus étrange, c'est de prétendre le justifier, comme on le fait d'habitude, en invoquant des raisons morales." (Guyau 1885, 126 f. „In der Tat erinnert die Lehre von dem Glauben an das Sittliche, von der freiwillig übernommenen Pflicht, die Lehre von der Ungewißheit, die durch inneren Willensantrieb beseitigt wird, an die Wette von Pascal. Nur kann diese Wette nicht mehr dieselbe T r i e b f e d e r haben, wie bei Pascal. Wir sind heutzutage sicher, daß Gott, wenn er existiert, nicht mehr das rachsüchtige und grausame Wesen ist, als das ihn sich Port-Royal vorstellte. [...] G l a u b e n heißt: für sich selbst etwas als wirklich a n e r k e n n e n, was man als an sich nur möglich, oft sogar als unmöglich begreift. Es heißt also eine künstliche, eine Scheinwahrheit aufstellen wollen, es heißt gleichzeitig sich der objektiven Wahrheit verschließen, sie von vornherein zurückweisen, ohne sie zu kennen. [...] Bei jeder auftretenden Frage ist also Zweifel besser als die ein für allemal abschließende Bejahung, wie der Verzicht auf jede persönliche Initiative, den man Glauben nennt. Diese Art geistiger Selbstmord ist unentschuldbar, und es befremdet uns aufs höchste, daß man, wie es häufig geschieht, sittliche Gründe anführt, um den Glauben zu rechtfertigen." Guyau 1909, 88–90. N.s Unterstreichungen, mit Randstrich und „NB" markiert, vgl. ebd., 285).

66, 26–28 *Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewissheit des Geistes*] Diese Deutung des Christentums nimmt dessen Selbstverständnis insofern auf, als im Zentrum des Christentums (wie anderer antiker Mysterienreligionen) das Opfer steht, nämlich das Opfer Christi am Kreuz (vgl. z. B. Hebräer 5, 1–3; Epheser 5, 2). Jedoch widerstreitet diese Deutung zugleich dem christlichen Selbstverständnis, wonach infolge der Selbstopferung von Gottes Sohn weitere Opferleistungen über-

flüssig geworden seien (vgl. z. B. AC 41, dazu NK 6/1, S. 194–196). Dennoch hätte N. starke Indizien für eine (trotz der durch Christi Kreuzestod eigentlich allgemein bewirkten Erlösung) anhaltende Opferbedürftigkeit und Selbstopferungsmentalität in der christlichen Religionsgeschichte als einer Geschichte des Verzichts namhaft machen können – bis hin zum Verzicht auf das eigene Leben im Martyrium. JGB 46 legt den Finger vor allem auf die physischen und geistigen Praktiken der Askese, die als „Selbst-Verstümmelung" begriffen wird – ohne freilich zu zeigen, dass sich diese Praktiken grundlegend von anderen (antiken) Religionen unterschieden hätten. Sloterdijk 2011, 52–68 stellt N. dennoch als „Schliemann der Askesen" (ebd., 59) ans Licht, der die eminente Kulturbedeutung der Übungs- und Selbstmodellierungspraktiken erstmals in der Moderne philosophisch entdeckt habe – und zwar normativ orientiert an nicht-christlichen, damit nicht welt- und selbstverneinenden Askese-Formen der Antike. Auch Max Weber hat sich partiell an N.s variablen Askese-Konzepten orientiert, vgl. Treiber 2016, 168 f.

66, 28–30 *zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung. Es ist Grausamkeit und religiöser Phönicismus in diesem Glauben*] Das antike Volk der Phönizier hat angeblich grausame Opferpraktiken gepflegt. N. konnte beispielsweise bei Hellwald 1883–1884, 1, 237 erfahren, dass „der Astarte- oder Mylitta-Dienst [...] in Phönikien" auftrat, „wo er und der verwandte Baaldienst zahlreiche Menschenopfer verschlangen." In JGB 229, 166, 27 f. wird kurz die „Selbstverstümmelung, wie bei Phöniziern und Asketen" erwähnt, was thematisch, wenn auch ohne Erwähnung der Phönizier, in NL 1884, KSA 11, 25[410] 119, 14–16 anklingt: „Entwicklung der Grausamkeit: Freude im Anblick des Leidenden — auch bei blutigen Culten als Götterfreude vorausgesetzt (die Selbstverstümmelung)." Praktiken der Selbstverstümmelung wurden in der zeigenössischen Literatur besonders mit dem Astarte-Kult in Verbindung gebracht. Auf einer Liste **„[z]u lesende[r] Bücher"** vermerkte N. in NL 1879, KSA 8, 39[8], 577, 1–5 neben „Lenormant, Phoenizien usw." (gemeint sind François Lenormants *Die Anfänge der Cultur*, wo die „Kadmosfrage" und die phönizischen Kolonien in Griechenland behandelt werden – Lenormant 1875, 2, 223–309) „Duncker, Geschichte, erster Band." Der erste Band der in mehreren Auflagen erschienenen *Geschichte des Alterthums* von Max Duncker verbreitet sich ausführlich über die religiösen Praktiken der „Semiten" und spricht darüber, wie „die lascive und wollüstige Seite des Kultus bei den syrischen Stämmen, namentlich in den phoenikischen Städten noch weiter ausgebildet wird. Doch fehlte auch der Gegensatz nicht. Neben dem Kultus der Wollust, welcher den zeugenden Mächten der Natur hier geweiht wird, dient man andern Göttern, welche dem natürlichen Leben fremd und feindselig gedacht werden, mit strenger /347/ Enthaltung, mit einer grau-

samen Ascetik, mit Selbstverstümmelung und Vernichtung. Ja diese sinnlich ausschweifenden und ascetisch blutigen Dienste werden durch jenes geheimnißvolle Band, welches in der menschlichen Brust Wollust und Schmerz nahe an einander rückt, verschmolzen, so daß dieser Kultus ein treues Abbild der semitischen Sinnesart giebt, welche zwischen üppigem Genuß und fanatischer Zerstörung, zwischen sklavischer Kriecherei und hartherzigem Trotz, zwischen weibischem Versinken in den Harem und kühnen Kriegsthaten hin und her schwankt." (Duncker 1863, 1, 346 f.) Bereits 1875 entlieh N. aus der Basler Universitätsbibliothek Franz Carl Movers' Standardwerk *Die Phönizier* von 1841–1856 (Crescenzi 1994, 436). Zur „Selbstverstümmelung" als „Gipfel der Weisheit" hat sich N. auch bei Eugen Dühring belesen, vgl. seinen Brief an Köselitz, 23. 07. 1885, Nr. 613, S. 69, Z. 54 f.

67, 2 *Absurdissimum*] Lateinisch: „Widersinnigstes", „Misstönendstes", „Sinnlosestes".

67, 3–7 *Die modernen Menschen, mit ihrer Abstumpfung gegen alle christliche Nomenklatur, fühlen das Schauerlich-Superlativische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel „Gott am Kreuze" lag.*] Der Gedanke und die Formel kehren in N.s späten Werken mehrfach wieder, so in GM I 8, KSA 5, 269, 13–18 („Etwas, das an verlockender, berauschender, betäubender, verderbender Kraft jenem Symbol des ‚heiligen Kreuzes' gleichkäme, jener schauerlichen Paradoxie eines ‚Gottes am Kreuze', jenem Mysterium einer unausdenkbaren letzten äussersten Grausamkeit und Selbstkreuzigung Gottes zum Heile des Menschen? ..."), in AC 51 und AC 58, vgl. NK KSA 6, 232, 15–20. Von 1884 an begegnet „Gott am Kreuz(e)" auch im Nachlass, und zwar als „schauerlicher Gedanke", als „Superlativ des Paradoxen!" (NL 1884, KSA 11, 25[292], 86, 2–6). Zu Zeiten der Kaiser Nero und Caracalla habe sich ein Gottesbild Bahn gebrochen, „welches möglichst entfernt war vom Bilde der Mächtigsten — der Gott am Kreuze! / — die Römer haben bisher das größte Unglück Europas verschuldet, das Volk der Unmäßigkeit — — sie haben Extreme zur Herrschaft gebracht und extreme Paradoxien, wie den ‚Gott am Kreuze' / — man muß erst die Unterscheidung lernen: für die Griechen, wider die Römer — das heiße ich antike Bildung" (NL 1884, KSA 11, 25[344], 102, 28–103, 6). Das historische Material, das aus denselben Elementen besteht, wird hier noch ganz anders arrangiert als in JGB 46: Das Römische Reich erscheint dabei nicht als Opfer einer sklavischen Verschwörung, sondern ist vielmehr selber für ein welthistorisches Unglück verantwortlich: Statt gegen Rom kommt das Verderben aus Rom. In der Gegenwart jedenfalls hat nach NL 1885/86, KSA 12, 2[144], 138, 23 f. (KGW IX 5, W I 8, 77, 34) „jene furchtbare Lösung eines ‚Gottes am Kreuze'" ihre Bindungskraft für ein nerventherapeutisches Christentum verloren.

Obwohl beispielsweise NL 1887/88, KSA 13, 11[282], 109, 3 (KGW IX 7, W II 3, 93, 12) den Apostel Paulus mit dem „Gott am Kreuze“ assoziiert, findet sich in dessen überlieferten Briefen die Wendung nicht, pochte er noch sehr auf das „Aergerniß des Kreuzes“ (Galater 5, 11. Die Bibel: Neues Testament 1818, 228; vgl. 1. Korinther 1, 17 f.). Allerdings kommt sie im religiösen Vokabular durchaus vor, so etwa beim populären evangelischen Lieddichter Christoph Carl Ludwig von Pfeil (1712–1784), dessen Lieder im 19. Jahrhundert noch weitverbreitet waren („‚Erd' und Himmel sei es kund! Mein GOtt ist der am Kreuz!' / ‚Wie? GOtt am Kreuz! wie reimt sich dies?' — so spricht Vernunft und Welt, wenn dieses Wort zum Aergerniß ihr in die Ohren gellt. / [...] / Es muß ein GOtt sein, der in mir das Wunder wirken kann, zu glauben: der mit Nägeln hier ans Kreuz geheft'te Mann, / Der Mensch, der als ein Fluch der Welt da zwischen Schächern stirbt, sei GOtt, Sein Blut das Lösegeld, das alle Welt erwirbt. / Und daß das Wort vom Kreuzes-Schmerz des HErrn, wer's gläubig hört, das allerhärt'ste Felsen-Herz zu GOtt am Kreuz bekehrt“. Pfeil 1856, 52) Auch Johann Georg Hamann benutzte die Formel; jedoch findet sich die Stelle nicht im ersten, von N. 1873 der Basler Universitätsbibliothek entliehenen Band der Petri-Ausgabe von Hamanns Schriften (vgl. NK 94, 12 f.), sondern erst im zweiten („Ihr wünscht euch heimlich zu eurer Blindheit Glück, wenn Gott am Kreuz unter die Missethäter gerechnet wird“ – Hamann 1872, 2, 139).

Das erste Auftreten des „Gottes am Kreuz(e)“ erst 1884 macht eine andere Quelle wahrscheinlich, nämlich Hans von Wolzogens *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*. Diese auf der Grundlage von Wagners *Parsifal* rassenreligionsstifterisch argumentierende Schrift des N. wohlbekannten Berufswagnerianers Wolzogen war in einzelnen Folgen in den von diesem herausgegebenen *Bayreuther Blättern* 1882 und 1883 erschienen; N. besaß eine heute in seiner Bibliothek verschollene Buchausgabe, wohl ein Separatdruck (vgl. NK KSA 6, 172, 28 f.). Die gedankliche Vorlage stammt aus Wagners 1880 entstandener „Regenerationsschrift“ *Religion und Kunst*, in der die Verführungskraft des christlichen Gottesbildes fassbar wird, „der zu qualvollem Leiden am Kreuze ausgespannte Leib des höchsten Inbegriffes aller mitleidvollen Liebe selbst. Ein unwiderstehlich zu wiederum höchstem Mitleiden, zur Anbetung des Leidens und zur Nachahmung durch Brechung alles selbstsüchtigen Willens hinreißendes – Symbol? – nein: Bild, wirkliches Abbild. In ihm und seiner Wirkung auf das menschliche Gemüth liegt der ganze Zauber, durch welchen die Kirche sich zunächst die griechisch-römische Welt zu eigen machte.“ (Wagner 1907, 10, 215) Wagner benutzte diese Beobachtung für eine marcionitische, antisemitisch grundierte Unterscheidung zwischen dem schlimmen, jüdischen Gott des Alten Testaments und dem guten, christlichen Gott des Neuen Testaments: „Was ihr [sc. der griechisch-römischen Welt] dage-

gen zum Verderb ausschlagen mußte, und endlich zu dem immer stärker sich aussprechenden ‚Atheismus' unserer Zeiten führen konnte, war der durch Herrscherwuth eingegebene /216/ Gedanke der Zurückführung dieses Göttlichen am Kreuze auf den jüdischen ‚Schöpfer des Himmels und der Erde', mit welchem, als einem zornigen und strafenden Gotte, endlich mehr durchzusetzen schien, als mit dem sich selbst opfernden allliebenden Heiland der Armen. Jener Gott wurde durch die Kunst gerichtet: der Jehova im feurigen Busche, selbst auch der weißbärtige ehrwürdige Greis, welcher etwa als Vater segnend auf seinen Sohn aus den Wolken herabblickte, wollte, auch von meisterhaftester Künstlerhand dargestellt, der gläubigen Seele nicht viel sagen; während der leidende Gott am Kreuze, das ‚Haupt voll Blut und Wunden', selbst in der rohesten künstlerischen Wiedergebung, noch jeder Zeit uns mit schwärmerischer Regung erfüllt." (Ebd., 215 f.) Wolzogen verwandelte nun diese Opposition entschlossen in religiösen Kitsch: „Hättet ihr das Kreuz von Golgatha im Auge behalten, wie es immer mitten unter euch schwebte, vom heiligen Blute erstrahlend, durch alles glänzende Weh, durch alle seufzende Lust der Welt, — hättet ihr es im Auge behalten und euch in die Züge des leidenden Gottes versenkt, hättet ihr selber ‚*Gott gelitten*' anstatt nur an den Werken euerer Bildung zu wirken: ihr wüsstet, warum der Gott, der euch einst entsetzte, weil ihr von ihm nur die scharfe Stimme der Gerechtigkeit vernehmen konntet, welche euch die Schuld seiner Zulassung büssen liess, — ihr wüsstet, dass dieser Gott dennoch der Gott der Liebe sei, der Gott am Kreuz, der Gott, der zu sich selber das heilige Geheimniss des göttlichen Mitleidens flüstert: *Vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun!* — und ihr würdet euch nicht mehr entsetzen vor dem Worte der Vergebung." (Wolzogen 1883b, 115) Wolzogen trug also die bei Wagner nur nebenher benutzte Wendung quasi als Monstranz seiner kunstchristlichen Missionierungsversuche voran. Er benutzte das paulinische „Ärgernis des Kreuzes" als Mittel der Emotionalisierung und der Indoktrination – ein Mittel, dessen Wirkung Wagner so gut wie N. in der Spätantike beobachtet haben. „Hier fliessen das Leiden und die Liebe, die höchsten Fähigkeiten der Menschenseele, in Eine göttliche Wirklichkeit, ja K ö r p e r l i c h k e i t zusammen. Hier wird das Bewusstsein zur Person, und das Leiden zur Erlösung. Hier hat das G ö t t l i c h e selbst ein einziges niemals wiederkehrendes Mal in vollster, schönster Naivetät das Menschliche ganz ohne jeden Rest durchdrungen und in dieser Erscheinung a l l e m Menschlichen den Weg zur Befreiung seines Göttlichen von den peinlichen Erdenresten gezeigt. Dieser Weg geht durch den Tod, als in das wahre ewige Leben, und auf diesem Wege schön zu sterben, dafür hat uns der Gott am Kreuz das ewige Vorbild gegeben. Im Tode dieses Gottes lebt das Göttliche unserer Art zu sieghaftester Kraft und höchster Würde auf. Erkennen wir wahrhaftig in ihm das Göttliche des Leidens, dann wird uns kein fal-

sches Erdenglück mehr für das Göttliche gelten können, mit dessen Versagung die Gottheit ihre Vaterpflicht gegen uns leidende Menschenkinder versäumte! — / Sehet, die Gottheit selber, sie leidet! Sehet, das Leiden ist göttlich! Sehet, am Leiden erkennen wir die Fähigkeit des Göttlichen im Menschen! Wenn das Leiden göttlich ist, was bleibt auf der Welt das Böse?“ (Wolzogen 1883b, 119) Die Göttlichkeit des Leidens erscheint auch bei N. oft als Quintessenz des Christentums, von der er sich aber im Unterschied zu Wolzogen in schroffster Form abwandte – weil diese Vorstellung unvornehm ist. Folgerichtig inszeniert sich N. gerade im Spätwerk als wütender Feind des Mitleidens, das Wolzogen (mit Schopenhauer und Wagner) der entnervten Gegenwart als Heilmittel angepriesen hat.

67, 9 f. *Umwerthung aller antiken Werthe*] Vgl. NK 126, 32.

67, 11–13 *an Rom und seiner vornehmen und frivolen Toleranz, am römischen „Katholicismus“ des Glaubens Rache nahm*] Vgl. NK 66, 15–18. Den Gedanken, dass das Christentum eine Rache am Erfolg des Römischen Reiches darstellt, hat bereits M 71, KSA 3, 69 f. formuliert. Wenn JGB 46 dem Imperium Katholizität zuschreibt, besteht die ironische Pointe darin, dass es im Unterschied zu jener Kirche, die sich später „katholisch“ nennt, das im Begriff καθολικός Geforderte auch eingelöst hat, nämlich das Ganze, ὅλον, umfasste und um seinetwillen bestand. Wenn etwas katholisch war, dann nicht eine christliche Kirche mit ihrem Ausschließlichkeitsanspruch, sondern das Imperium Romanum, das nach N.s Weichzeichnung in JGB 46 für alles und alle, für jede Weltanschauung und Glaubensrichtung Platz hatte. In dem von N. verwendeten *Handwörterbuch der griechischen Sprache* wird καθολικός mit „allgemein“ übersetzt und anhand vor- bzw. nichtchristlicher Quellen, namentlich Polybios und Sextus Empiricus belegt (Passow 1841–1857, 1/2, 1535 f.).

67, 13–17 *und immer war es nicht der Glaube, sondern die Freiheit vom Glauben, jene halb stoische und lächelnde Unbekümmertheit um den Ernst des Glaubens, was die Sklaven an ihren Herrn, gegen ihre Herrn empört hat.*] Vgl. NK 66, 15–18.

67, 17 f. *der Sklave nämlich will Unbedingtes*] Vgl. NK 100, 2–4.

67, 22–26 *Die Skepsis gegen das Leiden, im Grunde nur eine Attitude der aristokratischen Moral, ist nicht am wenigsten auch an der Entstehung des letzten grossen Sklaven-Aufstandes betheiligt, welcher mit der französischen Revolution begonnen hat.*] Zum ersten Mal benutzte N. hier öffentlich den nachmals berüchtigt werdenden Ausdruck „Sklavenaufstand“. Im Privatdruck des „Vierten und letzten Theils“ von *Also sprach Zarathustra* (1885) hatte er ihn bereits verwendet, ohne ihn freilich historisch näher zu konkretisieren (Za IV Der freiwil-

lige Bettler, KSA 4, 335, 21). Während JGB 46 die Französische Revolution als einen „Sklaven-Aufstand" identifiziert, deutet JGB 195, KSA 5, 117, 5–9 nicht ein einmaliges Ereignis, sondern vielmehr eine mentalitäre Entwicklung, nämlich die im Judentum (zur Zeit des Babylonischen Exils und als Reaktion darauf?) vollzogene Umwertung aristokratischer Werte als „Sklaven-Aufstand in der Moral" (ebd., 8 f., vgl. ausführlich NK 116, 29–117, 9). In diesem Sinne wird der Terminus in GM I 7, KSA 5, 268, 2 und GM I 10, KSA 5, 270, 25 reproduziert und erhält erst durch diese von den Interpreten häufig mit Antisemitismus assoziierte Zuspitzung auf die Werteentwicklung im Judentum seine Brisanz. Aufschlussreich ist, dass in den Notaten ab 1883, in denen „Sklavenaufstand" vorkommt, das Judentum keine Rolle spielt (vgl. NL 1883, KSA 10, 21[4], 600, 29; NL 1884, KSA 11, 25[84], 30, 27), sondern eine Tendenz beschrieben wird, die noch nicht an einer bestimmten Religion oder einem bestimmten Volk festgemacht wird: „Das Überhandnehmen der sklavischen Gesinnung in Europa: der große Sklaven-Aufstand." (NL 1884, KSA 11, 25[70], 27, 13 f.) Pauschal heißt es in NL 1884, KSA 11, 25[256], 79, 4 f.: „Die Geschichte Europas seit der römischen Kaiserzeit ist ein Sklavenaufstand." Konkret mit Religion und mit Politik kommt der Sklavenaufstand erst in NL 1884, KSA 11, 26[324], 235, 12–17 auf einen Nenner: „Der große Pöbel- und Sklavenaufstand / die kleinen Leute, welche nicht mehr an die Heiligen und großen Tugendhaften glauben (z. B. Christus, Luther usw. / die Bürgerlichen, welche nicht mehr an die höhere Art der herrschenden Kaste glauben (z. B. Revolution)". Der Begriff „Sklavenaufstand" ist im 19. Jahrhundert sehr geläufig – natürlich bezogen insbesondere auch auf die zeitgenössischen abolitionistischen Bewegungen. Aber schon 1846 konnte man im *Volks-Conversations-Lexikon* lesen: „die unterdessen mit Blut, Blitzen und verheerenden Stürmen heraufgezogene französische Revolution verwirrte die Zirkel berechnender Politik. Das ungeheure Ereigniß ward von Vorurtheil, Beschränktheit und Dünkel in jeder Weise benutzt. Der Aristocratenhochmuth sah in derselben einen Sklavenaufstand, der schnell wieder gedämpft und streng gestraft werden würde." (Allgemeines deutsches Volks-Conversations-Lexikon 1846, 2, 441) Zur systematischen Relevanz des bei N. zu findenden Konzepts des „Sklavenaufstands" vgl. z. B. Marti 1993.

47.

Für Interpreten, die wie Lampert 2001, 112–114 N. ein religiöses oder religionsstifterisches Interesse unterstellen, stellt Abschnitt 47, der Religion insgesamt zu pathologisieren scheint und „das religiöse Wesen" und „religiöse Neurose" (68, 25 f.) ausdrücklich gleichsetzt, ein Problem dar. Die gesunde Religion, die

N. im Auge habe, sei lebensbejahend (vgl. Lampert 2001, 128). Sicher werden in JGB 47 asketische Praktiken besprochen, die in einem Wechselverhältnis zur „religiösen Neurose" stehen – wobei sowohl Extreme der „Wollüstigkeit" als auch „Welt- und Willens-Verneinung" (68, 4 f.) deren Fieberkurve beschreiben. Leicht könnte auch eine willensbejahende Religion unter Neurose-Verdacht geraten.

67, 28–68, 6 *Wo nur auf Erden bisher die religiöse Neurose aufgetreten ist, finden wir sie verknüpft mit drei gefährlichen Diät-Verordnungen: Einsamkeit, Fasten und geschlechtlicher Enthaltsamkeit, — doch ohne dass hier mit Sicherheit zu entscheiden wäre, was da Ursache, was Wirkung sei, und o b hier überhaupt ein Verhältniss von Ursache und Wirkung vorliege. Zum letzten Zweifel berechtigt, dass gerade zu ihren regelmässigsten Symptomen, bei wilden wie bei zahmen Völkern, auch die plötzlichste ausschweifendste Wollüstigkeit gehört, welche dann, ebenso plötzlich, in Busskrampf und Welt- und Willens-Verneinung umschlägt: beides vielleicht als maskirte Epilepsie deutbar?*] In NL 1884, KSA 11, 25[33], 20, 7–11 notierte N.: „Einsamkeit, Fasten und geschlechtliche Enthaltsamkeit — typische Form, aus der die religiöse Neurose entsteht. Äußerste Wollust und äußerste Frömmigkeit im Wechsel. Fremdartige Betrachtung gegen s i c h : als ob sie Glas wären oder 2 Personen." Bei der in KSA 14, 354 mitgeteilten Aufzeichnung, die dort als „erste Fassung" von JGB 47 angeführt wird, handelt es sich trotz einer allerdings wenig plausiblen Leseabweichung („geschlechtliche E i n s a m k e i t" statt „geschlechtliche Enthaltsamkeit") wohl um dasselbe Notat. Die Überlegungen von 25[33] und JGB 47 spiegeln N.s Lektüren aus dieser Zeit wider; KGW VII 4/2, 88 behauptet sogar, 25[33] sei einfach ein „Exzerpt" aus Francis Galtons Buch *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, das N. von Josef Paneth bekommen hat (vgl. Haase 1989, 639–641). Die fragliche Passage lautet: „Madness is often associated with epilepsy; in all cases it is a frightful and hereditary disfigurement of humanity [...]. The phases of extreme piety and extreme vice which so rapidly succeed one another in the same individual among the epileptics, are more widely separated among those who are simply insane. It has been noticed that among the morbid organic conditions which accompany the show of excessive /67/ piety and religious rapture in the insane, none are so frequent as disorders of the sexual organisation. Conversely, the frenzies of religious revivals have not unfrequently ended in gross profligacy. The encouragement of celibacy by the fervent leaders of most creeds, utilises in an unconscious way the morbid connection between an over-restraint of the sexual desires and impulses towards extreme devotion / Another remarkable phase among the insane consists in strange views about their individuality. They think that their body is made of glass, or that their brains have literally disappeared, or that there are different persons

inside them, or that they are somebody else, and so forth. It is said that this phase is most commonly associated with morbid disturbance of the alimentary organs. So in many religions fasting has been used as an agent for detaching the thoughts from the body and for inducing ecstasy. / There is yet a third peculiarity of the insane which is almost universal, that of gloomy segregation. [...] They almost without exception walk apart in moody isolation, each in his own way, buried in his own thoughts. [...] I am assured that whenever two are seen in company, it is either because their attacks of madness are of an intermittent and epileptic character and they are temporarily sane, or otherwise /68/ that they are near recovery. Conversely, the curative influence of social habits is fully recognised, and they are promoted by festivities in the asylums. On the other hand, the great teachers of all creeds have made seclusion a prominent religious exercise. In short, by inforcing celibacy, fasting, and solitude, they have done their best towards making men mad, and they have always largely succeeded in inducing morbid mental conditions among their followers." (Galton 1883, 66–68) Die Übereinstimmung mit 25[33] bis hin zur Zwangsvorstellung, aus Glas zu sein, ist zweifellos beträchtlich. Dies hat freilich die Forschung nicht davon abgehalten, noch andere Quellen ins Gespräch zu bringen, denn zweifellos hat sich N. sowohl in der psychologischen und psychiatrischen als auch in der religionswissenschaftlichen Literatur breit umgesehen und ist da immer wieder auf ähnliche Motive gestoßen. Die Bedeutung des Fastens hat N. schon in M 14, KSA 3, 26–28 entfaltet, wozu er sich, wie Orsucci 1996, 195 f. nachweist, aus Gustav Roskoffs Buch *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* bedient hat (Roskoff 1880, 156–159). Baumanns *Handbuch der Moral* hat N. entnommen, dass „[b]ei den religiösen Visionen z. B. im Christenthum, im Muhammedanismus, bei denen Zurückziehen von der Welt, Enthaltsamkeit und Fasten, Stille der Seele, also Zurückdrängen des willkürlichen Denkens, eine so grosse Rolle spielten, [...] das, was erlebt wurde, durchaus den physiologisch-psychologischen Zuständen angemessen gewesen [ist]. [...] Was solche Methode, Zurückziehung von der Welt, Einsamkeit, etwas Fasten, Richtung der willkürlichen Aufmerksamkkeit auf einen Gedankencomplex, bewirken kann, sieht man an den exercitia spiritualia der Jesuiten, welche auf den visionären Vorgängen von Ignatius beruhen." (Baumann 1879, 250. Letzter Satz von N. mit Randstrich markiert.) Übertreibungen bleiben dabei nicht aus: „Ganz in dieselbe Kategorie gehört aber auch der halb visionäre Zustand, der häufig bei denen, die sich zum Examen vorbereiten, kurz vor demselben eintritt: solche sind ganz gewissen Vorstellungsmassen zugewendet, darüber treten die Empfindungen /251/ zurück, die Kraft des willkürlichen Denkens wird schwach, weil es zu sehr getheilt und überanstrengt ist, Appetit- und Schlaflosigkeit in Folge der Ueberreizung des Gehirns treten hinzu, der

Mensch ist nicht mehr seiner Vorstellungsbilder Herr, und diese tummeln sich nach eigenen, halb logischen, halb associativen Gesetzen und mit der besonderen Regellosigkeit, welche von den abnormen Körperzuständen ausgeht“ (Baumann 1879, 250 f.).

Den Begriff „maskirte Epilepsie“ (68, 6), den N. beispielsweise in M 87, KSA 3, 82, 7 f. verwendete, übernahm er aus Henry Maudsleys *Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*, wie Moore 1998, 547 f. nachgewiesen hat: „Eine andere Form von epileptischem Irrsinn, wobei manchmal ein Mord vorkommt, ist die maskirte Epilepsie; die gewöhnlichen Convulsionen werden hier durch eine Mania transitoria ersetzt. Die Affection der motorischen Centren entladet sich nicht durch einen Paroxysmus von Convulsionen, sondern fixirt sich in den Centren der geistigen Thätigkeit und entladet sich in einem maniakalischen Paroxysmus, der sozusagen einen epileptischen Anfall des Geistes darstellt.“ (Maudsley 1875, 224) Krauss’ *Psychologie des Verbrechers* betonte schließlich nicht nur die Nähe von „Hysterie“ und Epilepsie“, sondern auch deren leichte Verwandelbarkeit in „chronisches Irresein“, zu dessen „gewöhnlichen Formen“ wiederum wesentlich „der religiöse Wahnsinn“ gehöre (Krauss 1884, 37). Vgl. zu diesem Komplex auch Moore 2000, 5–7. Im Unterschied zu JGB 47 arbeitet JGB 189 den Sublimierungsnutzen asketischer Praktiken, namentlich des Fastens heraus, vgl. NK 110, 21–30.

67, 28 *religiöse Neurose*] In dem in NK 67, 28–68, 6 zitierten Notat NL 1884, KSA 11, 25[33], 20, 7–11 lässt sich bei N. der Ausdruck „religiöse Neurose“ erstmals nachweisen; er stammt jedoch nicht aus dem dort ausgebeuteten Werk von Galton. Er kehrt wieder in NL 1885, KSA 12, 2[23], 76: „Lange nachgedacht über jenen Ursprungsheerd der religiösen Genialität und folglich auch des ‚metaphysischen Bedürfnisses‘, die ‚religiöse Neurose‘; — unwillig eingedenk jenes in Frankreich berühmten und selbst sprichwörtlichen Ausdrucks, der so viel über die ‚Gesundheit‘ des französischen Geistes zu verstehen giebt: ‚le génie est une neurose‘.“ (In ungeschönter Form mit vielen Korrekturen in KGW IX 5, W I 8, 236, 2–12.) Den Gedanken, dass das Genie von neurotischem Charakter sei, verfolgte N. im Spätwerk weiter (die Quellennachweise dazu in NK KSA 6, 22, 33 u. NK KSA 6, 145, 25–28). Ein letztes Mal kommt die „religiöse Neurose“ in GM III 21, KSA 5, 392, 10 f. zu Wort: „die religiöse Neurose erscheint als eine Form des ‚bösen Wesens‘“. Im späten 19. Jahrhundert war „[d]ie Bezeichnung Neurose [...] für alle N[ervenkrankheiten] im Gebrauch, vor allem für solche N[ervenkrankheiten], bei denen anatomische Veränderungen nicht nachgewiesen werden können, welche wir demnach als funktionelle N[ervenkrankheiten] anzusehen pflegen“ (Meyer 1885–1892, 12, 60). Während sich die „religiöse Neurose“ im Deutschen vor N. nicht nachweisen lässt und sie nach ihm von religionskritisch eingestellten Psychoanalytikern gerne auf-

gegriffen worden ist, kursierte sie unter französischen Intellektuellen, die sich zur Gesellschaftsdiagnose gerne eines medizinischen Vokabulars bedienten, durchaus schon früher. So benutzt sie der von N. geschätzte Alphonse Daudet in seinem „Roman parisien" *L'évangeliste* von 1883 bereits mit großer Selbstverständlichkeit: „Névrose religieuse … dit Raverand d'une voix grave … C'est Bouchereau qui soigne ça …" (Daudet 1883, 282. „Religiöse Neurose … sagt Raverand mit schwerer Stimme … Es ist Boucherau, der sie pflegt …"). Autoren wie Jean-Martin Charcot und Charles Richet popularisierten psychiatrische Begriffe wie Hysterie und Neurose und machten sie als politisch-polemische Werkzeuge nutzbar. In dieser Begriffsschwemme tauchte auch die „névrose religieuse" auf, und zwar zur Denunziation gemeinhin als vorbildlich erachteter Frömmigkeitspraktiken. Wie intensiv diese Polemik geführt wurde, zeigt sich beispielsweise an der Reaktion des Jesuitenpaters Joseph de Bonniot, der in seinem Buch *Le miracle et les sciences médicales* ausführt: „Les médecins, en effet, considèrent volontiers les pratiques de la vie chrétienne comme les symptômes d'une névrose, c'est-à-dire d'une maladie nerveuse. Semblable à toutes les maladies, cette névrose revêtirait une double forme, la forme aiguë et la forme chronique. La forme aiguë serait constituée par certaines crises qui tranchent vivement sur le cours ordi-/265/naire de la vie; la forme chronique serait plutôt une disposition générale dont les signes ont peu de relief, mais qui prépare les grandes crises. Celles-ci ne différeraient pas des extases, et les extases ne seraient qu'une forme aiguë de la catalepsie et de l'hystérie. […] Quant à la forme chronique de la névrose religieuse, elle se confondrait avec l'hystérie chronique. Car, suivant ces écrivains, l'hystérie est à l'état endémique dans les couvents, surtout dans ceux qui appartiennent aux ordres contemplatifs. Si elle n'y produit pas toujours ses effets naturels, c'est-à-dire de tristes ravages, elle est toujours du moins prête à éclater; c'est un incendie qui couve sous la cendre." (Bonniot 1879, 264 f. „Die Ärzte betrachten tatsächlich gern die Praktiken des christlichen Lebens als die Symptome einer Neurose, d. h. einer nervösen Krankheit. Allen Krankheiten ähnlich, kleidete sich diese Neurose in einer doppelten Form, einer akuten Form und einer chronische Form. Die akute Form würde durch bestimmte Krisen konstituiert, die sich vom gewöhnlichen /265/ Lauf des Lebens lebhaft abheben; die chronische Form wäre eher eine allgemeine Disposition, deren Anzeichen wenig Relief haben, die aber die großen Krisen vorbereitet. Diese unterschieden keine Ekstasen, und die Ekstasen wären nur eine akute Form der Katalepsie und der Hysterie. […] Was die chronische Form der religiösen Neurose betrifft, vermischte sie sich mit der chronischen Hysterie. Denn die Hysterie ist, gemäß diesen Autoren, der endemische Zustand in den Klöstern, vor allem in denjenigen, die zu den kontemplativen Orden gehören. Wenn sie da ihre natürlichen Wirkungen, das heißt traurige

Verheerungen, nicht immer hervorbringt, ist sie doch immer mindestens bereit auszubrechen; sie ist ein unter der Asche glühender Brand.“) In einem 1885 erschienenen Artikel von Olga Smirnoff in der *Nouvelle Revue* – die N. nachweislich zumindest gelegentlich gelesen hat (siehe NK KSA 6, 224, 1–7) – fällt nicht nur der Satz: „Si le génie est une névrose, Gogol et Dostoïeswsky étaient fous“ (Smirnoff 1885, 23. „Wenn das Genie eine Neurose ist, waren Gogol und Dostojewskij verrückt“), sondern Smirnoff hält zu Gogols „folie mystique“ („mystischem Wahnsinn“) auch fest: „Voilà le grand mot de la /470/ fin … la névrose religieuse, l'état pathologique, théorie qui sévit furieusement dans nos cercles littéraires, comme partout“ (ebd., 469 f. „Hier ist das große Wort des /470/ Endes … die religiöse Neurose, der pathologische Zustand, die Theorie, die in unseren literarischen Kreisen wütend durchgreift, wie überall“).

68, 5 *Busskrampf*] Vgl. NK KSA 6, 374, 10–12.

68, 12–18 *Noch im Hintergrunde der letztgekommenen Philosophie, der Schopenhauerischen, steht, beinahe als das Problem an sich, dieses schauerliche Fragezeichen der religiösen Krisis und Erweckung. Wie ist Willensverneinung möglich? wie ist der Heilige möglich? — das scheint wirklich die Frage gewesen zu sein, bei der Schopenhauer zum Philosophen wurde und anfieng.*] Vgl. KGW IX 5, W I 8, 236, 12–18. Die Willensverneinung als moralische Kernforderung wollte Schopenhauer nicht einfach nur als abstraktes philosophisches Postulat verstanden wissen, vielmehr sah er darin ein von Heiligen und Asketen bereits wiederholt konkret realisiertes Ideal: „was ich hier mit schwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geschildert habe, ist nicht etwan ein selbsterfundenes philosophisches Mährchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und schöner Seelen unter den Christen, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter anderen Glaubensgenossen. So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, aus die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus. […] Vielleicht ist also hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbst-/453/verleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 452 f.) Während Schopenhauer also aus der Nähe seiner Philosophie zur religiösen asketischen Praxis keinen Hehl machte, gilt diese Nähe bei N. als Indiz für die anhaltende und pathologische Dominanz einer religiös bestimmten Moralität. Schopenhauer hat es nach dieser Sicht gerade nicht verstanden, sich aus religiös-moralischer Befangenheit, aus „religiöser Neurose“ zu befreien.

68, 18–23 *Und so war es eine ächt Schopenhauerische Consequenz, dass sein überzeugtester Anhänger (vielleicht auch sein letzter, was Deutschland betrifft —), nämlich Richard Wagner, das eigne Lebenswerk gerade hier zu Ende brachte und zuletzt noch jenen furchtbaren und ewigen Typus als Kundry auf der Bühne vorführte, type vécu, und wie er leibt und lebt*] Kundry ist in Richard Wagners *Parsifal* (1882) die Helferin der Gralsritter, die ihre Erlösung im vergänglichen Augenblick der Sinnlichkeit sucht und deshalb zu ewiger Wanderschaft verdammt ist. Auf Betreiben des Zauberers Klingsor versucht sie erfolglos, Parsifal zu verführen. Dieser wiederum erfährt durch Kundry von seiner Herkunft und kann sie schließlich durch sein Mitleid erlösen, vgl. NK KSA 6, 17, 6–8; NK KSA 6, 357, 4–12 u. NK KSA 6, 364, 6–11, ferner Moraes Barros 2014. Wagners Begeisterung für Schopenhauer bot dem späten N. wiederholt Anlass zu Spott und diente ihm als Beweis für die weltflüchtige Dekadenz des Komponisten.

68, 23–28 *zu gleicher Zeit, wo die Irrenärzte fast aller Länder Europa's einen Anlass hatten, ihn aus der Nähe zu studiren, überall, wo die religiöse Neurose — oder, wie ich es nenne, „das religiöse Wesen" — als „Heilsarmee" ihren letzten epidemischen Ausbruch und Aufzug gemacht hat.*] Von NL 1884, KSA 11, 25[419], 122, 14 f. an – „die Symptome des religiösen Affects (Heils-Armee) (die religiöse Ecstasis)" – zog N. gelegentlich die Heilsarmee, jene vom Methodistenpfarrer William Booth begründete, seit 1878 unter dem Namen „The Salvation Army" firmierende, protestantisch-freikirchliche, bald auch in Deutschland aktive Missions- und Erweckungsbewegung, als Beispiel für eine besonders charakteristische Form überspannter, typisch englischer Religiosität in der Gegenwart heran (vgl. NL 1884, KSA 11, 26[380], 251, 13 f.; NL 1885, KSA 11, 34[24], 428, 16 f., entspricht KGW IX 1, N VII 1, 182, 15–19. Diese Überlegungen liegen dann der Erwähnung in JGB 252, KSA 5, 196, 10 f. zugrunde. Schon im Gespräch mit Josef Paneth kam N. im Januar 1884 auf die Heilsarmee zu sprechen – Krummel 1988, 485). GM III 22, KSA 5, 393, 16–18 erwähnt den Kampf der Heilsarmee gegen Shakespeare und ähnliche moralische „Heiden". In Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* (1880) und in Hillebrands Aufsatz *Ueber das religiöse Leben in England* (Hillebrand 1885, 245–309) spielte die Heilsarmee noch keine Rolle (vgl. NK KSA 6, 231, 7–12); hingegen wurde ihr Vordringen nach Deutschland nach 1880 in der Presse eifrig und meist geringschätzig kommentiert. Sehr bald avancierte sie als „Sekte" auch zum Gegenstand lexikalischer Darstellung: „Die Mitglieder [sc. der Heilsarmee] verschmähen alle geistigen Getränke, leben einfach, meiden weltliche Bücher und Vergnügungen, suchen die Leidenschaften, namentlich den Zorn, durch stete Meditation zu unterdrücken und widmen sich namentlich der Pflege der Armen. Ihr öffentliches Auftreten ist aber herausfordernd und nicht frei von Roheit, so daß ihre Erfolge gering sind. Auch auf dem Kontinent, besonders in der

Schweiz, versuchte die H. ihre Thätigkeit zu entfalten, erregte jedoch vielfach Ärgernis, so daß die Behörden mit Verboten einschritten.“ (Meyer 1885–1892, 8, 299).

68, 28–69, 8 *Fragt man sich aber, was eigentlich am ganzen Phänomen des Heiligen den Menschen aller Art und Zeit, auch den Philosophen, so unbändig interessant gewesen ist: so ist es ohne allen Zweifel der ihm anhaftende Anschein des Wunders, nämlich der unmittelbaren Aufeinanderfolge von Gegensätzen, von moralisch entgegengesetzt gewertheten Zuständen der Seele: man glaubte hier mit Händen zu greifen, dass aus einem „schlechten Menschen“ mit Einem Male ein „Heiliger“, ein guter Mensch werde. Die bisherige Psychologie litt an dieser Stelle Schiffbruch: sollte es nicht vornehmlich darum geschehen sein, weil sie sich unter die Herrschaft der Moral gestellt hatte, weil sie an die moralischen Werth-Gegensätze selbst glaubte, und diese Gegensätze in den Text und Thatbestand hineinsah, hineinlas, hineindeutete? — Wie? Das „Wunder“ nur ein Fehler der Interpretation? Ein Mangel an Philologie? —*] Der wissenschaftliche Umgang mit religiösen Phänomenen, insbesondere mit dem Typus des sich zum Heiligen wandelnden Sünders gerät hier – wenngleich in der Form einer rhetorischen Frage – in den Verdacht moralischer Kontamination. Als wissenschaftliche Leitdisziplin erscheint hierbei nicht etwa die Psychologie, die in ihrer herkömmlichen Form gerade in diesem Fall versagt habe, sondern die Philologie, zu deren Kennzeichen es nach AC 52 gehört, Tatsachen nicht vorneweg durch Interpretationen zu fälschen (vgl. NK KSA 6, 233, 16 f. u. NK KSA 6, 233, 17–24). Im Falle des Umgangs mit dem Heiligen war nach der Diagnose von JGB 47 bisher die Interpretation den Tatsachen immer schon vorgeordnet. Eine neue Psychologie bedürfte also zuerst der methodisch-philologischen Schulung.

48.

In der Vorarbeit von KGW IX 5, W I 8, 187 f. ist der Anfang von JGB 255 mit dem späteren Text von JGB 48 verschränkt, siehe NK 200, 23–31.

69, 10–22 *Es scheint, dass den lateinischen Rassen ihr Katholicismus viel innerlicher zugehört, als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt: und dass folglich der Unglaube in katholischen Ländern etwas ganz Anderes zu bedeuten hat, als in protestantischen — nämlich eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist —) der Rasse ist. Wir Nordländer stammen unzweifelhaft aus Barbaren-Rassen, auch in Hinsicht auf unsere Begabung zur Religion: wir sind schlecht für sie begabt. Man darf die Kelten ausnehmen, welche deshalb auch den besten Boden für die*

Aufnahme der christlichen Infektion im Norden abgegeben haben: — in Frankreich kam das christliche Ideal, soweit es nur die blasse Sonne des Nordens erlaubt hat, zum Ausblühen.] Dass der Norden und der Süden Europas für Religion und namentlich für das Christentum anders disponiert seien – und der Norden es letztlich nur oberflächlich akkulturiert habe, wird fast zeitgleich zu JGB 48 in FW 350, KSA 3, 586, 12–24 (vgl. dazu Stegmaier 2012, 225–227) behauptet. In JGB 48 schrieb N. in diese Überlegungen noch ausdrücklich den Begriff der „Rasse" hinein, was manchen Interpreten wiederum zur falschen Vermutung Anlass gegeben hat, hier habe N. direkt auf Joseph Arthur de Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) zurückgegriffen (Young 1968, 277). Eine solche Rezeption ist freilich, wie Schank 2000, 436 gezeigt hat, sehr unwahrscheinlich. Die Argumentation in JGB 48 zielt auf den Nachweis ab, dass das Christentum bei den barbarischen „Nordländern" – und im Text heißt es ausdrücklich identifikatorisch „Wir Nordländer" (69, 16) – nicht in die Tiefenschichten des Volkscharakters eingedrungen sei, und sie also im Prozess der Säkularisierung bloß einen künstlichen Anstrich abstreiften, während dasselbe Christentum in den südlichen Ländern so stark in die Tiefe gewirkt habe, dass noch jede Form des Atheismus als travestierte Religiosität erscheint, was anschließend an Auguste Comte, Charles-Augustin Sainte-Beuve und Ernest Renan demonstriert werden soll. Diese Argumentation sucht auf der Grundlage einer vermeintlich biologisch-klimatologischen Grunddifferenz zwischen Nord- und Südeuropäern die Haltung des sprechenden, sich selbst befreienden Geistes zu beglaubigen, religiös unmusikalisch zu sein: Als Nordländer scheint es dann quasi natürlich, dass er den Tod des christlichen Gottes (im Unterschied zum „tollen Menschen" in FW 125) kalt und ungerührt diagnostiziert. Die in JGB 48 implizierte Behauptung, dass die Nordeuropäer, sprich: die Deutschen, letztlich nicht ernstlich vom Christentum infiziert worden sind, steht in starkem Kontrast zu den einschlägigen Äußerungen in AC 60 und 61, wo die Deutschen mit ihrer Reformation dafür verantwortlich gemacht werden, dass man das Christentum bisher nicht losgeworden sei, denn niemand habe es so ernst genommen wie sie (vgl. dazu ausführlich NK 6/2, S. 296–311). Während in JGB 48 die Zugehörigkeit zu „Barbaren-Rassen" (69, 16 f.) dagegen immunisiert, im Herzen christlich zu werden, gilt in AC 22 das Christentum gerade als ein Mittel, „Barbaren" innerlich krank zu machen, nämlich ihre aggressiven Instinkte gegen sich selbst zu richten (vgl. NK 6/2, S. 119–122). In JGB 48 staffierte N., so Schank 2000, 95, einen Gedanken aus, den bereits Schopenhauer im Dialog „Ueber Religion" seiner *Parerga und Paralipomena* formuliert hat: „So z. B. sehn wir die katholische Geistlichkeit von der Wahrheit aller Sätze ihrer Kirche vollkommen überzeugt, und eben so die protestantische von der der ihrigen, und Beide vertheidigen die Satzungen ih-

rer Konfession mit gleichem Eifer. Dennoch richtet diese Ueberzeugung sich bloß nach dem Lande, wo jeder geboren ist: dem süddeutschen Geistlichen nämlich leuchtet die Wahrheit des katholischen Dogma's vollkommen ein, dem norddeutschen aber die des protestantischen. Wenn nun also dergleichen Ueberzeugungen auf objektiven Gründen beruhen; so müssen diese Gründe klimatisch sein und, wie die Pflanzen, die einen nur hier, die andern nur dort gedeihen. Das Volk nun aber nimmt überall auf Treu und Glauben die Ueberzeugungen dieser Lokal-Ueberzeugten an. / [...] Schadet nicht und macht im Wesentlichen keinen Unterschied: auch ist z. B. wirklich der Protestantismus dem Norden, der Katholicismus dem Süden angemessener." (Schopenhauer 1873–1874, 6, 352. Schon in Montesquieus *De l'esprit des lois*, Buch XXIV, Kapitel 5 klingen ähnliche Überlegungen an.) Zur (oberflächlichen) Christianisierung der Germanen und zur Barbarisierung des Christentums durch die Germanen hat N. im Übrigen auch Erkenntnisse aus Julius Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch* geschöpft (vgl. Orsucci 1996, 294–297).

69, 22 *zum Ausblühen.*] In der Fassung von KGW IX 5, W I 8, 187, 26–30 folgt darauf der gestrichene Passus: „Die franz. Freigeisterei, ~~wie~~ ⌜und⌝ der ganze franz. Aufklärungs-krieg hat etwas von ~~einer~~ ⌜der Gluth⌝ einer relig. ~~Rasse~~ ⌜Bewegung⌝ an sich Es überrascht mich immer wieder, die dunklen ⌜u. purpurnen⌝ Farben" (vgl. KSA 14, 354).

69, 25 f. *Wie katholisch, wie undeutsch riecht uns Auguste Comte's Sociologie mit ihrer römischen Logik der Instinkte!*] Auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 4, KSA 6, 113, 16–19 gerät der französische Positivist Auguste Comte (1798–1857) unter Verdacht, „Jesuit" zu sein (vgl. NK 13, 6) und die Franzosen „nach Rom führen", also rekatholisieren zu wollen. Comtes einer neuen „Religion de l'Humanité" verpflichtetes *Système de politique positive* zeigt jedenfalls, wie stark ins Religiöse sich der Positivismus schließlich zurückwandte (Comte 1851, vgl. NK 6/1, S. 414 f.). Fornari 2009, 249 f., Fn. 182 dokumentiert N.s Lesespuren in John Stuart Mills *Auguste Comte und der Positivismus*, wo N. u. a. den Satz markiert hat: „Hr. Comte ist Moral-trunken. Ihm wird jede Frage zu einer Frage der Moral" (Mill 1869–1886, 9, 99. N.s Unterstreichungen). Diese Mill-Passagen beschäftigen sich mit Fragen des Triebverzichts und wenden sich gegen Comtes Hypermoralisierung, thematisieren jedoch nicht seine katholisierenden Tendenzen. Comtes „Altruismus" steht nach Mill dennoch in enger Verbindung mit dem exemplarischen katholischen Erbauungsbuch, der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen „Die goldene Regel der Moral in der Religion Hrn. Comte's lautet: ‚vivre pour autrui', für Andere zu leben. Anderen zu thun, wie wir wollen, daß man uns thue, und unsern Nächsten lieben wie uns selbst, dies genügt ihm nicht; es hat dies, so meint er, noch immer zu viel

vom Wesen persönlicher Berechnung an sich. Wir sollten dahin trachten, uns selbst gar nicht zu lieben. […] Ihn befriedigt der Menschheit gegenüber nichts Geringeres, als was einer seiner Lieblingsschriftsteller, Thomas a Kempis zu Gott sagt: ‚Amem te plus quam me, nec me nisi propter te' [‚Ich möchte dich mehr lieben als mich, und mich nur wegen dir']. Alle Erziehung und alle sittliche Zucht sollen nur den Einen Zweck haben, dem Altruismus (ein Wort seiner Erfindung) über den Egoismus zum Sieg zu verhelfen" (Mill 1869–1886, 9, 98). Zur ambivalenten Comte-Rezeption in Deutschland siehe Feuerhahn 2014b.

69, 26–28 *Wie jesuitisch jener liebenswürdige und kluge Cicerone von Port-Royal, Sainte-Beuve, trotz all seiner Jesuiten-Feindschaft!*] Während N., der die erste deutsche Übersetzung der *Causeries* des französischen Literaturkritikers Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804–1869) angeregt hat (Sainte-Beuve 1880, vgl. ausführlich die Erläuterungen in Sainte-Beuve 2014), in der Zeit von MA starke Sympathie für Sainte-Beuve zeigte, sollte er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3 ätzenden Spott über ihn ausgießen, vgl. NK 6/1, S. 407–412. Sainte-Beuve hatte sich zwar schon früh vom Katholizismus abgewandt, blieb aber zeitlebens fasziniert von starken religiösen Gesten und Empfindungen. Seine mehrbändige, zwischen 1840 und 1859 erschienene *Histoire de Port-Royal*, die auf Lausanner Vorlesungen von 1837/38 zurückgeht, erschließt das Denken, Fühlen und Handeln der oft verfolgten Jansenisten, die sich im Kloster Port-Royal zusammenfanden, eine radikalisierte, an Augustinus geschulte Frömmigkeit pflegten und von erheblichem sowohl intellektuellem als auch politischem Einfluss waren. Als Gegner der Jansenisten traten die Jesuiten auf. Sie hat Sainte-Beuve als Historiker von Port-Royal wiederum kritisch beurteilt – um dann selbst in der nächsten dialektischen Wendung bei N. des Jesuitismus (vgl. NK 13, 6) bezichtigt zu werden.

„Cicerone" war „in Italien eine Bezeichnung der Fremdenführer, vielleicht wegen ihrer Redseligkeit als Anspielung auf Cicero" (Meyer 1885–1892, 4, 124). Natürlich kannte N. Jacob Burckhardts *Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens* (1869a). Sainte-Beuve wiederum betätigte sich in seiner *Histoire de Port-Royal* für seine Leser auf dem gänzlich ferngerückten Terrain des Jansenismus als Fremdenführer.

69, 28–32 *Und gar Ernest Renan: wie unzugänglich klingt uns Nordländern die Sprache solch eines Renan, in dem alle Augenblicke irgend ein Nichts von religiöser Spannung seine in feinerem Sinne wollüstige und bequem sich bettende Seele um ihr Gleichgewicht bringt!*] N. hat das Werk des französischen Religionswissenschaftlers und Philosophen Ernest Renan (1823–1892) intensiv studiert und seine *Histoire des origines du Christianisme* mit der *Vie de Jésus* (1863/67) beispielsweise für seine Jesus-Typologie und die Verfallsgeschichte des Christen-

tums in AC ausgebeutet. Mit GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 2, KSA 6, 111, 18–112, 14 sollte N. einen ganzen Abschnitt der Bekämpfung Renans widmen (vgl. ausführlich NK 6/1, S. 401–406). Dort dominiert das Bestreben, sich von einem Denker abzugrenzen, mit dem N. so viel gemein haben könnte, dass seine eigene Einzigartigkeit bedroht wäre. N. dürfte auch den Aufsatz über Renans *Marc-Aurèle* in Henry Houssayes *Les hommes et les idées* (Houssaye 1886, 101–117) gelesen haben (vgl. NK 153, 11–17), in dem die Subtilität von Renans Stil, seine orientalisierende Lichtgebung und seine religiöse Empfänglichkeit eingehend gewürdigt werden (Houssaye 1886, 102 f.).

69, 28 f. *Ernest Renan*] Im Drucksatz der Erstausgabe stand ursprünglich: „Erneste Rénan“ (Nietzsche 1886, 68). Die Korrektur erfolgte dort durch die „Berichtigungen“ auf der unpaginierten letzten Seite (272), allerdings unter der falschen Seitenangabe „58“ statt „68“.

70, 4–11 *„disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie …. C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux? ….“*] „Sagen wir daher mutig, dass die Religion ein Produkt des normalen Menschen ist, dass der Mensch am meisten im Wahren ist, wenn er am meisten religiös ist und am meisten eines ewigen Schicksals versichert ist … Es ist, wenn er gut ist, dass er will, dass die Tugend einer ewigen Ordnung entspreche, es ist, wenn er die Dinge in einer uneigennützigen Weise kontempliert, dass er den Tod empörend und absurd findet. Wie nicht annehmen, dass es in diesen Augenblicken ist, dass der Mensch am besten sieht?…“ Die Zitate stammen aus einem 1860 erstmals in der *Revue des deux mondes* erschienenen Artikel „L'avenir religieux des sociétés modernes“ von Ernest Renan, der dann in Renans *Questions contemporaines* auch in Buchform erschienen ist. Bei Renan steht das Zitat 70, 6–11 vor dem Zitat 70, 4–6; es heißt bei ihm: „Or, c'est dans ses meilleurs moments que l'homme est religieux, c'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là que l'homme voit le mieux? De l'homme égoïste et dissipé, ou de l'homme bon et recueilli, quel est celui qui a raison? Si, comme le voulaient les sophistes italiens du XVI^{e} siècle, la religion avait été inventée par les simples et par les faibles, comment les plus belles natures seraient-elles justement les plus religieuses? Disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est

le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie" (Renan 1870, 416. „Es ist in seinen besten Augenblicken, dass der Mensch religiös ist, es ist, wenn er gut ist, dass er will, dass die Tugend einer ewigen Ordnung entspreche, es ist, wenn er die Dinge in einer uneigennützigen Weise kontempliert, dass er den Tod empörend und absurd findet. Wie nicht annehmen, dass es in diesen Augenblicken ist, dass der Mensch am besten sieht? Der egoistische und zerstreute Mensch oder der gute und gesammelte Mensch, welcher von beiden hat recht? Falls, wie die italienischen Sophisten des 16. Jahrhunderts es wollten, die Religion erfunden worden war von den Einfachen und Schwachen, wie würden dann die schönsten Naturen gerade die religiösesten sein? Sagen wir daher mutig, dass die Religion ein Produkt des normalen Menschen ist, dass der Mensch am meisten im Wahren ist, wenn er am meisten religiös und am meisten eines ewigen Schicksals versichert ist"). N., der Renans *Questions contemporaines* nicht besaß, dürfte das Zitat in Paul Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* (Bourget 1883, 78 f.) gefunden haben (vgl. Campioni 1990, 532). Zur Desinteressiertheit vgl. NK 154, 27–155, 13.

70, 11–13 *Diese Sätze sind meinen Ohren und Gewohnheiten so sehr antipodisch, dass, als ich sie fand, mein erster Ingrimm daneben schrieb „la niaiserie religieuse par excellence!"*] Da N.s Handexemplar von Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* von 1883 (im Unterschied zum Nachfolgeband von 1886) nicht erhalten ist, lässt sich diese Behauptung nicht verifizieren, aber sie passt zu N.s sonst vielfach belegter Praxis des Marginalienschreibens in Büchern anderer Autoren.

49.

70, 18–24 *Das, was an der Religiosität der alten Griechen staunen macht, ist die unbändige Fülle von Dankbarkeit, welche sie ausströmt: — es ist eine sehr vornehme Art Mensch, welche so vor der Natur und vor dem Leben steht! — Später, als der Pöbel in Griechenland zum Übergewicht kommt, überwuchert die Furcht auch in der Religion; und das Christenthum bereitete sich vor.*] Einen religionsgeschichtlich noch weiter ausgreifenden Vorspann hat JGB 49 in MA I 111. Dort sah N. den „religiöse[n] Cultus" gegründet auf „edleren Vorstellungen; er setzt das sympathische Verhältniss von Mensch zu Mensch, das Dasein von Wohlwollen, Dankbarkeit, [...] voraus. Der Mensch steht auch in sehr niederen Culturstufen nicht der Natur als ohnmächtiger Sclave gegenüber [...]: auf der griechischen Stufe der Religion, besonders im Verhalten zu den olympischen Göttern, ist sogar an ein Zusammenleben von zwei Kasten, einer vorneh-

meren, mächtigeren und einer weniger vornehmen zu denken [...]. Das ist das Vornehme in der griechischen Religiosität.“ (115, 32–116, 14) Hier ist „Dankbarkeit“ also noch einer aus einer Reihe von Umständen, die die Entstehung von Religion begünstigen – und hier ist es auch noch nicht die heidnisch-griechische Religion, die die „Dankbarkeit“ in besonderer Weise kultiviert hätte. In der in AC formulierten Kritik wird zwischen Religion als einer lebensbejahenden „Form der Dankbarkeit“ (AC 16, KSA 6, 182, 17) und einem lebensverneinenden Produkt des Ressentiment differenziert; auch hier gilt die „Dankbarkeit“ nicht als Besonderheit der altgriechischen Religion, sondern sie wird beispielsweise auch im alten Israel gefunden (vgl. zu den Quellen NK 6/2, S. 97–99 u. S. 132).

Orsucci 1996, 274 verweist im Blick auf JGB 49 auf Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen*, der zufolge „ein Zug freudiger Dankbarkeit gegen die Spender der guten Gaben dem griechischen Volksgemüth tief eingeprägt war“ (Schmidt 1882, 2, 39, vgl. 27 f.). Nach Schmidt bestimmte dieser Zug auch die Haltung des Sokrates, „als er in seinen Gesprächen mit solchen Zeitgenossen, die sich aus Zweifelsucht den Cultuspflichten entzogen, auf das zur Dankbarkeit auffordernde Wohlwollen gegen das Menschengeschlecht hinwies, welches die Götter durch die Einrichtung des menschlichen Körpers und der Naturumgebung des Menschen bethätigt haben“ (Schmidt 1882, 1, 144). Allgemein wird festgehalten, „dass das Opfer, das zu allen Zeiten einen der wesentlichsten Bestandtheile sowohl des von Einzelnen als des von Gesammtheiten geübten Cultus gebildet hat, in seinen verschiedenen Formen gleichfalls vornehmlich bestimmt war der Dankbarkeit für die Gaben der Götter Ausdruck zu geben“ (Schmidt 1882, 2, 40). Schließlich widmete Schmidt der Dankbarkeit in der griechischen Moral einen ganzen Absatz (ebd., 306–309).

Dass Religion statt auf Dankbarkeit auf Furcht, nämlich vor den als übermächtig und bedrohlich gedachten Gottheiten gründe, gehört zu den ältesten religionskritischen Argumenten, in der klassisch-römischen Formulierung: „Primus in orbe deos fecit timor.“ (Publius Papinius Statius: *Thebais* III 661. „Zuerst hat die Furcht in der Welt Götter geschaffen.“ Dazu Sommer 2000a, 475, Fn. 1. Der Satz wird auch zitiert bei Bahnsen 1882, 2, 408, vgl. NK 72, 26–73, 3.) Religionswissenschaftlich aufbereitet, kehrt der Gedanke beispielsweise in Hellwalds *Kulturgeschichte* wieder, wenn es dort heißt, „bei den Hebräern“ sei der Kult Jahvehs „auf das Gefühl der Furcht“ gegründet gewesen (Hellwald 1883–1884, 1, 278). In Schmidts *Ethik der alten Griechen* gehört die Furcht durchaus zum angestammten griechischen Gefühlsrepertoire (vgl. Schmidt 1882, 176–184 u. 220; zu Αἰδώς bei Schmidt siehe NK 57, 27–29), während Jacob Burckhardt in seinem Buch über *Die Zeit Constantin's des Großen* historisch konkreter wurde und für die Spätantike als eine „Ursache des Ueberhandneh-

mens der Fremdculte“ die „Furcht und Angst, welche den gegen die bisherigen Götter ungläubig gewordenen Heiden verfolgt“, namhaft machte (Burckhardt 1880, 151). Mit Burckhardt stellt auch JGB 49 die Furcht nicht an den Anfang, sondern vielmehr ans Ende einer religionsgeschichtlichen Entwicklung: Sie ist quasi deren hervorstechendes Dekadenz-Symptom.

50.

Eine erste Fassung dieses Abschnitts findet sich in KGW IX 2, N VII 2, 6, 1–21.

70, 26–28 *Die Leidenschaft für Gott: es giebt bäurische, treuherzige und zudringliche Arten, wie die Luther's, — der ganze Protestantismus entbehrt der südlichen delicatezza.*] Vgl. NK 66, 19–22. Die Wendung „Leidenschaft für Gott“, die bei N. ein Hapax legomenon ist, kommt beispielsweise auch bei Herder vor, vgl. Bertino 2011, 250. Die italienische „delicatezza“ steht für „Feinheit“, „Milde“.

70, 28–71, 2 *Es giebt ein orientalisches Aussersichsein darin, wie bei einem unverdient begnadeten oder erhobenen Sklaven, zum Beispiel bei Augustin, der auf eine beleidigende Weise aller Vornehmheit der Gebärden und Begierden ermangelt.*] N. hat 1885, wie aus seinem Brief an Overbeck vom 31. 03. 1885 hervorgeht, die *Confessiones* des Aurelius Augustinus (354–430) mit Amusement und Widerwillen (wieder einmal) gelesen und ihn dabei der Verlogenheit geziehen: Der Kirchenvater habe den Platonismus verpöbelt und ihn „zurecht gemacht für Sklaven-Naturen“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 589, S. 34, Z. 43–57, vgl. NK 12, 33 f.). AC 59 führt die Augustin-Kritik, die eine Kritik an der tief eingewurzelten christlichen Servilität ist, noch einmal breiter aus (vgl. NK KSA 6, 248, 31–249, 7). Zu Augustinus bei N. siehe auch Sommer 2013e.

71, 2–4 *Es giebt frauenhafte Zärtlichkeit und Begehrlichkeit darin, welche schamhaft und unwissend nach einer unio mystica et physica drängt: wie bei Madame de Guyon.*] Bei N. kommt die französische Quietistin und Mystikerin Jeanne Marie Guyon du Chesnoy (1648–1717) nur hier sowie in M 192 vor, und zwar dort eingereiht in einer Personaltypologie der radikalen katholischen Frömmigkeit im frühneuzeitlichen Frankreich: „Da steht Frau von Guyon unter ihres Gleichen, den französischen Quietisten: und Alles, was die Beredtsamkeit und die Brunst des Apostels Paulus vom Zustande der erhabensten, liebendsten, stillsten, verzücktesten Halbgöttlichkeit des Christen zu errathen gesucht hat, ist da Wahrheit geworden und hat dabei jene jüdische Zudringlichkeit, welche Paulus gegen Gott hat, abgestreift, Dank einer ächten, frauenhaften, feinen, vornehmen, altfranzösischen Naivität in Wort und Gebärde.“ (KSA 3,

165, 26–166, 1) Bis hin zum Adjektiv „frauenhaft“ bildet diese Stelle wohl die Vorlage zur Guyon-Passage in JGB 50, die jedoch die in M 192 noch „vornehme“ Leidenschaft ins Anzügliche zuspitzt: die Rede vom Trachten nach „unio mystica et physica“, „mystischer und körperlicher Einheit“ mit Gott unterstellt, Madame Guyon habe sich nicht nur die spirituelle Vereinigung, sondern eigentlich sexuelle Vereinigung mit Gott/Christus erhofft. Der Begriff der *unio mystica* oder ἕνωσις μυστική ist von Makarios (Symeon von Mesopotamien) und von Pseudo-Dionysios Areopagita zwar schon früh verwendet worden, stand bei Guyon jedoch nicht im Vordergrund, so wichtig er für die mystische Tradition, aus der sie stammte, auch sein mag.

Orsucci 1996, 174–176 macht plausibel, dass N. für sein Panorama französischer Rückzugsfrömmigkeit in M 192 in Martensens *Christlicher Ethik* Anregung gefunden hat. Zu Guyon heißt es dort: „Dieses ‚Hinausgehen über‘ die Sünde und die Gnade, zeigt sich namentlich bei der Frau von Guyon, wenn sie erklärt, nicht mehr beten zu können: ‚Vergieb uns unsere Schuld‘; denn sie liebe Gott in vollkommener Selbstvergessenheit“ (Martensen 1883, 421). Dennoch dürfte Martensen nicht die einzige Quelle für N.s Guyon-Kenntnis gewesen sein; beispielsweise käme auch Sainte-Beuve in Frage. Und der von N. angestellte Vergleich mit Paulus erinnert an eine oft wiederholte Polemik des Quietismus-Feindes Jacques Bénigne Bossuet gegen Guyon, die sich eine Christus-Nähe anmaße, die schon bei Paulus grenzwertig sei. Bossuets Einwand wurde beispielsweise von Heinrich Heppe in seiner *Geschichte der quietistischen Mystik* kolportiert (Heppe 1875, 381).

Frederik Willem van Eeden sprach N. nach der Lektüre seiner Werke im Brief vom 23. 10. 1885 auf Guyon an: „Eher glaube ich dass eine immer weitere intellektuelle Umfassung der Welt in allen ihren Äusserungen, ein Aufgehen in das Ganze, und dadurch zuletzt gänzliche Aufhebung unserer Personlichkeit, die höchste Moral sein muss. Dies kann kein Nihilismus sein, – vielmehr Totalismus. Es ist Quietismus, aber ohne den düsteren mystischen einseitig religiösen Sinn Frau Guyon’s. Spinoza und Frau Guyon, diese sind glaub ich, Vater und Mutter einer neuen und freien Gedankenwelt.“ (KGB III 4, Nr. 305, S. 66, Z. 28–36, vgl. NK 136, 12.) Vgl. auch NK KSA 6, 113, 12–16.

71, 4–9 *In vielen Fällen erscheint sie wunderlich genug als Verkleidung der Pubertät eines Mädchens oder Jünglings; hier und da selbst als Hysterie einer alten Jungfer, auch als deren letzter Ehrgeiz: — die Kirche hat das Weib schon mehrfach in einem solchen Falle heilig gesprochen.*] Das „sie“ im ersten Teilsatz bezieht sich noch immer auf „[d]ie Leidenschaft für Gott“ in 70, 26: JGB 50 fächert ein religionsphänomenologisches Panorama verschiedener Arten dieser Leidenschaft auf, die sich freilich allesamt als psychisch krankhaft erweisen.

51.

Eine frühere Fassung dieses Abschnitts findet sich in KGW IX 5, W I 8, 245 f. Wie JGB 50 handelt auch JGB 51 von leidenschaftlichen Gottsuchern, „Heiligen“, die jetzt jedoch nicht nach ihrer psychopathologischen Disposition hin befragt werden, sondern nach der Herkunft ihrer Faszinationskraft für „die mächtigsten Menschen“ (71, 11): Diese beugten die Knie vor den „Heiligen“, weil sie in deren Askese und „Selbstbezwingung“ (71, 12 f.) nicht Schwäche, sondern die „Stärke des Willens“, ihre „eigne Stärke“ (71, 17) wiedererkennten und zugleich weiter zur Frage getrieben würden, ob an dem, für das diese „Heiligen“ ein „solches Ungeheures von Verneinung“ (71, 21), einen solchen Einsatz wagten, nicht etwas dran sein müsste. Daher infiziere der Heilige „die Mächtigen der Welt“ (71, 25 f.) mit einer „neue[n] Furcht“ (71, 26), deren Gehalt unausgesprochen bleibt, aber doch offensichtlich alles in Frage zu stellen vermag, was „Mächtigen“ als gut und wertvoll gilt: nämlich Lebensbejahung, Diesseits-Orientierung. Auch im „Heiligen“ ist genau das wirksam, was die „Mächtigsten“ antreibt: „der ‚Wille zur Macht‘ war es, der sie nöthigte, vor dem Heiligen stehen zu bleiben. Sie mussten ihn fragen — — “ (71, 27–29).

JGB 51 bringt einen jener *en-passant*-Belege für die in JGB 36, KSA 5, 55, 23–34 (hypo)thesenhaft propagierte Universalität des „Willens zur Macht“. Der „Heilige“ ist also nicht nur wie in JGB 50 ein Fall für den Psychiater, sondern in seiner scharfen Ausprägung auch eine exemplarische Erscheinungsform des „Willens zur Macht“. Während JGB 51 noch viel Verständnis für die „Mächtigen“ signalisiert, die sich der Faszination des „Heiligen“ nicht entziehen können, werden sie doch allesamt vom „Willen zur Macht“ beherrscht, sollte N. zwei Jahre später im antichristlichen Abwehrkampf keinen Hehl daraus machen, wie sehr ihm die Willfährigkeit der Mächtigen gegenüber den Christen missfiel (AC 38, vgl. NK KSA 6, 211, 2–5). Der Kontext der Äußerungen ist freilich ein anderer: hier ein religionsphänomenologischer im Bestreben, die Ubiquität des Machtwillens zu demonstrieren, dort ein polemischer im Bestreben, die moralisch-lebensweltliche Macht des Christentums, seinen Machtwillen zu brechen. Man beachte, dass JGB 51 nach einem Beginn im Perfekt über die Faszination der „mächtigsten Menschen“ durch den „Heiligen“ im Imperfekt fortfährt, um damit anzuzeigen, dass diese Faszination nunmehr ihr Ende finden sollte.

71, 12 f. *Räthsel der Selbstbezwingung*] Die Vokabel der „Selbstbezwingung“ wandte N. in MA I 171, KSA 2, 159, 14–16 zunächt gepaart mit „Strenge“ auf den „Künstler“ an, der ihrer bedürfe (vgl. NL 1883, KSA 10, 16[51], 516, 20 f. u. JGB 62, KSA 5, 83, 18–20), benutzte sie aber bald schon als *tertium comparationis* in einem „Vergleich mit Pascal“: „haben w i r nicht auch unsere Stärke in

der Selbstbezwingung, wie er? Er zu Gunsten Gottes, wir zu Gunsten der Redlichkeit?“ (NL 1880, KSA 9, 7[262], 372, 8–10; dazu Brusotti 2012b, 59). In NL 1884, KSA 11, 26[409], 260, 12–17 wird die „Selbstbezwingung“ zu einem Lebensrezept: „Wie kommen Menschen zu einer großen Kraft und zu einer großen Aufgabe? — Alle Tugend und Tüchtigkeit am Leibe und an der Seele ist mühsam und im Kleinen erworben worden, durch viel Fleiß, Selbstbezwingung, Beschränkung auf Weniges, durch viel zähe treue Wiederholung der gleichen Arbeiten, der gleichen Entsagungen“. Auch wenn es nach AC 57 schließlich „die geistigsten Menschen, als die Stärksten“ sind, die die „Selbstbezwingung“ zum Lebensprinzip machen (vgl. NK KSA 6, 243,8–12), erscheint ihre religiös-moralisch konnotierte Form zumindest im späten Nachlass bald als überflüssig: „Wir haben die Tugenden nicht mehr **nöthig**: folglich verlieren wir sie: sowohl die Moral vom ‚Eins ist noth‘, vom Heil der Seele von der Unsterblichkeit: ein Mittel, um dem Menschen eine ungeheure Selbstbezwingung zu ermöglichen“ (NL 1886/87, KSA 12, 5[61], 207, 22–26, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 115, 20–34). Obwohl Grimms *Deutsches Wörterbuch* für „Selbstbezwingung“ nur eine einzige, barocke Belegstelle nennt (Grimm 1854–1971, 16, 463), wurde das Wort in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts häufig verwendet, in N.s Lektüren etwa bei Adalbert Stifter („Charakterfestigkeit und Selbstbezwingung“ – Stifter 1869, 1, 156) oder in Hermann Oldenbergs *Buddha* (Buddha „sprach dies Wort: ‚Durch heilige Gluth und durch keuschen Wandel, durch Bezähmung und Selbstbezwingung, dadurch wird man zum Brahmanen“ – Oldenberg 1881, 160).

71, 21 *Wider-Natur*] Im Spätwerk wird die (herkömmliche) Moral als „Widernatur“ identifiziert, siehe NK KSA 6, 82, 1 u. NK KSA 6, 372, 7–11.

52.

Vorarbeiten zu JGB 52 mit zahlreichen Korrekturen finden sich in KGW IX 4, W I 6, 27, 34–42 u. 29, 1–32 sowie in KGW IX 1, N VII 1, 34 u. 33. Josef Schrattenholz zitierte JGB 52 mit seiner ausdrücklichen Wertschätzung für das Alte Testament vollständig in seinem *Antisemiten-Hammer* (Schrattenholz 1894, 273 f.). Diese Anthologie war gegen die „Zeitkrankheit“ des Antisemitismus gerichtet und rief dafür auch N. mehrfach in den Zeugenstand (vgl. Kr I, 293 u. NK ÜK JGB 250).

72, 2–7 *Im jüdischen „alten Testament“, dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, giebt es Menschen, Dinge und Reden in einem so grossen Stile, dass das griechische und indische Schriftenthum ihm nichts zur Seite zu stellen hat. Man steht mit Schrecken und Ehrfurcht vor diesen ungeheuren Überbleibseln dessen,*

was der Mensch einstmals war] Auf der Grundlage von Moritz von Engelhardts Buch über Justinus Martyr (1878) polemisierte schon M 84 dagegen, dass die Christen den Versuch gemacht hätten, „das alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte Nichts als christliche Lehren“ (KSA 3, 79, 29–31). In GM III 22 sollte das sprechende Ich gleichfalls mit einer Opposition von Altem und Neuem Testament operieren (vgl. auch NK 72, 10–24), um gegen die christliche Tradition der hebräischen Bibel uneingeschränkt den Vorzug zu geben: „Das alte Testament — ja das ist ganz etwas Anderes: alle Achtung vor dem alten Testament! In ihm finde ich grosse Menschen, eine heroische Landschaft und Etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivetät des starken Herzens; mehr noch, ich finde ein Volk.“ (KSA 5, 393, 24–28) N.s sehr positive Sicht auf das Alte Testament änderte sich in dem Augenblick, als ihm durch das (schon auf Lektürelisten NL 1883, KSA 10, 15[60], 494, 13 u. in NL 1884/85, KSA 11, 29[67], 352, 16 ins Auge gefasste) Studium der Werke von Julius Wellhausen, namentlich seiner *Prolegomena zur Geschichte Israels* deutlich wurde, dass die scheinbar urtümlichen Texte des Alten Testaments, insbesondere der Pentateuch, weitgehend eine späte, „priesterliche“ Bearbeitung darstellen dürften. In AC 26 heißt es in polemischer Zuspitzung von Wellhausens Erkenntnissen: „Diese Priester haben jenes Wunderwerk von Fälschung zu Stande gebracht, als deren Dokument uns ein guter Theil der Bibel vorliegt: sie haben ihre eigne Volks-Vergangenheit mit einem Hohn ohne Gleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität ins Religiöse übersetzt“ (KSA 6, 194, 31–195, 3). JGB 52 und GM III 22 sind von diesem Verdacht noch unberührt; hier erscheint das Alte Testament insgesamt als authentisches Dokument kultureller archaischer Größe, von dem sich das Neue auf unvorteilhafteste Weise abhebt. Die ästhetische Überhöhung alttestamentlicher Figuren überträgt NL 1885, KSA 11, 36[42], 568, 30–569, 7 (entspricht KGW IX 4, W I 4, 16, 22–34) auf die preußischen Juden der damaligen Gegenwart, die unter einem „falschen Clima und der Nachbarschaft unter unschönen und gedrückten Slaven Ungarn und Deutschen“ litten: „unter Portugiesen und Mauren bewahrt sich die höhere Rasse des Juden ja im Ganzen ist vielleicht die Feierlichkeit des Tons und eine Art von Heiligung der Leidenschaft auf Erden bisher noch nicht schöner dargestellt worden als von gewissen Juden des alten Testaments: bei denen hätten auch die Griechen in die Schule gehen können!“ „Grossen Stil“ attestierte JGB 250, KSA 5, 192, 6–8 auch der von „den Juden“ initiierten Moral.

72, 7–10 *wird dabei über das alte Asien und sein vorgeschobenes Halbinselchen Europa, das durchaus gegen Asien den „Fortschritt des Menschen“ bedeuten möchte, seine traurigen Gedanken haben*] Die geographische Marginalisierung Europas als Anhängsel Asiens intendiert eine Spitze gegen den europäischen

Weltgeltungsdünkel im Zeitalter des Imperialismus. Vorweggenommen ist die Formulierung in MA II WS 215, wo jedoch der Raum Europas ausdrücklich über seine geographische Grenze hinaus erweitert wird: „Hier, wo die Begriffe ‚modern' und ‚europäisch' fast gleich gesetzt sind, wird unter Europa viel mehr an Länderstrecken verstanden, als das geographische Europa, die kleine Halbinsel Asien's, umfasst: namentlich gehört Amerika hinzu, soweit es eben das Tochterland unserer Cultur ist. Andererseits fällt nicht einmal ganz Europa unter den Cultur-Begriff ‚Europa'; sondern nur alle jene Völker und Völkertheile, welche im Griechen-, Römer-, Juden- und Christenthum ihre gemeinsame Vergangenheit haben." (KSA 2, 650, 21–29; vgl. dazu auch Stegmaier 2012, 357.) Manche Interpreten halten die die Charakterisierung Europas als eigentlich zu Asien gehörende Halbinsel für eine besonders ingeniöse Idee N.s, einem kulturgeschichtlichen Sachverhalt ein geographisches Rückgrad zu geben und dafür eine neue Metapher zu erfinden. Indes ist die Idee keine originelle Metapher, sondern einfach ein Topos der einschlägigen geographischen Fachliteratur, die auch im 19. Jahrhundert Asien und Europa als eine kontinentale Einheit begriff. N. ist dieser Topos bereits aus dem *Lehrbuch der Geographie für höhere Unterrichtsanstalten* von Hermann Adalbert Daniel bekannt gewesen, das er 1858 als Vierzehnjähriger bekam. Dort heißt es: „Asien, der größte Erdtheil ([...]), wird von Afrika deutlich [...] geschieden; schwerer läßt sich die Westgränze gegen Europa bestimmen, das eigentlich nur als eine nordwestliche, stark gegliederte Halbinsel Asiens anzusehen ist". Nur „Herkommen und noch mehr die Entwicklung der Geschichte" rechtfertigten es, Europa als „besondern Erdtheil" hinzustellen (Daniel 1857, 49). Im Europa gewidmeten, dritten Buch seines Werkes wird Daniel noch deutlicher: „Auf den ersten Blick will E[uropa] gar nicht als besonderer Erdtheil erscheinen, sondern nur als vorgelagerte Halbinsel Asiens. Allein selbst als solche aufgefaßt unterscheidet es sich doch auf erhebliche und auffallende Weise von den übrigen asiatischen Halbinseln. [...] Wird nun bei alle dem die Geschichte, in welcher Europa als Mittelglied des Weltverkehrs erscheint, zu Rathe gezogen, so erscheint die Berechtigung, als besonderer Erdtheil aufzutreten, wohl begründet." (Daniel 1857, 160) Genau diese zur Schulbuchweisheit geronnene Rechtfertigung, Europa wegen seiner großen „Geschichte" und weil es so herrlich weit entwickelt sei, ins Zentrum des Weltgeschehens zu rücken, ironisiert JGB 52: Angesichts der Größe der „Menschen" und „Dinge" in der alttestamentlichen Welt stellt sich der angebliche spätere „Fortschritt" in Asien einschließlich Europa als Niedergang dar. Auch in John William Drapers *Geschichte der geistigen Entwickelung Europas* konnte N. die Halbinselidee finden: „Europa ist in geographischer Beziehung eine Halbinsel und in historischer eine Dependenz von Asien." (Draper 1871, 18, vgl. Benne 2002, 236, Fn. 27).

Karl Jaspers war N.s Bemerkung in 72, 7–10 so wichtig, dass er in seinem Handexemplar von JGB auf dem Vorsatz als einziges notierte: „S. 77 ‚Halbinsel Europa'" (Nietzsche 1923, Vorsatzblatt).

72, 10–24 *Freilich: wer selbst nur ein dünnes zahmes Hausthier ist und nur Hausthier-Bedürfnisse kennt (gleich unsren Gebildeten von heute, die Christen des „gebildeten" Christenthums hinzugenommen —), der hat unter jenen Ruinen weder sich zu verwundern, noch gar sich zu betrüben — der Geschmack am alten Testament ist ein Prüfstein in Hinsicht auf „Gross" und „Klein" —: vielleicht, dass er das neue Testament, das Buch von der Gnade, immer noch eher nach seinem Herzen findet (in ihm ist viel von dem rechten zärtlichen dumpfen Betbrüder- und Kleinen-Seelen-Geruch). Dieses neue Testament, eine Art Rokoko des Geschmacks in jedem Betrachte, mit dem alten Testament zu Einem Buche zusammengeleimt zu haben, als „Bibel", als „das Buch an sich": das ist vielleicht die grösste Verwegenheit und „Sünde wider den Geist", welche das litterarische Europa auf dem Gewissen hat.*] Vgl. GM III 22, KSA 5, 393, 28–394, 3: „Im neuen [sc. Testament] dagegen lauter kleine Sekten-Wirthschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Conventikel-Luft, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hauch bukolischer Süsslichkeit, welcher der Epoche (und der römischen Provinz) angehört und nicht sowohl jüdisch als hellenistisch ist. Demuth und Wichtigthuerei dicht nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt; Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft; peinliches Gebärdenspiel; hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt." Das Bild, das in GM III 23 und JGB 52 vom frühen Christentum gezeichnet wird, ist die Karikatur der Eindrücke, die N. beispielsweise aus der Lektüre von Ernest Renans mehrbändiger *Histoire des origines du Christianisme* gewinnen konnte (vgl. NK 69, 28–32). Von diesem Werk lassen sich ab 1884 in N.s Nachlass und Briefen vermehrt Spuren finden (z. B. NL 1884, KSA 11, 25[149], 53, 12–16). Renan sprach im Blick auf Flavius Josephus' *Antiquitates Judaicae* und die christlichen Kreise, die sich dieses Werk zu eigen gemacht haben, ebenso wie N. in GM III 22 von der Hellenisierung des Jüdischen („[l]'histoire juive prenait l'allure d'une histoire hellénique" – Renan 1877, 249 – „die jüdische Geschichte machte den Anschein einer hellenischen Geschichte") und von der allerdings verschütteten Naivität des Alten Testaments („[u]n rationalisme discret jetait un voile sur les merveilles trop naïves des anciens livres hébreux" – ebd. – „ein diskreter Rationalismus warf einen Schleier über die zu naiven Wundersamkeiten der alten hebräischen Bücher"). Gegen die hier wirkmächtigen Tendenzen zur Rationalisierung und Humanisierung der Bibel, die von der Absicht getragen waren, sie allgemein akzeptabler zu machen, wandte Renan ein, das Werk des Flavius Josephus „ne dépasse point en valeur, aux yeux de l'homme de goût, une de ces Bibles fades du

XVII[e] siècle, où les vieux textes les plus terribles sont traduits en une langue académique et décorés de vignettes en style rococo“ (Renan 1877, 250 – „überschreitet in seinem Wert nicht, in den Augen eines Mannes von Geschmack, eine jener faden Bibeln des 17. Jahrhunderts, in denen die schrecklichsten alten Texte in eine akademische Sprache übersetzt und mit Vignetten im Rokoko-Stil dekoriert sind“).

Zur Haustier-Metapher, die das Christentum als Instrument zur Domestikation instinktunsicherer Barbaren denunziert, siehe NK KSA 6, 130, 27–134, 12 u. NK KSA 6, 170, 28 f., ferner NK KSA 6, 99, 5–8.

Die Präferenz für das Alte Testament auf Kosten des Neuen bricht nicht nur mit der christlich-kirchlichen Überlieferung, die die hebräische Bibel bloß als Vorstufe zur Offenbarung Gottes in Christus verstanden wissen wollte. Sie richtet sich auch gegen den von Richard Wagner vertretenen Neo-Marcionitismus (vgl. NK 67, 3–7), indem sie zwar wie Marcion und Wagner einer radikalen Scheidung von Altem und Neuem Testament das Wort redet, aber gerade umgekehrt wertet. JGB 52 wendet sich aber vor allem gegen Schopenhauer, der dem wahren, neutestamentlichen Christentum radikalen Asketismus attestierte und meinte, das Neue Testament sei grundlegend pessimistisch und müsse „irgendwie indischer Abstammung seyn“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 407), während das Alte Testament (abgesehen von der pessimistischen Sündenfallgeschichte) und mit ihm das Judentum „zum Grundcharakter Realismus und Optimismus“ habe (ebd., 405, vgl. dazu Hödl 2009, 320 u. 329). Schon Schopenhauer behauptete, dass das Alte und das Neue Testament eigentlich nicht zusammengehören, verhehlte aber keinen Augenblick lang, dass aus seiner eigenen philosophischen Position das Neue Testament unbedingten Vorrang verdiene: „der Geist des Alten Testaments [ist] dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 713). Denn: „Allein die /713/ Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Christliche Lehre bot dieses, wie gesagt, nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isolirt dasteht und nicht weiter benutzt wird.“ (Ebd., 712 f.) JGB 52 adaptiert also Schopenhauers radikale Trennung von Altem und Neuem Testament, um jedoch auf Grundlage einer antipessimistischen Philosophie der Lebensbejahung Schopenhauers Wertung umzuwerten.

53.

72, 26–73, 3 *Warum heute Atheismus? — „Der Vater“ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso „der Richter“, „der Belohner“. Insgleichen sein „freier Wille“: er hört*

nicht, — und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzutheilen: ist er unklar? — Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, — dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt.] Den allseitigen Kreditverlust des traditionellen christlichen Vater- und Richter-Gottes erörtert Zarathustra im Gespräch mit dem „Papst außer Dienst" in Za IV Ausser Dienst, KSA 4, 323–325, wo überdies in Anspielung auf die zweifelhafte göttliche Vaterschaft bei Jesus die fromme Vorstellung vom *deus absconditus* (siehe NK 16, 12) ironisiert wird: „Es war ein verborgener Gott, voller Heimlichkeit. Wahrlich zu einem Sohne sogar kam er nicht anders als auf Schleichwegen. An der Thür seines Glaubens steht der Ehebruch." (KSA 4, 323, 32–34). JGB 53 treibt diese Ironisierung weiter, indem er die Verborgenheit Gottes als Unfähigkeit auslegt, „sich deutlich mitzutheilen" (72, 30): Der Gott, von dem hier die Rede ist, und den Juden und Christen einhellig als den (einzigen) Gott ansehen, der sich selbst offenbart und zu den Menschen redet – dieser Gott ist tatsächlich gar nicht in der Lage, klar zu sagen, wer er ist und was er will, hat doch spätestens die historisch-kritische Erforschung der Bibel gezeigt, wie vieldeutig und widersprüchlich die nach kirchlicher Überzeugung so unmissverständlichen Offenbarungsworte sind.

Die Prädikate „Vater", „Richter", „Belohner" (72, 26 f.) werden dem christlichen Gott topisch zugeschrieben (z. B. bei Lavater, vgl. Geßner 1802, 1, 178); an ihnen entzündete sich auch schon lange vor N. der religiöse Zweifel. So ließ Wilhelm Martin Leberecht de Wette (vgl. zu N. und de Wette Pernet 2014, 170–175 u. passim) in seinem erfolgreichen religiösen Bildungsroman *Theodor oder des Zweiflers Weihe* den Protagonisten die Prädikate „Belohner" und „Richter" einer kantianisierenden Pflichtethik opfern: „Die Tugend an sich bedarf Gottes nicht, sie hat ihr Gesetz und ihre Kraft in der Vernunft; nur damit sie im Kampfe mit der Sinnlichkeit desto leichter siege, muß ein allmächtiger Gott seyn als Richter und Belohner: welch ein stolzer, aber auch trostloser Gedanke!" (Wette 1828, 24) Mit solchen Überlegungen kommt Theodor dann auch die Hoffnung auf Gott in seinem dritten Prädikat abhanden: „Er fühlte sich so allein und trostlos mit seiner selbstständigen, sich selbst genugsamen Vernunft, gleich einem Kinde, das seinen Vater verloren hat. Ihm war der himmlische Vater geraubt" (ebd., 25). Während de Wette als Vermittlungstheologe seinem Helden bei der Rückgewinnung Gottes als Vater, Richter und Belohner behilflich war, ließ sich der N. wohlbekannte intellektuelle Anarchist Pierre-Joseph Proudhon in seinem antitheistischen Furor nicht besänftigen, „[d]enn Gott, das ist Dummheit und Feigheit; Gott, ist Heuchelei und Lüge; Gott, ist Tyrannei und

Elend; Gott, das ist das Böse. So lange die Menschheit sich vor einem Altare beugen wird, wird sie als Sklavin der Könige und Priester verworfen sein“ (Proudhon 1847, 1, 383). Alsbald richtete sich Proudhons Zorn, der 1888 in N.s AC einen würdigen Nachfolger finden sollte, gegen den im Namen Gottes formulierten Herrschaftsanspruch und gegen dessen „Attribute“: „Ich leugne also die Oberherrschaft Gottes über die Menschheit; ich verwerfe seine providenzielle Regierung, deren Nichtexistenz durch die metaphysischen und ökonomischen Fieberträume der Menschheit, durch das Märtyrthum unserer Gattung hinläng-/384/lich bewiesen ist; ich lehne die Gerichtsbarkeit des höchsten Wesens über den Menschen ab; ich nehme ihm seine Titel: Vater, König, Richter, [...], Belohner und Bestrafer. Alle diese Attribute, aus denen die Idee der Vorsehung zusammengesetzt ist, sind nur eine Karrikatur auf die Menschheit, unvereinbar mit der Autonomie der Zivilisazion, und außerdem durch die Geschichte ihrer Nennungen und ihrer Katastrophen Lügen gestraft“ (ebd., 383 f.).

Dass der „Theismus“ als Glaube an den einen persönlichen Gott im Niedergang begriffen sei, deutet sich auch in einem Gliederungsplan NL 1884/85, KSA 11, 31[10], 14 f. an, was N. aber nicht davon abhielt, das sprechende Ich einer späten Nachlass-Kurzabhandlung „Zur Geschichte des Gottesbegriffs“ (NL 1888, KSA 13, 17[4], 523, 1 f.) wie folgt spekulieren zu lassen: „viele neue Götter sind noch möglich! ... Mir selber, in dem der religiöse, das heißt gottbildende Instinkt mitunter wieder lebendig werden will: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedes Mal das Göttliche offenbart! ...“ (KSA 13, 525, 31–526, 2) N. hat die Aufzeichnung 17[4] für AC 16–19 benutzt, jedoch gerade den Abschnitt weggelassen, der den „religiösen“, „gottbildenden Instinkt“ beschwört (vgl. NK KSA 6, 182, 9–185, 29). Dass es bei N. tatsächlich eine Option für einen Gott „jenseits von gut und böse“ gibt, deutet sich auch in manchen Nachlasstexten an (vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]432, 105, 15–17). Indessen fällt auf, dass er es in seinen veröffentlichten Werken diesbezüglich bei dunklen Andeutungen sein Bewenden haben ließ – „ist er unklar?“ (72, 30. Vgl. NK 6/2, S. 108).

JGB 53 prophezeit denn auch nicht das Kommen (oder die durch „gottbildende“ Kraft zu Wege gebrachte Erfindung) eines anderen, außermoralischen Gottes, sondern nur das „Wachsen“ des „religiöse[n] Instinkt[s]“ (73, 1 f.) – offenbar gerade aus dem vom christlichen Gott hinterlassenen Vakuum. Eine „theistische Befriedigung“ dieses Instinkts stoße hingegen auf „tiefe[s] Misstrauen“ (73, 2 f.), so dass vermutlich auch Dionysos als Befriediger nicht in die Kränze kommen wird, sondern sich eine gottlose Religion (vielleicht analog zum Buddhismus) im Abendland abzeichnen könnte. Der Begriff des „religiösen Instinkts“, den N. ja auch in NL 1888, KSA 13, 17[4], 525, 31 f. bemühte, war

in der zeitgenössischen Literatur weit verbreitet. Gerne wurde dabei – so etwa in der N. aus der Basler Zeit wohlvertrauten (Crescenzi 1994, 406) *Griechischen Götterlehre* von Friedrich Gottlieb Welcker – auf Äußerungen Schellings verwiesen: „‚der religiöse Instinct ist, wie Schelling in seinem unlängst erschienenen Werke sagt, auch in unklaren und verworrenen Geheimnissen zu ehren'" (Welcker 1857, 1, 255; Schelling nutzte den Begriff des „religiösen Instinkts" in seiner *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, siehe Schelling 1856, 75–78). Insbesondere religionshistorische Bücher handelten von „religiösem Instinct" – so unter denjenigen, die sich in N.s Bibliothek erhalten haben, Hermann Reuter in seiner *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* (Reuter 1875, 1, 244 zu Bernhard von Clairvaux) sowie Lecky in seiner *Sittengeschichte Europas* (Lecky 1879, 1, 62: „Seit achtzehn Jahrhunderten erkennt der religiöse Instinct der Christenheit sein Ideal in der Gestalt eines ‚leidenden Menschen'."). Aber auch Philosophen wie Bahnsen in seinem Werk *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* arbeiteten sich an ihm ab: „In der That gibt schon gleich der erste Überblick den Eindruck, dass der religiöse Instinkt seinem innersten Zuge nach sich in antirealdialektischer Richtung bewege. Es ist die Angst des Daseins, woran er seine Quelle hat, jener *timor,* von welchem schon die Alten wussten, *qui primus fecit deos in orbe*. Und doch ist es hinwiederum grade erst die Realdialektik, welche ihn in der ganzen Energie und Intensität seiner Bethätigungen zu begreifen vermag, weil sie selber es ist, gegen deren Wahrheiten er sich auflehnt." (Bahnsen 1882, 2, 408) So viel dialektische Mühe investiert JGB 53 nicht in den „religiösen Instinkt": er bleibt unexpliziert, „unklar".

Zur Interpretation von JGB 53 siehe auch Müller-Lauter 1971, 151 f.; Figl 2000, 101 u. Figl 2007, 311. Heidegger 1989, 1, 286 zog aus JGB 53 den Schluss: „Der ‚moralische' Gott, der christliche Gott ist tot; der ‚Vater', zu dem man sich rettet, die ‚Persönlichkeit', mit der man verhandelt und sich ausspricht, der ‚Richter', mit dem man rechtet, der ‚Belohner', durch den man sich für seine Tugenden bezahlen läßt, jener Gott, mit dem man seine ‚Geschäfte' macht – wo aber läßt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen? Der ‚moralisch' gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: ‚Gott ist tot.'" Abgesehen davon, dass Heideggers nicht weiter gerechtfertigte Kontamination von JGB 53 und FW 125 hermeneutisch mindestens problematisch ist, fokussiert gerade JGB 53 keineswegs ausschließlich den „‚moralisch' gesehenen Gott", sondern legt den Hauptakzent auf die Frage, wie Gott sich überhaupt mitteilen kann. Die Stelle ist ein typisches Beispiel dafür, wie Heidegger N. seinen eigenen philosophischen „Geschäften" dienstbar macht und in sein „Gestell" stellt.

54.

Eine Vorarbeit zu JGB 54 findet sich – noch ohne expliziten Bezug auf Descartes – in NL 1885, KSA 11, 40[16], 635 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 71); thematisch ist die Nähe zu JGB 17 und JGB 34 offenkundig.

73, 5–22 *Was thut denn im Grunde die ganze neuere Philosophie? Seit Descartes — und zwar mehr aus Trotz gegen ihn, als auf Grund seines Vorgangs — macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff, unter dem Anschein einer Kritik des Subjekt- und Prädikat-Begriffs — das heisst: ein Attentat auf die Grundvoraussetzung der christlichen Lehre. Die neuere Philosophie, als eine erkenntnisstheoretische Skepsis, ist, versteckt oder offen, antichristlich: obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös. Ehemals nämlich glaubte man an „die Seele", wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, „Ich" ist Bedingung, „denke" ist Prädikat und bedingt — Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, — ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: „denke" Bedingung, „Ich" bedingt; „Ich" also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird.*] NL 1885, KSA 11, 40[20], 637, 3–12 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 68, 6–18) argumentiert: „Abgesehn von den Gouvernanten, welche auch heute noch an die Grammatik als veritas aeterna und folglich als Subjekt Prädikat und Objekt glauben, ist Niemand heute mehr so unschuldig, noch in der Art des Descartes das Subjekt ‚ich' als Bedingung von ‚denke' zu setzen; vielmehr ist durch die skeptische Bewegung der neueren Philosophie die Umkehrung, nämlich das Denken als Ursache und Bedingung sowohl von ‚Subjekt' wie von ‚Objekt', wie von ‚Substanz' wie von ‚Materie' anzunehmen – uns glaubwürdiger geworden: was vielleicht nur die umgekehrte Art des Irrthums ist." Während die „Gouvernanten" zu Beginn des Zitats auf Dührings *Werth des Lebens* anspielen (siehe NK 54, 3–11; über Descartes hat sich N. ausweislich seiner Lesespuren auch bei Dühring 1873, 271–277 kundig gemacht), konnte Loukidelis 2006c, 305 f. plausibel machen, dass sich die philosophiehistorische Linienführung sowohl dieser Aufzeichnung als auch von JGB 54 N.s Lektüre von Paul Heinrich Widemanns *Erkennen und Sein* verdankt. Dort heißt es: „In der Cartesianischen Formel: *cogito ergo sum*, von welcher der Idealismus angeblich ausgeht, sind Erkennen und Sein im Subject, worin sie vereinigt sind, weislich auseinander gehalten. Diese Zweiheit aber hat die idealistische Philosophie völlig übersehen; ihr Satz ist in Wahrheit nicht: ich denke, folglich bin ich, sondern: ich denke, folglich bin ich nicht; denn sie richtet das ‚Denke' selbst gegen das ‚Ich', das Subject des Denkens und macht damit diese nothwendige Bedingung jenes

Prädicats zu dessen eigenem Product, sodaß natürlich mit dem Ich, der Bedingung des Prädicats ‚denke', auch dieses letztere aufgehoben wird. / Mag auch Mancherlei am empirischen Subject durch das Erkennen bedingt sein: das Subject selbst kann davon nie betroffen werden, weil es die erste und hauptsächlichste Bedingung des Selbstbewusstseins ist. Dieses ist Prädicat; das Ich ist Subject dieses Prädicats, Träger und Grundlage des Selbstbewußtseins und muß seinem Dasein nach als gänzlich unabhängig vom Erkennen, folglich als real gedacht werden. [...] Dieß Alles haben Kant und Schopenhauer nicht beachtet" (Widemann 1885, 5).

In seiner Kritik am Idealismus Kantischer und Schopenhauerscher Prägung, den er für selbstwidersprüchlich hält, beharrte Widemann auf dem Subjekt als dem eigentlich Realen. Dabei diente ihm Descartes als Gewährsmann gegen die Auflösung des Subjekts als einem selbst Bedingten bei Kant und Schopenhauer. Bei N. hingegen wird dieses Subjekt qua Realwesen als eine der Grammatik geschuldete Vorspiegelung verdächtigt, so dass Widemann für ihn in die Gruppe derjenigen gehört haben müsste, die sich noch nicht von den metaphysischen Illusionen lösen konnten, die „ehemals" geglaubt wurden (vgl. 73, 13–17). Vollkommen fehlt bei Widemann (aber auch bei Teichmüller 1882 als einer weiteren einschlägigen Lektüre, vgl. Gasser 1997, 692f.) die für JGB 54 zentrale religionskritische Komponente: Der Angriff auf den Subjektbegriff vernichtet jenes Subjekt, jenes vereinzelte Individuum mit seiner Heilsbedürftigkeit und seinem Anspruch auf Ewigkeit und Unsterblichkeit, wie das Christentum es darstellt und braucht. Das Christentum hat der bei N. artikulierten Diagnose zufolge eine Aufwertung des individuellen Lebens mit sich gebracht, die eine allgemeine Demokratisierung und Egalisierung nach sich zog: Jetzt konnte jedes nichtswürdige Menschlein auf persönliches Seelenheil aspirieren. Wenn die Philosophie – und hier zeigt sich, dass N. sich Widemanns nur als eines Mittels bediente, aber beileibe nicht, um seine Intention zu stützen – das Subjekt als Täter, damit als Sünder und als Zu-Rechtfertigenden, vernichtet, wird damit unter der Hand eine dezidiert antichristliche Attacke vollführt. Diese Attacke muss aber, mahnt JGB 54 ausdrücklich, „keineswegs antireligiös" (73, 13) verstanden werden, denn für Religion in einem weiten Sinn, wie etwa im Vedanta, der in 73, 26 genannt wird, ist das Subjekt oder Individuum keineswegs zwangsläufig letzte Referenzgröße.

73, 13–15 *Ehemals nämlich glaubte man an ‚die Seele', wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte*] Vgl. NK 11, 16–12, 3.

73, 22–28 *Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, — das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer*

Scheinexistenz des Subjekts, also „der Seele", mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist.] Vgl. NK 12, 12–14. Die Vorrede von JGB insinuiert im Anschluss an Romundt 1885 gerade, der Vedanta – also die aus dem Hinduismus erwachsene, klassische indische Philosophie – huldige auch dem Irrtum einer distinkten Subjekt- oder Seelensubstanz. Wenn JGB 54 das Gegenteil behauptet und den Vedanta für die Kritik an diesem Irrtum in Anspruch nimmt, ist N. hier nicht nur näher an den Quellen, sondern es zeigt sich daran vor allem, dass die Bezugnahme auf (philosophie-)geschichtliche Daten von der jeweiligen Argumentationssituation und dem jeweiligen Interesse bestimmt wird, so dass dasselbe gelegentlich für Entgegengesetztes stehen kann.

In der Vorarbeit NL 1885, KSA 11, 40[16], 636, 6–10 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 71, 14–17) heißt es am Schluss: „Die Möglichkeit einer Scheinexistenz des ‚Subjekts' dämmert: ein Gedanke, welcher, wie in der Vedanta-Philosophie, schon einmal auf Erden dagewesen ist. Will man einen neuen, wenngleich sehr vorläufigen Ausdruck dafür, so lese man ⟨die Geburt der Tragödie⟩" (vgl. KGW VII 4/2, 487). Das spielt wohl an auf das an Schopenhauer orientierte „Zerbrechen des principii individuationis" (GT 1, KSA 1, 28, 30). Den Begriff der „Scheinexistenz" konnte N. im Buch *Das System des Vedânta* seines Freundes Paul Deussen finden: Die Götter seien im Vedanta „ebenso real, wie die übrige Welt: die Scheinexistenz, welche diese letztere hat, kommt auch ihnen zu" (Deussen 1883, 68).

73, 25 *des Subjekts*] In seinem Handexemplar hat N. diese Stelle in der Erstausgabe (Nietzsche 1886, 72) korrigiert in: „des Einzel-Subjekts" (Anna Amalia Bibliothek, Weimar, Signatur C 4619). Diese Korrektur ist in KGW und KSA nicht ausgewiesen.

55.

74, 2 f. *Es giebt eine grosse Leiter der religiösen Grausamkeit, mit vielen Sprossen; aber drei davon sind die wichtigsten.*] Die Assoziation von Religion und Grausamkeit ist ein Leitmotiv in N.s gesamtem Werk, das schon in seiner Faszination durch Dionysos und dessen Kult in der philosophischen Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* greifbar ist (vgl. Meyer 2015). In seinen Freigeist-Schriften wird gelegentlich in aufklärerischer Emphase zwar die Grausamkeit der monotheistischen Religionen beklagt („Oh, wie viel überflüssige Grausamkeit und Thierquälerei ist von jenen Religionen ausgegangen, welche die Sünde erfunden haben!" – M 53, KSA 3, 57, 5–7). Zugleich aber wird im religiös evo-

zierten „Genuss der Grausamkeit“ (M 18, KSA 3, 30, 10 f.) und in der dadurch bedingten, asketischen Selbstquälerei zugleich ein zentraler Faktor für die Kohäsion von (äußerlich bedrohten) Gemeinschaften erkannt. M 221 qualifiziert die „Moralität des Opfers“, nämlich diejenige, „welche sich nach der Aufopferung bemisst“, als „halbwilde[.] Stufe“ der kulturellen Entwicklung (KSA 3, 195, 11–13). Dort sind unter dem Eindruck der Lektüre von Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* (vgl. NK 74, 3–8 u. NK 74, 8–12) auch bereits die ersten beiden in JGB 55 unterschiedenen Stufen der religiösen Grausamkeit benannt: „Die Vernunft“ habe in jener Moral, die den Grad der Aufopferung zum Kriterium erhebt, „nur einen schwierigen und blutigen Sieg innerhalb der Seele [errungen], es sind gewaltige Gegentriebe niederzuwerfen; ohne eine Art Grausamkeit, wie bei den Opfern, welche kannibalische Götter verlangen, geht es dabei nicht ab“ (M 221, KSA 3, 195, 13–16).

Zum Thema der religiösen Grausamkeit bei N. und seinen Quellen – namentlich Spencer – siehe Orsucci 1996, 181–189; zur Interpretation auch Stegmaier 2012, 237–239.

74, 3–8 *Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte, — dahin gehören die Erstlings-Opfer aller Vorzeit-Religionen, dahin auch das Opfer des Kaisers Tiberius in der Mithrasgrotte der Insel Capri, jener schauerlichste aller römischen Anachronismen.*] In GM II 7, KSA 5, 304, 21–31 wird die religiöse Grausamkeit mit der archaischen Vorstellung einer göttlichen Lust an menschlichem Leiden assoziiert, die im Menschenopfer ausagiert werde: „‚Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut‘: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls – und wirklich, war es nur die vorzeitliche? Die Götter als Freunde grausamer Schauspiele gedacht – oh wie weit ragt diese uralte Vorstellung selbst noch in unsre europäische Vermenschlichung hinein! [...] Gewiss ist jedenfalls, dass noch die Griechen ihren Göttern keine angenehmere Zukost zu ihrem Glücke zu bieten wussten, als die Freuden der Grausamkeit. Mit welchen Augen glaubt ihr denn, dass Homer seine Götter auf die Schicksale der Menschen niederblicken liess?“ (KSA 5, 304, 21–31) Die Vorlage dafür sowie für M 18, KSA 3, 30, 15–18 lieferte Herbert Spencer in seinen *Thatsachen der Ethik*: „Alle niedriger stehenden Glaubensbekenntnisse sind von der Überzeugung durchdrungen, dass der Anblick des Leidens für die Götter eine Freude sei: Da diese Götter sich von blutdürstigen Vorfahren herleiten, so hat sich ganz naturgemäss die Vorstellung von ihnen herausgebildet, als ob sie ein Vergnügen daran fänden, Jemand Schmerzen zuzufügen: als sie noch in diesem Leben herrschten, freuten sie sich der Qualen anderer Wesen, und so glaubt man, der Anblick des Leidens mache ihnen jetzt noch Freude“ (Spencer 1879, 31).

Beim Erstlingsopfer ist an die in Genesis 22, 1–19 erzählte Geschichte der zuerst von Gott befohlenen, schließlich aber abgewendeten Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham zu denken, jedoch auch an die tatsächlich erfolgte Opferung der Tochter Jephtas (Richter 11, 31–40. Spencer 1879, 31 erwähnt diesen Locus ausdrücklich, vgl. NK 74, 8–12). Über den Begriff „Erstlings-Opfer", „das uralte Opfer des Erstgeborenen" und seine Fortwirkung im Christentum konnte sich N. bei Lippert 1881, 483 und Lippert 1882 belehren, vgl. die Quellenauszüge in NK KSA 6, 189, 8–12.

Der römische Kaiser Tiberius, der von 14 bis 37 n. Chr. regierte (vgl. auch M 460, KSA 3, 277, 5–9), hat seine letzten Lebensjahre hauptsächlich auf Capri verbracht und soll sich dort – wie insbesondere Sueton: *De vita Caesarum: Tiberius* 43–44 ausmalt – auf grausame Weise an Knaben vergangen haben. Im März 1877 hat N. Capri besucht, in NL 1878, KSA 8, 28[17]–28[34], 506, 13–508, 13 finden sich einige Notizen, die um „Mitromania" (KSA 8, 506, 13), den „Mithraswahnsinn" (507, 8), Tiberius und die „Grotta di Matrimonio" (507, 10) kreisen und vom Versuch zeugen, die dunklen, kultisch-ekstatischen Praktiken der Antike in ein modernes Denkschema zu übersetzen: „Das Leben als Fest auszudenken von Mitromanie aus." (508, 13, vgl. Heller 1973.) Theodor Gsell-Fels' Reiseführer *Italien in sechzig Tagen*, den N. benutzt hat, empfiehlt einen Spaziergang zur „überaus malerisch gelegene[n] **Mithrasgrotte** *(Grotta Mitromania)* mit antikem Mauerwerk, Banken und Zugang zum ehemaligen Heiligthum. Jenseit [sic] der Grotte Prachtblick auf das Meer" (Gsell-Fels 1878a, 810), geizt aber mit weiteren Informationen. Zur Kontexterhellung kann man Ferdinand Gregorovius' *Figuren. Geschichte, Leben und Scenerie aus Italien* heranziehen, wo es heißt: „Alles spricht dafür, daß man eine Zelle eines Tempels vor sich habe. Der Name Matromania, den die Grotte führt und das Volk in unbewußter Ironie in Matrimonio verdreht hat, als ob Tiberius in dieser Höhle seine Hochzeiten vollzogen hätte, wird erklärt aus ‚Magnae Matris Antrum' oder aus ‚Magnum Mithrae Antrum'. Man sagt, der Tempel sei dem Mithras geweiht gewesen, nicht sowohl weil der persische Sonnengott in Höhlen verehrt wurde, als weil man in dieser Grotte eines jener Reliefs gefunden hat, welche das Mithrasopfer darstellen … Sie stellen Mithras in persischer Tracht vor, knieend auf dem Stier, in dessen Hals er das Opfermesser stößt, während Schlange, Skorpion und Hund den Stier verwunden" (Gregorovius 1856, 360 f., zitiert nach KGW IV 4, 462).

74, 8–12 *Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besass, seine „Natur"; diese Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten „Wider-Natürlichen".*] M 18 argumentiert, man hätte sich gegenüber den als grausam vorgestellten Göttern willfährig und demütig erweisen wollen, so dass „sich die Vorstellung

in die Welt“ geschlichen habe, „dass das freiwillige Leiden, die selbsterwählte Marter einen guten Sinn und Werth habe“ (KSA 3, 30, 18–21). Hierin folgt der Text ebenso wie bei der archaischen Vorstellung grausamer Götter in JGB (vgl. NK 74, 3–8) dem ethnographischen Befund in Spencers *Thatsachen der Ethik*: „Und ohne dass wir uns bei Fasten und Büssungen aufzuhalten brauchen, wird es klar genug sein, dass auch bei den christlichen Völkern der Glaube existirt hat und noch existirt, dass die Gottheit, welche Jephtah durch Aufopferung seiner Tochter zu versöhnen glaubte, durch selbst auferlegte Leiden versöhnt werden könne. [...] In unsern Tagen freilich haben solche Ansichten zweifellos mildere Formen angenommen. Die Befriedigung, welche die grau-/32/samen Götter beim Anschauen von Qualen empfinden sollten, hat sich grösstentheils in eine Befriedigung verwandelt, welche die Gottheit beim Anschauen jener selbstauferlegten Schmerzen empfinden soll, die, wie man glaubt, die zu erwartende Glückseligkeit fördern werden. [...] Beschränken wir uns auf diese Classe — nehmen wir an, dass von dem Wilden, welcher seine Opfer einem cannibalischen Gotte hinschlachtet, auch unter den Civilisirten noch Abkömmlinge vorhanden sind, die glauben, das Menschengeschlecht sei zum Leiden geschaffen und es sei daher ihre Pflicht, zur Freude ihres Schöpfers das Leben im Elend fortzusetzen — so können wir einfach die Thatsache constatiren, dass die Teufelanbeter noch nicht ausgestorben sind.“ (Spencer 1879, 31 f. N. verweist unter dem Stichwort „Teufelsanbetung“ auf diese Stelle ausdrücklich in NL 1880, KSA 9, 1[17], 11, 9).

74, 12–21 *Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern — dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon. —*] JGB 55 belässt es nicht beim historisch-ethnographischen Befund, der wohlwollend-humanistischen Interpretationen religiöser Verzichtspraktiken zuwiderläuft und die Tugenden der Selbstzurücknahme als atavistische Anpassungen an ein überlebtes Gottesbild der Lächerlichkeit preisgibt. Vielmehr wird aus diesem historisch-ethnographischen Befund eine Geschichtsprophetie abgeleitet, nämlich der Ausblick auf eine dritte Stufe der Opferung, auf der nun – etwa kraft der Diagnose seines Todes (vgl. FW 125) – Gott selbst und mit ihm alles „Tröstliche“ geopfert werde. 74, 12–21 suggeriert durch die Verwendung des Imperfekts zunächst, auch die dritte Stufe der Entwicklung, die allgemeine Opferung Gottes und alles metaphysischen Trostes sei bereits vollzogen und liege in der Vergangenheit. Erst der Schluss macht

deutlich, dass hier über etwas erst Anbrechendes, Künftiges gesprochen wird. Diese Geschichtsprophetie, die durchaus performativ sein will und also den Charakter einer *self-fulfilling prophecy* hat, erweckt – auch durch das Vergangenheitstempus – den Eindruck geschichtlicher Notwendigkeit, der durch das in Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie seit dem Hochmittelalter unentwegt variierte Drei-Stufen-Schema (vgl. Sommer 2006c) noch verstärkt wird. Wer in JGB 55 keine ironische Persiflage angemaßter Geschichtsprophetie verborgen findet, sondern den Abschnitt für bare Münze nimmt, wird dagegen feststellen müssen, dass das Vergangene (einmal gesetzt, die Religionsgeschichte des Opfers sei tatsächlich so verlaufen, wie N. mit Spencer unterstellt) keinen zwingenden Schluss auf das Künftige erlaubt. Überdies bleibt unklar, welches Gewicht demnach dem Opfer im Gefüge des Religiösen insgesamt zukommt – ob es wirklich das bestimmende Motiv ist oder nicht. Wenn nicht, könnte die Entwicklungslogik des Opfers von anderen Faktoren konterkariert werden. Auch die christliche Opfertheologie hat von der Überzeugung gelebt, das Opfer – Christi Tod am Kreuz – sei eine Unwiderstehlichkeit, die die Weltgeschichte fortan bestimmen werde. Die Opfer-Antitheologie von JGB 55 hält – *pro forma*, augenzwinkernd – den Glauben an die Unwiderstehlichkeit des Opfers aufrecht. Jedoch kommt diese Opfer-Antitheologie gegen die Kontingenz womöglich ebensowenig an wie die christliche Opfertheologie: Opferung ist nur einer von zahllosen geschichtsbestimmenden Faktoren.

56.

Die Vorstufe zu JGB 56 in W I 3 führte den Titel: „Circulus vitiosus deus“ (KSA 14, 354).

74, 23–75, 10 *Wer, gleich mir, mit irgend einer räthselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat — jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral —, der hat vielleicht ebendamit, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und*

Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat — und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat — und nöthig macht — — Wie? Und dies wäre nicht — circulus vitiosus deus?] Dieser vieldiskutierte Abschnitt besteht aus einem einzigen Satz, dem in der letzten Zeile ein syntaktisch isoliertes Fragepronomen („Wie?“) und ein immerhin aus sieben Worten bestehender Fragesatz nachgeschoben werden (75, 10). Die Aufmerksamkeit der Forschung erklärt sich erstens daraus, dass man in JGB 56 ein Bekenntnis zu der immer wieder als eine ‚Hauptlehre‘ N.s verstandenen „Ewigen Wiederkunft“ vor sich zu haben wähnte, zumal bereits die erste Zeile 74, 23 mit dem Personalpronomen der 1. Person im Dativ („mir“) den direkten Bezug zum Autorsubjekt N. herzustellen und damit den Bekenntnischarakter zu unterstreichen scheint. Es wäre die einzige Stelle in JGB, in der die „Ewige Wiederkunft“, freilich ohne Benutzung des Ausdrucks, explizit thematisiert wird. Zweitens hängt diese forschende Aufmerksamkeit daran, dass N. hier vom Modus der Negation, der namentlich im Dritten Hauptstück gegen die herkömmliche(n) Religion(en) vorherrscht, vermeintlich in den Modus der Affirmation wechselte. Manche Interpreten behaupten deshalb, N. habe hier eine „religion of the future“ (Lampert 2001, 114 u. ö.) verkünden wollen, die reine Bejahung sei (dazu kritisch Tongeren 2010, 623 f.), während andere darin ein ästhetisches Spiel aus gottverlassener Verzweiflung zu erkennen wähnen (vgl. Voegelin 1988, 85 f.). Drittens schließlich gilt die Aufmerksamkeit der rätselhaften Formel „circulus vitiosus deus“ (75, 10) am Schluss des Abschnitts, die exegetische (Toll-)Kühnheiten herausfordert, etwa in der Identifikation dieses zirkulär-vitiösen Gottes mit Dionysos als „beständiges Sich-Selbst-Verlieren und ein beständiges Sich-Selbst-Wiederfinden von zahllosen Göttern“ (Klossowski 1986, 106; dazu Reckermann 2003, 26).

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass JGB 56 den Gedankengang von JGB 55 fortsetzt und eine vierte Sprosse auf der „grosse[n] Leiter der religiösen Grausamkeit“ (JGB 55, KSA 5, 74, 2) in Aussicht stellt, nämlich ein Umschlagen des „in die Tiefe“ gedachten „Pessimismus“ (JGB 56, KSA 5, 74, 24) in „das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“ (75, 2 f.). „Wer“ (74, 23) den Pessimismus bis zu Ende denkt und – distanziert von allen europäischen Befangenheiten „mit einem asiatischen und überasiatischen Auge“ (74, 28) – die mit dem waghalsigen Superlativ „weltverneinendste“ umrissene „Denkweise[.]“ durchschaut hat, dem kann sich „vielleicht“ das „das umgekehrte Ideal“ eröffnen. Dies ist das Ideal nicht eines Gottes, sondern des – diesmal mit dreifachem Superlativ gekennzeichneten („übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten“) – Menschen, der nicht bloß, wie der abgebrühte oder willenssedierte Pessimist, alles Gegebene als unveränderlich hinnimmt, vielmehr nach dessen ewiger Wiederholung ruft. Der Pessimist

sehnt sich danach, dass die Welt als heillose und schlechteste aller möglichen Welten baldmöglichst ins Nichts versinkt (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 3, 669: „Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn Möglich heißt nicht was Einer etwan sich vorphantasiren mag, sondern was wirklich existiren und bestehn kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie seyn mußte, um mit genauer Noth bestehn zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen“). Dagegen wünsche der als „Ideal“ vorgestellte Mensch äußerster Bejahung die unablässige Wiederholung des Weltkreislaufs, als ob diese Welt ganz nach dem Schema von Leibniz’ Optimismus, aber ohne dessen theologische Hypotheken die beste aller möglichen Welten wäre. Noch vor der Offenbarung dieses Ideals steht eine zweifache Modifikation des Pessimismus an, der erstens „erlös[t]“ werden soll von der sowohl christlichen als auch deutschen Befangenheit, in die er bei Schopenhauer geraten war, und zweitens von seiner moralischen Befangenheit, für die neben Schopenhauer auch Buddha steht (zum Buddhismus in JGB 56 und zu den Bezügen auf Oldenberg 1881 siehe Mistry 1981, 139–143; ferner Wenning 2013, 134). Ausbuchstabiert heißt das wohl, dass der Pessimismus bei Schopenhauer mit dessen praktischer Präferenz für Heilige und Asketen christliche Vorurteile und, mit der Anpassung ans gesellschaftlich Gegebene, deutsche Vorurteile bedient hat, während sich in der sowohl schopenhauerischen wie buddhistischen Empfehlung, den Willen zu verneinen, um dem Leiden zu entgehen, sowie in dem unbedingten Vorrang des Mitleids die Vorurteile der Moral reproduzieren. Diejenigen, die hier den Pessimismus zu Ende denken, entbinden ihn von Christentum, Deutschtum und Moral und – wie in JGB 55 bewegt sich der Sprechende immer noch im Modus der Geschichtsprophetie – machen damit den Pessimismus für ein dialektisches Umschlagen der äußersten Verneinung in die äußerste Bejahung reif. Die herkömmliche Moral war von der Vorstellung bestimmt, das Leiden müsse bekämpft und überwunden, ja um dieser Überwindung willen sogar das Leben negiert werden. Die äußerste Affirmation nimmt das Leiden demgegenüber nicht nur in Kauf, sondern befürwortet sogar seine Verewigung. Damit stellt sich der Sprechende tatsächlich „jenseits von Gut und Böse“ (74, 30).

Die Pointe von JGB 56 besteht also nicht in der Verkündigung irgendeiner kosmologischen Lehre von der Ewigen Wiederkunft, sondern darin, dass eine konsequente Position „jenseits von Gut und Böse“ Zustimmung verlangt nicht nur zur Welt in ihrem Hier und Jetzt sowie in ihrer Vergangenheit und Zukunft, vielmehr auch zu einer allenfalls ewigen Wiederholung des Weltgeschehens. Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft liegt hier also – wenn man ihn über-

haupt zu Rate ziehen will – im Kontrastandpunkt zur Moral, im Immoralismus begründet, der nur dann konsequent verwirklicht ist, wenn der Immoralist eine Welt gutheißt, die angefüllt ist mit dem, was in der herkömmlichen Moral als Übel galt. Dazu gehört insbesondere das Leiden, das JGB 56 sorgfältig ausspart, auch dadurch, dass der optischen Metaphorik breitester Raum gegeben wird: Unentwegt ist in der Geschichtsprophetie von JGB 56 von „Augen", vom „Blicken", vom „Schauspiel" die Rede, um damit größtmögliche Distanz zu markieren: Wer die Welt wie weiland Gott oder die Götter nur als ein Schauspiel betrachtet, der lässt sich von Übel und Leiden nicht nur nicht mehr berühren, er wünscht im Gegenteil um der Fortsetzung des Schauspiels willen deren Verstetigung. Das Empörende, weil Moralfeindliche der immoralistisch motivierten Gedankenfigur der Ewigen Wiederkunft besteht darin, dass dieser Gedanke die Übel und das Leiden nicht nur hinnimmt, sondern gerade deren Perpetuierung verlangt. In diesem Sinne wäre die Ewige Wiederkunft tatsächlich der „abgründlichste[.] Gedanke[.]" (Za III Der Genesende 1, KSA 4, 271, 5): weil sie die Grundlage aller bisherigen Moral, nämlich die Unterscheidung von Gütern und Übeln, vernichtet. Derjenige, der tatsächlich zu allem, was geschieht, unentwegt „da capo" (KSA 5, 75, 6) ruft und damit die (eigentlich in der Musik gebräuchliche) Anweisung gibt, alles noch einmal von vorne zu beginnen, gibt jede Unterscheidbarkeit von Gütern und Übeln auf, will keine Übel abschaffen und kein Leiden verringern, wünscht hingegen deren Fortschreibung *ad infinitum*. Die Menschen der Bejahung befinden sich auf der womöglich obersten Sprosse der „Leiter der [...] Grausamkeit" (74, 2), arrangieren sie sich doch nicht nur mit der Grausamkeit, sondern wünschen ihre Verstetigung, womit diese Menschen auch ihr eigenes Leiden bis in alle Zukunft auf sich zu nehmen bereit sind. Kein Ideal eines neuen Gottes wird dabei aufgestellt, dafür ausdrücklich das Ideal eines neuen Menschen (vgl. 75, 2 f.). Insofern ist der Einfall, JGB 56 verkünde eine neue Religion, abwegig, es sei denn, man denke sich diese Religion als eine gottlose.

Nun jedoch scheinen die rätselhaften Schlussworte, die in der Forschung so viele unterschiedlichen Deutungen provoziert haben (vgl. z. B. Grau 1984, 222; Müller-Lauter 1999a, 307–309; Steinmann 2000, 234 f.; Lampert 2001, 120 f.; Skowron 2002, 38; Lomax 2003, 85; Del Caro 2004, 191; Loeb 2008, 189; Stegmaier 2012, 20 f.), die Rückkehr zu einem wie auch immer gearteten Gott zu indizieren. Dabei geben die drei ohne Prädikat im Nominativ aneinander gereihten lateinischen Worte – „Kreis", „lasterhaft"/„fehlerhaft" und „Gott" – zunächst das Problem auf, wie man sie aufeinander beziehen und damit übersetzen soll: „Circulus vitiosus" ist ein gängiger Terminus in der Logik und Argumentationsanalyse für eine fehlerhafte Form der Beweisführung, bei der das zu Beweisende schon in den Prämissen enthalten ist. In diesem Sinne pflegt

man in der philosophischen Polemik seine Kontrahenten eines „lasterhaften Kreisschlusses“ zu überführen. Unter den im Umfeld der Arbeit an JGB von N. gelesenen Autoren geißelte etwa Widemann 1885, 4 (unmittelbar vor der in NK 73, 5–28 zitierten Stelle) den „circulus vitiosus des Idealismus“ bei Kant und Schopenhauer, oder Guyau 1885, 121 (= Guyau 1909, 82) brandmarkte den „circulus vitiosus“ in der „Pflicht an die Pflicht zu glauben“ („Quant au ‚devoir de croire au devoir‘, c’est une pure tautologie ou un cercle vicieux“). Hält man bei der Übersetzung der drei Schlussworte von JGB 56 an der etablierten Fügung „circulus vitiosus“ fest und bezieht „vitiosus“ nicht, wie es grammatisch zumindest möglich wäre, auf „deus“ (um so zur Übersetzung: „Der Kreis ist ein lasterhafter Gott“ zu gelangen), so müsste man unter Hinzufügung einer im Lateinischen entbehrlichen Kopula übersetzen: „Der lasterhafte Kreis [Teufelskreis] ist Gott.“ Spätestens hier ist nicht nur darauf hinzuweisen, dass die drei lateinischen Worte Bestandteil einer Frage sind, sondern auch darauf, dass gar nicht klar ist, wer hier überhaupt spricht und die Frage stellt. Tritt nach der Propagierung eines großen Ja-Sagens im Gutheißen einer Ewigen Wiederkunft ein anderer Sprecher auf den Plan, der den Wortführer unterbricht und kritische Rückfragen stellt (vgl. Lampert 2001, 121), und damit intendiert, den propagierten Kreislauf als Teufelskreis der Unerlöstheit zu denunzieren, der vom Bejaher zum Gott erhoben werde? Oder fällt sich der Verkünder der Wiederkunftsaffirmation selbst ins Wort, hält inne und fragt sich, ob er den ewigen Kreislauf zum Gott stilisiert hat? Dass der Kreislauf vitiös, lasterhaft bleibt, lässt sich auch dahingehend interpretieren, dass er gegen alle bisherige Moral gerichtet ist und aus deren Perspektive als lasterhaft, als böse erscheinen muss – zugleich bleibt der Kreislauf auch für diejenigen, die den immoralistischen Blickwinkel gewonnen haben, peinigend, grausam, ist mit der Ewigen Wiederkunft doch auch ihr ewiges Leiden besiegelt. Ewige Wiederkunft negiert eine dauerhafte, höhere Entwicklungsstufe – sie negiert nachhaltige Weltverbesserung. Wie aber soll man bei alledem mit Gott umgehen? Wird hier tatsächlich – zumal dann, wenn man das „vitiosus“ (auch) zu „deus“ zieht und damit einem Gott jenseits von Gut und Böse Tür und Tor geöffnet sieht – auf Dionysos angespielt, wie manche Interpreten glauben (vgl. Tongeren 1989, 286), und damit doch wieder ein neuer Gott an der Stelle des alten Gottes installiert, der auf der dritten Sprosse der Grausamkeitsleiter über die Klinge springen musste? Oder greift N. hier – wie übrigens auch mit dem Gedanken der zyklischen Wiederholung des Weltgeschehens – mit ironischer Brechung eine alte Lehre der Stoa auf: Chrysipp hatte bereits den Kosmos, die Weltordnung, mit Gott identifiziert (vgl. Arnim 1903–1924, 2, 168–170)? Gott käme dann bestenfalls als bewusste Fiktion, als Ausdruck menschlicher Schaffens- und Bejahungslust zur Geltung.

74, 30 *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.

57.

75, 12–24 *Mit der Kraft seines geistigen Blicks und Einblicks wächst die Ferne und gleichsam der Raum um den Menschen: seine Welt wird tiefer, immer neue Sterne, immer neue Räthsel und Bilder kommen ihm in Sicht. Vielleicht war Alles, woran das Auge des Geistes seinen Scharfsinn und Tiefsinn geübt hat, eben nur ein Anlass zu seiner Übung, eine Sache des Spiels, Etwas für Kinder und Kindsköpfe. Vielleicht erscheinen uns einst die feierlichsten Begriffe, um die am meisten gekämpft und gelitten worden ist, die Begriffe „Gott" und „Sünde", nicht wichtiger, als dem alten Manne ein Kinder-Spielzeug und Kinder-Schmerz erscheint, — und vielleicht hat dann „der alte Mensch" wieder ein andres Spielzeug und einen andren Schmerz nöthig, — immer noch Kinds genug, ein ewiges Kind!*] Durchlaufen Menschen die in JGB 55 und 56 beschriebene Entwicklung, dann gewinnen sie dem hier Gesagten zufolge offensichtlich einen breiteren und zugleich tieferen Horizont, vor dem alte „Begriffe" verblassen und sich eines Tages vielleicht ganz verflüchtigen – darunter gerade die großen Worte der (christlichen) Religion, „Gott" und „Sünde". Diese Sicht impliziert freilich wiederum einen bemerkenswerten geschichtsphilosophischen Ameliorismus, dem zufolge zumindest Erkenntnislüsterne allmählich höhere Stufen der Einsicht erklimmen. „[D]er alte Mensch" – das ist ironische Inversion des „alten Menschen", der nach Paulus im Kreuzestod Christi zugunsten eines „neuen Menschen" überwunden worden ist (Römer 6, 6; vgl. Epheser 4, 22 u. Kolosser 3, 9) –, nämlich der durch Erfahrung alt gewordene Mensch würde dann wieder anderer „Spielzeug[e]" bedürfen, weil er immer noch „Kind" bliebe. Dieser Mensch scheint dann in jene Kindlichkeit aufzurücken, die die letzte der „drei Verwandlungen" in Za I Von den drei Verwandlungen ausmacht (KSA 4, 31). Das wäre dann die säkularisierte Version des göttlichen Kindes bei Heraklit, das die Welt spielend lenkt (Diels/Kranz 1951, 22 B 52, zu N.s Präferenz für dieses Fragment siehe z. B. NK KSA 6, 208, 18–21).

58.

Dass die Muße, die „vita contemplativa" ursprünglich mit dem religiösen Leben assoziiert gewesen sei, wird bereits in M 41 und M 42 (KSA 3, 48–50) be-

hauptet, wo Einwände gegen eine unkritische Präferenz für die reine Theorie auf einen religionskritischen Impuls zurückgeführt werden. M 88 (KSA 3, 82 f.) wiederum verstand – vor dem Hintergrund von Baumann 1879, 379 f. – Luthers reformatorisches Aufbegehren gerade als Reaktion „seine[r] angeborene[n] ‚Activität' in Seele und Leib" (KSA 3, 82, 24 f.) auf die mönchische Bevorzugung eines beschaulichen, müßigen Lebens. JGB 58 nimmt diese Überlegungen auf, generalisiert sie, widmet sie jedoch zu einem Argument *zugunsten* des „religiösen Leben[s]" (KSA 5, 75, 26 f.) um, das als etwas ausnehmend Aristokratisches erscheinen soll. Dass gerade die Protestanten in ihrer Arbeitsamkeit keinen Sinn für den vornehm-beschaulichen Müßiggang hätten, wird in KSA 5, 76, 30 wiederholt. Auch hier stammt das Material ursprünglich aus Baumanns *Handbuch der Moral*: „Katholische und protestantische Moral haben tiefe Differenzen. Nach der katholischen Moral ist das contemplative, d. h. der Betrachtung göttlicher Dinge unmittelbar gewidmete Leben höher als das active." (Baumann 1879, 377) JGB 58 findet nun überall in der Moderne schiere Arbeitswut am Werk, die sämtliche Muße ersticke, weswegen die Heutigen – egal ob Arbeiter, Kaufleute oder Gelehrte – jedes Verständnis für Religion als eigentlich kontemplative Obliegenheit vermissen ließen. JGB operiert mit einer Generalisierung, die die entsprechenden Passagen aus M noch nicht derart weit getrieben haben, dass Religion überhaupt – und nicht nur bestimmte Formen von Religion – die Muße zur notwendigen Voraussetzung hätte. JGB 58 scheint auf eine mit religionshistorischen und religionssoziologischen Mitteln angestrengte Rechtfertigung des „religiösen Lebens" angesichts des ihm in der Moderne entgegenschlagenden Unverständnisses hinauszulaufen. Die Suggestion liegt in der weder historisch noch begrifflich zwingenden Verbindung von Muße/Müßiggang und Aristokratie/Vornehmheit, die gegen die von N. andernorts erprobte Behauptung steht, das Christentum sei eine Sache des Pöbels (vgl. z. B. NK 12, 33 f.). Diese Suggestion nähert das Leben der religiösen Menschen, sprich: der katholischen Kleriker und besonders der Mönche, dem privilegierten Leben des Geburtsadels an. Dem vermeintlichen Argument zugunsten religiöser Lebensführung scheinen freilich zwei Intentionen zugrunde zu liegen, deren Zweck keineswegs die Verteidigung der Religion an sich oder des religiösen Lebens ist. Zwar hält JGB 58 den rastlos aktiven Gegenwartsmenschen vor, sie wüssten gar nicht mehr, „wozu Religionen nütze sind" (76, 12), der Text gibt aber selbst auch keinerlei Auskunft darüber, worin dieser Nutzen liegen könne – ganz abgesehen davon, dass die Frage nach dem Nutzen höchst unvornehm wirkt, geprägt von einer Weltsicht, die dem Tun vor dem Schauen völlige Priorität einräumt. Die erste Intention, die das vermeintliche Argument zugunsten der Religion grundiert, ist die Rechtfertigung der kontemplativen Lebensform als solcher, weil auch die Philosophen der Zukunft trotz der akti-

vistischen Rolle, die ihnen bei N. gelegentlich zugemutet wird (Gesetzgeber, Umwerter u. ä.), wie ihre Vorgänger der letzten zweieinhalb Jahrtausende auf die Muße angewiesen sind und also wesentlich ein kontemplatives Leben fristen werden. Die zweite Intention ist die Diskreditierung der in der Gegenwart vorherrschenden aktivistischen Lebensform, die sich nach JGB 58 in allen Bereichen findet, selbst da, wo eigentlich ein anderes Ideal herrschen sollte: bei den Wissenschaftlern und Gelehrten.

Es gehört zu den Ironien der Denkgeschichte, dass die von N. in strategisch-modernitätskritischer Absicht so stark gemachte Verbindung von Religion und Muße vom katholisch-konservativen Philosophen Josef Pieper in christlich-apologetischer Absicht wieder aufgegriffen wurde – statt unter Berufung auf Nietzsche (der mit keinem Wort erwähnt wird) unter der Schirmherrschaft des Thomas von Aquin (*Muße und Kult*, 1948, vgl. kritisch dazu Riedl 2015, 71 u. ö.).

75, 26–76, 3 *Hat man wohl beachtet, in wiefern zu einem eigentlich religiösen Leben (und sowohl zu seiner mikroskopischen Lieblings-Arbeit der Selbstprüfung, als zu jener zarten Gelassenheit, welche sich „Gebet“ nennt und eine beständige Bereitschaft für das „Kommen Gottes“ ist) der äussere Müssiggang oder Halb-Müssiggang noth thut, ich meine der Müssiggang mit gutem Gewissen, von Alters her, von Geblüt, dem das Aristokraten-Gefühl nicht ganz fremd ist, dass Arbeit schändet*] Das „Aristokraten-Gefühl“, auf das die Exposition des Themas zu Beginn von JGB 58 zusteuert – und eigentlich bringt das auf die Exposition Folgende vor allem sarkastische Anschauungsbeispiele – ist die Umkehrung eines alten Sprichworts, das lautet: „Arbeit schändet nicht“ (Wander 1867–1880, 1, 117). Es geht zurück auf Vers 311 von Hesiods *Werken und Tagen*: „ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος“, den Johann Heinrich Voß so übersetzt: „Arbeit schändet mitnichten, nur Arbeitlosigkeit schändet.“ (Hesiod 1817, 22) In dem von N. rege benutzten und annotierten Hesiod-Kommentar von August Steitz werden die Verse 310–311 als von einem „höchst ungeschickten Interpolator“ herrührend verworfen (Steitz 1869, 103).

Gegen diese Hochschätzung der körperlichen Arbeit, die der archaische Dichter und Ackerbauer beschwört, steht die Haltung der vornehmen Griechen, die N. offensichtlich in Wilhelm Onckens *Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen* dargestellt fand. Sie hat sich unter seinen Büchern erhalten; N. hat sie auch für seine Basler Lehrveranstaltungen verwendet (vgl. Guarde-Paz 2013). Dort ist zu lesen: Aristoteles „kommt noch öfter auf diese sociale Angelegenheit zurück und am sichersten müssten wir erwarten bei der Erörterung der Sklaverei die rechte Lösung zu vernehmen. Aber sie wird nicht gefunden und sie kann auch nicht gefunden werden, solange die Staatslehre das aristokratische Grundgesetz des hellenischen Lebens unterschreibt,

dass die Arbeit schändet und der Freigeborene eine ‚Musse' haben müsse, die Millionen Menschen zu Gunsten einiger hundert Tausend zu einem thierähnlichen Dasein verdammt." (Oncken 1870, 1, 190) Freilich haben nach Oncken die (arbeits)freien Griechen ihre Muße keineswegs zur Hauptsache auf „religiöse[s] Leben" angewandt (75, 26 f.). JGB 58 erbringt weder den Beweis, dass Müßiggang *per se* vornehm sei (waren die Aristokraten in grauer Vorzeit, von denen N.s Texte sonst zu schwärmen lieben, nicht als Krieger höchst aktiv und der Muße abgeneigt?), noch den Beweis, dass Religion auf Muße gründen muss: Hätte das Christentum Weltreligion werden können, wenn seine Anhänger vor allem Müßiggänger gewesen wären? Vgl. NK KSA 6, 59, 3 f. u. Lehmann 1879, 166: „Wenn man die Müßiggänger abschaffen könnte, so würden alle Laster abgeschafft."

76, 3 *schändet*] In KGW IX 5, W I 8, 190, 35–43 folgt hier, allerdings gestrichen: „Bei deutschen Adeligen findet sich deshalb noch ein gutes Theil Frömmigkeit, ebenfalls bei den Frauen jener Stände, welche ihre Frauen als ihre vornehmere Hälfte mit Muße betrachtet" (vgl. KSA 14, 354).

59.

Eine Fassung dieses Abschnitts findet sich auch in KGW IX 5, W I 8, 211 f.

78, 2–16 *Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht und falsch zu sein. Man findet hier und da eine leidenschaftliche und übertreibende Anbetung der „reinen Formen", bei Philosophen wie bei Künstlern: möge Niemand zweifeln, dass wer dergestalt den Cultus der Oberfläche nöthig hat, irgend wann einmal einen unglückseligen Griff unter sie gethan hat. Vielleicht giebt es sogar hinsichtlich dieser verbrannten Kinder, der geborenen Künstler, welche den Genuss des Lebens nur noch in der Absicht finden, sein Bild zu fälschen (gleichsam in einer langwierigen Rache am Leben —), auch noch eine Ordnung des Ranges: man könnte den Grad, in dem ihnen das Leben verleidet ist, daraus abnehmen, bis wie weit sie sein Bild verfälscht, verdünnt, verjenseitigt, vergöttlicht zu sehn wünschen*] In GT war die „Oberfläche" der Ort des Apollinischen als Sicherung gegen die Abgründigkeit des Dionysischen (vgl. zum Metapherngebrauch z. B. GT 9, KSA 1, 64, 28 u. NL 1871, KSA 7, 11[1], 352, 24–26); bald aber bekamen Oberfläche und Oberflächlichkeit bei N. einen negativen Beiklang, so etwa mit der Behandlung der angeblich dekadenten griechischen Spätkultur (vgl. GT 18, KSA 1, 114, 30–33). „Oberflächlichkeit" zu geißeln, gehört zum kulturkritischen Standardrepertoire, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein übrigens mit einer chauvinistischen

Spitze gegen die angeblich oberflächliche französische ‚Zivilisation'. JGB 59 versucht sich in einer Positivierung der Oberflächlichkeit, die auf deren existenziellen Nutzen abhebt – einen Nutzen, der auch schon dem Apollinischen innewohnte, denn ohne Formgebung auf der Oberfläche wäre das Griechentum nicht lebensfähig gewesen. Auch der Ausnahmemensch kann aus Oberflächlichkeit Gewinn ziehen – vgl. die in NK 58, 18–28 mitgeteilten Nachlassaufzeichnungen. JGB 59 zufolge sind „Philosoph" und „Künstler" von akuter Auflösung bedroht, wenn sie sich „unter" die Oberfläche wagen.

Beispielsweise bei dem von N. unter die „modernen Pessimisten" einsortierten Philipp Mainländer (KGW IX 8, W II 5, 5, 44 u. 52) findet sich (vor dem Hintergrund Schopenhauers) die Unterscheidung zwischen dem „erkennende[n] Subjekt", das sich „im gewöhnlichen Leben, der Außenwelt anbequemen" muss, und dem „Künstler": „Sein Geist ist nicht der Sklave der Außenwelt, sondern erschafft eine neue Welt: eine Welt der Grazie, der reinen Formen" (Mainländer 1876, 145). „In der Bildnerkunst handelt es sich [...] um die Darstellung von Ideen in reinen Formen." (Ebd., 150) N. hat sich auch in seinen letzten Schaffensjahren gelegentlich mit dem „süsslichen Virginitäts-Apostel Mainländer" (FW 357, KSA 3, 601, 34–602, 1) beschäftigt (vgl. z. B. NK KSA 6, 290, 7–10 u. N.s Brief an Overbeck, 02. 07. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 609, S. 61). Zwar ist von „reinen Formen" auch in der zeitgenössischen kunstwissenschaftlichen Literatur gelegentlich die Rede, aber der Weltverleugnungs- und Weltverneinungsverdacht, den JGB 59 gegen die Künstler mit ihrem Oberflächenkult vorbringt und der darin gipfelt, „die homines religiosi mit unter die Künstler [zu] rechnen, als ihren höchsten Rang" (KSA 5, 78, 16–18), markiert deutlich den Anschluss an den bei Mainländer exemplarisch veranschaulichten, pessimistischen Kunst-‚Diskurs'. Die „tiefe argwöhnische Furcht vor einem unheilbaren Pessimismus" (78, 18 f.) wird gleich anschließend ausdrücklich thematisiert. Die Stoßrichtung ist klar: Während es die Künstler bisher als verkappte Pessimisten und schwache Nihilisten im Willen „zur Unwahrheit um jeden Preis" (78, 28) auf die Verschleierung der als unerträglich empfundenen Wirklichkeit abgesehen hatten, sollten künftige Künstler „stark genug, hart genug, Künstler genug geworden" (78, 22 f.) sein, auf solche Lügen zu verzichten und eine ungeschönte Wirklichkeit zu bejahen (vgl. demgegenüber FW Vorrede 4, dazu Kaufmann 2016).

Zur literarischen Rezeption des „Cultus der Oberfläche" namentlich bei Thomas Mann vgl. Hillebrand 1978, 112 f.

78, 16 f. *homines religiosi*] Vgl. NK 65, 4–25 u. NK 78, 2–16.

78, 21–23 *dass man der Wahrheit zu früh habhaft werden könnte, ehe der Mensch stark genug, hart genug, Künstler genug geworden ist*] In der KSA 14,

354 mitgeteilten Vorstufe aus N VII 2 heißt es stattdessen: „daß man Gott widerlegen kann, den Teufel aber nicht“. Diese Idee wird aber auch bereits in JGB 37 sowie in weiteren Nachlass-Texten artikuliert, vgl. NK 56, 2–5.

78, 23–32 *Die Frömmigkeit, das „Leben in Gott“, mit diesem Blicke betrachtet, erschiene dabei als die feinste und letzte Ausgeburt der Furcht vor der Wahrheit, als Künstler-Anbetung und -Trunkenheit vor der consequentesten aller Fälschungen, als der Wille zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis. Vielleicht, dass es bis jetzt kein stärkeres Mittel gab, den Menschen selbst zu verschönern, als eben Frömmigkeit: durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, dass man an seinem Anblicke nicht mehr leidet.*] Wer religiöse Menschen als Künstler identifiziert, macht sie damit zu (besonders gewieften) Erfindern, deren imaginative Welten ebenso *gegen* die Wirklichkeit konzipiert sind wie diejenigen der insgeheim weltverneinenden Künstler. Für die Philosophen der Zukunft ist das religiöse Leben gerade keine Option mehr.

Die Formel „Leben in Gott“ ist in der Erbauungsliteratur und in der Theologie (vgl. z. B. die *Fünfte Rede* aus Schleiermachers *Ueber die Religion* – Schleiermacher 1958, 163) weit verbreitet, bei N. jedoch ein Hapax legomenon.

60.

79, 2–13 *Den Menschen zu lieben um Gottes Willen — das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist. Dass die Liebe zum Menschen ohne irgendeine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit und Thierheit mehr ist, dass der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höheren Hange sein Maass, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat: — welcher Mensch es auch war, der dies zuerst empfunden und „erlebt“ hat, wie sehr auch seine Zunge gestolpert haben mag, als sie versuchte, solch eine Zartheit auszudrücken, er bleibe uns in alle Zeiten heilig und verehrenswerth, als der Mensch, der am höchsten bisher geflogen und am schönsten sich verirrt hat!*] Dass nach einer verbreiteten Auffassung des Christentums Menschenliebe nur um der Gottesliebe willen geübt werden soll, reflektierte N. schon in NL 1876/77, KSA 8, 23[154], 460 f., wo die Unvereinbarkeit der „Richtschnur des Wortes: ‚liebe den Nächsten um Gottes willen‘“ mit „höhere[r] Nützlichkeit“ und „ökumenische[n] Zwecke[n]“ (KSA 8, 460, 20–25) festgestellt, aber keineswegs positiv verbucht wurde: „Und was heißt es überhaupt: ‚ich liebe den Mitmenschen um Gottes Willen!‘ Ist es mehr als wenn jemand sagt ‚ich liebe alle Polizeidiener, um der Gerechtigkeit willen‘ oder was ein kleines Mädchen sagte: ‚ich liebe Schopenhauer, weil Großvater ihn gern hat: der hat ihn gekannt‘?“ (KSA 8, 461, 3–8) Damals erspähte N. in diesem

Gebot noch keineswegs einen tiefen Hintersinn, wie er nach JGB 60 darin besteht, sich die an sich gar nicht liebenswerten Menschen über den Umweg der Gottesliebe liebenswert zu machen. Das „Wort", man solle seinen „Nächsten um Gottes willen" lieben, ist nicht direkt biblisch. In Leviticus 19, 18 heißt es nur: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; denn Ich bin der Herr." (Die Bibel: Altes Testament 1818, 126, vgl. auch NK 101, 4 f.) Die Verbindung von Menschenliebe und Gottesliebe, die letztere zum Zweck der ersteren erklärt, gründet in der von Augustinus in *De doctrina christiana* etablierten Unterscheidung zwischen dem *uti*, dem Gebrauchen, und dem *frui*, dem Genießen (vgl. NK 86, 2–3). Dieses *frui* wird mit *amor* gleichgesetzt und soll nur der göttlichen Trinität zukommen (Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana* I 3, 3–5, 5), während alles andere nur um dieser Liebe zu Gott willen zu gebrauchen oder eben, gemäß der biblischen Weisung, zu lieben ist. Im pietistischen Milieu, mit dem N. familiär verbunden war, lässt sich die von ihm verwendete Formulierung nachweisen, so in Philipp Jakob Speners Auslegung von Römer 13, 8, wonach „wir den Nächsten um Gottes willen und also zu lieben haben, daß die Liebe nicht auf ihm beruhe, sondern durch ihn weiter fort und auf Gott gehe" (Spener 1856, 255). Im katholischen Milieu ist die funktionale Abhängigkeit der auch von Jesus gebotenen Nächstenliebe von der Gottesliebe ebenfalls ein gängiger Gedanke, der zuweilen freilich Widerspruch provoziert hat, so etwa bei dem N. bekannten dissident-katholischen Philosophen Jakob Frohschammer (vgl. NK 26, 30–27, 9). In seinem Buch über *Christenthum und die moderne Naturwissenschaft* monierte er, dass Jesus zwar die beiden „Grundgebote" „Liebe Gott über Alles!" und „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" aufgestellt habe (Frohschammer 1868, 428 f. nach Matthäus 22, 37–39 u. Markus 12, 30 f.). Jedoch sei es Jesus gerade um die Selbständigkeit beider Grundsätze gegangen – um das Eigenrecht und die Unabhängigkeit der Menschenliebe von der Gottesliebe: „Zwar hat man ziemlich allgemein den fraglichen zwei Grundgeboten die Fassung gegeben, daß das zweite ganz und gar vom ersten abhängig gemacht wurde, indem man sie so deutete, als hätte Christus gesagt: ‚Liebe Gott über Alles und den Nächsten um Gottes willen.' Dadurch allerdings wäre das zweite Gebot ganz vom ersten abhängig, und damit auch das Gebiet der Realisirung der Nächstenliebe, der Staat, ganz und gar in Abhängigkeit gebracht von der Kirche. Auch ist diese Fassung, obwohl scheinbar frömmer, doch zugleich viel weltlicher, d. h. Weltrücksichten respectirend und das Vornehmthun der beglückteren Menschen gegen die Unglücklichen begünstigend. Dieß darum, weil man sich derselben zufolge nicht mehr unmittelbar mit dem Nächsten gleichzustellen und ihn nicht um seiner Würde und seines göttlich gegebenen Rechtes willen zu lieben und zu fördern braucht, sondern Gott zwischen sich und den gemeinen Mitmenschen stellen kann, vor Berührung mit ihm bewahrt bleibt und nicht um seinet-, sondern nur um Gottes willen sich

mit ihm zu befassen braucht. […] Allein Christus stellt beide Gebote ausdrücklich nebeneinander und durchaus gleich und selbständig“ (Frohschammer 1868, 429). In der vermeintlichen Frömmigkeit der Menschenliebe um der Gottesliebe willen erkannte Frohschammer also wie JGB 60 einen menschenverachtenden Zug, weil man sich mit dieser Funktionalisierung des Menschen um Gottes willen vornehm vom Nächsten distanzieren kann – eine Haltung, die bei N. vielleicht Zustimmung fände, während Frohschammer sie verabscheute. Ob das die „[f]urchtbare Consequenz“ ist, von der NL 1882, KSA 10, 2[40], 49, 11 f. spricht, „wenn man die Menschen nur um Gottes Willen liebt“? Diese Aussicht auf eine „furchtbare Consequenz“ der an Gott gebundenen Menschenliebe klingt freilich eher wie der Widerhall einer Überlegung aus einem N. seit Jugendtagen wohlbekannten Buch, nämlich Ludwig Feuerbachs *Wesen des Christenthums* (vgl. NK KSA 6, 172, 28 f. u. NK KSA 6, 431, 8 sowie NL 1861/62, KGW I 2, 11[24], 307). Dort heißt es: „Es handelt sich also im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illusion – einer Illusion aber, die keineswegs indifferent ist, sondern vielmehr grundverderblich auf die Menschheit wirkt, den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt; denn selbst die Liebe, an sich die innerste, wahrste Gesinnung, wird durch die Religiosität zu einer nur scheinbaren, illusorischen, indem die religiöse Liebe den Menschen nur um Gottes willen, also nur scheinbar den Menschen, in Wahrheit nur Gott liebt.“ (Feuerbach 1843b, 408) Max Stirner zitierte diese Stelle in *Der Einzige und sein Eigenthum* (Stirner 1845, 77), um daran mehrere Fragen anzuschließen, die die Religionskritik in Moralkritik transformieren: „Ist dieß anders mit der sittlichen Liebe? Liebt sie den Menschen, diesen Menschen um dieses /78/ Menschen willen, oder um der Sittlichkeit willen, um des Menschen willen, also – denn homo homini Deus – um Gottes willen?“ (Ebd., 77 f.) JGB 60 stellt nicht länger furchtbare, vielmehr fruchtbare Konsequenzen der Menschenliebe um Gottes willen heraus, die darauf gründen, die Liebe zu den Menschen über diesen Umweg überhaupt erst möglich zu machen. Denn auf Anhieb, für sich allein genommen, scheint weder der Nächste *in concreto* noch der Mensch *in abstracto* besondere Zuneigung zu verdienen.

Das Motiv, „[d]ie Menschen zu lieben um Gottes Willen“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[229], 61, 3 = KGW IX 2, N VII 2, 9, 6) ist auch im späteren Nachlass noch gelegentlich präsent, siehe KGW IX 4, W I 3, 69, 44 u. KGW IX 6, W II 2, 74, 26–28.

61.

Die in KSA 14, 354 f. mitgeteilte, „erste Fassung“ aus dem Notizheft N VII 1 listet die in JGB 61 aufgefächerten Gebrauchszusammenhänge von Religion in

wünschenswerter Klarheit auf: „Daß der Sinn einer Religion vieldeutig ist: für die Stärkeren und Unabhängigen ist sie ein Mittel, zu herrschen oder sich Ruhe zu verschaffen selbst von der Mühsal des Herrschens (wie die Brahmanen): für die heranwachsenden stärkeren Arten M⟨ensch⟩ giebt sie Gelegenheiten, den Willen zu stärken und den Stoicism zu lernen: oder auch die Geschmeidigkeit (wie Jesuiten): für die gewöhnl⟨ichen⟩ M⟨enschen⟩ giebt sie sichere Horizonte, Trost Gemeinschaft von Glück und Leid und eine gewisse Verschönerung des gemeinen Lebens durch eine Bedeutsamkeit aller Vorgänge.“ (N. hat diese Fassung korrigiert, siehe KGW IX 1, N VII 1, 72, 1–24.) Entscheidend für das Verständnis des Dritten Hauptstückes („das religiöse Wesen“) insgesamt ist die Emphase, mit der Religion hier funktionalisiert wird: Sie stellt weder einen Selbstzweck dar, noch hat sie einen einzigen, quasi immerwährenden Zweck. Es gibt somit gar kein als Substanz verstandenes, „religiöses Wesen“. Der von der Religion selbst verschiedene Zweck der Religion ist sozialer statt spiritueller Natur und differiert je nach gesellschaftlicher Schicht: Den laut JGB 61 (im Unterschied zur Notizbuch-Fassung) zum Herrschen prädestinierten Philosophen dient Religion als *Machtmittel* zur Menschen-Züchtung sowie als *Distanzierungsmittel* (KSA 5, 79, 15–80, 12), während sie aufstrebenden, sich zur Herrschaft emporarbeitenden Schichten als *Trainingsmittel* gute Dienste leistet (80, 12–24). Den „gewöhnlichen Menschen“ (80, 24), deren Lebenssinn allein im Dienen bestehe, ist die Religion schließlich ein *Trostmittel*, das Leiden lindert, indem sie es höheren Zwecken unterordnet (80, 24–81, 9). Die in KGW IX 1, N VII 1, 72, 20 mit dem Stichwort „Gemeinschaft“ zumindest angedeutete Funktion von Religion als Gruppen-Kohäsionsmittel blendet die Druckfassung von JGB 61 aus.

Die Dreiteilung der Gesellschaft, die in JGB 61 eine gegebene Wirklichkeit darzustellen suggeriert, adaptiert die drei Stände in der Idealgesellschaft von Platons *Politeia*, mit dem abgeänderten Akzent, dass dem mittleren Stand (bei Platon: den Wächtern) soziale Mobilität, sprich: eine Aufstiegschance eingeräumt wird. Während der Leser den Eindruck erhält, hier würden am konkreten historischen Material die tatsächlichen Funktionen von Religion erhoben, bietet JGB 61 bei Lichte besehen vor allem die Überblendung des konkreten historischen Materials mit dem (von Platon Sokrates in den Mund gelegten) philosophischen Ruf nach einer edlen oder heiligen Lüge, einem Mythos, dessen Implementierung dem Gesamtwohl zu dienen habe (vgl. Platon: *Politeia* 414b-415d), *pereat veritas*. Mit der Evokation der „Brahmanen“ (80, 8) sowie von „Christenthum und Buddhismus“ (81, 3 f.) sollen sowohl die soziale Stratifikation als auch die verschiedenen Funktionen von Religion historisch beglaubigt werden. Im Spätwerk – besonders in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3–5, KSA 6, 100–102; AC 55–57, KSA 6, 239–244 – kehrt das Motivgeflecht von

JGB 61 wieder: Funktionalisierung von Religion – Mythos – heiliger Lüge, Dreiteilung der Gesellschaft, Züchtung der Gesellschaft und Herrschaft der Philosophen. Dort (vgl. NK 6/1, S. 365–373 u. NK 6/2, S. 264–279) wird die ganze Erörterung noch stärker in einen asiatischen Rahmen eingepasst (unter dem Eindruck der erst 1888 erfolgten Lektüre von Jacolliot 1876), ja es werden die eigentlich gänzlich priesterlichen „Brahmanen" kurzerhand in (Platons) Philosophen umgedeutet.

Die entscheidende Botschaft lautet in all diesen Variationen: Die Philosophen sollen die Oberhand behalten, und zwar einerseits gegenüber der Religion, die nur ein Instrument darstelle, und andererseits gegenüber dem gesellschaftlichen Ganzen. Dass dies keine historische Realität, sondern eine Wunschprojektion abbildet, ist deutlich genug – ebenso, dass sich Philosophie keineswegs in Religion verwandeln, womöglich veredeln soll, wie es sich manche N.-Interpreten erträumen. Religion bleibt inferior, ein ‚Fußabtreter' großer Männer, die ihre Extremitäten nicht beschmutzen wollen.

79, 15 f. *Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister —, als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit*] Während sich der in JGB 21 Sprechende bei der Analyse menschlichen Handelns gegenüber der Vorstellung von „Verantwortlichkeit" ironisch-distanziert gab – vgl. NK 35, 10–20 u. NK 36, 12–31 –, ist dies nun die Definition, mit der die Exzeptionalität des „Philosoph[en]", seine Zuständigkeit für Alles, für die Gesamtentwicklung der Menschheit markiert werden soll. Ist das mehr als eine edle Lüge?

79, 20–25 *Der auslesende, züchtende, das heisst immer ebensowohl der zerstörende als der schöpferische und gestaltende Einfluss, welcher mit Hülfe der Religionen ausgeübt werden kann, ist je nach der Art Menschen, die unter ihren Bann und Schutz gestellt werden, ein vielfacher und verschiedener.*] Die Vorstellung der schöpferischen Zerstörung, die in der Ökonomie des 20. Jahrhunderts besonders bei Joseph Schumpeter fröhliche Urständ feiert, ist bei N. ein beliebter Topos, vgl. Reinert/Reinert 2006. Zwar rückt in JGB 61 Religion in eine schöpferisch-zerstörerische Doppelrolle, bleibt jedoch (ebenso wie für N. die Ökonomie) in dienender Abhängigkeit zu dem im Philosophen Gestalt werdenden Züchtungswillen. Auch für diesen benutzte N. gerne die Figur der schöpferischen Zerstörung: „Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische" (Za II Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, 149, 18–21).

80, 4–12 *so kann Religion selbst als Mittel benutzt werden, sich Ruhe vor dem Lärm und der Mühsal des gröberen Regierens und Reinheit vor dem nothwendigen Schmutz alles Politik-Machens zu schaffen. So verstanden es zum*

Beispiel die Brahmanen: mit Hülfe einer religiösen Organisation gaben sie sich die Macht, dem Volke seine Könige zu ernennen, während sie sich selber abseits und ausserhalb hielten und fühlten, als die Menschen höherer und überköniglicher Aufgaben.] Den Kontrast von Christentum und Brahmanismus beschwört schon M 65, wo die Brahmanen als diejenigen bestimmt werden, „welche sich selber beherrschen können und welche bereits dadurch in einem Gefühle der Macht zu Hause sind" (KSA 3, 63, 23–25). Inspiration dazu konnte N., wie Brusotti 1993, 232 nachweist, in Jacob Wackernagels Vortrag *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* (Wackernagel 1877) finden; auch andere von N. gelesene Literatur betont die Vornehmheit der hinduistischen Priesterkaste der Brahmanen (vgl. z. B. Hellwald 1877a–1878, 2, 522).

Von 1883 an zeigt sich im Nachlass ein verstärktes Interesse an den Brahmanen und ihren Weltbewältigungsstrategien (z. B. NL 1883, KSA 10, 7[108], 279, 21–28; NL 1884, KSA 11, 25[107], 39, 21–26; 25[227], 73, 14–17; 25[412], 120, 1–6; 26[203], 203, 1–6; 26[225], 208, 25–209, 3; 26[229], 209, 18–21; 26[285], 226, 10 f.; 27[62], 290, 4–6; NL 1885, KSA 11, 34[85], 447, 4–9 = KGW IX 1, N VII 1, 139, 12–22), zum einen unter dem Eindruck von Hermann Oldenbergs *Buddha*. So adaptiert NL 1884, KSA 11, 26[221], 208, 3 f., wonach „die höchste Kraft, im Brahman⟨ismus⟩ und Christenthum" darin liege „sich abzuwenden von der Welt", die Passage bei Oldenberg 1881, 54: „die brahmanische Speculation [...] hat den Begriff der Gottheit Schritt für Schritt zurückgedrängt [...] neben dem Brahma [...] ist der Mensch selbst übrig geblieben, der in seinem eignen Innern die Kraft trägt, von dieser Welt, der hoffnungslosen Stätte des Leidens, sich abzuwenden". Zum anderen spiegelt sich in N.s Beschäftigung mit dem Brahmanismus die Lektüre des *Systems des Vedânta* seines Freundes Paul Deussen wider. Nach Deussen 1883, 14 wussten „die wirklichen oder vermeintlichen Nachkommen der altvedischen Sängerfamilien, welche sich *Brâhmaṇa's* (Beter, Priester) nannten [...] den in ihren Familien erblichen Besitz der vedischen Hymnen und des an sie gebundenen Cultus mehr und mehr zu einem Monopol der Religionspflege sowohl als auch der nationalen Erziehung zu gestalten [...]. Zwar durften nach wie vor alle Mitglieder der drei obern Kasten [...] Opfer veranstalten und teilweise auch verrichten, aber nur die Brahmanen durften die Opferspeise essen, den Soma trinken und den Opferlohn ([...]) annehmen [...]. Von diesen Privilegien ihrer Kaste wussten die Brahmanen einen mit der Zeit mehr und mehr ausgedehnten Gebrauch zu machen". Den Brahmanen sei es gelungen, die Erziehung zu monopolisieren: „nur so erklärt sich der Einfluss ohne Gleichen, welchen die Brahmanen auf das indische Volksleben zu gewinnen und zu erhalten wussten" (ebd., 16). Manche der einschlägigen Notate aus dem Nachlass sind, wiewohl dies der Forschung bislang entgangen ist, beinahe wörtliche Exzerpte aus Deussens Werk (so NL 1884, KSA 11, 26[199], 202, 5–9 nach Deussen 1883, 511 f.).

80, 12–24 *Inzwischen giebt die Religion auch einem Theile der Beherrschten Anleitung und Gelegenheit, sich auf einstmaliges Herrschen und Befehlen vorzubereiten, jenen langsam heraufkommenden Klassen und Ständen nämlich, in denen, durch glückliche Ehesitten, die Kraft und Lust des Willens, der Wille zur Selbstbeherrschung, immer im Steigen ist: — ihnen bietet die Religion Anstösse und Versuchungen genug, die Wege zur höheren Geistigkeit zu gehen, die Gefühle der grossen Selbstüberwindung, des Schweigens und der Einsamkeit zu erproben: — Asketismus und Puritanismus sind fast unentbehrliche Erziehungs- und Veredelungsmittel, wenn eine Rasse über ihre Herkunft aus dem Pöbel Herr werden will und sich zur einstmaligen Herrschaft emporarbeitet.*] Über die calvinistische Reformbewegung des Puritanismus im 16. und 17. Jahrhundert mit ihren stark asketischen Neigungen bei gleichzeitiger Welt- und Geschäftstüchtigkeit hat N. zunächst Auskünfte aus Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* bezogen: „Sobald als der Puritanismus die Gewalt im Lande erlangte, sobald es seinen Geistlichen glückte, ihre düsteren Lehrsätze den herrschenden Klassen beizubringen, nahm der Aberglaube eine riesenhafte Grösse an.“ (Lecky 1873, 1, 82. N.s Unterstreichungen, dreifache Randanstreichung von seiner Hand.) Eine Marginalie N.s zum folgenden Satz hat der Buchbinder leider zur Hälfte abgeschnitten: „Es war einfach das Ergebniss der auf das Gemüth wirkenden puritanischen Lehre, welche die Menschen geneigt machte, satanischen Einfluss im Leben zu sehen und folglich die Erscheinungen der Hexerei an den Tag zu bringen.“ (Ebd., 83) Aber auch Leckys positive Urteile nahm N. sehr wohl zur Kenntnis, wenn er am Rand mehrfach die Aussage markierte: „dem Puritanismus haben wir vorzüglich die Thatsache zu danken, dass in England Religion und Freiheit unzertrennlich blieben; inmitten aller Schwankungen seines Geschickes repräsentirte er fort und fort die Vereinigung dieser beiden Principien, welche die herrschende Kirche fortwährend für unvereinbar mit einander erklärte“ (ebd., 2, 138).

Während N. in keinem anderen seiner publizierten Werke jemals einen Ausdruck aus dem Wortfeld des Puritanismus benutzte, tauchen solche Ausdrücke in *Jenseits von Gut und Böse* gehäuft auf (JGB 10, KSA 5, 23, 8; JGB 188, KSA 5, 108, 8; JGB 216, KSA 5, 152, 29 f.; JGB 228, KSA 5, 164, 18 u. 20 u. JGB 229, KSA 5, 166, 30). Sie dienen wahlweise der Kennzeichnung eines bestimmten Frömmigkeitstyps und der Denunziation einer spezifisch englischen Moralhaltung. Auch der politische Hauptrepräsentant des Puritanismus, der Lordprotektor Oliver Cromwell bleibt nicht unerwähnt, vgl. NK 66, 19–22. Die puritanische Ballung in JGB korrespondiert mit dem Nachlass von 1884 und 1885, wo N. an einigen Stellen auf die Puritaner zu sprechen kommt und nebenbei auch verrät, woher er neben Lecky seine Informationen bezog: „Taine: im Hintergrunde h a t er Vorlieben: für die starken expressiven Typen z. B., auch für die

Genießenden mehr als für die Puritaner“ (NL 1884, KSA 11, 26[348], 241, 24–26). Das ist auf Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* gemünzt (zu N.s Rezeption dieses Werkes allgemein Brobjer 2008a, 70–73). Bereits die Puritaner in NL 1880, KSA 9, 1[73], 22, 25–28 sind nach dem Vorbild dieses Werks modelliert (Taine 1878b–1880b, 1, 604); die auf die puritanische Gewissensqual applizierte Folter-Metapher in NL 1884, KSA 11, 26[92], 174, 28–34 (vgl. NL 1885, KSA 11, 38[1], 596, 27–34) entlieh N. aus Taine 1878b–1880b, 1, 603 (mit Eselsohr markiert). Ebenso den inneren Menschen und die puritanische Verworfenheit der armen Sünder in NL 1884, KSA 11, 26[261], 218, 15–20 (Taine 1878b–1880b, 1, 603 f.). Das quälende Gewissen gilt bei Taine wie bei N. beispielsweise in NL 1885, KSA 11, 37[12], 587, 26 (KGW IX 4, W I 6, 57, 3) als Hauptmovens puritanischer Frömmigkeit und puritanischer Lebensführung: „Das Gewissen allein führt das Wort und die Gewissensunruhe hat sich allmälig in Seelenangst verwandelt“ (Taine 1878b–1880b, 1, 602).

Für die Evokation der Puritaner in JGB 61 ist prägend, was Taine 1878b–1880b, 1, 603 zur gesellschaftlichen Rolle der Puritaner anmerkt: „Eine außerordentliche Stärke, eine großartige Triebfeder der Thatkraft bemächtigt sich dieser Seelen und es giebt im moralischen Leben keine Schranken und in der bürgerlichen Gesellschaft keine Einrichtungen, die ihrer anstürmenden Energie Stand halten könnten.“ Wenn JGB 61 den Aufstieg von zunächst „Beherrschten“ (80, 13) über zäheste Anstrengungen der Selbstdisziplinierung schildert, dann ist die Folie dafür – bis hin zu dem bei Taine so beliebten, noch nicht biologistisch verstandenen Rassenbegriff – der Aufstieg des Puritanismus in England bis hin zum Commonwealth unter Cromwells Führung: Das puritanische Gewissen „ist beunruhigt und krank, aber äußerst pflichteifrig; es beachtet die geringsten Unterlassungen, lehnt sich gegen die Laxheit der weltlichen Moral auf, ist unerschöpflich an Geduld, Muth und Opferwilligkeit, fordert vom ehelichen Leben Keuschheit, von den Gerichten Gerechtigkeit, vom Arbeiter Fleiß und zeigt überall den festen Willen, lieber alles zu erdulden und zu thun, als von den Satzungen der Moral und der Bibel auch nur um Haaresbreite abzuweichen. Die begeisterte Phantasie erweckt die stoische Energie und die eingewurzelte Rechtschaffenheit dieser Rasse zu neuem Leben und veranlaßt die eisenfesten Charaktere, sich bedingungslos auf die Seite der Entsagung und der Tugend zu schlagen. / Es bedarf nur noch eines Schrittes, um diese große Bewegung von innen nach außen zu verlegen und die Privatsitten zu öffentlichen Einrichtungen zu machen.“ (Taine 1878b–1880b, 1, 604) „Diese bewunderns- und beklagenswerthe Pedanterie eines überängstlichen Gewissens erzeugt zugleich Gläubige und Rechthaber und wird zuerst Märtyrer und später Tyrannen hervorbringen. In der Zwischenzeit aber gehen aus ihr Streiter hervor. Die puritanischen Klassen haben sich im Laufe von achtzig Jahren au-

ßerordentlich bereichert und vermehrt, wie auch nicht anders möglich bei ihrer Arbeitsamkeit, Redlichkeit, Abhärtung und Energie.“ (Ebd., 1, 606) Daran schließen sich in Taines Darstellung umittelbar der Sturz des Königs (Charles I.) und die Errichtung der puritanischen Herrschaft an. Während für die Puritaner der Aufstieg zur Macht nur ein (womöglich nicht einmal willkommener) Nebeneffekt ihrer unerbittlichen religiösen Überzeugung war, deutet JGB 61 diese soziale Aufwärtsmobilität zum eigentlichen Zweck um, der sich der religiösen Überzeugung bloß als eines Mittels bedient.

80, 32–81, 3 *Religion und religiöse Bedeutsamkeit des Lebens legt Sonnenglanz auf solche immer geplagte Menschen und macht ihnen selbst den eigenen Anblick erträglich, sie wirkt, wie eine epikurische Philosophie auf Leidende höheren Ranges zu wirken pflegt, erquickend, verfeinernd, das Leiden gleichsam ausnützend, zuletzt gar heiligend und rechtfertigend.*] Epikurs Philosophie stellt die Vermeidung des Leidens ins Zentrum (vgl. auch NK 21, 12–17 u. JGB 270, KSA 5, 226, 1–4). AC kontrastiert sie einerseits mit religiösem Obskurantismus (vgl. NK KSA 6, 246, 18–23), hält sie andererseits für verwandt mit Jesu Leidensverwindungspraxis (vgl. NK KSA 6, 201, 12–18). Während zu Beginn von JGB das Christentum als „Platonismus für's ‚Volk'“ (KSA 5, 12, 33 f.) deklariert worden ist, erscheint die Religion für die breite, leidende Masse jetzt als Epikureismus fürs Volk (vgl. auch FW 370 u. NK KSA 6, 426, 7–19; zu N. und Epikur Bornmann 1984; zu N. und Epikur im Horizont von Guyau Ansell-Pearson 2015).

81, 3–9 *Vielleicht ist am Christenthum und Buddhismus nichts so ehrwürdig als ihre Kunst, noch den Niedrigsten anzulehren, sich durch Frömmigkeit in eine höhere Schein-Ordnung der Dinge zu stellen und damit das Genügen an der wirklichen Ordnung, innerhalb deren sie hart genug leben, — und gerade diese Härte thut Noth! — bei sich festzuhalten.*] Die disziplinierende Rolle bei der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen „Ordnung“, die JGB 61 sowohl dem Christentum als auch dem Buddhismus zuschreibt, steht in Kontrat zu AC 27, wo das frühe Christentum ausdrücklich als Aufstand gegen die bestehende Ordnung gilt (vgl. NK KSA 6, 198, 5–17), während sich der Buddhismus in AC 20–23 (KSA 6, 186–191) durch einen therapeutischen Umgang mit dem Leiden sehr vorteilhaft vom Christentum unterscheidet. In der Fortsetzung der Kritik von JGB 61 in JGB 62 werden Christentum und Buddhismus verunglimpft, weil sie für die Leidenden Partei ergriffen (vgl. NK 81, 29–82, 4). Die sowohl christliche als auch buddhistische Bereitschaft, die irdischen Gegebenheiten im Vertrauen auf eine überirdische „Schein-Ordnung“ klaglos zu akzeptieren, wird auch von N.s Hauptgewährsmann in Fragen des Buddhismus, Hermann Oldenberg, entsprechend vermerkt: „Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon,

die Ordnung der Dinge, welche dem menschlichen Dasein gerade dieses und eben nur dieses Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen oder sich mit trüber Resignation in sie als in ein unabänderliches Verhängniss zu ergeben. Er strebt dem Nirvana mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel hinschaut, auf das ewige Leben“ (Oldenberg 1881, 226).

62.

JGB 62 setzt unmittelbar den Gedankengang von JGB 61 fort, indem die Sprecherinstanz jetzt von der platonisierenden Utopie menschheitserziehender Philosophen zur geschichtlichen Realität zurückkehrt. Dabei wird die „Gegenrechnung“ (81, 12) aufgemacht und gefragt, was geschieht, wenn Religion statt als Mittel als Zweck angesehen wird: Zumindest unter der Hand führt dies im Fall des Buddhismus und vor allem des Christentums zu einem Desaster, dessen Abgründlichkeit am Ende dieses Abschnitts und damit gleichzeitig am Ende des Dritten Hauptstücks mit der Anrufung zweier dieses Entwicklungsschicksal betrachtender Götter mythologisierend überhöht wird. Das Hauptproblem besteht darin, dass die genannten Religionen für die Schwachen und Leidenden Partei ergreifen und damit den Starken und Lebenswilligen die Normen der Schwäche und des Lebensunwillens aufzwingen. In der Vorüberlegung NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 71–74 (KGW IX 5, W I 8, 263–259) sind zwar viele Motive von JGB 62 bereits enthalten – die Niedergangstendenz, die Herdenmoral, der Gott Epikurs, der Mensch als noch nicht festgestelltes Tier –, jedoch erscheinen dort noch nicht die beiden großen Religionen als die Hauptmotoren der entwicklungsgeschichtlichen Hadesfahrt: „in der Gesammt-Abrechnung gehören die bisherigen, nämlich souveränen Religionen zu den Hauptursachen, welche den Typus ‚Mensch‘ auf einer niedrigeren Stufe festhielten, — sie erhielten zu viel von dem, was zu Grunde gehn sollte“ (KSA 5, 82, 7–11).

81, 20–23 *die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist, die spärliche Ausnahme*] Die gesperrt gesetzte Aussage, der Mensch sei das „noch nicht festgestellte Thier“, hat viele Interpreten dazu veranlasst, N. als Vertreter einer (oft mit Herder assoziierten) Mängelwesen-Anthropologie zu verstehen, wenn sie nicht wie Heidegger rügen, dass „mit der Feststellung als Tier [...] das Wesen schon festgestellt“ sei (Heidegger 2014, 224, vgl. 320). Spätestens seit Giovanni Pico della Mirandola (den N. nirgends erwähnt) in seiner *Oratio de hominis dignitate* (1486) den Menschen als jenes

privilegierte Wesen innerhalb der göttlichen Schöpfung vorstellte, dem sein Schöpfer weder einen bestimmten Platz noch eine bestimmte Aufgabe (*munus*) zugewiesen hat, sondern der als *plastes et fictor*, als „Bildner und Former" sich selbst nach eigenem Wollen gestalten soll (Pico della Mirandola 2001, 8), wird der Mensch gerne als „Chamäleon" und „Proteus" (ebd., 10) charakterisiert. Die Neigung, N. als Radikalisierer dieser Tradition zu sehen, wird begünstigt durch den Umstand, dass ein prominenter moderner Vertreter der Mängelwesen-Anthropologie sich ausdrücklich auf N.s Formulierung beruft und dazu schreibt: „Dieses Wort ist richtig und exakt doppelsinnig. Es meint erstens: es gibt noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist, und zweitens das Wesen Mensch ist irgendwie ‚unfertig', nicht ‚festgerückt'. Beide Aussagen sind zutreffend und können übernommen werden." (Gehlen 1997, 10; zu Gehlens (Miss-)Verständnis ausführlich Bertino 2008, ferner Loukidelis 2012, 12.) Mit utopischem Enthusiasmus angereichert und gegenwartsdiagnostisch aufgebläht, dafür jedoch um die Spitze gebracht, den Menschen ausdrücklich unter die Tiere zurückzustellen, kehrt der Gedanke als vermeintlich eigene Innovation bei Ernst Bloch wieder: „Der Mensch fühlt sich in solchen Zeiten deutlich als nicht festgestelltes Wesen, als eines, das zusammen mit seiner Umwelt eine Aufgabe ist und ein riesiger Behälter voll Zukunft" (Bloch 1985, 1, 135).

Freilich sind N.s einschlägige Äußerungen, in ihrem Kontext betrachtet, nicht so eindeutig wie viele Interpreten immer wieder suggerieren. In NL 1881, KSA 9, 15[7], 635, 18–23 wird gegen die vermeintliche wissenschaftliche Feststellung „der Wahrheit" eingewandt: „Ist es nicht vielmehr der Mensch, welcher sich feststellt — welcher eine Fülle von optischen Irrthümern und Beschränktheiten aus sich gebiert oder aus einander ableitet, bis die ganze Tafel beschrieben ist und der Mensch in seinen Beziehungen zu allen übrigen Kräften feststeht"? Die aus JGB 62 populär gewordene Formel benutzte N. erstmals in der eher dunklen Aufzeichnung NL 1884, KSA 11, 25[428], 125, 25–28: „Grundsatz: das, was im Kampf mit den Thieren dem Menschen seinen Sieg errang, hat zugleich die schwierige und gefährliche krankhafte Entwicklung des Menschen mit sich gebracht. Er ist das noch nicht festgestellte Thier." (Vgl. NK 235, 4–11) Dieses Notat lässt die Frage offen, was ‚es' denn sei, das einerseits den Menschen über die Tiere dominieren lassen und andererseits die humane „Entwicklung" in eine bedenkliche Richtung gelenkt habe. Ebenso offen bleibt die kausale Verbindung zur Nicht-Festgestelltheit des Tieres „Mensch". Während NL 1885, KSA 11, 34[118], 460, 11f. (KGW IX 1, N VII 1, 113, 40–42) immerhin konzediert, dass „der Mensch in manchen Instinkten festgestellt ist", lamentiert NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 72, 22–25 (KGW IX 5, W I 8, 263, 38–42), dass die Menschen „eben nur das Heerdenthier im Menschen entwickeln und vielleicht das Thier ‚Mensch' damit feststellen —

denn bisher war der Mensch das ‚nicht festgestellte Thier'". Unmittelbar mit Krankheit assoziiert ist die Nicht-Festgestelltheit auch in GM III 13, KSA 5, 367, 1–3: „Der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist das kranke Thier". Es greift wohl zu kurz, N.s Feststellung der Nicht-Festgestelltheit des Menschen schlicht im Sinne einer prinzipiellen Ungebundenheit, einer womöglich uneingeschränkten Selbsterschaffungskompetenz zu deuten. Dass allerdings „feststellen" in N.s Gedankenfigur „festlegen" im heutigen Sprachgebrauch entspricht, erscheint plausibel – das Verb „festlegen" benutzte N. überhaupt nie, während Grimm 1854–1971, 3, 1568 „feststellen" mit „statuere" umschreibt und damit als Synonym zur dort zuerst genannten Bedeutung von „festsetzen".

81, 29–82, 4 *Wie verhalten sich nun die genannten beiden grössten Religionen zu diesem Überschuss der misslungenen Fälle? Sie suchen zu erhalten, im Leben festzuhalten, was sich nur irgend halten lässt, ja sie nehmen grundsätzlich für sie Partei, als Religionen für Leidende, sie geben allen Denen Recht, welche am Leben wie an einer Krankheit leiden, und möchten es durchsetzen, dass jede andre Empfindung des Lebens als falsch gelte und unmöglich werde.*] Gemeint sind nach JGB 61, KSA 5, 81, 3 f. das Christentum und der Buddhismus, die pauschal als „Religionen für Leidende" erscheinen und mit ihrer Parteinahme für diese Leidenden die positive Selektion zugunsten der Starken durchkreuzen. In AC 23 sollte dagegen der Buddhismus dafür gelobt werden, dass er es nicht nötig habe, Leiden durch seine Interpretation als Sünde(nfolge) schönzureden und es daher einfach auf die Leidensreduktion abgesehen habe (vgl. NK KSA 6, 189, 26–29).

82, 15–34 *Und doch, wenn sie den Leidenden Trost, den Unterdrückten und Verzweifelnden Muth, den Unselbständigen einen Stab und Halt gaben und die Innerlich-Zerstörten und Wild-Gewordenen von der Gesellschaft weg in Klöster und seelische Zuchthäuser lockten: was mussten sie ausserdem thun, um mit gutem Gewissen dergestalt grundsätzlich an der Erhaltung alles Kranken und Leidenden, das heisst in That und Wahrheit an der Verschlechterung der europäischen Rasse zu arbeiten? Alle Werthschätzungen auf den Kopf stellen — das mussten sie! Und die Starken zerbrechen, die grossen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgerathensten Typus „Mensch" zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissens-Noth, Selbstzerstörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Hass gegen die Erde und das Irdische verkehren — das stellte sich die Kirche zur Aufgabe und musste es sich stellen, bis für ihre Schätzung endlich „Entweltlichung", „Entsinnlichung" und „höherer Mensch" in*

Ein Gefühl zusammenschmolzen.] Die Vorarbeit in KGW IX 1, N VII 1, 39, 13–30 ist knapper und verzichtet auf die Expektoration zur „europäischen Rasse“: „⌜Was war bisher die Aufgabe des Chr's, wenn es nicht diese war:⌝ Die Leidenden zu trösten, ⌜das Unterdrückte⌝ den Schwachen Muth zu machen, die Unselbständigen führen, die Unmäßigen zur ⌜Einkehr u⌝ Zucht zu bringen, – aber auch die Starken zu zerbrechen (~~nämlich~~ ⌜zum Allerwenigsten⌝ unsicher zu machen), die großen Hoffnungen anzukränkeln, das große Glück ⌜u die Schönheit⌝ zu verdächtigen, ~~ebenso die Schönheit~~, das Selbstvertrauen, die männlichen ⌜stolzen⌝ herrschsüchtigen Instinkte: das war ⌜bisher⌝ die Aufgabe des Christenthums.“ (Mit Lesefehlern auch mitgeteilt in KSA 14, 355).

82, 34–83, 16 *Gesetzt, dass man mit dem spöttischen und unbetheiligten Auge eines epikurischen Gottes die wunderlich schmerzliche und ebenso grobe wie feine Komödie des europäischen Christenthums zu überschauen vermöchte, ich glaube, man fände kein Ende mehr zu staunen und zu lachen: scheint es denn nicht, dass Ein Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus dem Menschen eine sublime Missgeburt zu machen? Wer aber mit umgekehrten Bedürfnissen, nicht epikurisch mehr, sondern mit irgend einem göttlichen Hammer in der Hand auf diese fast willkürliche Entartung und Verkümmerung des Menschen zuträte, wie sie der christliche Europäer ist (Pascal zum Beispiel), müsste er da nicht mit Grimm, mit Mitleid, mit Entsetzen schreien: „Oh ihr Tölpel, ihr anmaassenden mitleidigen Tölpel, was habt ihr da gemacht! War das eine Arbeit für eure Hände! Wie habt ihr mir meinen schönsten Stein verhauen und verhunzt! Was nahmt ihr euch heraus!“*] In der Vorarbeit NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 72, 13–22 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 263, 26–38) wird nur eine Art Gott aufgerufen: „ich glaube, daß die commedia umana für einen epikurischen Zuschauer-Gott darin bestehen müßte, daß die Menschen vermöge ihrer wachsenden Moralität, in aller Unschuld und Eitelkeit sich vom Thiere zum Range der ‚Götter‘ und zu überirdischen Bestimmungen zu erheben wähnen, aber in Wahrheit sinken, das heißt durch Ausbildung aller der Tugenden, vermöge deren eine Heerde gedeiht, und durch Zurückdrängung jener andren und entgegengesetzten, welche einer neuen höheren stärkeren herrschaftlichen Art den Ursprung geben“. In 82, 34–83, 16 schließt sich dem als Zuschauer der menschlichen Komödie aufgerufenen Gott ein zweiter an, der als ein mit dem „Hammer“ nicht bloß nachdenkender, sondern damit meißelnder Gott, also als ein Menschen züchtender Gott vorgestellt wird: Dieser Gott verkörpert die überdimensionierte Projektion des Philosophen, dem nach JGB 61 die Züchtung, die Gestaltung des Menschen auferlegt ist. Das Philosophieren mit dem Hammer, wie es GD programmatisch zum Titel macht (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, vgl. zur Hammer-Metapher NK 6/1, S. 211–213 u. 217 f.), ist zwar kein die Menschen *ex nihilo* schaffendes

Tun (wie es dem christlichen Gott zugeschrieben wird), aber doch ihre Prägung, ihrer Formung. Die Metapher dafür ist die des Bildhauers, der aus einem rohen Block eine Statue meißelt – und dem die unverständigen Menschen ins Handwerk gepfuscht haben.

Epikurs Götter sind am Weltgeschehen gänzlich unbeteiligt und müssen nicht einmal die kosmische Bewegung in Gang halten (vgl. Diogenes Laertius: *De vitis* X 76 f.); vielmehr leben sie völlig autark und glückselig in den Intermundien (vgl. ebd., X 123), so dass es für den um Seelenruhe Besorgten wünschenswert ist, unter Menschen wie ein Gott zu leben (ebd., X 135): Wenn JGB 62 einen solchen „epikurischen Gott" zum Beobachter macht, so impliziert das, dass sich dieser bei aller Weltbetrachtung nie in die Weltbelange einmischen wird, sehr im Unterschied zu jenem Hammer-Gott, der ihn ablöst. Ideengeschichtlich hat auch dieser Bildhauer-Gott wie der Betrachter-Gott Epikurs hellenistische Wurzeln: Der Neuplatoniker Plotin hat die Arbeit an sich selbst mit der des Bildhauers verglichen, der unschöne Partien fortmeißelt, um so die Selbstvergöttlichung, die Vergöttlichung des an sich arbeitenden Menschen voranzutreiben (Plotin: *Enneaden* I 6 [1] 9, vgl. auch schon den Demiurgen in Platon: *Timaios* 28a-c, 29a u. 31a). Zu N.s Bildhauer- und Statuenmetaphorik (ohne Bezug auf JGB 62) siehe auch Babich 2010.

83, 17–28 *Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbst-Bezwingung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Missrathens und Zugrundegehns walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: — solche Menschen haben, mit ihrem „Gleich vor Gott", bisher über dem Schicksale Europa's gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer ....*] Die christliche Vorstellung einer Gleichheit der Seelen vor Gott provoziert in AC heftigste Ausfälle, weil sie die angeblich typisch christliche (und später politisch-demokratische) Gleichmacherei schlagwortartig verdichtet, vgl. dazu NK KSA 6, 252, 24–253, 1. Dass aus der Gleichheit vor Gott keineswegs notwendig die Gleichheit der Menschen untereinander folgt, sondern Ungleichheit in den realen sozialen Beziehungen unter Verweis auf die finale Gleichheit vor Gott und auf den damit in Aussicht gestellten eschatologischen Ausgleich geradezu zementiert werden kann (und in den christlichen Gesellschaften realiter auch zementiert worden ist), steht auf einem anderen, von N. allerdings nicht beschriebenen Blatt. Vgl. NK 154, 10.

Der berüchtigte Begriff des Herdentiers, den N. u. a. der Anverwandlung entsprechender Sprach- und Denkfiguren bei Galton 1883, 72 f. (vgl. Haase

1989, 647 f.) verdankte, wird in JGB 199–203, KSA 5, 119–128 breiter entfaltet. Zu Beginn seiner von N. rezipierten *Urgeschichte der Menschheit* benutzte auch Otto Caspari ein zoologisches Bild, dem eine Tendenz innewohnt, das Feld der Zoologie zu überschreiten: „Es treten in diesem Bilde die Thiere [...] einander gegenüber [...], auch in Rücksicht auf ihr Verhalten unterscheiden wir rasch die anspruchslosen und mäßigen von den unersättlichen und unzufriedenen; hier die ungeselligen, einsamen, raubthierartigen Nachtwandler, dort die geselligen sich eng aneinander schließenden friedlichen Heerdenthiere“ (Caspari 1877, 1, 24).

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

Viertes Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele.

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

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

Z I 1 beginnt mit drei Titelentwürfen: „A u f h o h e r S e e . / Ein Sentenzen-Buch“ (KSA 10, 3[1], 53, 1 f.), „S c h w e i g s a m e R e d e n . / Ein Sentenzen-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

63.

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

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

64.

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

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

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

65.

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

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

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

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

65a.

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

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

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

66.

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

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

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

67.

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

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

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

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

68.

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

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

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

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

69.

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

70.

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

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

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

71.

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

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

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

72.

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

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

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

73.

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

73a.

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

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

74.

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

75.

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

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

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

76.

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

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

77.

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

78.

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

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

79.

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

80.

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

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

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

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

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

81.

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

82.

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

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

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

83.

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

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

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

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

84.

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

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

85.

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

86.

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

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

87.

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

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

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

88.

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

89.

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

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

90.

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

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

91.

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

92.

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

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

93.

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

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

94.

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

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

95.

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

96.

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

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

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

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

97.

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

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

98.

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

99.

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

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

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

100.

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

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

101.

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

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

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

102.

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

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

103.

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

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

104.

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

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

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

105.

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

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

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

106.

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

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

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

107.

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

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

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

108.

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

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

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

109.

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

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

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

110.

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

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

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

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

111.

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

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

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

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

112.

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

113.

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

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

114.

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

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

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

115.

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

116.

93, 19 f. *Die grossen Epochen unsres Lebens liegen dort, wo wir den Muth gewinnen, unser Böses als unser Bestes umzutaufen.*] Eine Vorform des Gedankens ist in NL 1882/83, KSA 10, 4[26], 115, 17–116, 4 noch entschieden kritisch akzentuiert: „Die Guten als die nothwendigen P h a r i s ä e r . / [...] / Die das Gute Schaffenden haben ihren G e g e n s a t z in den Bewahrenden des Guten. / Der Punkt, wo einer den Muth bekommt, sein Böses als sein Gutes zu empfinden z. B. der Christ seine ‚Feigheit'." Hier ist es also der verabscheute Christ, der eine negative Charaktereigenschaft zur Tugend – beispielsweise zur Gottergebenheit oder Demut – umdeutet, um so besser mit sich selbst zu Rande zu kommen. Das Nachlass-Notat denunziert überdies unter dem Titel „ P h a r i s ä e r" eine spezi-

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

117.

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

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

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

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

118.

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

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

119.

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

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

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

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

120.

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

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

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

121.

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

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

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

N. hat sich am 29. 01. 1873 den ersten Band von Hamanns *Schriften und Briefen* in der Ausgabe von Moritz Petri aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen, vgl. Crescenzi 1994, 419 u. 422. Auch dort findet sich der zitierte Passus: Hamann 1872, 1, 126.). Eine solche Rettung Gottes als Schriftsteller konnte N. nur ironisch glossieren.

Kreibig 1896, 130 bezieht den Spott in JGB 121 auf das angebliche „Dogma, dass das schlecht griechisch geschriebene Evangelium Johannis unmittelbare Offenbarung Gottes sei". Bekanntlich schildert der Prolog des Johannesevangeliums die Fleischwerdung des Logos, des Wortes, d. h. die Menschwerdung Christi. Bezieht man JGB 121 direkt darauf, so wäre es wohl ein minderwertiger Gott – „verlogen wie ein Grieche" (vgl. z. B. Marcus Tullius Cicero: *Pro Flacco* 9) –, der sich in einem so schlechten Griechisch inkarnierte – aber doch immerhin in einer Sprache, die damals von (fast) jedermann hat verstanden werden können.

122.

94, 15–17 *Sich über ein Lob freuen ist bei Manchem nur eine Höflichkeit des Herzens — und gerade das Gegenstück einer Eitelkeit des Geistes.*] Beide Optionen, weshalb man sich über ein Lob freuen kann, hält NL 1882, KSA 10, 3[1]421, 104, 13 f. gleichwertig offen: „Sich über ein Lob freuen ist bei diesen eine Eitelkeit des Geistes, bei jenen ein Merkmal von Höflichkeit des Herzens." N. hat dies korrigiert aus: „Sich über ein Lob freuen ist ⌜vielmehr⌝ ein Merkmal von Höflichkeit des Herzens als von Eitelkeit des Geistes" (KGW VII 4/1, 104), am Ende aber die ganze Aufzeichnung gestrichen. JGB 122 greift also die ursprünglichste Version des Gedankens wieder auf, fügt aber noch hinzu, dass die Freude nur „bei Manchem" aus Herzenshöflichkeit entspringe.

Die Wendung „Höflichkeit des Herzens" kommt bei N. häufig vor, beispielsweise in MA I 49, KSA 2, 69, 24; JGB 245, KSA 5, 187, 6; AC 57, 244, 23 u. EH Warum ich so weise bin 5, KSA 6, 271, 22 f. Sie stammt aus „Ottiliens Tagebuch" in Goethes *Wahlverwandtschaften*, vgl. NK KSA 6, 244, 23. Die bei N. nur in 3[1]421 sowie JGB 122 belegte Wendung „Eitelkeit des Geistes" ist die deutsche Variante der christlich verpönten *vanitas spiritus* und kommt gelegentlich in theologischem Kontext auch auf Deutsch vor (z. B. bei N.s Basler Kollegen Karl Rudolf Hagenbach, vgl. Hagenbach 1872, 7/2, 426). Im ersten deutschen Buch über Frauenemanzipation wurde bereits konstatiert: „In unsern Zeiten hat die Eitelkeit des Geistes, der Gelehrsamkeit, erst recht überhand genommen" ([Brandes] 1787, 163); und sie werde inbesondere von Frauen als Machtmittel eingesetzt.

123.

94, 19 f. *Auch das Concubinat ist corrumpirt worden: — durch die Ehe.*] Was hier im Perfekt steht, stand in NL 1882, KSA 10, 3[1]416, 103, 23 noch im Präsens. Das Konkubinat wurde gegen die Ehe bereits in NL 1880, KSA 9, 5[38], 189 f. ausgespielt, wo die Heirat nur „1) zum Zwecke höherer Entwicklung 2) und um Früchte eines solchen Menschenthums zu hinterlassen“ (KSA 9, 189, 20 f.) gebilligt und für alle anderen das „Concubinat, mit Verhinderung der Empfängniß“ (KSA 9, 189, 22) bzw. die Prostitution zur Befriedigung des Geschlechtstriebes empfohlen wurde: „Mögen sie zu ihren Huren gehen!“ (KSA 9, 189, 26). Denn: „die Huren sind ehrlich und thun, was ihnen lieb ist und ruiniren nicht den Mann durch das ‚Band der Ehe‘ — diese Erdrosselung!“ (KSA 9, 189, 30–190, 2). Weder in M 150, KSA 3, 142, wo sich N. mit der Zufälligkeit und dem mangelnden Nutzen der Ehe beschäftigte, noch in einen anderen publizierten Text fanden diese Überlegungen zum Nutzen von Konkubinat und Prostitution Eingang, die selbst N. in ihrem Amoralismus, aber auch in ihrer rassistisch-eugenischen Dimension („Es soll nicht das Opfer sein, das den Damen oder dem jüdischen Geldbeutel gebracht wird — sondern der Verbesserung der Rasse“ – KSA 9, 189, 27–29) offensichtlich als nicht publikabel empfand (noch heutige Deuter tun sich schwer damit und halten den Text für „peinlich“, so Schank 2000, 398).

Mit Ausnahme von MA I 424, KSA 2, 278 f. und JGB 123 bleiben auch spätere Überlegungen, die das Konkubinat empfehlen, im Nachlass verborgen, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[22], 76, 7 f. (entspricht KGW IX 5, W I 8, 235, 10–12), wonach man nicht zweifeln dürfe, „daß gerade dem ‚Genie‘ das Ehebett noch verhängnißvoller sein kann als concubinage und libertinage“. Das Konkubinat dient in N.s Verständnis offensichtlich ausschließlich der sexuellen, aber nicht irgendeiner seelisch-sentimentalen Befriedigung, worin er mit dem zeitgenössischen Verständnis völlig übereinstimmt: „*Konkubinat* (lat.), nach röm. Recht das außereheliche Zusammenleben zweier Personen behufs des bloßen Geschlechtsgenusses und ohne den Zweck, eine Familie zu begründen, ohne affectio maritalis und dignitas uxoris.“ (Brockhaus 1894–1896, 10, 567) „Heutzutage ist das K. in einzelnen Staaten ([…]) verboten und soll durch polizeiliche Zwangsmaßregeln beseitigt werden, wofern ein solches Verhältnis zu öffentlichem Ärgernis Veranlassung gibt“ (Meyer 1885–1892, 10, 9).

Die in JGB 123 behauptete Korruption des Konkubinats wird man in der Unterstellung zu suchen haben, dass mit den durch die (christliche) Ehe aufgekommenen moralisch-sentimentalen Ansprüchen an die Paarbeziehung eine unbefangene, rein sexuell orientierte Zweisamkeit verunmöglicht oder doch wenigstens verunglimpft worden sei. Wenn N. von der Korruption des Konkubinats spricht, ist ihm nicht bloß an der schönen Alliteration gelegen, sondern

er kehrt damit die gängige moralisierende Sicht um, wonach die Ehe durch das Konkubinat, das bloße Interesse an der sexuellen Beziehung korrumpiert werde. Die Assoziation von Korruption und Konkubinat wird beispielsweise explizit gemacht in Montesquieu: *L'esprit des lois* [1777], Buch XXIII, Kapitel 6: „il n'y avoit qu'une très-grande corruption de mœurs qui pût porter au concubinage („nur eine sehr große Korruption der Sitten konnte [sc. im Alten Rom] zum Konkubinat Anlass geben"). Das Verhältnis von Ehe und Konkubinat und die Überlastung der Ehe thematisiert auch NL 1887, KSA 12, 10[88], 507, 12–17 (KGW IX 6, W II 2, 75, 14–20): „Die Ehe ist eine Form des Concubinats, bei der grundsätzlich zu Viel versprochen wird: hier wird etwas versprochen, was man nicht versprechen kann, nämlich ‚Liebe immerdar', — hier wird die geschlechtliche Funktion als ‚Pflicht' angesetzt, die man fordern kann …" Hinter JGB 123 verbirgt sich demgegenüber ein Plädoyer für eine libertinistische Entmoralisierung und Entsentimentalisierung der Geschlechterbeziehung. Alma Schindler, spätere Alma Mahler-Werfel trug JGB 123 im Alter von 20 Jahren am 3. Januar 1900 in ihr Tagebuch ein und kommentierte: „Das finde ich meisterhaft" (Mahler-Werfel 1997, 416, vgl. NK 98, 5–7).

124.

94, 22–95, 2 *Wer auf dem Scheiterhaufen noch frohlockt, triumphirt nicht über den Schmerz, sondern darüber, keinen Schmerz zu fühlen, wo er ihn erwartete. Ein Gleichniss.*] Zu diesem „Gleichniss" gibt es im Nachlass keine Vorlage (vgl. aber FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 9 f.). In Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) hat N. eine Passage markiert und für „gut" befunden, die ausführt, dass nicht der Schmerz das Schrecklichste für den Menschen sei, sondern die Untätigkeit, und dass mit der Überwindung des Schmerzes ein besonderer Genuss verbunden sei (Guyau 1909, 282). Dass das Martyrium zugunsten der richtigen Überzeugung einen Triumph darstelle, ist eine in allen christlichen Konfessionen verbreitete Auffassung, die sich im 19. Jahrhundert beispielsweise wirkmächtig im Titel von François-René, Vicomte de Chateaubriands *Les martyrs ou Le triomphe de la religion chrétienne* (1809) manifestiert hat. (AC 53 sollte dagegenhalten, das Martyrium beweise nichts für Wahrheit oder Wert einer Überzeugung, vgl. NK KSA 6, 234, 16–18.) Dass das Publikum statt aus Bosheit aus frommer Hingabe frohlockt, wenn jemand verbrannt wird, ist ein in Martyrologien verbreitetes Motiv, besonders auch in den erwecklichen Berichten über protestantische Blutzeugen, die seit dem 16. Jahrhundert kursierten. So wird etwa über den 1555 hingerichteten Engländer Thomas Haux berichtet: „Nach ihm sollten einige andere Protestanten verbrannt werden, die nicht, wie er, gleichen Glaubensmuth hatten; diese er-

mahnte er nun, und versprach ihnen, wenn er im Feuer sich befinde, durch Erhebung seiner Hände ein Zeichen zu geben, daß für den Gläubigen der Feuertod nichts Schreckhaftes und nichts allzu Schmerzhaftes habe. Auf der Gerichtsstätte [...] ward er an den Pfahl gefesselt und der Scheiterhaufen angezündet. Schon war er am ganzen Leibe verbrannt, seine Haut von der Hitze zusammengeschrumpft, als er, sich seines Versprechens erinnernd, die beiden Hände erhob, was mit großem Frohlocken der ganzen Menge ist angesehen worden. Hierauf neigte er das Haupt und entschlief“ (Möhrlen 1845, 2, 312, vgl. zu einem ausdrücklich auf dem Scheiterhaufen triumphierenden Märtyrer ebd., 384). Derlei vielfach kolportierte und variierte Berichte dürften N. aus dem protestantisch-pietistischen Familienkontext wohlbekannt gewesen sein; sein „Gleichniss“ nimmt die Vorstellung auf, dass der zur Verbrennung Bestimmte überraschenderweise keine Schmerzen leiden müsse und schreibt ihm selbst, nicht den Zuschauern, deswegen das Frohlocken zu.

Deutet man diesen Bericht gemäß der nachgestellten Lektüreanweisung als „Gleichniss“, dann geht es offensichtlich nicht um ein wörtlich verstandenes Martyrium, sondern darum, dass jemand äußerst beharrlich bei seinem Handeln bleibt und – wie Giordano Bruno oder Wagners Brünnhilde in der *Götterdämmerung* den Scheiterhaufen bewusst wählend – auch verheerende, selbstzerstörerische Konsequenzen bejaht. Nur taucht im Unterschied zum christlichen Martyrium jetzt kein Gott mehr auf, der das Leiden an diesen Konsequenzen lindert, sondern die Selbsttreue scheint diesem Leiden vorzubeugen. Auch in einer gottlosen Welt kann Überzeugung leidbewältigend wirken. Zur Interpretation von JGB 124 siehe auch Häntzschel-Schlotke 1967, 90.

125.

95, 4 f. *Wenn wir über Jemanden umlernen müssen, so rechnen wir ihm die Unbequemlichkeit hart an, die er uns damit macht.*] Die Vorstufe in NL 1882, KSA 10, 3[1]428, 105, 4–6 ist etwas umständlicher formuliert: „Wenn man über einen Menschen umlernen muß, so rechnet man ihm die Unbequemlichkeit, die er einem damit macht, hart an.“ (Vgl. die Textvarianten in KGW VII 4/1, 104.) N. hegte eine Vorliebe für das im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm seltsamerweise nicht verzeichnete, aber schon im 18. Jahrhundert vielfach belegte Verb „umlernen“, gegen das er erstmals in UB III SE 6, KSA 1, 395, 21–24 intuitive Widerstände beim Publikum namhaft machte: „Und weil alles Neue ein Umlernen nöthig macht, so verehrt die Biederkeit, wenn es irgend angeht, die alte Meinung und wirft dem Verkündiger des Neuen vor, es fehle ihm der sensus recti.“ Nicht nur im Blick auf Schopenhauer, sondern auch im Blick auf Wagner galt N. das Umlernen als Gebot der Stunde: Man müsse „völlig umlernen

und das Gewohnte und Alltägliche einmal als etwas sehr Ungewöhnliches und Verwickeltes ansehn können“ (UB IV WB 4, KSA 1, 448, 22–24). In den *Zahmen Xenien* hatte Goethe die Problematik des Umlernens pointiert: „‚Willst dich nicht gern vom Alten entfernen? / Hat denn das Neue so gar kein Gewicht?[‘] / Umlernen müßte man immer, umlernen! / Und wenn man umlernt, da lebt man nicht.“ (Goethe 1853–1858, 3, 74) JGB 125 liest sich hingegen wie die Glosse zu einer Beobachtung, die der von N. anscheinend geschätzte Gustav (von) Rümelin – „soviel ich mich entsinne, sprach Herr Professor Nietzsche nicht ohne Anerkennung von Rümelin“ (Köselitz an Overbeck, 06. 12. 1879 – Overbeck/Köselitz 1998, 40) – in einer Rede *Ueber das Wesen der Gewohnheit* angestellt hat: „Das Neue ist [...] insoweit unwillkommen, als es uns zum Umlernen nöthigt, unseren Besiz [sic] entwerthet, unser Conzept verrückt. In diesem Conflict von Motiven zieht nun das die Lustreize gegen einander abwägende Ich die Bilanz gern zu Gunsten der Seite, welche ihm die Anstrengung und das Umlernen erspart. Es zieht das Alte nicht vor, weil es das Alte ist, sondern weil das Neue Unbequemlichkeiten bringt“ (Rümelin 1881, 167).

126.

95, 7–9 *Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu kommen. — Ja: und um dann um sie herum zu kommen.*] Der im Singular etwas geziert wirkende und vor N. im Zusammenspiel mit der Natur nicht belegbare „Umschweif“ ist in der Vorstufe von NL 1882, KSA 10, 3[1]433, 105, 18 f. noch ein simpler „Umweg“: „Ein Volk ist der Umweg der Natur, zu 5, 6 großen Männern.“ Und auch der ironische Nachsatz fehlte hier noch. Dieser Nachsatz unterscheidet JGB 126 vom kontinuierlichen Strom jener Äußerungen N.s, die vor dem Hintergrund der Genie-Tradition in der Hervorbringung großer Individuen den Zweck der Weltgeschichte sehen (vgl. Sommer 2011c). Im Frühwerk sind derlei Äußerungen ebenfalls präsent (z. B. UB II HL 9, KSA 1, 317, 24–26: „Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“) wie in den alterletzten Umwertungsschriften (vgl. AC 3 bis 4, dazu NK KSA 6, 170, 18–22; NK KSA 6, 170, 23–28 u. NK KSA 6, 171, 9–17).

Ní Dhúill 2009, 131 f. analysiert den Gebrauch, den Ernst Bertram bei seiner Heroisierung N.s von JGB 126 macht (Bertram 1922, 202). JGB 126 ist auch der Subtext der ersten Strophe von Gottfried Benns Gedicht *Dennoch die Schwerter halten* (1933), das in der zweiten Strophe mit der Beschwörung des „Sils-Maria-Wind[s]“ die Nietsche-Referenz/Reverenz explizit macht: „Der soziologische Nenner, / der hinter Jahrtausenden schlief, / heißt: ein paar große Männer / und die litten tief.“ (Benn 1986, 1, 174).

127.

95, 11–13 *Allen rechten Frauen geht Wissenschaft wider die Scham. Es ist ihnen dabei zu Muthe, als ob man damit ihnen unter die Haut, — schlimmer noch! unter Kleid und Putz gucken wolle.*] Zu JGB 127 gibt es keine direkte Vorlage im Nachlass; der Gedanke wird dafür in JGB 204 wieder aufgenommen, wonach „Frauen und Künstler g e g e n die Wissenschaft [...] reden (‚ach, diese schlimme Wissenschaft! seufzt deren Instinkt und Scham, sie kommt immer d a h i n t e r!‘ —)“ (KSA 5, 129, 14–16). Das Thema der Scham ist schon zu Beginn des Vierten Hauptstücks präsent, so in JGB 65 u. 66, vgl. NK 85, 11 f.

Die Verbindung der Motivkomplexe von Frau und Scham trat bei N., wie Tongeren 2007, 138 f. feststellt, etwa von 1880 an auf, und zwar mit einem starken Akzent auf der Genitalscham. Im Spätwerk scheint N. für eine Überwindung der Scham plädieren zu wollen (vgl. JGB 65), die freilich JGB 127 den Frauen (in ihrer spezifisch europäisch sozialisierten Form?) nicht zutraue (vgl. Tongeren 2007, 142 f.) – und JGB 204 auch den Künstlern nicht. Planckh 1998, 230 f. gibt zu JGB 127 hingegen zu bedenken, dass offen bleibe, „ob sich der Wissenschaftler dem Urteil der ‚rechten Frauen‘ anschließen solle, oder ob diese Scham falsch ist und überwunden werden muß“. Im Horizont der Wissenschaftskritik statt als Ausdruck von Misogynie liest Smitmans-Vajda 1999, 102 f. den Abschnitt JGB 127.

Bereits im frühen 18. Jahrhundert hat Madame de Lambert in ihren *Réflexions sur les femmes* die These aufgestellt, dass die Verbindung von Scham und Wissen bei den Frauen keineswegs naturgegeben sei, sondern sich vielmehr einem spezifischen (und verderblichen) kulturellen Einfluss verdanke, der dem weiblichen Geschlecht die Wissenschaft so schambesetzt erscheinen lasse wie die schlimmsten Laster: „Molière en France a fait le même désordre par sa comédie des *Femmes savantes*. Depuis ce temps-là, on a attaché presque autant de honte au savoir des femmes qu’aux vices qui leur sont le plus défendus. Lorsqu’elles se sont vues attaquées sur des /147/ amusemens innocens, elles ont compris que, honte pour honte, il falloit choisir celle qui leur rendoît davantage, et elles se sont livrées aux plaisirs.“ (Lambert 1883, 146 f. „In Frankreich hat Molière die gleiche Unordnung durch seine Komödie *Femmes savantes* angerichtet. Seit dieser Zeit hat man dem Wissen der Frauen fast ebensoviel Scham/Schande zugeschrieben wie den Lastern, die an ihnen am meisten verteidigt werden. Als sie sich angegriffen gesehen haben wegen /147/ unschuldiger Unterhaltungen, haben sie verstanden, dass sie, Scham/Schande für Scham/Schande, jene wählen müssten, die ihnen mehr Nutzen brächte, und sie haben sich den Vergnügungen ausgeliefert.“) Um 1880 wurde diese Erkenntnis der Madame de Lambert unter französischen Intellektuellen erneut diskutiert (vgl. z. B. Lescure 1881, 31), so dass N. JGB 127 durchaus bewusst

vor diesem Hintergrund geschrieben haben könnte – bezeichnenderweise im Unterschied zu seiner emanzipatorisch inspirierten Vorgängerin ohne genealogisches Interesse an der Herkunft der Schambelegung von Wissenschaft für Frauen. In JGB 235 wird Madame de Lambert zitiert, wenn auch aus zweiter Hand, siehe NK 173, 11–13.

128.

95, 15 f. *Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen.*] Entsprechend stellte N. in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé eingehende Überlegungen über den angemessenen Stil des Schreibens an – das eine „Nachahmung" des Sprechens sein soll (NL 1882, KSA 10, 1[45], 22, 13). Da heißt es dann auch: „Der Stil soll beweisen, daß man an seine Gedanken g l a u b t, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet. /**/ Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die Sinne zu ihr verführen." (23, 1–4, vgl. zu einem von N. hier gestrichenen Satzfragment KGW VII 4/1, 46, fast gleichlautend zum Zitat der Passus in NL 1882, KSA 10, 1[109], 39, 6–10 = N. an Lou von Salomé, 08.–24. 08. 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 288, S. 244. Z. 31 f.) In NL 1882/83, KSA 10, 5[1]50, 193, 7 f. ist der Ratschlag, der schließlich zu JGB 128 werden sollte, bereits aphoristisch von seinem ursprünglichen Kontext genereller Stilreflexionen isoliert.

Simonis 2002, 59 f. hebt nicht nur die paradoxale Verschränkung der beiden gemeinhin als unzusammengehörig empfundenen Begriffe Wahrheit und Verführung hervor, sondern interpretiert die an Lou von Salomé adressierten Notate von 1882 auch im Zusammenhang mit N.s Werben um die junge Russin. „Die genannten Thesen zum Stil waren zunächst als persönlich-intime Mitteilungen, gleichsam als Liebesbekundungen des Verfassers, an Lou adressiert" (ebd., 60), mithin als Versuch der Verführung – wozu auch immer. Der Gedanke, dass der Philosoph zur Wahrheit verführen wolle, ist spätestens seit Sokrates' Auseinandersetzung mit den Sophisten ein Thema der Philosophie, das freilich so kaum explizit gemacht wird, da es am Selbstbild der Philosophen kratzt, die sich eben nicht als Verführer zur, sondern als Verkündiger der Wahrheit verstehen wollen. Eine seltene Ausnahme findet sich in der von N. gelesenen Übersetzung von Madame de Staëls *De l'Allemagne*, wo es in den „Allgemeinen Bemerkungen über die deutsche Philosophie" heißt: „Es kommt mir also vor, als ob man, mit aller Bewunderung für die Denkkraft und das gründliche Genie Leibnitzens, in seinen Schriften über metaphysische Theologie mehr Einbildungskraft und /53/ Gefühl antreffen sollte, um vom Nachdenken in der Rührung ausruhen zu können. Leibnitz machte sich beinahe ein Gewissen da-

raus, seine Zuflucht zum Gefühl zu nehmen, indem er das Ansehn fürchtete, als habe er zur Wahrheit verführen wollen. Er hatte aber Unrecht; denn in Gegenständen dieser Art ist das Gefühl die Wahrheit selbst.“ (Staël 1815, 3, 52 f.) Die Verführerrolle ist also auch hier dem Philosophen unbehaglich – umso charakteristischer ist sie für das neue Verständnis von Philosophie, das N. anbietet. Gauger 1984, 340 und Renzi 1997a, 334 finden namentlich in *Ecce homo* die in den Nachlassaufzeichnungen und JGB 128 formulierten Stilvorgaben praktisch realisiert.

129.

95, 18–20 *Der Teufel hat die weitesten Perspektiven für Gott, deshalb hält er sich von ihm so fern: — der Teufel nämlich als der älteste Freund der Erkenntniss.*] Die teuflischen „Perspektiven für Gott“ kamen erstmals in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé zur Sprache, und zwar in einer Aufzeichnung unter dem Titel „Zur Philosophie der Wiederkunft“ (NL 1882, KSA 10, 1[70], 27, 16): „ich habe den ganzen **Gegensatz** einer **religiösen Natur** absichtlich ausgelebt. Ich kenne den Teufel und **seine** Perspektiven für Gott.“ (KSA 10, 1[70], 28, 10–12) In NL 1882, KSA 10, 3[1]50, 59, 10–12 sind die Überlegungen bereits aphoristisch verdichtet und dekontextualisiert: „Der Teufel hat die besten Perspektiven für Gott: deshalb hält er sich von ihm so ferne — er ist nämlich ein Freund der Erkenntniß.“ Von dieser Fassung etwas weiter entfernt ist NL 1883, KSA 10, 22[3], 622, 10 f.: „Der Teufel, der ein Freund der Erkenntniß, hält sich von Gott fern: erst aus der Ferne hat man den Blick für Götter.“ (Vgl. auch NL 1884/85, KSA 11, 31[38], 375, 17 f.) Als N. schließlich die Überlegung Zarathustra in den Mund legte, weicht Erkenntnis dem entgegengesetzten „schönen Schein“: „Zarathustra: man muß seinen Gott aus der Ferne sehen: nur so nimmt er sich gut aus. Darum hält sich der Teufel von Gott fern, denn er ist ein Freund des schönen Scheins.“ (NL 1884/85, KSA 11, 31[46], 381, 18–20).

Dass der Teufel der „älteste Freund der Erkenntniss“ sei, folgt aus der christlichen Tradition, die die Schlange im Paradies, die Eva und Adam mit der Frucht vom Baum der Erkenntnis versorgt (Genesis 3), mit dem Teufel identifiziert. In dieser Tradition war freilich die explizite Charakterisierung des Teufels als „Freund der Erkenntniss“ nicht üblich, zumal der Teufel hier niemandes Freund sein kann. Nachweisbar ist die Wendung hingegen zur Charakterisierung des Philosophen in den platonischen Dialogen; N. könnte ihr beispielsweise bei der Lektüre von Franz Susemihls Buch *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* begegnet sein (Susemihl 1857, 2/2, 177; zu N.s Susemihl-Rezeption siehe NK KSA 6, 71, 8 f.). Auch dass der

Teufel in größtmöglicher Gottferne lebe, gehört zum Kernbestand christlicher Teufelserkenntnis. Für N. wurde daraus ein Vorteil, weil der Schluss naheliegt, dass der Teufel aus dieser größtmöglichen Distanz den Gotteskomplex am großflächigsten überblickt, Gott am besten erkennt. Deshalb überrascht es kaum, dass das „Wir" in NL 1887, KSA 12, 10[105], 514, 21 (entspricht KGW IX 6, W II 2, 67, 44–46) sich ausdrücklich als „Ehrenretter des Teufels" darstellt. Sich die Götter in äußerster Distanz zu den Menschen zu denken, ist eine Vorstellung, die insbesondere auf Epikur zurückverweist, vgl. NK 82, 34–83, 16. Epikur und N. teilen das Interesse, religiöse Zumutungen zu neutralisieren.

In seiner Rezension von JGB für die *Deutsche Litteraturzeitung* vom 30. 10. 1886 zitiert Gustav Glogau JGB 129 als Beleg für „einen vornehmeren Pessimismus" (Reich 2013, 632).

130.

95, 22–96, 2 *Was Jemand ist, fängt an, sich zu verrathen, wenn sein Talent nachlässt, — wenn er aufhört, zu zeigen, was er kann. Das Talent ist auch ein Putz; ein Putz ist auch ein Versteck.*] In den Tautenburger Aufzeichnungen findet sich der Kern des Gedankens: „Wenn die Talente nachlassen, werden die moralischen Eigenschaften eines M⟨enschen⟩ sichtbarer." (NL 1882, KSA 10, 1[93], 33, 1 f.; in N V 9, 198 steht „abnehmen" statt „nachlassen" – KGW VII 4/1, 50). Die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]3, 54, 8–10 ist bereits ausführlicher: „Wenn die Talente eines Menschen nachlassen, werden seine moralischen Eigenschaften sichtbarer; und nicht immer sind es Sterne, die bei dieser einbrechenden Nacht sichtbarer werden." Die von N. gern und oft gebrauchte Sternenmetapher fordert in der Fassung NL 1883, KSA 10, 12[1]121, 393, 16–19 eine Anpassung im Eingangssatz: „Wenn das Talent eines Menschen sich verdunkelt, werden seine moralischen Eigenschaften sichtbarer: und nicht immer sind es Sterne, die dabei sichtbar werden." (Ursprünglich lautete diese Fassung „Wenn die Talente eines M⟨enschen⟩ nachlassen, werden die moralischen Eigenschaften sichtbarer: und nicht immer werden – Sterne dabei sichtbarer." KGW VII 4/1, 222. Vgl. auch NL 1883, KSA 10, 22[1], 619, 13–15.) Die Sternenmetaphorik entfällt in der Fassung letzter Hand, wo stattdessen mit dem Motiv des Putzes eine Verbindung zu JGB 127 und JGB 145 hergestellt wird. Vor allem aber fällt auf, dass in JGB 130 anders als in den Nachlass-Notaten die Moralität der Eigenschaften, die durch das Nachlassen des Talents zum Vorschein kommen sollen, nicht mehr thematisiert wird, als ob damit der Fokus getreu dem Werktitel auf einen Bereich „jenseits von Gut und Böse" verlagert werden solle.

131.

96, 4–9 *Die Geschlechter täuschen sich über einander: das macht, sie ehren und lieben im Grunde nur sich selbst (oder ihr eigenes Ideal, um es gefälliger auszudrücken —). So will der Mann das Weib friedlich, — aber gerade das Weib ist wesentlich unfriedlich, gleich der Katze, so gut es sich auch auf den Anschein des Friedens eingeübt hat.*] Zu diesem Abschnitt lassen sich keine direkten Vorarbeiten im Nachlass finden. Weiter ausgebreitet werden die hier angedeuteten Überlegungen insbesondere in JGB 239, wo das „Weib" gleichfalls als „gefährliche und schöne Katze" apostrophiert wird (KSA 5, 178, 12, vgl. auch den raubtierhaften „Katzen-Muthwillen[.]" des – freilich männlichen – Freiers der Wahrheit in Za IV Das Lied der Schwermuth 3, KSA 4, 372, 21).

Die Beobachtung, dass die Geschlechter nur sich selber „ehren und lieben" (96, 5), spielt auf die gängige kirchliche Eheschließungsformel an, wonach „das Weib [...] den Mann als das ihr von Gott gesetzte Haupt, als ihren Herrn erkennen und halten, ehren und lieben" solle (Boeckh 1870, 2, 127. Vgl. Evangelisches Kirchenbuch 1863, 2, 67: „Das Weib aber soll den Mann ehren und lieben"). Auch in Adalbert Stifters *Nachsommer*, den N. zum „Schatz der deutschen Prosa" (MA II WS 109, KSA 2, 599, 23) zählte, wird die Formel benutzt: „‚O mein theures Weib,' entgegnete ich, ‚ich werde dich ohne Ende ehren und lieben, wie ich dich heute ehre und liebe.'" (Stifter 1865, 3, 411).

Die Identifikation von Weib und Katze ist bei N. ein Motiv, das in der Zeit des intensiven Umgangs mit Lou von Salomé aufkam (vgl. Za I, Vom Freunde, KSA 4, 73, 7 f. oder NL 1882, KSA 10, 3[1]133, 69, 11: „‚Alle Frauen sind entweder Vögel oder Katzen oder Kühe'". Vgl. NK KSA 3, 337, 12–14). Direkt als Vorwurf adressiert wird das Katzenverdikt in einem Briefentwurf an Lou von Salomé vor Mitte Dezember 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 351, S. 298, Z. 27 f.: „Charakter der Katze — das Raubthier, das sich als Hausthier stellt" (vgl. zum Motiv ausführlich Braun 2007, 173–177; Thomas Mann greift es im *Zauberberg* auf, siehe Joseph 1996, 40). Abgesehen vom reichen mythologischen Erfahrungsschatz zur Katzenhaftigkeit der Frau (vgl. z. B. Kofman 1985, 34) heißt es explizit in einer berühmten Zeile aus Théophile Gautiers *Pierrot Posthume* (1847): „La femme est une chatte et sa griffe nous tient" (Gautier 1863, 149. „Die Frau ist eine Katze, und ihre Kralle hält uns").

132.

96, 11 *Man wird am besten für seine Tugenden bestraft.*] Statt „am besten" wird man nach NL 1882, KSA 10, 3[1]25, 56, 23 lediglich „auch für seine Tugenden bestraft". So kehrt der Satz wortwörtlich wieder in NL 1882/83, KSA 10, 4[31],

116, 19; appliziert die „Wir“ in NL 1883, KSA 10, 16[88], 532, 4; NL 1883, KSA 10, 18[24], 572, 10 f.; NL 1883, KSA 10, 22[1], 603, 8. Auf die „höheren Menschen“ angewandt wird der Spruch in NL 1884/85, KSA 11, 29[56], 349, 11 f. und in Za I Von den Fliegen des Marktes, KSA 4, 67, 23 auf den mit „du“ angesprochenen „Freund“ (KSA 4, 65, 2), den die „Fliegen des Marktes“ für seine Tugenden bestrafen. NL 1884/85, KSA 11, 31[35], 372, 17 macht das ursprüngliche „man“ erneut zum Subjekt der Strafe. Autobiographisch kontextualisiert N. die Erkenntnis schließlich in seinem Brief an Paul Rée, vermutlich vom 15. 09. 1882: „Meine Schwester hat inzwischen die Feindseligkeit ihrer Natur [...] mit aller Kraft gegen mich gekehrt und sich förmlich von mir g e l ö s t [...]. Mich selber hat sie mit Spott und Hohn überschüttet — nun, die Wahrheit ist, ich bin gegen sie mein Leben lang geduldig und milde gewesen, wie ich es nun einmal gegen dies Geschlecht sein muß: und das hat sie vielleicht verwöhnt. ‚Auch die Tugenden werden bestraft‘ — sagte der weise Sanctus Januarius von Genua.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 303, S. 258, Z. 10–20; KGB III 7/1, 279 sieht darin eine Anspielung auf FW 21, KSA 3, 391–393, „hier dem Genueser Lokalheiligen Januarius (San Gennaro) in den Mund gelegt, nach dem das 4. Buch der FW betitelt ist“).

Die scheinbar paradoxe Vorstellung von den bestraften statt belohnten Tugenden taucht gelegentlich im französischen Schrifttum des 19. Jahrhunderts auf, so in Jules Michelets *Histoire de France* (Michelet 1867, 17, XIV: „vertus punies par la dureté du sort“ – „von der Härte des Schicksals bestrafte Tugenden“) oder in Augenzeugenberichten zu den Wirren der Französischen Revolution (ediert Rocquain 1874, 287: „tant de vertus punies comme des crimes“ – „so viele wie Verbrechen bestrafte Tugenden“). Im Singular war die natürlich zu Unrecht bestrafte Tugend noch häufiger, so (abgesehen vom Marquis de Sade und seiner plakativen Entgegensetzung belohnten Lasters und bestrafter Tugend) in einer geflügelten Zeile aus Marie-Joseph Chéniers Tragödie *Brutus et Cassius*: „J’ai vu le crime heureux et la vertu punie“ (Chénier 1824, 1, 241. „Ich habe das Verbrechen glücklich gesehen und die Tugend bestraft“).

133.

96, 13 f. *Wer den Weg zu s e i n e m Ideale nicht zu finden weiss, lebt leichtsinniger und frecher, als der Mensch ohne Ideal.*] Nur unwesentlich anders akzentuiert die erste Tautenburger Aufzeichnung den Gedanken in NL 1882, KSA 10, 1[70], 28, 15 f.: „Wer n i c h t den Weg zu seinem Ideale findet, lebt leichtsinniger und frecher als der, welcher gar kein Ideal hat.“ Noch näher kommt JGB 133 die Version in NL 1882, KSA 10, 3[1]49, 59, 7–9. Erläuterungswilliger und das „Ideal“ durch „Ziel“ ersetzend lautet die spätere, in JGB nicht verwendete

Fassung NL 1883, KSA 10, 22[3], 622, 4–6: „Wer den Weg zu seinem Ziele nicht zu finden wußte, lebt frecher und leichtsinniger als der, welcher gar kein Ziel hat: er will seinen Verlust verscherzen und verschmerzen.“ Über weitere Bearbeitungsstufen wird daraus ein Teil der Antwort Zarathustras auf den Schatten in Za IV Der Schatten, KSA 4, 341, 18–20: „Du hast das Ziel verloren: wehe, wie wirst du diesen Verlust verscherzen und verschmerzen? Damit — hast du auch den Weg verloren!“

Bereits Schiller hat in den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* (Brief 27) den „Weg zum Ideale“ gegen den „Weg zur Wirklichkeit“ ausgespielt und damit den „Weg zum Ideale“ in den Status eines Bonmot erhoben: „Dem selbstständigen Schein nachzustreben, erfordert mehr Abractionsvermögen, mehr Freiheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Mensch nöthig hat, um sich auf die Realität einzuschränken, und er muß diese schon hinter sich haben, /247/ wenn er bei jenem anlangen will. Wie übel würde er sich also rathen, wenn er den Weg zum Ideale einschlagen wollte, um sich den Weg zur Wirklichkeit zu ersparen!“ (Schiller 1844, 10, 246 f.).

134.

96, 16 f. *Von den Sinnen her kommt erst alle Glaubwürdigkeit, alles gute Gewissen, aller Augenschein der Wahrheit.*] Im Nachlass sind zu diesem Abschnitt keine vorbereitenden Notizen überliefert. GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 3 unterstreicht dieses scheinbare Plädoyer für eine sensualistische Erkenntniskonzeption noch einmal: „Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugniss der Sinne a n z u n e h m e n“ (KSA 6, 76, 1–3). Analoge sensualistisch-empiristische Auffassungen konnte N. beispielsweise bei Rolph 1884, 1 („Jede Erkenntniss beruht auf sinnlicher Wahrnehmung“) und Nägeli 1884, 578 f. finden (vgl. die Zitate in NK KSA 6, 76, 1–3). Entsprechend neigen systematisch interessierte, namentlich amerikanische N.-Forscher dazu, JGB 134 als Bekenntnis zu einem „expliziten Empirismus“ (Leiter 2002, 13) zu verstehen, siehe die Nachweise bei Dellinger 2012c, 161. Martin Heidegger hingegen hat sich JGB 134 zu einer Seminarvorbereitung notiert und besorgt glossiert: „Von den Sinnen her! *Wie* das? *Was* geben die Sinne und wie?“ (Heidegger 2007, 87, 241).

Die Frage erhebt sich, ob die Aussage von JGB 134 tatsächlich so eindeutig pro-sensualistisch ist. Das „gute Gewissen“ war bei N. kaum das Ziel philosophischer Anstrengung, und der „Augenschein der Wahrheit“ sollte nicht mit der Wahrheit selbst verwechselt werden; beispielsweise gibt NL 1885, KSA 11, 34[217], 495, 1–3 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 1–3) zu bedenken: „NB. Wir stehen mitten drin zu entdecken, daß der Augenschein und die nächste beste

Wahrscheinlichkeit am wenigsten Glauben verdienen“. JGB 14, KSA 5, 28, 5–14 deklariert es gerade als eine erst keimende Erkenntnis, dass auch die Physik nur eine „Welt-Auslegung und -Zurechtlegung“ bieten könne. Da sie aber „den Glauben an die Sinne“ als Grundlage nehme, sei ihre Geltung größer, habe sie damit doch „Augenschein und die Handgreiflichkeit für sich: das wirkt auf ein Zeitalter mit plebejischem Grundgeschmack bezaubernd, überredend, überzeugend“. Der „Sensualismus“ sei eben „ewig volksthümlich[..]“. Offenkundig trat N. in JGB 14 als Kritiker dieser populären Sinnengewissheit und ihres Augenscheins auf. Vgl. auch NK 26, 5–15 u. Dellinger 2012c, 161–164.

Mit „Augenschein der Wahrheit“ wird gelegentlich der fachphilosophische Terminus der *apparentia veritatis* oder der namentlich bei Nicolas Malebranche sehr geläufigen *apparence de la vérité* übersetzt, dem zufolge etwas wie wahr wirkt, ohne damit aber wirklich wahr sein zu müssen (vgl. als explizites Beispiel dieser Übersetzung des lateinischen Begriffs beim Probabilisten Honoré Tournély die Ausführung bei Gass 1886, 2/1, 256: „Dem Menschen aber kann es begegnen, dass er sich auf ein Mittleres hingewiesen sieht, welches, ohne als unfehlbar aufzutreten, sich dennoch hören lässt und den Augenschein der Wahrheit (apparentia veritatis) soweit für sich hat, um für annehmbar zu gelten.“). Die französische Fassung *apparence de la vérité* hat sich N. in einem Exzerpt aus Custines *Mémoires et voyages* in NL 1884, KSA 11, 25[55], 24, 15 mit „Anschein der Wahrheit“ übersetzt (bei Custine 1830, 2, 380 lautet der Passus: „je trouve dans ses récits l’*apparence* de la vérité, l’illusion de la réalité, plus que la vérité même“ – „ich finde in seinen [sc. Walter Scotts] Erzählungen den *Anschein* der Wahrheit, die Illusion der Wirklichkeit, mehr als die Wahrheit selbst“). Zur Ambiguität des Augenscheins in JGB 134 siehe auch NWB 1, 219.

135.

96, 19–21 *Der Pharisäismus ist nicht eine Entartung am guten Menschen: ein gutes Stück davon ist vielmehr die Bedingung von allem Gut-sein.*] Die erste Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]31, 57, 9 f. lautet schon ähnlich: „Der Pharisäismus ist nicht eine Entartung an den guten Menschen, sondern eine Bedingung von deren Gut-Sein.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]31, 57, 9 f. Ursprünglich lautete der Text nach KGW VII 4/1, 62: „Der Pharisäismus ist nicht eine Entartung, sondern eine Bedingung der ‚Guten‘“.) In dieser Sentenzen-Sammlung ist der Habitus des Pharisäers auch sonst gelegentlich Thema: „Der Haß gegen das Böse ist der Prunkmantel, mit dem der Pharisäer seine persönlichen Antipathien verkleidet.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]351, 95, 23 f.) Dass „[d]ie Guten als die Pharisäer“ zu gelten hätten, wird in NL 1882, KSA 10, 1[34], 18, 17 und analog in NL 1882,

KSA 10, 3[1]167, 73, 10 namhaft gemacht, während der Eintrag NL 1882, KSA 10, 1[35], 18, 25 „Vom Glück des Pharisäers“ handelt. NL 1882/83, KSA 10, 4[26], 115, 17–116, 4 macht aus den „Guten“ sogar „die nothwendigen Pharisäer. / Auch hier giebt es einen Gegensatz wie zwischen Religiösen und Gläubigen. / Die das Gute Schaffenden haben ihren Gegensatz in den Bewahrenden des Guten.“ Diesen Gedanken griff N. in Za III Von alten und neuen Tafeln 26 auf und erinnerte dabei unmissverständlich an Jesus und seine Weherufe über die Pharisäer (vgl. z. B. Matthäus 5, 20): „Oh meine Brüder, den Guten und Gerechten sah Einer einmal in's Herz, der da sprach: ‚es sind die Pharisäer.‘ Aber man verstand ihn nicht. / Die Guten und Gerechten selber durften ihn nicht verstehen: ihr Geist ist eingefangen in ihr gutes Gewissen. Die Dummheit der Guten ist unergründlich klug. / Das aber ist die Wahrheit: die Guten müssen Pharisäer sein, — sie haben keine Wahl! Die Guten müssen Den kreuzigen, der sich seine eigne Tugend erfindet! Das ist die Wahrheit!“ (KSA 4, 266, 8–17).

Die als Konkurrenten Jesu im Neuen Testament prominent auftretenden Pharisäer, eine jüdische Schule streng Gesetzestreuer namentlich aus ärmeren Schichten, galten in der theologisch-christlichen Literatur, aber auch in den distanzierteren Religionswissenschaften des 19. Jahrhunderts, entsprechend ihrer negativen Zeichnung in den Evangelien (vgl. z. B. Matthäus 15, 7 u. Markus 7, 6), als Vertreter eines heuchlerischen Rigorismus, hinter dem sich jedoch nach Ernest Renans *Vie de Jésus* „eine große moralische Laxheit“ („un grand relâchement moral“ – Renan 1863, 329) verborgen habe, nach Daniel Schenkels *Charakterbild Jesu* der „geheime[.] Selbstbetrug des geistlichen Hochmuthes“ (Schenkel 1864, 90).

Schon NL 1880, KSA 10, 6[318], 278, 14–279, 2 opponiert gegen diese Auffassung: „Es ist beschränkt, die Pharisäer als Heuchler aufzufassen, sie leben immer in dem festen Zutrauen zu ihren Handlungen, sie sehen sie nicht tiefer und wahrhaftiger an und kennen durch Gewohnheit bei sich nur gute Motive: die anderen sehen sie nicht, ihr Auge ist dafür blind. — Gesetzt, man setzte ihnen ein neues Auge ein und machte sie mit sich unzufrieden: nun, so mehrte man den allgemeinen Jammer. Die Handlungen blieben dieselben in ihren Wirkungen für Andere, und somit wäre es eine überflüssige Menschenquälerei. Diese will das Christenthum.“ In diesem Sinne hat Hermann Lüdemann in seiner *Anthropologie des Apostels Paulus* – nach N. im Brief an Overbeck vom 19. 07. 1880 „ein Meisterstück auf einem sehr schwierigen Felde“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 41, S. 31, Z. 10) – mit Adolf Hausrath dem aus pharisäischem Kontext stammenden Apostel Paulus „umgekehrten Pharisäismus“ attestiert (Lüdemann 1872, 103, Fn.). JGB 135 scheint die Pharisäer gegen den allgegenwärtigen christlichen Hybris-Vorwurf zunächst in Schutz zu nehmen, aber doch

nur, um daraus schließlich eine Kritik am herkömmlichen Begriff des Gut-Seins abzuleiten: Gut-Sein wird demnach verstanden als Für-gut-Halten des Hergebrachten, des von anderen Gemachten. Von dieser Kritik sind Christen und Moralphilosophen gleichermaßen mitbetroffen.

136.

97, 2 f. *Der Eine sucht einen Geburtshelfer für seine Gedanken, der Andre Einen, dem er helfen kann: so entsteht ein gutes Gespräch.*] In den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé heißt es: „Um sich gut zu unterhalten, sucht der Eine einen Geburtshelfer für seine Gedanken, und der Andere einen, dem er helfen kann." (NL 1882, KSA 10, 1[57], 26, 1–3) Brachial wird es in NL 1882, KSA 10, 3[1]48, 59, 3–6: „Der Eine sucht einen Geburtshelfer für seine Gedanken, der Andre einen, dem er helfen kann: so entsteht ein gutes Gespräch. Wehe aber, wenn zwei Geburtshelfer zusammen stoßen! Sie haben nicht umsonst ihre Zangen!"

Die Vorstellung, dass das philosophische Gespräch als eine Geburtshelferkunst, als Maieutik (μαιευτική τέχνη) zu verstehen sei, nämlich in dem Sinne, den Seelen bei der Geburt ihrer Einsichten behilflich zu sein, erläutert Sokrates unter Hinweis auf den Hebammenberuf seiner Mutter (Platon: *Theaitetos* 149a–151d, vgl. z. B. Ueberweg 1867, 1, 98). Kant adaptierte in der *Metaphysik der Sitten* das sokratische Verfahren, um die „dialogische Lehrart" zu konkretisieren: „Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt" (AA VI, 478). Dabei benutzt Kant eine zu JGB 136 parallele Formulierung: „er ist die Hebamme seiner Gedanken" (AA VI, 478). In einer nachgelassenenen Abhandlung *Ueber das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions* von 1864 wandte N. die maieutische Metaphorik auf die Rolle des Phaidros im *Symposion* an: „Phaedrus [...] ist wie auch sonst, nur der ‚Geburtshelfer' der folgenden Reden." (KGW I 3, 385, 21 f.). Unter Berufung auf JGB 136 argumentiert Scheier 1990, XXIII, dass N.s Denken „auch da noch, wo es am reinsten in sich selbst vertieft ist, Zwie-*Gespräch*" sei.

137.

97, 5–9 *Im Verkehre mit Gelehrten und Künstlern verrechnet man sich leicht in umgekehrter Richtung: man findet hinter einem merkwürdigen Gelehrten nicht selten einen mittelmässigen Menschen, und hinter einem mittelmässigen Künstler sogar oft — einen sehr merkwürdigen Menschen.*] KSA 14, 356 teilt dazu aus dem Notizheft N VII 2 folgende Erstfassung mit: „Im Verkehre mit Gelehrten und

Künstlern verrechnet man sich in umgekehrter Richtung: man erwartet hinter einem großen Gelehrten den merkwürdigen Menschen zu finden – und ist enttäuscht; und man erwartet einen mittelmäßigen Menschen hinter einem mittelmäßigen Künstler – und ist abermals enttäuscht.“ Bei N. gehörte zumindest die Kritik an den nur rezeptiven „Gelehrten“ seit seiner Schopenhauer-Begeisterung und seit den Basler Frühschriften zum polemischen Standardrepertoire, das sich nahtlos in die Sphäre des ‚freien Geistes‘ überführen ließ (vgl. z. B. NL 1882, KSA 10, 3[1]444, 106, 23–25: „Mit dem Wort ‚Gelehrter‘ bezeichnet man sowohl die Soldaten des Geistes als — leider — auch die Strumpfwirker des Geistes. Keine erbärmlichere Gesellschaft giebt es als die von Gelehrten: jene Wenigen abgerechnet, die militärische Gelüste im Leibe und Kopfe haben“). Immerhin pflegte N. bis dahin den „Künstler“ als schöpferischen Gegentypus des „Gelehrten“ zu installisieren. JGB 137 stellt nun beide Typen in eine Linie.

„Merkwürdig“ hat hier die alte Bedeutung von „bemerkenswert“, wie in dem zu N.s Zeit durch literaturhistorische Übersichtswerke weitverbreiteten Urteil von Johann Christian Kestner über den jungen Goethe: „er ist mit einem Wort ein sehr merkwürdiger Mensch; ich würde nicht fertig werden, wenn ich ihn ganz schildern wollte“ (zitiert nach Hettner 1869, 3/3/1, 114).

138.

97, 11–13 *Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: wir erfinden und erdichten erst den Menschen, mit dem wir verkehren — und vergessen es sofort.*] Die Fassung in NL 1880, KSA 10, 3[1]24, 56, 19–22 macht in ihrer Ausführlichkeit unmissverständlich deutlich, was vergessen wird: „Wir machen es auch im Wachen wie im Traum: immer erfinden und erdichten wir erst die Menschen, mit denen wir verkehren — und vergessen sofort, daß sie erfunden und erdichtet sind.“ (Vgl. die in KGW VII 4/1, 61 mitgeteilten Varianten). In NL 1882, KSA 10, 22[3], 620, 20–23 steht statt der starken Eingangsbehauptung eine Frage: „Machen wir es nicht im Wachen wie im Traume? Immer erfinden und erdichten wir erst den Menschen, mit dem wir verkehren — und einen Augenblick nachher schon haben wir das vergessen.“ Diese fragende Abschwächung nimmt JGB 138 allerdings nicht auf, sondern greift auf die erste Fassung zurück. Am 06. 02. 1884 trug N. schließlich einen ähnlichen Text in Nizza auf ein Blatt im Stammbuch einer Tochter des preußischen Generalmajors Carl August Simon ein: „Die Einen reisen, weil sie sich suchen; die Andern, weil sie sich verlieren möchten. /+++/ Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: immer erfinden und erdichten wir erst den Menschen, mit dem wir verkehren — und vergessen dann sofort, daß w i r ihn erfunden und erdichtet haben.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 487, S. 476, Z. 2–8) Hier wird, anders als in der ersten Fassung, durch die Hervorhebung des „wir“ die aktive Seite des Erfindens betont.

Obwohl N. insbesondere durch Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* seit seiner Studentenzeit mit dem Gedanken vertraut war, dass Wirklichkeitserkenntnis wesentlich Erfinden und Erdichten bedeute, betonte die von ihm zur Entstehungszeit von NL 1880, KSA 10, 3[1]24 gelesene Literatur tendenziell den Unterschied von Wach- und Traumbewusstsein, den JGB 138 einebnet: „Zwar, wir träumen. Allein hiebei verhält sich die Intelligenz nicht sowohl activ als passiv; sie gibt sich willenlos dem zum Theil sehr unlogischen Spiel vorüberziehender Phantasiegebilde hin." (Liebmann 1880, 518. N. bestellte ein Exemplar dieses Liebmann-Werkes allerdings erst im Brief an Overbeck vom 20./21. 08. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 139, S. 116, Z. 62.) M 119 gibt zwar zu bedenken, dass „[d]as wache Leben [...] nicht diese Freiheit der Interpretation wie das träumende" (KSA 3, 113, 17 f.) böte; dennoch aber täten „unsere Triebe im Wachen ebenfalls nichts Anderes [...], als die Nervenreize interpretiren und nach ihrem Bedürfnisse deren ‚Ursachen' ansetzen", so „dass es zwischen Wachen und Träumen keinen wesentlichen Unterschied giebt" (KSA 3, 113, 19–23, vgl. NK KSA 3, 111, 17). Die sogenannten Nervenreizträume waren in der zeitgenössischen Diskussion Gegenstand eifriger Debatten (vgl. Strümpell 1874, 97–120, ferner Spitta 1883, 233–236; zu Strümpell siehe auch Treiber 1994, 13 f.). Bei debattenprägenden Psychologen wie Ludwig von Strümpell geriet die romantisch inspirierte, von Gustav Theodor Fechner vertretene These in Misskredit, wonach „[d]er Traum die Naturthätigkeit der Seele [sei], welche [...] die in freiem Spiele sich ergehende Lebendigkeit der sensibeln Centralpunkte ist" (Fechner zitiert bei Strümpell 1874, 20). Die analogisierte Funktionsweise und Erfindungskraft von Traum- und Wachzustand in JGB 138 und M 119 opponiert gegen die damals dominierende Abwertung des Traumes. Näher kommen der Darstellung bei N. Überlegungen von Heinrich Spitta, immerhin auch ein – allerdings fünf Jahre jüngerer – Alumnus Portensis (Spitta 1883, 235 f. schildert einen eigenen Traum aus seiner Gymnasialzeit in Schulpforta). Dieser plädiert für einen strengen „Causalzusammenhang" von Schlafen und Wachen – sie „können nur in und aus dieser ihrer Verbindung und Gegenseitigkeit erklärt werden – sie sind beide genau denselben Gesetzen unterworfen" (Spitta 1883, 117). Zur Frage nach dem Verhältnis von Traum und Wirklichkeit bei N. siehe z. B. NK 114, 18–21; NK KSA 1, 26, 21–24 und NK KSA 6, 92, 2–16, zu N.s Quellenbasis im frühen und mittleren Werk besonders Treiber 1994.

139.

97, 15 f. *In der Rache und in der Liebe ist das Weib barbarischer, als der Mann.*] Im Druckmanuskript wurde folgende Eingangswendung gestrichen: „Rückkehr

zur Natur. –“ (KSA 14, 357). Es gibt, entgegen der Angabe in KSA 14, 357, zu JGB 139 im Nachlass keine unmittelbaren Vorarbeiten. Die eine Seite des Gedankens wird freilich in der Tautenburger Aufzeichnung NL 1882, KSA 10, 1[50], 25, 6 f. vorweggenommen: „Verneinen zerstören hassen sich rächen: warum das Weib darin barbarischer ist als der Mann.“ (Vgl. die Wiederholungen in NL 1882, KSA 10, 1[111], 42, 5–7 u. NL 1882, KSA 10, 3[1]17, 55, 22 f.) Zur angeblichen Rachsucht der Frauen siehe auch NK 88, 22 f. Die Erläuterung zu der von N. in GM III 14, KSA 5, 370, 10 zitierten, wenn auch nicht genannten Quelle, wonach „das Weib“ eine „Hyäne“ sei, besagt, „dass die Frau bei ihnen [sc. dem Volk der Bogos] ausserhalb allen Rechtsverbandes steht, weder irgend ein Recht noch irgend eine Pflicht hat“ (Post 1880–1881, 1, 67), nach europäischen Begriffen also barbarisch sei.

140.

97, 18 f. *Rath als Räthsel. — „Soll das Band nicht reissen, — musst du erst drauf beissen.“*] Vgl. zur Sperrung der Titelsequenz NK 88, 18–20. Der Vers selbst stand zunächst in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé, NL 1882, KSA 10, 1[97], 33, 9 f.: „Soll das Band nicht reißen, / Mußt du mal drauf beißen.“ Wortwörtlich wird diese Fassung aufgenommen in NL 1882, KSA 10, 3[1]51, 59, 13 f. und NL 1883, KSA 10, 12[1]72, 389, 10. In ihrem Brief vom 27. 03. 1882 hat Malwida von Meysenbug, erfreut über den erneuten Kontakt mit N., an diesen geschrieben: „Nun endlich ist das Band wieder angeknüpft und soll nicht mehr abreißen.“ (KGB III/2, Nr. 115, S. 247, Z. 19 f.) Es handelt sich um jenen Brief, in dem Meysenbug erstmals von einem „ausserordentlichen Wesen“ (ebd., Z. 37) berichtete, nämlich von Lou von Salomé, die „ungefähr im philosophischen Denken zu denselben Resultaten gelangt zu sein“ scheine wie N. (ebd., Z. 32 f.). Die Rede vom zerrissenen Band menschlicher Beziehungen war im 19. Jahrhundert geläufig, so in der Übersetzung von Ciceros *De officiis* III 5 in N.s Bibliothek (wenn jemand „seines Vortheils wegen Andere beraubt und mißhandelt, so muß das Band, welches die Menschen /2491/ zu ihrer so naturgemäßen Gesellschaft vereinigt, nothwendig zerrissen werden“ – Cicero 1834, 20, 2490 f.). Im *Erbärmlichen Klag-Lied über den jämmerlichen Zustand des beraubten, geschmähten, verstrikkten und geschlagenen Teutschlandes* (1649) des lutherischen Barockdichters Johann Rist werden Band-Zerreißen und Beißen ebenfalls aufeinander gereimt: „Himmlische Concordia, / Wirst du niemals wiederkommen? / [...] / Ach, wer hat das Band zerrissen? / Teutschland ist gezogen auß, / Teutschland muß ihr Kleid entbehren; / [...] Unterdessen bleibet doch / Ihre Kron’ unabgerissen, / Und obgleich die Feinde noch / In die Schultern sie gebissen“ (Risten 1864, 220).

Meta von Salis-Marschlins zitiert JGB 140 im Zusammenhang mit N.s negativen Urteilen über Frauen als hermeneutische Maxime, die eigenen frauenemanzipatorischen Überzeugungen immer wieder zu überprüfen: „Ein Mann von Nietzsche's Gesichtsweite und Gefühlssicherheit hatte das Recht, in einem Punkte fehlzugreifen. [...] Muß doch seine Ablehnung unserer höchsten Forderungen auf Grund fehlender Prämissen unser Nachdenken anregen und zu wiederholter Prüfung auffordern! Gilt doch von jedem Verhältnis: ‚Soll das Band nicht reißen, mußt du erst drauf beißen'" (Salis-Marschlins 1897, 20 = Salis-Marschlins 2000, 31 f.).

141.

97, 21 f. *Der Unterleib ist der Grund dafür, dass der Mensch sich nicht so leicht für einen Gott hält.*] Vgl. NL 1883, KSA 10, 12[1]116, 393, 8 f.: „Der Mensch würde sich für einen Gott halten, wenn er keinen Unterleib hätte." Der Unterleib hat in der abendländischen Religions- und Metaphysikgeschichte einen schlechten Ruf; Platon beispielsweise optierte für eine Dreiteilung der Seele und lokalisierte die Vernunft im Kopf, den Mut in der Brust und das Begehren (τὸ ἐπιθυμητικόν) im Unterleib (Platon: *Timaios* 69d 6–70a 7). In Christoph Martin Wielands *Geschichte der Abderiten* (1. Theil, Buch 1, Kapitel 10) ironisiert Demokrit die Vorstellung eines Landes, „wo ewiger Friede herrscht, und wo alle Menschen in gleichem Grade frei und glücklich sind" (Wieland 1818–1828, 19, 93): Es wäre dies „ein Land, wo die Leute keinen Magen und keinen Unterleib haben" (ebd.). Im Unterschied zu den heidnischen Fruchtbarkeitsgottheiten wie Dionysos oder – der bei N. ebenfalls vorkommenden – Baubo (vgl. Kaufmann 2016) sind der Gott der Metaphysik und der Gott des Christentums sowohl von der mit dem Unterleib assoziierten geschlechtlichen, als auch von der gleichfalls dort beheimateten kulinarischen Begierde frei. Dagegen opponierend, sollte N. in jenem Werk, das seine Selbstvergöttlichung betreibt, nämlich in *Ecce homo*, für die Lektüre seiner Bücher „einen fröhlichen Unterleib" empfehlen (EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303, 1). Auch hier schiebt sich die Verdauung vor die Sexualität, denn diesem „fröhlichen Unterleib" steht die „Dyspepsie" (KSA 6, 302, 32) gegenüber, die das Lesen dieser Schriften verunmögliche. JGB 141 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 37, vgl. Schmidt 1997, 31).

142.

98, 2 f. *Das züchtigste Wort, das ich gehört habe: „Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps."*] Französisch: „In der echten Liebe kleidet die Seele den Körper ein." Den Satz hat N. sich bereits in NL 1884, KSA 11, 25[7],

11, 15 f. notiert. Er stammt nicht, wie gelegentlich behauptet (z. B. bei Berthier 1991, 172 u. 179 sowie Santerre 2000, 129) von Stendhal, sondern aus Astolphe Louis Léonor, Marquis de Custines *Le monde comme il est*: „On n'est jamais bien sûr de ne pas pouvoir aimer une personne qu'on examinera attentivement par quelque motif que ce soit. Ce regard scrutateur est le coup qui fait jaillir l'étincelle du caillou. Toute affection pure et vive vient du dedans. Les traits du visage n'y font rien, quand une fois les sentiments sont devinés; car, selon l'expression d'une femme célèbre par la grâce et la justesse de son esprit, dans le véritable amour, c'est l'âme qui enveloppe le corps." (Custine 1835, 1, 102, nachgewiesen in KGW VII 4/2, 82. „Man ist nie ganz sicher, eine Person, die man aufmerksam prüfen wird aus welchem Beweggrund auch immer, nicht lieben zu können. Dieser forschende Blick ist der Schlag, der den Funken des Kiesels sprühen lässt. Jede reine und heftige Zuneigung kommt von innen. Die Züge des Gesichts richten dort nichts aus, wenn einmal die Gefühle erraten werden; denn, nach der Wendung einer durch die Anmut und die Gerechtigkeit ihren Geistes berühmten Frau, ist es in der echten Liebe die Seele, die den Körper einkleidet."). Den französischen Spruch hat sich Thomas Mann 1894/95 aus JGB 142 notiert (Mann 1991, 33).

143.

98, 5–7 *Was wir am besten thun, von dem möchte unsre Eitelkeit, dass es grade als Das gelte, was uns am schwersten werde. Zum Ursprung mancher Moral.*] Noch ohne den explizit moralgenealogischen Nachsatz heißt es in NL 1882, KSA 10, 3[1]19, 56, 1–2: „Was wir am liebsten thun, von dem möchten wir, daß es als das gelte, was uns am schwersten werde." In NL 1882/83, KSA 10, 4[43], 121, 19–21 gibt es noch eine reflexive Wendung: „Was wir am l i e b s t e n thun, von dem möchten wir, daß es als das gälte, was uns am s c h w e r s t e n werde: und vor u n s s e l b e r." Den semantischen Unterschied von „am liebsten" und „am besten" scheint N. nicht stark zu gewichten; beides entspricht dem französischen „le mieux". Zur Eitelkeit bei La Rochefoucauld und Paul Rée (auf dessen Buchtitel *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* der Nachsatz von JGB 143 anspielt) siehe NK 103, 8 f., zum Gegensatzpaar Eitelkeit/Stolz NK 93, 2 f. Wie JGB 123 übertrug Alma Schindler, später Alma Mahler-Werfel, auch JGB 143 am 3. Januar 1900 in ihr Tagebuch (Mahler-Werfel 1997, 416).

144.

98, 9–13 *Wenn ein Weib gelehrte Neigungen hat, so ist gewöhnlich Etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung. Schon Unfruchtbarkeit disponirt zu einer gewissen Männlichkeit des Geschmacks; der Mann ist nämlich, mit Verlaub,*

„das unfruchtbare Thier“.] Zu JGB 144 gibt es keine direkten Vorstufen im Nachlass. In JGB 127 wurde behauptet, dass „Wissenschaft“ den „rechten Frauen [...] wider die Scham“ (KSA 5, 95, 11) gehe. JGB 144 scheint nun misogyne Vorurteile gegenüber der Wissenschaftsfähigkeit von Frauen zu reproduzieren. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass dieser Sentenz eine Identifikation von Gelehrsamkeit und Unfruchtbarkeit zugrunde liegt, die der von N. wiederholt vorgetragenen Kritik an der Gelehrsamkeit, die sich beispielsweise im Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (JGB 204–213) scharf artikuliert, noch eine besondere Note gibt: Frauen wären schlecht beraten, gelehrt und damit unfruchtbar werden zu wollen, wenn sie es wie die (meisten) Männer – unfruchtbare Tiere – nicht ohnehin schon seien. Der Kirchenvater Augustin hatte einst die rhetorische Frage gestellt: „Si sterilitas malum non est, quomodo malum est animal sterile?“ (Augustinus: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* II 9, 15. „Wenn die Unfruchtbarkeit kein Übel ist, auf welche Weise ist dann ein unfruchtbares Tier ein Übel?“) Auch JGB 144 lässt offen, ob die Unfruchtbarkeit und das von ihr affizierte Lebewesen ein Übel seien, wenngleich eine bejahende Antwort naheliegt.

JGB 144 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 34), Gottfried Benn variiert dazu: „Bezeichnend ist Nietzsche; das meiste, was er über die Frauen sagt, ist unbeholfen, aber die Häupter seiner eigenen Lieben zählt er mit dem treffenden Satz: der Mann ist das unfruchtbare Tier.“ (Benn 1988, 84) Zur Interpretation des Abschnitts vgl. auch Smitmans-Vajda 1999, 102.

145.

98, 15–17 *Mann und Weib im Ganzen verglichen, darf man sagen: das Weib hätte nicht das Genie des Putzes, wenn es nicht den Instinkt der zweiten Rolle hätte*.] Zu JGB 145 fehlen unmittelbare Vorarbeiten. Die Assoziation von Frau und Putz findet sich bereits in JGB 127, vgl. auch NK 171, 22–24. Der „Instinkt der zweiten Rolle“ bezieht sich offenkundig darauf, dass zu N.s Zeit die Frauen den Männern sozial nach- und untergeordnet waren, was sie N.s Ansicht nach offensichtlich nur durch optische Aufrüstung ausgleichen konnten (vgl. zur Deutung dieser Wendung auch Reschke 2000, 129). Als „génie de parure“ hatte das „Genie des Putzes“ übrigens schon in Sophie Gays *Souvenirs d'une vieille femme* seinen Auftritt (Gay 1834, 349).

146.

98, 19–21 *Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund*

auch in dich hinein.] Direkte Vorarbeiten zu diesem Abschnitt sind in N.s Nachlass nicht erhalten. Der Kampf mit Ungeheuern gehörte vor dem Hintergrund von Wagners Opern – namentlich *Siegfried* – zu N.s frühem Selbstverständnis (vgl. seine Widmung zu UB I DS und Overbecks *Christlichkeit*: „Ein Zwillingspaar aus einem Haus / gieng muthig in die Welt hinaus, / Welt-Drachen zu zerreissen" – NL 1873, KSA 7, 17[10], 410, 23–25, dazu Sommer 1997, 112). Mehr und mehr gewann N. allerdings Distanz zu dieser Kampfeslust, am deutlichsten in FW 56, wo die Realität der von „Politiker[n]" beschrieenen „Nothstände" bestritten wird und das darauf gerichtete Bedürfnis der jungen Europäer psychologisch begründet wird: „ihre Phantasie ist schon voraus geschäftig, ein Ungeheuer daraus zu formen, damit sie nachher mit einem Ungeheuer kämpfen könne" (KSA 3, 418, 29–31). JGB 146 zieht daraus die Konsequenz, dass der mit dem Ungeheuer Kämpfende selbst zum Ungeheuer zu werden drohe.

N. hatte eine Vorliebe für Abgrund-Metaphern, etwa in Za, aber auch in DD, vgl. z. B. NK KSA 6, ÜK DD Zwischen Raubvögeln; gelegentlich identifizierte er den Philosophen mit dem Abgrund (vgl. NK KSA 6, 287, 1–26 u. Groddeck 1991, 2, 26). Schon GT 9, KSA 1, 66, 25 hat eine Wirkung von Sophokles' *Ödipus* als „Blick in den Abgrund" gekennzeichnet. Der zweite Satz von JGB 146 ist die Umsetzung des in der lateinischen Vulgata-Version sprichwörtlich gewordenen Verses Psalm 42, 8 (41, 8): „Abyssus abyssum invocat", „der Abgrund ruft den Abgrund an". Gustav Glogau zitiert in seiner Rezension von JGB für die *Deutsche Litteraturzeitung* vom 30. 10. 1886 den zweiten Satz des Abschnitts 146, und zwar als Beleg für „einen vornehmeren Pessimismus" (KGB III 7/3, 2, 862 = Reich 2012, 632). Dieser zweite Satz ist übrigens als Motto bei Thrillern ebenso beliebt wie als Arbeitsbeschreibung von kriminalistischen Profilern (dazu Reichertz 2002, 38).

147.

98, 23–25 *Aus alten florentinischen Novellen, überdies — aus dem Leben: buona femmina e mala femmina vuol bastone. Sacchetti Nov. 86.*] Italienisch: „eine gute Frau und eine schlechte Frau wollen den Stock". N. hat sich das Zitat bereits in NL 1884, KSA 11, 26[337], 239 notiert. Die Wiedergabe in JGB 147 sowie im Nachlass verkehrt das in *Novella* 86 des italienischen Dichters Franco Sacchetti (ca. 1332–1400) Gemeinte ins Gegenteil: „E comecchè uno proverbio dica: Buona femmina, e mala femmina vuole bastone; io sono colui che credo che la mala femmina vuole bastone, ma alla buona non è di bisogno" (Novelle di autori senesi 1833, 1600. „Und obwohl ein Sprichwort sagt: Eine gute Frau und eine schlechte Frau wollen den Stock, glaube ich doch, dass die böse Frau den Stock will, aber die gute seiner nicht bedarf.").

N. hat freilich Sacchettis *Trecentonovelle* nicht selbst gelesen, sondern schöpft das Zitat bereits in einschlägig gekürzter und damit entstellter Form

aus Émile Gebharts *Les origines de la Renaissance en Italie*, wo es heißt: „Dans la réalité bourgeoise et populaire, dont les conteurs des *Cento Novelle antiche* et Sacchetti sont les peintres exacts, le rôle des femmes est fort médiocre, mais la société décrite par ces écrivains est, beaucoup moins que celle du *Décaméron*, dans le courant de la Renaissance. Les femmes qui y trompent leurs maris avec le plus de décision sont des filles nobles épousées par des marchands. Ceux-ci, personnages assez grossiers, emploient un laid proverbe: *Buona femmina e mala femmina vuol bastone*. (Sacchetti, Nov. 86.) Les femmes se vengent de leur brutalité et n'ont point tort tout à fait. Nous sommes bien loin ici des *amorose donne* de Boccace et de toute civilisation supérieure" (Gebhart 1879, 269, Fn. 1, Nachweis bei Brobjer 1998, 357, vgl. Campioni 2009, 226, Fn. 125. „In der Wirklichkeit der Bürger und des Volkes, von der die Erzähler der *Cento Novelle antiche* und Sacchetti genaue Maler sind, ist die Rolle der Frauen sehr mittelmäßig, aber die von diesen Schriftstellern beschriebene Gesellschaft ist viel weniger als die des *Decamerone* im Trend der Renaissance. Die Frauen, die dort ihre Männer mit Entschiedenheit betrügen, sind vornehme, von Kaufleuten geheiratete Mädchen. Diese ziemlich groben Personen wenden ein hässliches Sprichwort an: *Buona femmina e mala femmina vuol bastone*. (Sacchetti, Nov. 86) Die Frauen rächen sich für ihre Brutalität und haben gar nicht Unrecht. Wir sind hier ziemlich weit entfernt von den *amorose donne* des Boccacio und von aller höheren Kultur").

148.

99, 2–4 *Den Nächsten zu einer guten Meinung verführen und hinterdrein an diese Meinung des Nächsten gläubig glauben: wer thut es in diesem Kunststück den Weibern gleich? —*] In den Tautenburger Aufzeichnungen wurde der Gedanke zunächst wie folgt gefasst: „Die Verführung der Anderen zur guten Meinung über uns, und das Sich-Beugen vor dieser Meinung als einer Autorität." (NL 1882, KSA 10, 1[50]5, 24, 19–21) Sprachlich schon näher an JGB 148 rückt NL 1882, KSA 10, 1[111]8, 41, 21–23: „In wiefern das Weib die Anderen zur guten Meinung über sich verführt und trotzdem sich dann vor dieser Meinung beugt (als vor einer Autorität)". In einer weiteren Version heißt es: „Es ist Weiber-Art, seine Nächsten zu einer guten Meinung über sich zu verführen und dann an diese Meinung wie an eine Autorität zu glauben" (NL 1882, KSA 10, 3[1]16, 55, 19–21). Zum Motiv vgl. NK 214, 6–18.

149.

99, 6–8 *Was eine Zeit als böse empfindet, ist gewöhnlich ein unzeitgemässer Nachschlag dessen, was ehemals als gut empfunden wurde, — der Atavismus*

eines älteren Ideals.] Vorweggenommen wurde die Überlegung in MA I 42, wonach „die Rangordnung der Güter [...] keine zu allen Zeiten feste und gleiche“ sei: „wenn Jemand Rache der Gerechtigkeit vorzieht, so ist er nach dem Maassstabe einer früheren Cultur moralisch, nach dem der jetzigen unmoralisch“ (KSA 2, 65, 22–25). Ein genaues Umkehrschema moralisch/unmoralisch gibt NL 1880, KSA 9, 3[66], 65, 5–7 vor: „Alles, was wir jetzt unmoralisch nennen, ist irgendwann und irgendwo einmal moralisch gewesen. Was bürgt uns dafür, daß es seinen Namen nicht noch einmal verändert?“ (Vgl. auch M 3, KSA 3, 19 f.) Hier kreist der Gedanke stets allgemein um die historische Bedingtheit moralischen Urteilens, während JGB 149 das Moment des „Atavismus“ in den Brennpunkt rückt – Atavismus als „Rückschlag zur Ahnenähnlichkeit, [...] Auftreten der Erblichkeit gewisser Eigentümlichkeiten der Körperbildung, auch gewisser Krankheitsanlagen, geistiger Eigenschaften etc. von mehr oder weniger entfernten Ahnen“ (Meyer 1885–1892, 1, 990, vgl. die N. direkt bekannte Atavismus-Definition bei Hellwald 1876–1877a, 1, 28 f., zitiert in NK 34, 22–25).

Der moralische Atavismus ist auch in Gliederungsrubriken zum Heft M III 1 präsent: „26. Böse — Atavism des Guten von ehemals. 36. 37b.“ (NL 1882, KSA 9, 21[3]26, 684, 22) Die Seitenzahlen beziehen sich hier auf die Notate NL 1881, KSA 9, 11[101], 477 u. 11[279] 548 f. Ersteres lautet: „Ich sehe in dem, was eine Zeit als böse empfindet, das was ihrem Ideale widerspricht, also einen Atavismus des ehemaligen Guten: z. B. eine gröbere Art von Grausamkeit Mordlust als heute vertragen wird. Irgendwann war die Handlung jedes Verbrechers eine Tugend. Aber jetzt empfindet er selber sie mit dem Gewissen der Zeit — er legt sie böse aus. Alles oder das Meiste, was Menschen thun und denken, als böse auslegen, geschieht dann, wenn das Ideal dem menschlichen Wesen überhaupt nicht entspricht (Christenthum): so wird alles Erbsünde, während es eigentlich Erbtugend ist.“ (NL 1881, KSA 9, 11[101], 477, 21–31) Gestrafft und quasi für JGB 149 zubereitet wird die Überlegung in NL 1882, KSA 10, 3[1]76, 62, 15–19: „Was eine Zeit als böse empfindet, worin sie den Widerspruch mit ihrem Ideale erkennt, das ist in Wahrheit ein Nachschlag dessen, was ehemals als gut galt und gleichsam der Atavismus eines alten Ideals. Erbsünde — das ist unter allen Umständen = Erbtugend.“ (Vgl. die Variante in KGW VII 4/1, 66) .

Die Entgegensetzung von „Erbsünde“ und „Erbtugend“ war im 19. Jahrhundert geläufig – gerichtet gegen die traditionelle christliche Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde (vgl. als Belege unter N.s Lektüren z. B. [Hillebrand] 1874b, 58 oder Goethe 1853–1858, 33, 60: „Wenn gewisse Erscheinungen an der menschlichen Natur, betrachtet von Seiten der Sittlichkeit, uns nöthigen, ihr eine Art von radicalem Bösen, eine Erbsünde zuzuschreiben, so fordern andere Manifestationen derselben: ihr gleichfalls

eine Erbtugend, eine angeborne Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht zuzugestehen").

150.

99, 10–12 *Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles — wie? vielleicht zur „Welt"? —*] Die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]94, 64, 16 f. kommt noch ohne Gott und Welt aus: „Um den Helden herum wird alles Tragödie; um den Halbgott herum — Alles Satyrspiel." Eine spätere Version in NL 1883, KSA 10, 12[1]192, 399, 15 f. weicht erheblich von der schließlich gedruckten Form ab, indem sie den Bezug des Helden zum Tragischen kassiert: „Um den Halbgott herum wird auch noch der Held ein Ding zum Lachen."

Dass es in Tragödien um Helden geht, gehört zu den kulturellen Konventionen des Abendlandes – dass „[u]m den Helden herum [...] Alles zur Tragödie" werde, ist zwar keineswegs eine notwendige, aber doch immerhin eine mögliche Folgerung daraus. Zur Institution des Satyrspiels hat sich N. in NL 1869, KSA 7, 1[109], 42, 30–43, 11 notiert: „In der Blüthezeit Brauch, daß an den großen Dionysien (am Hauptfeste der dramatischen Aufführungen) von jedem Tragiker vier Dramen zur Aufführung kamen, drei Tragödien, ein Satyrdrama [...]. Das Satyrdrama Forderung des dionysischen Kultes." Es ist bislang unbemerkt geblieben, dass es sich bei dieser Aufzeichnung um ein weitgehend wörtliches Exzerpt aus Rudolf Westphals *Prolegomena zu Aeschylus Tragödien* handelt („In der Blüthezeit des attischen Dramas war es ein gewiss nur ausnahmsweise nicht befolgter Brauch, dass wenigstens an dem Hauptfeste, an welchem alljährlich dramatische Aufführungen gegeben wurden, an den grossen Dionysien, von jedem der drei zum Agon zugelassenen tragischen Dichter je vier Dramen zur Aufführung kamen, — die drei ersten derselben Tragödien, das vierte gewöhnlich ein Satyrdrama". Westphal 1869, 1. „Dass Aeschylus auf die ernste Darstellung das oft possenhafte Satyrdrama folgen lässt, dazu ist er sicherlich durch die Forderung des dionysischen Cultus, dem sein Drama entstammt, veranlasst worden", ebd., 5. Zu N.s früher Sicht auf das Satyrspiel siehe auch seinen Brief an Erwin Rohde vom 16. 07. 1872, KSB 4/KGB II/3, Nr. 239, S. 23 f., Z. 41–60, ferner zum Kontext auch Klein 1865, 2, 322 f.; Wagner verstand übrigens seine *Meistersinger* explizit als „Satyrspiel" zum tragischen *Tannhäuser* – Wagner 1907, 4, 284).

In den Satyrspielen übernehmen die zum Gefolge des Dionysos gehörenden Satyrn, namentlich Silenos, die kommentierende, aber auch agierende Rolle des Chors. Ob man diese dämonischen, halbmenschlich-halbtierischen Wesen als Halbgötter ansprechen soll – immerhin galt Silenos auch als Sohn des

Pan, manchmal des Hermes –, sei dahingestellt. Im einzig vollständig erhaltenen Werk der Gattung, dem *Kyklops* von Euripides, prallt der noch sehr klassische Held Odysseus mit Polyphem zusammen, der immerhin ein Sohn des Poseidon war. Wenn N. dann in NL 1887, KSA 12, 9[115], 401, 27–30 (entspricht KGW IX 6, W II 1, 52, 10–16) ein „Satyrspiel am Schluß" planen und dazu notieren sollte: „Einmischen: kurze Gespräche zwischen Theseus Dionysos und Ariadne" (vgl. dazu ausführlich Hödl 2009, 579 f.), dann käme allenfalls Ariadne als Enkelin des Helios in den Verdacht der Halb- oder Viertelgöttlichkeit. Aber der Bezug ist doch sehr gesucht. Immerhin scheint nach den damaligen philologischen Forschungen der Halbgott *par excellence*, nämlich Herakles, ein gern gesehener Gast in den Satyrspielen gewesen zu sein: „Le personnage d'Hercule, qui figure si souvent dans les drames satyriques, parait aussi dans *Alceste*. Héroïque et brutal, demi-dieu et béotien, il réunit en lui les deux éléments dont le contraste est le trait le plus saillant du drame satyrique." (Weil 1880, 4. „Die Figur des Herakles, die so oft in den Satyrspielen vorkommt, erscheint auch in der *Alkestis* [sc. von Euripides]. Heroisch und brutal, Halbgott und Böotier, vereinigt er in sich die beiden Elemente, deren Gegensatz der herausragendste Zug des Satyrspiels ist.") „Halbgötter" sind, wenn man NL 1880, KSA 9, 6[230], 258 da für erläuterungsträchtig hält, im Unterschied zu bloßen „Helden", perfekte Naturen und daher für eine populäre, die „Masse" ansprechende literarische Gestaltung viel geeigneter als unvollkommene „Helden". Legt man allerdings diesen Begriff von Halbgöttern zugrunde, wäre dem historischen griechischen Satyrspiel in JGB 150 gerade nicht beizukommen, denn die dort agierenden, eher burlesk gezeichneten Figuren wie die Satyrn sind ebenso weit von der Vollkommenheit entfernt wie die Satyrspiele selbst von vollkommener Ausgewogenheit.

Für die Deutung von JGB 150 mag der Schluss von JGB 25 zu Rate gezogen werden, wo vom „gefährliche[n] Wunsch" die Rede ist, manche Philosophen in ihrer ‚Entartung' als „Märtyrer" der Wahrheit sehen zu wollen, wobei man aber „nur ein Satyrspiel, nur eine Nachspiel-Farce, nur den fortwährenden Beweis dafür" zu Gesicht bekäme, „dass die lange eigentliche Tragödie zu Ende ist: vorausgesetzt, dass jede Philosophie im Entstehen eine lange Tragödie war" (KSA 5, 43, 19–27). Aber auch diese Philosophen sind keineswegs Halbgötter, sondern bestenfalls „Tribünen-Schreih[älse]" (KSA 5, 43, 21 f.).

Lampert 2001, 142 bemerkt, dass die von der Anlage des Textes eigentlich erwartbare Antwort auf die Frage, was denn „um Gott herum" alles werde, „Komödie" laute, denn für Götter höre selbst das Tragische auf, tragisch zu sein. „*World* seems to amplify the expected answer, *comedy*." (Ebd., vgl. zur Metapher eines göttlichen Welttheaters bei N. z. B. NK KSA 6, 208, 18–21). Seit Heidegger in seinem Aufsatz *Nietzsches Wort „Gott ist tot"* JGB 150 als eine

Schlüsselstelle zum Verständnis von N.s Denken auszuweisen suchte, überbieten sich manche Interpreten mit tiefsinnigen Interpretationen, die bislang freilich kaum aufschlussreicher wirken als Heideggers eigene, eher ausweichende Einlassung: „Wir sind noch nicht reif für die Strenge eines Gedankens von der Art des folgenden, den Nietzsche um die Zeit seines Denkens für das geplante Hauptwerk ‚Der Wille zur Macht' aufzeichnete: / ‚Um den Helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹ –' (Jenseits von Gut und Böse, A. 150 [1886]). / Doch ist es an der Zeit, einsehen zu lernen, daß Nietzsches Denken, obzwar es historisch und auf den Titel gesehen eine andere Gebärde zeigen muß, nicht weniger sachhaft und streng ist als das Denken des Aristoteles" (Heidegger 1994, 249). Wie immer es bestellt sein mag um Heideggers Bestreben nachzuweisen, dass N. ein strenger metaphysischer Denker sei – der Erhellung von JGB 150 dient das Zitierte nicht.

Bezieht man entgegen der vorherrschenden Interpretationstendenz die beiden Vorarbeiten ein und lässt den metaphysikgeschichtlichen Tiefsinn auf sich beruhen, so spielte N. zunächst mit dem Gegensatz von Held und Halbgott. Darin klingt die berühmte Eingangspassage von Thomas Carlyles *History of Friedrich the Second, Called Frederick the Great* an: „Friedrich is by no means one of the perfect demigods, and there are various things to be said against him with good ground. /13/ To the last a questionable hero, with much in him which one could have wished not there, and much wanting which one could have wished not there, and much wanting which one could have wished. But there is one feature which strikes you at an early period of the inquiry. That in his way he is a Reality" (Carlyle 1858, 1, 12 f.) Während der von N. unablässig kritisierte Carlyle (vgl. auch Overbeck 1999, 7/2, 45) bekanntlich einen expliziten Heldenkult zu etablieren trachtete (Carlyle 1841, vgl. NK KSA 6, 119, 10–29; NK KSA 6, 236, 21–24 u. NK KSA 6, 300, 26–28) und das Tragische für ein unabweisbares Ingredienz heldischen Daseins hielt, distanziert sich N. mit seiner spielerischen Parteinahme für den Halbgott vom angestrengt Tragischen dieses heldischen Daseins: Die Wirklichkeit des Helden ist, als Tragödie, eine einseitige, eine verkümmerte – und aus halbgöttlicher Perspektive auch immer ein wenig lächerlich, weil sie das Leiden überbewertet. In der Druckfassung von JGB 150 behält das halbgöttliche Satyrspiel jedoch nicht das letzte Wort, denn auch diese Wirklichkeit bleibt, da sie das Leiden nicht kennt oder als nichtig verleugnet, defizitär. Gott schließlich, ironisch mit der jüdisch-christlichen Idee der Weltschöpfung assoziiert, steht für eine ungeschmälerte, ungeschönte Wirklichkeit, die weder das Leiden noch das Lachen überbetont. Man müsste also nicht nur Held oder Halbgott, sondern, was N. Anfang 1889 versuchen sollte, Gott selbst werden, um hinter all den angeblich „wahren" und

doch erlogenen Welten (vgl. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.) die Welt selbst wiederzugewinnen.

151.

99, 14 f. *Ein Talent haben ist nicht genug: man muss auch eure Erlaubniss dazu haben, — wie? meine Freunde?*] In der Fassung von NL 1882, KSA 10, 3[1]146, 79, 17 f. richtet sich die Sentenz noch nicht an einen direkten Adressaten; entsprechend sagt sie nicht, wer die „Erlaubniss“ erteilen muss: „Ein Talent haben ist nicht genug: man muß auch die Erlaubniß haben, es zu haben.“ Fast zeichen- und ganz wortidentisch ist die Version in NL 1882/83, KSA 10, 5[1]167, 206, 3 f.

Von Wagner her vertraut mit der Definition des Talents „als die von natürlicher Befähigung getragene starke Neigung zur Aneignung vorzüglicher Fertigkeiten im praktischen Befassen mit vorgefundenen künstlerischen Formbildungen“ (Wagner 1907, 9, 165), konnte N. der im französischen Umfeld bereits sprichwörtlich gewordenen Feststellung begegnen, dass das Talent allein nicht genüge. Bei Diderot heißt es beispielsweise: „Il ne suffit pas d’avoir du talent, il faut y joindre le goût.“ (Diderot 1818, 4/1, 529. „Talent zu haben, ist nicht genug; man muss ihm auch den Geschmack hinzufügen.“) Aus dem Talent ließen sich geistreiche Bonmots schmieden, die das Talent des Schmiedes bewiesen, so etwa in einem häufig kolportierten Urteil von Hector Berlioz: „Meyerbeer a non seulement le bonheur d’avoir du talent, mais, au plus haut degré, le talent d’avoir du bonheur.“ (Berlioz 1870, 452, Fn. 1, vgl. Berlioz 1852, 65. „Meyerbeer hat nicht nur das Glück, Talent zu haben, sondern in höchstem Grade auch das Talent, Glück zu haben.“) 1882 hat N. in der *Revue des deux mondes* Vorabdrucke aus den *Souvenirs littéraires* von Maxime Du Camp gelesen und daraus exzerpiert (vgl. Arenas-Dolz 2010b). Auch darin finden sich einschlägige Reflexionen: „Mais dans cette ville de Paris [...] il ne suffit pas d’avoir /747/ du talent; que dis-je? du génie, — il faut surtout du savoir-faire.“ (Du Camp 1882, 746 f. „Aber in dieser Stadt Paris [...] ist es nicht genug, /747/ Talent – was sage ich: Genie zu haben –, man braucht vor allem das Können.“)

Da JGB 151 den im Nachlass noch allgemein gehaltenen Gedanken personalisierte, indem er an die „Freunde“ adressiert wurde, legt sich eine biographische Lesart nahe, die in der Sentenz eine Anspielung darauf sieht, dass nach N.s eigenem wiederholtem Bekunden gerade seine Freunde ihn und seine Werke nicht verstanden, sie ihm also sein „Talent“ nicht wirklich zu „haben“ erlaubt hätten. Zum Gestus von N.s Denken und Schreiben gehört es allerdings gerade, niemanden um Erlaubnis zu fragen, sondern sich die Erlaubnis zum Wagemut – der weit über „Talent“ hinausreicht – einfach zu nehmen.

152.

99, 17 f. *„Wo der Baum der Erkenntniss steht, ist immer das Paradies“: so reden die ältesten und die jüngsten Schlangen.*] In der Vorstufe fehlen nicht nur die Anführungszeichen, sondern auch der Rahmen, der die Sprecher des Satzes in JGB 152 kenntlich macht: „Wo der Baum der Erkenntniß steht, ist immer noch das Paradies.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]134, 69, 14 f. Die erste Fassung lautete noch lapidarer: „Der Baum der Erkenntniß steht im Paradies.“ KGW VII 4/1, 72.) Der isolierten Version 3[1]134 war keine erkenntniskritische oder erkenntnisproblematisierende Komponente anzusehen, obwohl die Sentenzen in ihrer Umgebung sowohl die angebliche Selbstzweckhaftigkeit der Erkenntnis als moralischen Fallstrick denunzierten (NL 1882, KSA 10, 3[1]133, 69, 8–10) als auch die Moral als Sündenfall verdächtigten (NL 1882, KSA 10, 3[1]135, 69, 16 f., vgl. NK 9, 1). Dass es mit einem naiven Erkenntnisoptimismus im Stile mancher Aufklärungsphilosophen bei N. nicht mehr weit her war, war seinen Lesern spätestens seit dem prominenten ersten Aphorismus in MA II WS geläufig, der klar macht, dass vom Erkenntnisbaum keine ewig haltbaren, unverderblichen Wahrheitsfrüchte zu ernten sind: „Vom Baum der Erkenntniss. — Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit: Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit, — diese beiden Früchte sind es, derentwegen der Baum der Erkenntniss nicht mit dem Baum des Lebens verwechselt werden kann.“ (MA II WS 1, KSA 2, 540, 2–6).

Dass das Naschen vom Baum der Erkenntnis (Genesis 2, 17) trotz des Drängens der (christlicherseits mit dem Teufel assoziierten) Schlange keine erfreulichen Konsequenzen zeitigt, ist eine Erfahrung, die bereits das Urelternpaar nach Genesis 3 gemacht haben soll. JGB 152 scheint sich von den „Schlangen“ distanzieren zu wollen, die die Erkenntnis für glücksträchtig ausgeben – zu den „jüngsten Schlangen“ gehören damit auch jene Philosophen, die im Gefolge des Sokrates propagieren, dass Erkenntnis Glück hervorbringe – bis hin zu den zeitgenössischen Utilitaristen und Positivisten, die an ein Goldenes Zeitalter der Wissenschaft glauben. Relativiert wird die in JGB 152 angedeutete Distanzierung von den Schlangen allerdings dadurch, dass N. in seiner Retraktation von JGB in *Ecce homo* just diese Metapher von der Paradiesschlange aufnehmen und mit Gott sowie mit sich selbst identifizieren sollte, um den Erholungscharakter des Werkes nach Za deutlich zu machen (EH JGB 2, vgl. dazu mit Quellenbelegen NK KSA 6, 351, 22–27), aber vielleicht auch, um einen Zustand jenseits von Gut und Böse zu versprechen, nachdem der Sündenfall die Moral – Gut und Böse – in die Welt gebracht hatte (vgl. NK 9, 1).

153.

99, 20 f. *Was aus Liebe gethan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse.*] Zu dieser Sentenz findet sich keine direkte Vorarbeit im Nachlass. Die

Titelformel des Werkes, „jenseits von Gut und Böse“, kommt im Text des Werkes insgesamt sechsmal vor, nämlich in JGB 4, KSA 5, 18, 20; JGB 44, KSA 5, 62, 10 f.; JGB 56, KSA 5, 74, 30; JGB 153, KSA 5, 99, 20 f.; JGB 212, KSA 5, 147, 14 f. und JGB 260, KSA 5, 210, 34. Da der Konflikt von Liebe und Moral zu den klassischen Motiven der abendländischen Kultur – namentlich der Literatur – gehört, überrascht auch N.s Pointierung unter Zuhilfenahme seines Werktitels nicht. Libertinistisch (miss)verstanden wurde beispielsweise gern das gassenläufige Wort von Augustinus, mit dem dieser freilich keineswegs dem amourösen Immoralismus das Wort reden wollte: „Dilige, et quod vis fac“ (Aurelius Augustinus: *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* VII 8 = *Patrologiae latinae cursus completus*, ed. Jacques Paul Migne, Bd. 35, Paris 1864, Sp. 2033. Normalerweise übersetzt: „Liebe und tue, was du willst!“ Adäquater wäre: „Liebe und was du willst, tue!“). JGB 164, KSA 5, 101, 11–13 legt dementsprechend Jesus selbst eine immoralistische Liebesethik in den Mund.

JGB 153 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 34, dazu Lehnert 1968, 33), ebenso Alma Schindler, spätere Alma Mahler-Werfel, in ihrem Tagebuch (Mahler-Werfel 1997, 416).

154.

100, 2–4 *Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie.*] Eine Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]143, 70, 10–12 lautet: „Der Einwand, das Mißtrauen, der Seitensprung sind Anzeichen der Gesundheit: alles unbedingte Streben gehört in die Pathologie.“ Schon etwas weiter von der schließlich gedruckten Fassung entfernt ist NL 1882/83, KSA 10, 5[25], 224, 12 f.: „Der Einwand, das Mißtrauen, der Seitensprung sind Zeichen des gesunden Geistes. Alles Unbedingte verräth den Kranken.“ Der Gedanke wandert dann durch Vorarbeiten zu Za, zuerst noch als Abkömmling von 3[1]143 direkt erkennbar in NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 386, 15–17: „wer von Herzen willig und wohl ist, der liebt auch die Seitensprünge: wehe aber allen den Unbedingten! es ist eine kranke Art.“ In NL 1884/85, KSA 11, 31[64], 393, 30 f. ist es dann Zarathustra, der die „Seitensprünge liebt“, statt ein „Unbedingter“ zu sein – was aufgenommen wird in NL 1884/85, KSA 11, 33[1], 421, 1 f. und schließlich in Za IV Vom höheren Menschen 18, KSA 4, 366, 17 f. In NL 1884/85, KSA 11, 31[64], 394, 32–34 wird wie später in Za IV Vom höheren Menschen 16, KSA 4, 365, 16–18 gegen die Pöbelhaftigkeit der Unbedingtheitsansprüche agitiert. Dazu passt auch, dass es nach JGB 46, KSA 5, 67, 17 f. der „Sklave“ ist, der „Unbedingtes“ wolle.

Gegen die Unbedingtheitsaspirationen in der Philosophie, namentlich derjenigen neukantianischen Zuschnitts, wird in Texten N.s wiederholt Wider-

spruch angemeldet (vgl. z. B. NL 1884, KSA 11, 26[429], 265, 21–23: „Aus dem Unbedingten kann nichts Bedingtes entstehen. Nun aber ist alles, was wir kennen, bedingt. Folglich giebt es gar kein Unbedingtes, es ist eine überflüssige Annahme." Afrikan Spir, an den diese Überlegung anklingt, hatte den falschen Schluss vom Unbedingten auf das Bedingte kritisiert, weil man vom Unbedingten fast nichts wissen und damit auch keine Kausalrelation zwischen ihm und dem Bedingten etablieren könne: „Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker ist, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte; sie machen es daher zu ihrer Hauptaufgabe, das Bedingte aus dem Unbedingten abzuleiten. Allein der Schluss auf die Ursache oder die Bedingung kann nie über die Erfahrung hinausführen und nie das Unbedingte erreichen" – Spir 1877, 1, 293; von N. mit Randstrich markiert. Vgl. z. B. auch Dickopp 1965, 92, Heller 1972b, 175 u. Gasser 1997, 687. N.s Text überbietet Spir, indem er das Unbedingte selbst kassiert).

Unabhängig von fundamentalphilosophischen Fragen nach einem Unbedingten und dessen Verhältnis zum Bedingten grassierte in moralischen und ästhetischen Belangen die Rede von einem „unbedingten Streben". August Wilhelm Schlegel zum Beispiel hielt „das unbedingte Streben" für „ein Hauptkennzeichen der künstlerischen Begeisterung" und wusste „außer dem Gegenstande derselben, dem Schönen, nur zwei Gegenstände eines unbedingten Strebens für den Menschen" auszumachen, „nämlich das Wahre und das Gute" (Schlegel 1828, 1, 166). Gegen einen solchen Unbedingtheitsenthusiasmus hat sich Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen* zur Wehr gesetzt: „Unbedingte Thätigkeit, von welcher Art sie sey, macht zuletzt bankerott." (Goethe 1853–1858, 3, 142. In N.s Handexemplar links unten Eselsohr.) Dazu stellt der Nachsatz von 3[1]143 (und JGB 154) eine Variation dar. Zur Metapher des Seitensprungs siehe auch NK KSA 6, 58, 5–7.

155.

100, 6 f. *Der Sinn für das Tragische nimmt mit der Sinnlichkeit ab und zu.*] Direkter auto(r)biographisch – man denke an N.s frühe Studien zur Tragödie und namentlich an GT – klingt die erste Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]140, 70, 5 f.: „Die Neigung zum Tragischen nimmt mit der Sinnlichkeit ab oder zu: sie gehört jedem Jüngling und jungen Manne." Eine Verbindung zwischen der Sinnlichkeit und der Entdeckung des Tragischen postuliert ein Notat von 1884 aber auch für die kulturelle Entwicklung der antiken Griechen: „Die Ver-Griechung einmal darstellen als Roman. Rückwärts — auch die Sinnlichkeit, immer höher strenger. Endlich bis zur Offenbarung des Dionysischen. Entdeckung des Tragischen: ‚Bock und Gott'." (NL 1884, KSA 11, 25[101], 37, 16–

19. Vgl. GT Versuch einer Selbstkritik 4, KSA 1, 16, 13 f.: „Worauf weist jene Synthesis von Gott und Bock im Satyr?“).

In dem unter N.s Büchern erhaltenen, vielbändigen Werk *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* von Carl Julius Weber wird der „Sinn für das Tragische“ ironisch dem deutschen Nationalcharakter beigelegt: „In unserem Charakter liegt einmal mehr Sinn für das Tragische, als für das Komische, und das Gefühl scheint in Deutschland die Rolle zu spielen, die in Frankreich der lachende Witz spielt“ ([Weber] 1868, 9, 93). Zum Tragischen in N.s Spätwerk vgl. Schwab 2011 u. Sommer 2011b.

156.

100, 9 f. *Der Irrsinn ist bei Einzelnen etwas Seltenes, — aber bei Gruppen, Parteien, Völkern, Zeiten die Regel.*] In der ersten Fassung wird die Überlegung noch erweitert mit einem Ausblick auf eine künftige pathographische Geschichtsschreibung: „Der Irrsinn ist selten bei Einzelnen — aber bei Gruppen, Parteien, Völkern, Zeiten die R e g e l : — und deshalb redeten bisher die Historiker nicht vom Irrsinn. Aber irgend wann werden die Ärzte Geschichte schreiben.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]159, 72, 6–9) Wenn das Autor-Ich in GM die Geschichte der Moral(en), in AC die Geschichte des Christentums in umwerterischer Absicht schreibt, tut es dies dann unter expliziter Verwendung der Arzt-Metaphorik, vgl. z. B. NK KSA 6, 174, 14–16. In NL 1881, KSA 9, 11[117], 483, 3 f. heißt es bereits: „Die moralischen Urtheile sind Epidemien, die i h r e Z e i t haben.“ (Siehe dazu Hofmann 1994, 66).

Braatz 1988, 198, Fn. 39 verweist darauf, dass N. sich zu solchen Überlegungen von William Edward Hartpole Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* hat anregen lassen. Den Begriff der „Epidemie“ wandte Lecky 1873, 1, 97 auf den Hexenglauben an. Bei Lecky 1873, 1, 49 hat N. beispielsweise die folgende Passage markiert (seine Unterstreichungen): „Der Wahnsinn ist, seiner Natur nach, während grosser religiösen und politischen Umwälzungen häufig; und im sechszehnten Jahrhundert waren alle seine Formen in das System der Hexerei aufgegangen und nahmen die Farbe der herrschenden Geisteskrankheit an.“ Den ersten Satz belegte Lecky mit einem Hinweis auf Henry Thomas Buckles *Geschichte der Civilisation in England*. Am Rand des zweiten Satzes hat N. notiert: „Dies ist jetzt die herrschende Geisteskrankheit.“ Zur Semantik des Irrsinns bei N. vgl. auch Politycki 1989, 414–419.

157.

100, 12 f. *Der Gedanke an den Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: mit ihm kommt man gut über manche böse Nacht hinweg.*] Die erste Version in NL 1882,

KSA 10, 3[1]174, 74, 2f. lautet schon fast gleich: „Der Gedanke an den Selbstmord ist ein sehr starkes Trostmittel. Man kommt damit gut über die ‚böse Nacht' hinweg." Die Formulierung, dass Suizid ein „Trostmittel" sei, lässt sich schon früher belegen, so etwa in einem Artikel der von N. während seiner Basler Zeit rege konsultierten Wochenschrift *Das Ausland* (vgl. Treiber 1996), in dem es heißt: „Das Loos der chinesischen Frauen ist im allgemeinen ein sehr trauriges, weßhalb sie denn auch von dem einzigen Trostmittel, welches ihnen zu Gebote steht, nämlich vom Selbstmord, reichlich Gebrauch machen." (Anonym 1862, 794) Bei der Lektüre einer längeren Passage über die niedrige Selbstmordrate in Italien im Vergleich mit Sachsen in Albert Trolles *Das italienische Volkstum und seine Abhängigkeit von den Naturbedingungen* machte N. eine Nutzanwendung seiner 1882 gewonnenen Einsicht, wenn er zu dem Satz: „Einen je grösseren Raum die Vorstellung von dem Wert und der Bedeutung des eigenen Ich in der Seele des Menschen einnimmt, desto mehr wird er vor der absoluten Verneinung desselben, dem Tode, zurückschrecken, so lange nämlich sich dieses Ich der Aussenwelt gegenüber nur noch irgendwie zur Geltung bringen kann" (Trolle 1885, 80. N.s Unterstreichungen), an den Rand schreibt: „Nein! Oh Esel!".

Franz Overbeck notierte zu JGB 157 in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen unter der Überschrift „Nietzsche Lehre Selbstmord": „Lehrreich ist es auch, dass N. den Selbstmord, wenigstens ‚den Gedanken daran', zu den ‚Trostmitteln' stellte, mit denen man ‚gut über manche böse Nacht hinwegkomme' (Jenseits von Gut ⟨und⟩ Böse), d. h. dahin, wohin er manches stellte, dessen Gebrauch er für sich ablehnte, zB. Das Christenthum" (Overbeck 1999, 7/2, 111).

Der in JGB 157 formulierte Gedanke erinnert trotz der steten Polemik gegen die Stoa in N.s Texten (vgl. aber die differenzierten Urteile bei Bertino 2007 u. Neymeyr 2009) an stoische Vorbilder, namentlich an Seneca, dem zufolge das „ewige Gesetz nichts Besseres geleistet" habe, als dass es uns einen einzigen Eingang [*unum introitum*] in das Leben gegeben, Ausgänge hingegen viele [*exitus multos*]" (Lucius Annaeus Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium* VIII 70, 12). Den Gegensatz zwischen der antik-philosophischen und der christlichen sowie der modernen Haltung gegenüber dem Suizid betonte unter N.s intensiveren Lektüren besonders Lecky 1879, 1, 191–201 u. 2, 35–38 (vgl. KSA 6, 134, 29–135, 8). Der Gedanke an die stets gegebene Möglichkeit des Suizids soll das Leben nicht lähmen, sondern ihm Auftrieb geben – doch bedarf, wer das Leben bejaht, der „Trostmittel"? MA II WS 185, KSA 2, 632f. charakterisiert den Suizid als „vernünftigen Tod[.]" (KSA 2, 632, 20); in den Briefen der frühen 1880er Jahre spielte N. häufiger einmal mit dem Gedanken, sich selber zu töten, vgl. z. B. N. an Otto Eiser, Anfang Januar 1880, KSB 6/KGB III/1, Nr. 1, S. 3,

Z. 10–21; an Overbeck, 18. 09. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 149, S. 128 f., Z. 7–14; an Köselitz, 22. 09. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 153, S. 131, Z. 4 und an Köselitz, 24. 03. 1883, KSB 6/KGB III/1, Nr 394, S. 350 f., Z. 59–53. Im Brief an Overbeck vom 20. 01. 1883 wehrte sich N. nach einem niederschmetternden Lagebericht aber doch gegen die Aufwallung, das „beneficium mortis" von eigener Hand zu erleiden: „ich will noch etwas von mir" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 369, S. 319, Z. 32 f., vgl. auch unten NK 100, 15 f.). Ein paar Tage später, am 10. 02. 1883 zeigte ein Bekenntnis gegenüber demselben Adressaten, dass N. vor einer Selbstverabreichung des Trostmittels doch nicht generell zurückschreckte: „ein Pistolenlauf ist mir jetzt eine Quelle relativ angenehmer Gedanken" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 373, S. 326, Z. 26 f., vgl. auch NL 1883, KSA 10, 18[47], 578 f.). Entsprechend besorgt waren die beiden Freunde, denen N. seine Überlegungen anvertraute: „Die Selbstmordmanie Nietzsche's wird allen ihm näherstehenden Menschen Unbehagen machen. Der beste Tod ist der, von Anderen umgebracht zu werden (nachdem man schon starke Wirkungen auf die Welt ausgeübt hat), und der Tod aus Abnahme der Kraft, den Epikur sich wünscht, hat nichts Abstossendes weiter. Dagegen dieser römisch-stoische, sehr schauspielerische, unser attitüdenfeindliches Gefühl beleidigende Selbstmord widerstrebt uns recht. Gegen einen Freund, der mich einlädt, seinem freiwilligen Tode beizuwohnen, wüsste ich nur eine Handlungsweise: ich würde ihm den Becher oder Dolch aus der Hand schlagen, und ihm sagen, dass es weder eine rechte, noch eine unrechte Zeit für seinen Tod giebt." (Köselitz an Overbeck, 12. 07. 1883, Overbeck/Köselitz 1998, 140) Zum Thema des Suizids bei N. vgl. auch NK KSA 6, 134, 27–30; Bormuth 2008, 99–128; Loeb 2008; Sommer 2010a; Stellino 2013 u. Schulte 2015.

„Trostmittel" kommen in N.s Werken nicht häufig vor und wenn, dann sind sie, vor allem in seinen mittleren Werken, gerne als Überschriftbestandteile oder im Zusammenhang mit dem Christentum präsent (vgl. MA I 109, KSA 2, 108, 16; MA I 590, KSA 2, 338, 22; MA II WS 7, KSA 2, 543, 9; M 15, KSA 3, 28, 30; M 71, KSA 3, 69, 19; überdies JGB 202, KSA 5, 126, 1; GM III 17, KSA 5, 377, 26 u. GM III 18, KSA 5, 383, 17). Im Nachlass finden sich gelegentlich Versuche einer Trostmittel-Typologie und -Entwicklungsgeschichte: „Die Trostmittel des Christenthums sind bald eine Antiquität; ein Oel, das sich verrochen hat. Dann treten die Trostmittel der antiken Philosophie wieder hervor, in neuem Glanze — und unsere neue Trostmittelgattung kommt hinzu, die historische." (NL 1879, KSA 8, 41[32], 588, 14–18).

158.

100, 15 f. *Unserm stärksten Triebe, dem Tyrannen in uns, unterwirft sich nicht nur unsre Vernunft, sondern auch unser Gewissen.*] Die Fassung in NL 1882, KSA

10, 3[1]176, 74, 6–11 ist weit ausführlicher: „Unserem stärksten Triebe, dem Tyrannen in uns, unterwirft sich nicht nur unsere Vernunft, sondern auch unser Gewissen. Haben wir aber unter den Trieben keinen solchen Tyrannen, so bewerben sich die einzelnen Triebe ebenso um die Gunst der Vernunft als um die Gunst des Gewissens —: und Vernunft und Gewissen werden fast souverän.“ Die Vorstufe rechnet also noch sehr wohl mit der Möglichkeit, dass in einem Individuum kein Trieb hat dominierend werden können und dass sich dann Gewissen oder Vernunft zu verselbständigen vermögen, was unter Vorwegnahme der späteren, expliziten Dekadenz-Kritik problematisch erscheinen mag. Bei der verkürzten Fassung von JGB 158 könnte hingegen der Eindruck entstehen, die Unterwerfung von Vernunft und Gewissen unter den stärksten Trieb sei – so hätte es die rationalistische, aufklärerische Ethik gesehen – zu verurteilen.

Die Rede vom „Tyrannen in uns“ oder „in mir“ tritt prominent in MA II Vorrede 4 von 1886 ans Licht, wo dieser Tyrann mit der „Aufgabe“ identifiziert wird, der man zu gehorchen hat: „Jenes verborgene und herrische Etwas, für das wir lange keinen Namen haben, bis es sich endlich als unsre Aufgabe erweist, — dieser Tyrann in uns nimmt eine schreckliche Wiedervergeltung für jeden Versuch, den wir machen, ihm auszuweichen oder zu entschlüpfen“ (KSA 2, 373, 22–26). Erhellend ist vor dem Hintergrund von JGB 157 die Äußerung gegenüber Overbeck vom 14. 08. 1883: „Ich habe ein Ziel, welches mich nöthigt, noch zu leben und dessentwegen ich auch mit den schmerzhaftesten Dingen fertig werden muß. Ohne dieses Ziel würde ich es leichter nehmen — nämlich, längst nicht mehr leben. Und nicht nur diesen Winter hätte ein Jeder, der meinen Zustand aus der Nähe gesehn und begriffen hätte, mir sagen dürfen: ‚mach Dir’s doch leichter! Stirb!‘ [...] Also, lieber Freund, der ‚Tyrann in mir‘, der unerbittliche, will, daß ich auch dies Mal siege ([...]) Und wie meine Denkweise und letzte Philosophie nun einmal ist, so habe ich sogar einen absoluten Sieg nöthig: nämlich die Umwandlung des Erlebnisses in Gold und Nutzen höchsten Ranges. — —“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 451, S. 426 f., Z. 4–24). Weniger heroisch fiel das Bekenntnis Anfang Dezember 1882 an Heinrich von Stein aus: „Was ‚den Helden‘ betrifft: so denke ich nicht so gut von ihm wie Sie. [...] Man gewinnt etwas lieb: und kaum ist es Einem von Grund aus lieb geworden, so sagt der Tyrann in uns (den wir gar zu gerne ‚unser höheres Selbst‘ nennen möchten): ‚Gerade das gieb mir zum Opfer.‘ Und wir geben’s auch — aber es ist Thierquälerei dabei und Verbranntwerden mit langsamem Feuer“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 342, S. 287, Z. 27–36, vgl. NL 1882/83, KSA 10, 5[1]70, 195, 9–11 und 5[1]95, 198, 3–5).

Die Gedankenfigur vom inneren Tyrannen stammt nicht von N. selbst; vielmehr hat er sie eigentümlich umgeprägt, nämlich dahingehend, diesen Tyran-

nen nicht weiter zu bekämpfen, sondern gewähren, herrschen zu lassen. Zwei Quellen kommen als Inspirations- und Reibungsquelle für N.s Abgrenzungsbemühung besonders in Frage, nämlich die von ihm intensiv studierte *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* von Eduard von Hartmann sowie die *Diatriben* des Epiktet, für deren unmittelbare Lektüre es bei N. bislang allerdings keinen Beleg gab (siehe Brobjer 2003b, 430). Hartmann identifiziert – und damit gibt er dem bei N. beschriebenen Phänomen einfach einen anderen Namen – den Egoismus mit der despotischen Seelenmacht: „Das Ich und die Gier, alles diesem Ich dienstbar zu machen, ist der schlimmste aller inneren Tyrannen, schlimmer noch als die Rohheit und Wildheit der einzelnen unreflectirten Leidenschaften, denn aus der Maxime, die Förderung des Ich zum Bewusstseinsziel alles Denkens und Handelns zu setzen, entspringt bei ungünstiger Charakteranlage jene systematische und raffinirte Unsittlichkeit, welche nicht mehr wie die Unsittlichkeit des unmittelbaren Affects von der Selbstbeherrschung bekämpft werden kann, weil sie die Selbstbeherrschung in ihren eigenen Dienst nimmt.“ (Hartmann 1879, 431) Hartmann malt dann aus, zu welchen Verbrechen es führt, wenn man „sein Steckenpferd“ (ebd.) absolut setzt und ihm alle Sittlichkeit aufopfert. „So muss der Egoismus, wo er zum bewussten Ziel alles Handelns, zum Princip und zum Herrn der Selbstbeherrschung sich erhoben hat, als der furchtbarste Tyrann der Seele betrachtet werden, der sie sogar ihres Streiters für das Gute beraubt, und die Befreiung von diesem Tyrannen muss als *conditio sine qua non* aller Sittlichkeit anerkannt werden.“ (Ebd., 432) Diese Auffassung bietet den genauen Gegensatz zu der bei N. propagierten Treue gegenüber der eigenen „Aufgabe“, die Hartmann als Ausgeburt des Egoismus erscheinen müsste.

Einen anderen Akzent setzte Epiktet, als er von „Tyrannen in uns“ sprach: Für ihn war es im Geschäft der philosophischen Selbstbefreiung nicht entscheidend, äußere Tyrannen zu stürzen, sondern vielmehr die inneren – die falschen Ansichten und Leidenschaften: „Wie wird also die Veste bezwungen? Nicht durch Eisen, nicht durch Feuer, sondern durch Ansichten; denn wenn wir auch die in der Stadt niederreissen, reissen wir auch die des Fiebers nieder? auch die der schönen Weiberchen? kurz, auch die Veste in uns, und haben wir uns auch der Tyrannen in uns entledigt? die wir täglich über uns haben, bald dieselben, bald andere (neue)? Aber von hier muss man beginnen, von hier die Veste niederreissen, die Tyrannen verjagen [...]. Ich aber wurde noch nie wollend gehindert oder nicht wollend gezwungen. Und wie ist das möglich? Ich habe mein Entschliessen Gott untergeordnet“ (Epiktetos 1866, 312; in dem von N. durchgearbeiteten Epiktet-Kommentar von Simplikios kommt der Tyrann nur einmal, und zwar im wörtlichen Sinne vor: Simplikios 1867, 27). Epiktet empfiehlt also ebenfalls, sich der inneren Tyrannen zu entledigen, ob-

wohl er sie nicht wie Hartmann direkt mit dem Egoismus assoziiert. N. hingegen spielt mit dem Gedanken, sich der Macht dieses dominierenden Triebes zu unterwerfen – erstaunlich ähnlich dem Gestus, mit dem sich Epiktet Gott unterwirft.

Aufgenommen wurde N.s Metapher vom „Tyrannen in uns" und von der selbstquälerischen Grausamkeit, natürlich ohne Quellenangabe (vgl. Sommer 2000a, 17, Fn. 7), von Emil M. Cioran: „Nous, simples mortels, qui ne pouvons nous permettre le luxe d'être cruels à l'égard d'autrui, c'est sur nous, sur notre chair et sur notre esprit, que nous devons exercer et soulager nos terreurs. Le tyran en nous tremble: il lui faut agir, se décharger de sa rage, se venger; et c'est sur nous qu'il se venge." (Cioran 1974, 196. „Wir einfachen Sterblichen, die wir uns den Luxus nicht erlauben können, gegenüber anderen grausam zu sein, müssen auf uns, auf unser Fleisch und auf unseren Geist unser Schreckensregiment ausüben und erleichtern. Der Tyrann in uns zittert: er muss handeln, sich seiner Wut entladen, sich rächen; und an uns rächt er sich.") Zum Thema des inneren Tyrannen bei N. siehe auch Brusotti 1997, 515 f.

159.

100, 18 f. *Man muss vergelten, Gutes und Schlimmes: aber warum gerade an der Person, die uns Gutes oder Schlimmes that?*] Wortwörtlich findet sich diese Sentenz bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]185, 75, 11 f. Ursprünglich folgten dort noch die von N. schließlich gestrichenen Ansätze: „~~Ich übe mich im Absehen von diesen~~ ~~Ich liebe die~~ ~~Dies ist noch thierisch.~~" (KGW VII 4/1, 77) JGB 159 scheint zunächst eine Opposition gegenüber der jüdisch-christlichen Moraltradition zu markieren, insofern sie verbot, Gutes mit Bösem zu vergelten (Jeremia 18, 20, vgl. Psalm 38, 20 f.), verbunden mit der Drohung, dann des Guten nie teilhaftig zu werden: „Wer Gutes mit Bösem vergilt, von deß Hause wird Böses nicht lassen." (Sprüche 17, 13. Die Bibel: Altes Testament 1818, 641) Auch Böses (mit Bösem) zu vergelten, wurde zu etwas Unziemlichem erklärt: „Sprich nicht: Ich will das Böse vergelten. Harre des HErrn, der wird dir helfen." (Sprüche 20, 22. Die Bibel: Altes Testament 1818, 644; parallel zu den jüdisch-christlichen Zeugnissen gibt es für die Weisheit, Schlimmes nicht mit Schlimmem zu vergelten, auch heidnische Belege, vgl. z. B. Plutarch: *De vitioso pudore* 13.) In der Radikalisierung dieser Morallehre forderte Jesus bekanntlich in der Bergpredigt, dem Bösen gar keinen Widerstand zu leisten (Matthäus 5, 39, vgl. auch 5, 44 u. z. B. Römer 12, 17–20; 1. Thessalonicher 5, 15; 1. Petrus 3, 9). Das spitzte sich schließlich zur Forderung zu, Böses mit Gutem zu vergelten: „Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem." (Römer 12, 21. Die Bibel: Altes Testament 1818, 193).

Die Formulierung in JGB 159 indiziert dagegen allerdings keine Rückkehr zum älteren *ius talionis*, das Gleiches mit Gleichem vergilt (vgl. Exodus 21, 23–25) – es wird mitnichten explizit gesagt, dass Schlimmes wiederum mit Schlimmem vergolten werden müsse. Dass das von Christen gemeinhin beschworene Böse durch das weniger moralisch konnotierte Schlimme ersetzt wird, verrät das Bemühen, sich jenseits der hergebrachten (christlichen) Moral zu positionieren. Die Pointe der Sentenz besteht darin, das Schwergewicht von den Fragen wegzuverlagern, mit denen die Vergeltung in der Moraldiskussion bislang belastet war, nämlich erstens von der Frage, wer vergelten darf und zweitens von der Frage, ob man Gleiches mit Gleichem oder auch Gleiches mit Ungleichem vergelten dürfe. Implizite Voraussetzung dieser beiden Fragen war stets die Annahme, dass der ursprüngliche Täter, also der Verursacher von guter oder schlimmer Einwirkung, auch der Adressat der Vergeltung sein müsse. JGB 159 kassiert diese Voraussetzung und lässt damit die Vergeltung, die sich gleichsam überall und an jedermann entladen kann, nicht mehr als eine spezifisch gerichtete, sondern als eine quasi-natürliche Reaktion auf einen äußeren Einfluss erscheinen. Die Reaktion muss dabei wie bei einem beliebigen physikalischen Prozess keineswegs zurückwirken auf den ursprünglichen Akteur, sondern kann in irgendeine beliebige Richtung verlaufen. JGB 159 lässt sich somit als eine metaethische Beobachtung menschlichen Handelns verstehen: Selten genug werden die Verursacher eines Leidens direkt zur Rechenschaft gezogen; vielmehr reagiert der Leidende seine durch das Leiden verursachte Aggression gewöhnlich an Schwächeren ab.

160.

100, 21 f. *Man liebt seine Erkenntniss nicht genug mehr, sobald man sie mittheilt.*] In NL 1882, KSA 10, 2[26], 48, 4 f. wird skandiert: „Es ist in der Mittheilung einer Erkenntniß immer etwas Verrath.“ Wörtlich vorweggenommen ist JGB 160 in NL 1882, KSA 10, 3[1]191, 75, 24 f. Dabei wird der explizite Verrat von 2[26] in einer eigenen Sentenz separiert: „Ob du dich oder mich verräthst, du gehörst zu den Verräthern. An die Schriftsteller.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]194, 76, 5 f. Nach KGW VII 4/1, 78 von N. schließlich durchgestrichen.) Diesen Gedanken treibt eine Aufzeichnung aus den Vorarbeiten zu Za IV noch weiter, die freilich nicht in den Drucktext aufgenommen wurde: „Sprachst du von dir oder von mir? Aber ob du nun mich oder dich verriethest, du gehörst zu den Verräthern, du, der Dichter! / — schamlos gegen das, was du lebtest, dein Erlebniß ausbeutend, dein Geliebtestes zudringlichen Augen preisgebend, dein Blut in alle trocken ausgetrunknen Becher eingießend, du Eitelster!“ (NL 1884/85, KSA 11, 31[6], 360, 13–18, vgl. NK 101, 2 f.) Die Assoziation von Dich-

tern und Verrätern erinnert an Platons berüchtigte Dichterkritik (vgl. *Politeia* 376c–398b und 595a–608b), der zufolge die Dichter nur Nachahmer von Nachahmungen der Ideen und damit Verräter der Wahrheit sind (zu N.s Bezug auf Platons Dichterkritik allgemein vgl. z. B. Lossi 2006, 144–152; zu anderen Platonischen Motiven in JGB siehe Ghedini 2011, 173–236). JGB 160 scheint auf den ersten Blick den Verzicht auf Erkenntnismitteilung anzuraten – einen Verzicht, der wiederum an den Platon gemeinhin attestierten, esoterischen Standpunkt erinnert, wonach es neben der exoterisch in Dialogen (einem Lesepublikum) zugänglich gemachten Reflexionsarbeit noch geheime, eigentliche, ungeschriebene Lehren, ἄγραφα δόγματα Platons gegeben habe (vgl. Aristoteles: *Physik* 209b 13–15), in die nur engste Schüler eingeweiht gewesen sein sollen. Manche Interpreten im Gefolge von Leo Strauss (vgl. Strauss 1983) sehen in JGB insgesamt eine esoterische Strategie am Werk (vgl. z. B. Lampert 2001, 4 f. u. ö.), benutzen JGB 160 aber gerade nicht als *locus probans* – vielleicht, weil das explizite Heranziehen dieser Sentenz die eigene, straussianische Arkandisziplin verletzen könnte. Wird in JGB 160 ein Generalvorbehalt gegenüber Mitteilbarkeit überhaupt und damit eine radikale Sprachkritik zur Sprache gebracht, die N. andernorts explizit ausführt? Vgl. dazu NK KSA 6, 128, 21–26, zum Problem der Mitteilung auch Hofmann 1994, 151 f.

Indes ist bei JGB 160 auch eine ganz andere Lesart denkbar, dass es nämlich geboten sei, seiner Erkenntnis nicht mit Liebe, sondern mit Misstrauen zu begegnen, weshalb es angezeigt erscheint, sie mitzuteilen, um ihr die Emanzipation von der Liebe des Erkenntnisproduzenten und damit die Bewährung im Stahlbad des Misstrauens anderer (der Leser) zu ermöglichen. Dann wäre die Sentenz nachgerade ein Bekenntnis zu einer exoterischen Kundgabe aller Einsichten um solcher Feuerprobe willen. Endlich kann man in JGB 160 auch eine Antwort auf die drei Sätze erkennen wollen, die Gorgias in seiner Schrift *Über die Natur oder über das Nichtseiende* beweisen wollte: „1) es ist nichts; 2) wenn etwas ist, so ist es doch unerkennbar; 3) wenn es auch erkennbar ist, lässt es sich doch durch die Rede nicht mittheilen." (Zeller 1869, 1, 900, vgl. die antiken Berichte bei Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos* VII 65–87 sowie Pseudo-Aristoteles: *De Melisso, Xenophane et Gorgia* 5–6, 979a–980b.) Im Unterschied zur radikalen Mitteilungsskepsis des Gorgias insinuiert JGB 160 indes nicht, dass Mitteilung von Erkenntnis gänzlich unmöglich sei.

161.

101, 2 f. *Die Dichter sind gegen ihre Erlebnisse schamlos: sie beuten sie aus.*] Mit demselben Wortlaut steht die Sentenz schon in NL 1882, KSA 10, 3[1]193, 76, 3 f. und ist damit bereits dort jenen Notaten 3[1]191 u. 3[1]194 benachbart, aus

denen JGB 160 hervorging. Auf den Kern der anders gearteten Dichterkritik Platons (siehe NK 100, 21 f.) weist in JGB 161 nichts hin, so sehr Schamverletzung von Sokrates gelegentlich auch den Dichtern vorgeworfen wird (vgl. Platon: *Phaidros* 243c; „schamlos" ist das entsprechende Adjektiv in der von N. benutzten Platon-Übersetzung: Platon 1853, 1/1, 104). Die Keimzelle von JGB 161 in NL 1882, 2[27], 48, 6 hatte sowohl die „Dichter" als auch die „Erlebnisse" noch ausgeklammert und allgemein für jede Form der Schriftstellerei dekretiert: „In allem Schreiben ist Schamlosigkeit." Die Überlegungen von JGB 160 und 161 fusioniert die in NK 100, 21 f. mitgeteilte Za IV-Vorarbeit NL 1884/85, KSA 11, 31[6], 360, 13–18. NL 1885/86, KSA 12, 1[3], 10, 5 f. (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 172, 8) wird gegenwartskritisch konkreter: „Die neue Schamlosigkeit (die der Mittelmäßigen z. B. Engländer, auch der schreibenden Frauen)". Zum Motiv der Scham vgl. auch NK 85, 11 f. Auch N. selbst erweckt wiederholt den Anschein, seine Schriften beruhten auf Erlebnissen (vgl. z. B. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 300, 2–7).

In der Erzählung *La Marquise d'Argantini* von Henri Rivière, die 1882 in der *Revue des deux mondes* erschien – N. hat mit Sicherheit andere Artikel dieses Jahrgangs gelesen (vgl. NK 99, 14 f.) – ist eine Reflexion eingeflochten, deren Ähnlichkeit mit NL 1882, 2[27], 48, 6 nicht von der Hand zu weisen ist, auch wenn es dort nur um autobiographisches Schreiben geht: „Ce récit, disait-on encore, était une histoire vraie. Or n'y a-t-il pas de l'impudence ou de l'impudeur à écrire ses confessions? Absence de sens moral en tout cas. Comment peut-on toucher à ses secrètes blessures, pis encore à ses plaies, sans en donner au public un spectacle qui ne soit repugnant?" (Rivière 1882, 790. „Diese Erzählung, sagte man noch, war eine wahre Geschichte. Nun gibt es keine Unverschämtheit oder Schamlosigkeit, seine Bekenntnisse zu schreiben? Abwesenheit von moralischem Sinn auf jeden Fall. Wie kann man an seine geheimen Verletzungen, an seinen Wunden rühren, ohne davon dem Publikum einem Anblick zu geben, der nicht widerlich wäre?"). JGB 161 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert und später in *Tonio Kröger* verwertet (Mann 1991, 34).

162.

101, 4 f. *„Unser Nächster ist nicht unser Nachbar, sondern dessen Nachbar" — so denkt jedes Volk.*] Etwas anders fiel die erste Fassung aus: „‚Unser Nächster ist nicht unser Nachbar': so denken alle Politiker und Völker." (NL 1882, KSA 10, 3[1]202, 77, 4 f.) Fast identisch mit JGB 162 ist dann NL 1883, KSA 10, 12[1]104, 392, 6 f.

JGB 162 konterkariert das jüdisch-christliche Gebot der Nächstenliebe (vgl. NK 79, 2–13), das sich bereits in Leviticus 19, 18 explizit formuliert findet: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." (Vgl. z. B. Matthäus 22, 39; Markus 12, 31 u. Galater 5, 14.) Unter den altdeutschen Sprichwörtern ist dazu die warnende Variation überliefert: „Liebe deinen Nachbarn, reiß aber den Zaun nicht ein." (Simrock 1863, 5, 390) Die folgenden Verse aus Friedrich Rückerts Lehrgedicht *Die Weisheit des Brahmanen* könnten N. auch im Ohr gewesen sein: „Der stärkst' in gutem Rath, zu guter That der schwächste, / Der, wenn sein Nachbar ruft, sagt: ich bin mir der nächste. // Ruft er den Nachbar einst, vergelt' ihm der die List, / Und sage: hilf dir selbst, weil du dein Nächster bist." (Rückert 1839, 5, 25) JGB 162 pointiert den Diskurs zu Nachbar- und Nächstenliebe mit einer politischen Ironisierung, angelehnt an die Vorstellung, der Feind meines Feindes sei mein Freund.

Seinen Artikel über den ethischen Aspekt der Liebe in der zweiten Auflage des Standardlexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* widmete der evangelische Theologe Otto Baumgarten zu mehr als der Hälfte der in N.s Werk begegnenden Polemik gegen das christliche Liebesverständnis, der er trotz mancher Vorbehalte Einiges abzugewinnen vermochte: „So kann Nietzsches Kritik nur willkommen geheißen werden als Förderin im Kampf für ungefärbte, mit kräftigem Selbst- und Ehr- und Rechtsgefühl einige Nächstenliebe. Auch daß er gegen diesen Titel einwirft: ‚Unser Nächster ist nicht unser Nachbar, sondern dessen Nachbar –, so denkt jedes Volk', gibt zu denken. Es ist deshalb als wesentlich zu bezeichnen, dass die L[iebe] nicht die weite Welt unterschiedslos umarmt, sondern zu Hause, im lokal nächsten Kreis die Erprobung ihrer Wahrhaftigkeit beginnt und als ‚Nächste' wesentlich die einbezieht, auf die sie mit tätigem Wohlwollen zu wirken berufen ist: ‚Und in der Bruderliebe die allgemeine Liebe.'" (Baumgarten 1929, 1643. Schlusszitat nach 2. Petrus 1, 7).

163.

101, 7–9 *Die Liebe bringt die hohen und verborgenen Eigenschaften eines Liebenden an's Licht, — sein Seltenes, Ausnahmsweises: insofern täuscht sie leicht über Das, was Regel an ihm ist.*] Textlich waren die Vorfassungen von JGB 163 verquickt mit denjenigen von JGB 79, vgl. NK 88, 2 f. und die dort mitgeteilten Notate.

164.

101, 11–13 *Jesus sagte zu seinen Juden: „das Gesetz war für Knechte, — liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn! Was geht uns Söhne Gottes die Moral*

an!“ —] In NL 1882, KSA 10, 3[1]68, 61, 20 f. waren noch die „Menschen“ überhaupt die Adressaten der Ansprache, „Gesetz“ und „Knechte“ fehlten: „Jesus sagte zu den Menschen: ‚liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn: was geht uns Söhne Gottes die Moral an!‘“ Auch die vorangehende Aufzeichnung widmete den vermeintlichen Religionsstifter zum immoralistischen freien Geist um (vgl. NK KSA 6, 204, 3 f.): „Jesus von Nazareth liebte die Bösen, aber nicht die Guten: der Anblick von deren moralischer Entrüstung brachte selbst ihn zum Fluchen. Überall wo gerichtet wurde, nahm er Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]67, 61, 16–19) In NL 1882/83, KSA 10, 4[42], 120, 15–121, 18 baute N. das angebliche Jesus-Wort in eine Liebesgeschichte zwischen Gott und Menschen ein, die Gott und die Menschen gleichermaßen an dieser Liebe scheitern lässt. In der Mitte dieser Geschichte von dem in die Menschen verliebten Gott heißt es: „Was that dieser alte rechtschaffne Gott? Er überredete ein menschliches Weib, daß es ihm einen Sohn gebäre: und dieser Sohn Gottes rieth den Menschen nichts als dies: ‚liebt Gott! wie ich ihn liebe! Was gehen uns Söhne Gottes die Guten und Gerechten an!‘“ (KSA 10, 120, 21–121, 2). Den Immoralismus der Liebe betont auch JGB 153, allerdings noch ohne ihn dem von den Christen als Sohn Gottes verehrten Jesus von Nazareth in den Mund zu legen, vgl. NK 99, 20 f. JGB 269, KSA 5, 225, 1–16 stilisiert Jesu Tod in einer immoralistischen Version der christlichen Passionsidee zum „Martyrium des W i s s e n s u m d i e L i e b e“ (KSA 5, 225, 3 f.), was auf der Linie von NL 1882/83, KSA 10, 4[154], 159, 6 liegt: „Ein Ebräer Namens Jesus war bisher der beste Liebende.“

Das Jesus unterstellte Logion von JGB 164 ist zunächst eine Parodie von Jesu doppeltem Liebesgebot in Matthäus 22, 37–39: „JEsus aber sprach zu ihm: ‚Du sollst lieben GOtt, deinen HErrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, und von ganzem Gemüthe.‘ Dis [sic] ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.‘“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 31) Ein Vergleich der Gottesliebe der Adressaten mit der Gottesliebe des Sprechers fehlt hier; eine Vergleichsfigur kommt erst beim zweiten Gebot der Nächstenliebe ins Spiel. Auf die Formulierung von JGB 164 hat mit der (im Unterschied zu den Vorstufen in NL 1882/83) ausdrücklichen Erwähnung von „Gesetz“ und „Knechten“ das 15. Kapitel des *Johannes-Evangeliums* eingewirkt, das sich allerdings nicht damit beschäftigt, wie die Menschen Gott zu lieben haben, sondern damit, wie sie von Gott geliebt werden und wie sie sich untereinander lieben sollen. Vergleichsfiguren werden da unentwegt benutzt: „Gleichwie mich mein Vater liebet, also liebe Ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe.“ (Johannes 15, 9. Die Bibel: Neues Testament 1818, 131) Und weiter: „Das ist mein Gebot, dass ihr euch untereinander liebet, gleichwie ich euch liebe. Niemand hat größere Liebe, denn die, daß er sein

Leben lässet für seine Freunde. Ihr seyd meine Freunde, so ihr thut, was ich euch gebiete. Ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seyd, denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr thut. Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seyd; denn alles, was ich habe von meinem Vater gehöret, habe ich euch kundgethan." (Johannes 15, 12–15. Die Bibel: Neues Testament 1818, 131.) Zu der namentlich bei Paulus virulenten Idee einer „Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes" siehe unter N.s Lektüren Lüdemann 1872, 189 u. ö. Zur Interpretation von JGB 164 vgl. auch Hödl 2009, 378 f.

165.

101, 15–17 *Angesichts jeder Partei. — Ein Hirt hat immer auch noch einen Leithammel nöthig, — oder er muss selbst gelegentlich Hammel sein.*] Zur Sperrung der Titelsequenz vgl. NK 88, 18–20. Die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]71, 61, 26 ist noch knapper: „Ein Hirt hat immer auch noch einen Leithammel nöthig." Eine Variante in NL 1883, KSA 10, 22[3], 622, 17 f. lautet: „Nicht nur die Heerde, auch der Hirt hat einen Leithammel nöthig." JGB 165 überträgt nach dem Vorbild des biblischen Gleichnisses von Jesus als gutem Hirten, der sich für seine Schafe aufopfert (Johannes 10, 1–17), den nüchternen landwirtschaftlichen Befund auf die Führung und Gefolgschaft unter Menschen. Schon vor N. war dies sprichwörtlich, z. B.: „Wenn der Hirt auf die Heerde zürnt, gibt er ihr einen blinden Hammel zum Führer." (Wander 1867–1880, 2, 684. Das ist eine Variante der talmudischen Weisheit: „Wenn ein Hirt seiner Herde zürnt, macht er den Leithammel blind." *Mischna: Bava qama* 52a). Was den JGB 165 zugrunde liegenden Befund angeht, so scheint er dem damaligen Stand der Schafskunde entsprochen zu haben: „Der Hirt muß in der Regel Tritt für Tritt seine Herde beobachten, sehr langsam vorausgehen, alle paar Schritte Halt machen und sie auf diese Weise an ein höchst langsames Weiden gewöhnen und dazu anhalten. Zu diesem Behufe muß sich jeder Knecht zu seiner Herde mehrere gute Leithämmel mit Glocken abrichten, die ihm Tritt für Tritt durch liebevolles Behandeln folgen, jeden Ruf und Wink verstehen lernen und die übrige Herde führen" (Krünitz 1825, 139, 299). Zur zivilreligiösen Karriere von JGB 165 siehe Auffahrth 2003, bes. 220, zur philosophisch-metaphorologischen Taureck 2004, 142.

166.

101, 19 f. *Man lügt wohl mit dem Munde; aber mit dem Maule, das man dabei macht, sagt man doch noch die Wahrheit.*] NL 1882, KSA 10, 3[1]422, 104, 15 f.

stellte demgegenüber „Mund“ und „Maul“ noch gemeinsam der lügenden Zunge gegenüber: „Man lügt mit der Zunge, aber mit dem Munde und Maule sagt man die Wahrheit — so urtheilt der Physiognomiker.“ Diese Opposition bleibt auch erhalten in NL 1883, KSA 10, 12[1]88, 390, 21 f.: „Man lügt mit der Zunge, aber mit dem Munde und Maule sagt man trotzdem die Wahrheit.“ Die Form einer Aufforderung nimmt die Überlegung dann in NL 1883, KSA 10, 22[3], 627, 12–14 an: „Hört nicht, was sie sagen — aber seht ihr Maulwerk an! Mit der Zunge lügen sie vielleicht, mit dem Munde sagen sie doch die Wahrheit!“ Eine gestrichene Vorstufe zu 3[1]422 hatte hingegen gelautet: „Man lügt öfter mit dem Auge als mit der Zunge“ (KGW VII 4/1, 104).

Die in dieser Keimzelle von JGB 166 bemühte Metapher vom lügenden Auge ist in der dichterischen Sprache des 19. Jahrhunderts recht beliebt: „In der höhren Schreibart: sein Auge lügt Fröhlichkeit, aber in seinem Herzen wohnt Mißvergnügen.“ (Krünitz 1807, 81, 659) Die in der Druckfassung postulierte Differenz von Mund und Maul ist schon in Luthers Übersetzung von Sprüche 13, 3 greifbar: „Wer seinen Mund bewahret, der bewahret sein Leben; wer aber mit seinem Maul heraus fährt, der kommt in Schrecken.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 638) In Psalm 50, 19 ist allerdings nicht der Mund, sondern das Maul mit der Lüge liiert: „Dein Maul lässest du Böses reden, und deine Zunge treibet Falschheit.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 580) Zur Interpretation von JGB 166 siehe Häntzschel-Schlotke 1967, 98.

167.

102, 2 f. *Bei harten Menschen ist die Innigkeit eine Sache der Scham — und etwas Kostbares.*] Da die erste Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]418, 104, 6 f. von „herzlosen“ statt „harten Menschen“ handelte, ist dort eine kritische Färbung viel offenkundiger: „Nur bei herzlosen Menschen ist die Innigkeit ächt und beinahe eine Sache der Scham.“ (KGW VII 4/1, 103 vermerkt zu dieser Fassung, dass sie von N. durchgestrichen worden sei und dass unter „herzlosen“ mit Bleistift „harten“ stehe.)

Der Begriff der Innigkeit, der aus dem religiösen Kontext der Mystik und des Pietismus stammt, hat sich spätestens bei Lessing in der allgemeinen Kunst- und Literaturtheorie einen Platz verschafft, und zwar um den Ursprung künstlerischer Produktivität zu erfassen. In Lessings Übersetzung *Das Theater des Herrn Diderot*, die N. 1879 erworben hat, heißt es: „Die Dichter, die Schauspieler, die Musiker, die Mahler, die Sänger von der ersten Classe, die grossen Tänzer, die zärtlichen Liebhaber, die wahren Andächtigen, alles dieses feurige und enthusiastische Volk, empfindet sehr lebhaft und überlegt sehr wenig. / Sie werden nicht durch Regeln, sondern durch etwas ganz anders, das weit unmittelbare [sic], weit inniger, weit dunkler und weit gewisser ist, geführet

und erleuchtet.“ (Diderot 1760, 1, 214 – *Dorval und Ich*, Zweyte Unterredung) Die Innigkeit als Signatur der Kunst ist noch bei Schopenhauer Programm, „wie denn Italiäner und Deutsche, trotz großer Verschiedenheit in vielen Stücken, doch übereinstimmen im Gefühl für das Innige, Ernste und Wahre in der Kunst und dadurch in Gegensatz treten zu den Franzosen, welchen jenes Gefühl ganz abgeht“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 635). Das Abstraktum „Innigkeit“ kommt in N.s Werken abgesehen von JGB 167 nur noch in MA II VM 98, KSA 2, 417, 5; MA II VM 316, KSA 2, 507, 5 u. MA II WS 224, KSA 2, 655, 19 vor – auch an diesen Stellen geht es nicht um eine Verteidigung der Innigkeitsästhetik. In der Druckfassung von JGB 167 entfällt entsprechend auch das Epitheton „ächt“ der Vorstufe, da sich Innigkeit offensichtlich nicht mehr als falsch oder echt unterscheiden lässt, sondern einfach auf einen bestimmten Gefühlszustand verweist.

168.

102, 5 f. *Das Christenthum gab dem Eros Gift zu trinken: — er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]417, 104, 1 f.: „Das Christenthum vergiftete den Eros: er starb zwar nicht daran, aber entartete zum ‚Laster‘.“ Ursprünglich lautete eine erste Fassung: „Das Schmutzige, Verdorbene und Verderbende ist in die erotischen Empfindungen erst durch das Christenthum ~~gebracht worden~~ hineingewachsen: seine Erfindung war – ‚das Laster‘“ (KGW VII 4/1, 103). Der Gedanke setzt Überlegungen aus M 76 fort, wonach die christliche „Verteufelung des Eros einen Komödien-Ausgang bekommen“ habe, nämlich dadurch dass „der ‚Teufel‘ Eros [...] allmählich den Menschen interessanter als alle Engel und Heiligen geworden“ sei, „Dank der Munkelei und Geheimthuerei der Kirche in allen erotischen Dingen: sie hat bewirkt, bis in unsere Zeiten hinein, dass die Liebesgeschichte das einzige wirkliche Interesse wurde, das allen Kreisen gemein ist“ (KSA 3, 73, 29–74, 3). Hier ist es also gerade das Christentum, das ganz entgegen der eigenen Absichten, die Sexualität zu unterdrücken, dafür sorgte, dass der Eros „in einer dem Alterthum unbegreiflichen Übertreibung“ (KSA 3, 74, 3 f.) einen Stellenwert erhielt und bis in die Gegenwart bewahrt habe, der anderen Kulturen – die ohne Eros-Verdrängung ausgekommen waren – völlig fremd bleibe. JGB 168 und die dazugehörigen Notate vereinseitigen diesen differenzierten Befund, indem sie die Möglichkeit einer historischen Pointe – nämlich eines schließlichen Triumphes des ursprünglich Verdrängten – ausblenden und nur beim Vorwurf stehen bleiben, „das“ Christentum habe den Eros zum „Laster“ herabgewürdigt. In N.s Spätwerk sollte der Begriff des „Lasters“ umgeprägt und das Christentum selbst gerade wegen seiner Verachtung des Geschlechtlichen damit belegt werden, vgl. z. B. NK KSA 6, 307, 6–13.

Die kritische Sicht auf die christliche Sexualmoral findet sich in N.s Lektüren gelegentlich zum Ausdruck gebracht, prominent etwa in Leckys *Sittengeschichte Europas*, die die mit dem Mönchtum zum Durchbruch gekommene „asketische Richtung“ für „eine der beklagenswerthesten in der Sittengeschichte der Menschheit“ hält: „Ein abschreckender, schmutziger, ausgemergelter, unwissender, unpatriotischer und gefühlloser Wahnsinniger, der sein Leben in einer langen Uebung unnützer und grausamer Selbstpein verbrachte und vor den schauderhaften Phantomen seines Irrsinnes erbebte, war das Ideal von Völkern geworden, welche die Schriften Plato's und Cicero's und das Leben eines Sokrates oder Cato gekannt hatten.“ (Lecky 1879, 2, 87) Die Mönche hatten demnach „vor Allem“ ein Ziel, nämlich „den Geschlechtstrieb zu unterdrücken, dies schien ihnen die Bestimmung des Menschen. Ein Kampf mit der Natur war es, den sie unternahmen, ein Kampf gegen jedes, auch das unschuldigste Vergnügen, welches sie, nach ihrem Begriffe von der angeborenen Verderbtheit der menschlichen Natur, zum Laster stempelten.“ (Ebd., 99) Entsprechend habe sich in der „Strafgesetzgebung der Kirche“ der „grösste Theil ihrer Verordnungen [...] auf Sünden der Unkeuschheit“ bezogen (ebd., 264). So scharf Leckys Ablehnung der kirchlichen Sexualmoral auch ausfällt, rechnet er es den „Asketen“ doch als Verdienst an, „den Menschen eine tiefe und dauernde Ueberzeugung von der Wichtigkeit der Keuschheit beigebracht zu haben“ (ebd., 268). Leckys Interesse bestand vornehmlich in der Verteidigung der von den christlichen Asketen beeinträchtigten Würde der bürgerlichen Ehe: „Der Begattungstrieb, welcher den edlen Zweck hat, die Verwüstungen des Todes wieder gut zu machen [...], wurde immer als Folge von dem Sündenfalle der ersten Menschen, und die Ehe fast ausschliesslich von ihrer niedrigsten Seite betrachtet. Die durch sie wachgerufene zärtliche Liebe, ihr Gefolge von heiligen und schönen häuslichen Tugenden blieben beinahe ganz und gar ausser Beachtung.“ (Ebd.)

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* (I 3) vom 25. Dezember 2005 nicht nur zum ersten Mal in einem päpstlichen Lehrschreiben N. herangezogen, sondern ausführlich diskutiert, und zwar ausdrücklich JGB 168 zitierend: „Dieses sprachliche Beiseiteschieben von Eros und die neue Sicht der Liebe, die sich in dem Wort Agape ausdrückt, zeigt zweifellos etwas Wesentliches von der Neuheit des Christentums gerade im Verstehen der Liebe an. In der Kritik am Christentum, die sich seit der Aufklärung immer radikaler entfaltet hat, ist dieses Neue durchaus negativ gewertet worden. Das Christentum — meinte Friedrich Nietzsche — habe dem Eros Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht daran gestorben, aber zum Laster entartet. Damit drückte der deutsche Philosoph ein weit verbreitetes Empfinden aus: Vergällt uns die Kirche mit ihren Geboten und Verboten nicht das Schönste im Leben? Stellt sie

nicht gerade da Verbotstafeln auf, wo uns die vom Schöpfer zugedachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren läßt?“ (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html) Erwartungsgemäß versucht Benedikt XVI. im Folgenden, den Eindruck zu zerstreuen, das Christentum habe die Liebe korrumpiert. Vielmehr habe es sie veredelt.

169.

102, 8 f. *Viel von sich reden kann auch ein Mittel sein, sich zu verbergen.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]349, 95, 20: „Viel von sich reden ist auch ein Mittel sich zu verbergen.“ Gleichlautend findet sich der Gedanke in NL 1883, KSA 10, 12[1]90, 391, 1; KSA 10, 13[16], 464, 29 u. KSA 10, 16[7], 500, 4, in die 3. Person transponiert wird er in NL 1884/85, KSA 11, 31[36], 373, 28 f. JGB 40, KSA 5, 58, 18–20 ruft schließlich den „Verborgene[n]“ auf, „der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich ist in der Ausflucht vor Mittheilung“, weswegen er sich des Maskenspieles befleißige.

Was hier als tiefsinnige eigene Erkenntnis präsentiert wird, ist eine Lebensweisheit, die etwa in einer (durch diverse Anthologien weit verbreiteten) Musterpredigt zu Johannes 5, 31–39 von Johann Heinrich Bernhard Dräseke lange vor N. ihren Platz gefunden hatte: „Viele, die von sich reden, wollen nicht ihr Inneres vor Andern aufschließen, sie wollen es eben recht verstecken, indem sie es zu öffnen die Miene annehmen. Du sollst nicht erfahren, was du habest an ihnen: du sollst gerade durch ihre Berichte über sie getäuscht werden und irre geführt. So bringt es ihr Vortheil, so bringt es ihre Leidenschaft mit sich. Ihre Worte sind Fallthüren, dir den Abgrund zu verbergen, an welchem du stehst.“ (Hanstein/Eylert/Dräseke 1822, 6, 380) Dräseke war als Generalsuperintendent der preußischen Provinz Sachsen bis 1843 der Dienstvorgesetzte von N.s Vater Carl Ludwig als Pfarrer in Röcken. Was der Kirchenmann tadeln wollte, nämlich die Selbstverbergung hinter der Selbstzurschaustellung, wurde in N.s Text zum Zeichen einer vornehmen Strategie der Dissimulation, die er insbesondere mit der höfischen Kultur des (französischen) Absolutismus und beispielsweise mit Baltasar Graciáns *Hand-Orakel* verband.

170.

102, 11 *Im Lobe ist mehr Zudringlichkeit, als im Tadel.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]141, 70, 7 u. gleichlautend NL 1883, KSA 10, 12[1]108, 392, 13: „Im Lobe ist viel mehr Zudringlichkeit als im Tadel.“ NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 386, 18 und NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 404, 31 fragen unisono: „ist nicht das Loben

zudringlicher als alles Tadeln?“ Schließlich werden die blutrünstigen „Fliegen des Marktes“ in Za I Von den Fliegen des Marktes zu solchen gefährlich-zudringlichen Lobhudlern: „Sie summen um dich auch mit ihrem Lobe: Zudringlichkeit ist ihr Loben. Sie wollen die Nähe deiner Haut und deines Blutes.“ (KSA 4, 67, 14 f.).

Die Warnung vor „Zudringlichkeit“ durchzieht Baltasar Graciáns *Hand-Orakel* in Schopenhauers Übersetzung (vgl. z. B. Gracian 1877, 21, 100, 182 u. 203). In populären zeitgenössischen Zeitschriften ist zumindest die eine Hälfte der Überlegung von JGB 170 und Za I Von den Fliegen des Marktes eher hausbacken-moralisch ebenfalls präsent; ohne expliziten Bezug auf Za I oder eine andere Quelle etwa in einem anonymen Artikel *Gesellschaftliche Streifzüge* des *Salons für Literatur, Kunst und Gesellschaft*: „Lob ins Gesicht hat immer etwas verletzendes. […] Von nicht unnöthig bescheidenen, aber natürlich fühlenden Menschen wird solches in Gegenwart anderer ertheiltes Lob als beleidigende Zudringlichkeit unangenehm empfunden“ (Anonym 1884, 108).

171.

102, 13 f. *Mitleiden wirkt an einem Menschen der Erkenntniss beinahe zum Lachen, wie zarte Hände an einem Cyklopen.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]410, 103, 8 f. lautete eine erste, von N. dann durchgestrichene Version des Gedankens: „Mitleid wirkt an dem Erkennenden beinahe zum Lachen, wie zarte Haut an einem Riesen.“ Wie es um das Mitleiden großer Individuen bestellt ist, thematisieren auch spätere Notate – wobei das Erkennen der Größe weicht und das komische Moment entfällt: „Das Mitleiden des Größten ist hart, gleich dem Händedruck des Riesen.“ (NL 1883, KSA 10, 17[13], 537, 19 f., sehr ähnlich in NL 1883, KSA 10, 22[3], 625, 13 f.) Noch in NL 1888, KSA 13, 20[24], 553, 4–6 wird an die Härte des Mitleids und des Händedrucks bei einem „Riesen“ erinnert.

JGB 171 ist die Kontrafaktur der auf den Titelhelden von Richard Wagners *Parsifal* gemünzten Formel: „‚durch Mitleid wissend / der reine Thor / harre sein', / den ich erkor'“ (Wagner 1877, 17 f. u. 31 = Wagner 1907, 10, 333 u. 342). Der Erkennende bei N. ist das genaue Gegenteil des reinen Toren Parsifal: Während dieser durch das Mitleid wissend wird, droht der Erkennende bei N. durch das Mitleid zu einer lachhaften Figur, zum Toren zu werden. Mitleid steht hier im Gegensatz zur Erkenntnis, die für Wagner durch das Mitleid erst geweckt wird.

172.

102, 16–18 *Man umarmt aus Menschenliebe bisweilen einen Beliebigen (weil man nicht Alle umarmen kann): aber gerade Das darf man dem Beliebigen nicht*

verrathen.....] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]324, 92, 15–17: „Man umarmt aus Menschenliebe mitunter einen Einzelnen, weil man nicht Alle umarmen kann: aber man darf das dem Einzelnen nicht verrathen!“ Eine erste Fassung lautet: „Die Liebe zu Einem M⟨enschen⟩ strahlt hier und da Liebe zu allen M⟨enschen⟩ aus: und die eigentliche Menschenliebe umarmt mitunter ~~jeden~~ einen Einzelnen, weil sie nicht Alle umarmen kann und wird dann verwechselt.“ (KGW VII 4/1, 92 f.) Den Gedankengang variiert NL 1882, KSA 10, 3[1]332, 93, 19–23 (vgl. KGW VII 4/1, 93). NL 1885/86, KSA 12, 2[12], 71 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 265) beschreibt unter dem Leitwort „Inter pares“ (KSA 12, 71, 7) „jene gefährlichen herzzerreißenden Ausbrüche aller verhehlten Unseligkeit, aller nicht erstickten Begierde, aller aufgestauten und wild gewordenen Ströme der Liebe, — den plötzlichen Wahnsinn jener Stunde, wo der Einsame einen Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels und kostbarstes Geschenk behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen“ (KSA 12, 71, 15–21).

In M rückt das Ideal der Menschenliebe, deren „Cultus“ hier mit der Verabschiedung der christlichen Dogmen in einen genetischen Zusammenhang gebracht wird (M 132, KSA 3, 123, 21–23), in ironische Distanz: „Möge ein Dichter einmal im Bilde einer Utopie die allgemeine Menschenliebe als vorhanden zeigen: gewiss, er wird einen qualvollen und lächerlichen Zustand zu beschreiben haben, dessengleichen die Erde noch nicht sah“ (M 147, KSA 3, 138, 28–32). Damit steht die aufklärerische Forderung der Philanthropie ebenso zur Disposition wie Schopenhauers Ethik, die explizit auf der Menschenliebe aufbaute (Schopenhauer 1873–1874, 6, 336). Für Schopenhauer war das Mitleid die „wahre Quelle“ der Menschenliebe (ebd., 6, 230; vgl. ebd., 4/2, 237) und neben der Gerechtigkeit die eigentliche „Kardinaltugend“ (ebd., 4/2, 226), die noch nicht von den antiken Philosophen, wohl aber vom Christentum, „dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht“, „förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt“ worden wäre (ebd.). Menschenliebe übe ich demzufolge nur aus, wenn ich statt des eigenen Wohls das fremde Wohl im Blick und „mich mit dem Andern gewissermaaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei“ (ebd., 4/2, 229). JGB 172 lässt sich als Inversion von Schopenhauers Vorlage lesen: Wenn ich den konkreten Anderen „umarme“, tue ich das mitunter nicht um meines eigenen Wohles willen (das wäre für Schopenhauer unmoralischer Egoismus), sondern bloß, um an diesem Anderen meine allgemeine Menschenliebe zu exemplifizieren. Das Problem dieser Menschenliebe besteht darin, dass sie in ihrem faktischen Vollzug niemals die Menschheit als solche zum Gegenstand machen kann, sondern sich immer einzelne Menschen aussuchen muss, mit denen und mit deren Leid sich der Menschenliebende dann nach Schopenhauer „identificirt“. Bei Zwang zur Konkretion ist aber kaum je

zu entscheiden, ob man einen anderen um dessen Wohl willen (nach Schopenhauer wäre einzig das moralisch) oder aber um des eigenen Wohls willen (also egoistisch) liebt. Der Witz von JGB 172 besteht darin, den landläufigen Verdacht umzukehren, eine Handlung scheine nur uneigennützig-moralisch, sei jedoch in Wahrheit eigennützig-unmoralisch. Vielmehr äußert der Text gegenüber einer vermeintlich eigennützig-unmoralischen Handlung (der Liebe zu einem anderen um des eigenen Wohls willen) den Verdacht, sie geschehe tatsächlich „aus Menschenliebe", also aus moralischem Grund. Angesichts der Zurückweisung dieser Moral des Mitleids und der Selbstentäußerung, gilt das von Schopenhauer für moralisch Gehaltene gerade als das eigentlich Anrüchige.

173.

102, 20 f. *Man hasst nicht, so lange man noch gering schätzt, sondern erst, wenn man gleich oder höher schätzt.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]318, 91, 24 f. heißt es: „Man haßt nicht, wenn man gering schätzt, sondern nur indem man gleich und hoch schätzt." Das widerspricht direkt der klassischen Definition von Geringschätzung (*despectus*) bei Spinoza: „Despectus est de aliquo præ odio minus justo sentire." („Geringschätzung ist, wenn man von einem anderen aus Hass weniger hält als gerecht ist." Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* III, Affectuum definitiones 22). Die dazu gegebene Erklärung ist unmissverständlich: „Est itaque existimatio amoris et despectus odii effectus" („Die Schätzung ist deshalb eine Wirkung der Liebe, die Geringschätzung eine Wirkung des Hasses". Ebd., Affectuum definitiones 22, explicatio). Da N. Spinoza bekanntlich nicht im Original gelesen, sondern ihn sich ab 1881 über den Umweg des einschlägigen Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* angeeignet hat (vgl. Sommer 2012b), dürfte man dort die direkte Quelle zu suchen haben: „So erzeugt die Liebe die übermäßige Schätzung (existimatio), der Haß die Geringschätzung (despectus)" (Fischer 1865, 2, 365). In Georg Heinrich Schneiders *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien* konnte sich N. übrigens nicht nur die physiognomischen Anzeichen der „Geringschätzung" veranschaulichen lassen, sondern überdies zur Kenntnis nehmen, dass diese sich nach evolutionstheoretischer Auffassung zunächst zum „Hohn", und der „Hohn" sich schließlich zum Hass steigere (Schneider 1882, 214).

174.

103, 2–4 *Ihr Utilitarier, auch ihr liebt alles utile nur als ein Fuhrwerk eurer Neigungen, — auch ihr findet eigentlich den Lärm seiner Räder unausstehlich?*]

Die Vorfassungen kamen noch ohne die abstrakte Schulbezeichnung „Utilitarier“ aus: „Wir lieben den Nutzen nur als das Fuhrwerk unserer Neigungen: und finden eigentlich den Lärm seiner Räder unausstehlich.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]109, 66, 13–15, vgl. die in KGW VII 4/1, 69 mitgeteilten Varianten. In NL 1882/83, KSA 10, 4[46], 123, 7 f. erscheint der „Nutzen“ als „Räderwerk“.) Die durch den Pluralis auctoris naheliegende selbstkritische Lesart wird in NL 1884/85, KSA 11, 31[52], 385, 20 f. unterbunden: „ihr liebt den Nutzen als das Fuhrwerk eurer Neigungen: aber ist nicht der Lärm seiner Räder auch euch noch unerträglich?“ (sehr ähnlich NL 1884/85, KSA 11, 32[10], 408, 14–16, dort ergänzt um die Erklärung: „Ich liebe das Unnützliche“). Gegen die „Utilitarier“ ist dann die andere Notat-Linie, die in JGB 174 kulminiert, explizit gerichtet: „Das utile ist immer nur Mittel, sein Zweck ist jedenfalls das dulce. Die Utilitarier sind dumm.“ (NL 1882/83, KSA 10, 4[59], 128, 4 f.) Für NL 1883, KSA 10, 12[1]132, 394, 17 f. erfand N. sogar noch einen Parallelbegriff für die Utilitarier: „Das utile ist nur ein Mittel; sein Zweck ist immer irgend ein dulce — seid doch ehrlich, meine Herren Dulciarier!“

Zu Beginn seiner *Sittengeschichte Europas* beschäftigte sich Lecky sehr eingehend mit der „Schule der Utilitarier“ (Lecky 1879, 1, 7–17), was N. in seinem Handexemplar zu einer Fülle von Anstreichungen und Anmerkungen veranlasste. „Nach diesen Schriftstellern werden wir ausschliesslich von unserem eigenen Interesse beherrscht. Das Vergnügen ist das einzig Gute, und das Sittlichgute und Sittlichböse sind nichts weiter, als unsere freiwillige Uebereinstimmung mit einem Gesetze, wodurch wir zum Vergnügen gelangen.“ (Ebd., 1, 7) Damit ist die im Weiteren von Lecky diskutierte Identifikation eines utilitaristischen und eines hedonistischen Standpunktes begründet, auf die die Engführung des „utile“ (Nützlichen) und „dulce“ (Angenehmen) im zuletzt zitierten Nachlass-Notat hinausläuft. „Es ist eine sehr alte Behauptung, dass, wenn ein Mensch auf kluge Weise sein eigenes Interesse verfolgte, er ein Leben vollkommener Tugend führen würde. Zu dieser Meinung bekennen sich die meisten [...] Utilitarier“ (ebd., 1, 11). N., der die Stelle am Rand anstrich, glossierte dazu: „falsch / grundfalsch“. Und weiter bei Lecky: „Das /13/ ganze System dieser Ethik lässt sich auf die folgenden vier Regeln Epikur’s zurückführen: Das Vergnügen, welches keinen Schmerz erzeugt, ist zu geniessen. Der Schmerz, welcher kein Vergnügen erzeugt, ist zu meiden. Das Vergnügen ist zu meiden, welches ein grösseres Vergnügen hindert oder einen grösseren Schmerz erzeugt. Der Schmerz ist zu erdulden, welcher einen grösseren Schmerz verhütet oder ein grösseres Vergnügen sichert.“ (Ebd., 1, 12 f. Auch diese Stelle hat N. mit einer Randanstreichung, mit „Epicur“ und einem „NB“ als Glossen versehen.) Wichtig ist festzuhalten, dass weder Lecky noch N. mit dem Begriff „Utilitarier“ ausschließlich oder in erster Linie die philosophischen

Utilitaristen im engeren Sinn des Wortes fassen, d. h. die namentlich von Jeremy Bentham und John Stuart Mill repräsentierte, N. durch Mill-Lektüre aus erster Hand bekannte Strömung des Utilitarismus im 19. Jahrhundert. Stattdessen führen sie unter dem Begriff „Utilitarier" viel breiter materialistische, empiristische und sensualistische Ethiken (von Epikur und Thomas Hobbes an) zusammen. „Utilitarier" kommen bei N. erst nach der Lecky-Lektüre vor, erstmals 1881 in M 360 (vgl. später auch N.s Anstreichung bei Guyau 1885, 1 = Guyau 1909, 279). Diesen „Utilitariern" will JGB 174 nun nachweisen, dass sich hinter ihrem Interesse am (allgemein) Nützlichen bloß das Interesse an dem ihnen persönlich Angenehmen verbirgt.

175.

103, 6 *Man liebt zuletzt seine Begierde, und nicht das Begehrte.*] Noch ausschließlicher ist die ursprüngliche Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]105, 66, 3 f.: „Man liebt immer nur seine Begierde und nicht das Begehrte." Danach stehen die folgenden, von N. verworfene Notizen: „~~Nur als Umweg Die Liebe zum Nutzen ist immer nur~~ ~~Das ⌜uns⌝ Nützliche wird immer um seiner selber willen begehrt. geliebt.~~] ~~Was uns nützlich ist~~" (KGW VII 4/1, 69). Der Wortlaut von NL 1882, KSA 10, 3[1]105, 66, 3 f. wird wiederholt in NL 1883, KSA 10, 22[3], 623, 3.

Die *cupiditas* ist ein Grundbegriff der Philosophie Spinozas, den N. über die Vermittlung von Kuno Fischer kennengelernt hat. Fischer übersetzte den Begriff mit „Begierde": „Der wirkliche Wille des Menschen ist seine Begierde" (Fischer 1865, 2, 455). Dabei wird deutlich, dass Spinoza dem Konzept der *conservatio sui*, auf die sich die Begierde ursprünglich richtet, nicht nur die Selbsterhaltung, sondern ebenso die für das Konzept des Willens zur Macht bei N. so wichtige Selbststeigerung einschreibt: „Jede Begierde ist das Streben nach Selbsterhaltung d. h. nach Erhaltung und Steigerung des eigenen Vermögens. Das Vermögen aber eines Dinges ist sein Wesen." (Fischer 1865, 2, 377) Macht, *potentia*, ist dasjenige, wonach alles Lebendige trachte: „Die Grundform aller Begierden ist das Streben nach Selbsterhaltung: der Wille, unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um so mächtiger, kraftvoller, tüchtiger ist unser Wesen; um so tüchtiger sind wir selbst. Diese Tüchtigkeit ist unsere T u g e n d . Es giebt im Sinne Spinozas keine andere Tugend, als Tüchtigkeit, als Macht. [...] Ist aber die Tugend die größte Macht, so ist sie nothwendig Gegenstand der stärksten Begierde, so giebt es nichts, das mehr begehrt werden könnte, so kann sie nicht als Mittel zu etwas anderem, sondern muß um ihrer selbst willen begehrt werden, denn es giebt nichts, das begehrenswerther wäre als sie; so ist die Selbstvernichtung oder der Selbstmord nie eine Folge der Tugend, sondern stets eine Folge der Ohnmacht. ‚Die Begierde,'

sagt Spinoza, ‚ist das Wesen des Menschen selbst, nämlich das Streben, kraft dessen der Mensch in seinem Sein beharren will.' ‚Da die Vernunft nichts Naturwidriges fordert, so fordert sie nothwendig, daß jeder sich selbst liebt, seinen wahren Nutzen sucht, Alles, das ihn in Wahrheit zu größerer Vollkommenheit führt, begehrt und über-/484/haupt, so viel er vermag, sein Dasein zu erhalten strebt." (Fischer 1865, 2, 483 f.) Die Begierde muss sich also, wie JGB 175 pointiert, selbst begehren, damit überhaupt Leben ist, da in der Begierde qua Machtwillen die Essenz der menschlichen Natur liegt.

JGB 175 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 34).

176.

103, 8 f. *Die Eitelkeit Andrer geht uns nur dann wider den Geschmack, wenn sie wider unsre Eitelkeit geht.*] In Heft Z I 1 steht die erste Fassung von JGB 176 der ersten Fassung von JGB 175 unmittelbar voran und lautet: „Die Eitelkeit Anderer geht uns dann wider unseren Geschmack, wenn sie wider unsere Eitelkeit geht." (NL 1882, KSA 10, 3[1]104, 66, 1 f.). Es handelt sich um die Umformulierung einer Maxime (Nr. 389), die N. bei La Rochefoucauld lesen konnte: „Ce qui nous rend la vanité des autres insupportable, c'est qu'elle blesse la nôtre." (La Rochefoucauld o. J., 78) In der von N. benutzten und mit zahlreichen Lesespuren versehenen, von Friedrich Schulz besorgten deutschen Version der *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, die sich allerdings in N.s Bibliothek nicht bis heute erhalten hat, lautet die Übersetzung: „Was uns die Eitelkeit Anderer unerträglich macht, ist dies, dass sie unsre beleidigt." (La Rochefoucauld 1793, 147) Zum Verhältnis von Eitelkeit und Stolz siehe NK 93, 2 f. „Eitelkeit" ist auch ein zentrales Thema bei Paul Rée, dem dieser u. a. in seiner Untersuchung über den *Ursprung der moralischen Empfindungen* einen langen Abschnitt mit dem Titel „Ursprung der Eitelkeit" widmete (Rée 2004, 168–198, vgl. schon 121–125). Rée nimmt darin Überlegungen La Rochefoucaulds und Schopenhauers auf.

177.

103, 11 f. *Über Das, was „Wahrhaftigkeit" ist, war vielleicht noch Niemand wahrhaftig genug.*] Im publizierten Nachlass gibt es keine direkten Vorstufen zu JGB 177. Die „geheimen Lügner", die „nicht wahrhaftig genug" sind, um so zu handeln wie sie sich selbst vorreden, sind nach NK 1880, KSA 9, 5[7], 182, 12–22 „immer noch wahrhaftig genug", um „Gewissensbisse" zu empfinden. Mit

Vorbehalten gegen „jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben", beginnt bereits JGB 1 (KSA 5, 15, 5 f.). Im Unterschied zu der in N.s Texten oft eingeforderten Redlichkeit hat Wahrhaftigkeit, die im christlichen Kontext mit einem absoluten Verbot der Lüge einhergeht, ja dieser Lüge sogar eine tödliche Wahrheit vorzuziehen gebietet (vgl. z. B. Aurelius Augustinus: *Contra mendacium* 36), bei N. mit zu starken metaphysischen Belastungen zu kämpfen, als dass sie – auch wenn sie gelegentlich mit positiver Konnotation begegnet – eine fraglose Tugend sein könnte. Noch bei Schopenhauer fand sich eine traditionelle Hochschätzung der Wahrhaftigkeit (vgl. die Belegstellen bei Frauenstädt 1871, 2, 452 f.). Den „berühmten Weisen", die „des Volkes Aberglauben" statt „der Wahrheit" gedient haben (Za II Von den berühmten Weisen, KSA 4, 132, 2 f.), bescheidet Zarathustra: „Ach, dass ich an eure ‚Wahrhaftigkeit' glauben lerne, dazu müsstet ihr mir erst euren verehrenden Willen zerbrechen. / Wahrhaftig — so heisse ich Den, der in götterlose Wüsten geht und sein verehrendes Herz zerbrochen hat." (KSA 4, 133, 5–8) Hier ist ein Begriff von Wahrhaftigkeit intendiert, für den die beherzte Abwendung von der metaphysischen Wahrheitstradition gerade konstitutiv ist. M 73, KSA 3, 72 dividiert explizit gegen die Christen Genese und Geltung von Wahrhaftigkeit und Wahrheit auseinander: Wahrhaftigkeit beweise nichts für die Wahrheit. In M 456, KSA 3, 275 findet sich schließlich eine ausdrückliche Abstufung, die die Wahrhaftigkeit, welche es zu erlauben scheine, „es mit der Wahrheit l e i c h t e r z u n e h m e n" (KSA 3, 275, 22 f.), der Redlichkeit als einer „der jüngsten Tugenden" (KSA 3, 275, 25) unterordnet. JGB 177 wendet sich gegen die Gedankenlosigkeit der traditionellen Inanspruchnahme von Wahrhaftigkeit, indem die Sentenz deren problematisches Verhältnis zur Wahrheit heraustellt, die es vielleicht gar nicht gibt, oder die vielleicht erlogen ist, oder die sich vielleicht allem Zugriff entzieht. Vgl. neben NK 15, 4–7 und der systematischen Abhandlung von Bernard Williams über Wahrheit und Wahrhaftigkeit (Williams 2002) auch Emmerich 1933; Denecke 1972, 23–39, v. a. aber Tongeren 1999, 95–135.

178.

103, 14 f. *Klugen Menschen glaubt man ihre Thorheiten nicht: welche Einbusse an Menschenrechten!*] Vgl. NK 89, 15 f. In den Vorstufen war nicht von „klugen", sondern von „kalten Menschen" die Rede: „Den kalten Menschen glaubt man ihre Thorheiten nicht." (NL 1882, KSA 10, 3[1]139, 69, 23; NL 1882, KSA 10, 12[1]109, 392, 14 f. ersetzten die „Thorheiten" durch „Dummheiten". Die ursprüngliche Fassung von 3[1]139 lautete: „Den kalten Menschen glaubt man nicht ihre Tugenden, aber man glaubt sie selber". KGW VII 4/1, 72). In den Za-

Kontext rückt der Gedanke dann in NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 386, 13 f. („kalte kühle Menschen, solche denen man ihre Thorheiten nicht glauben will"); erst in NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 404, 26–28 wird die Klugheit als Kontrastmittel benutzt: „kalte kühle Menschen, solche denen man ihre Thorheiten nicht glauben will: man legt sie schlimm aus als schlimme Klugheiten". Es hält sich in der Genese von JGB 178 also kein Gedanke, sondern eine Formulierung durch – Klugheit und Kälte sind dabei ebenso austauschbar wie Tugenden und Torheiten.

Das Wort „Menschenrecht" taucht in N.s Schriften und Nachlass nur selten auf. An den beiden anderen in den publizierten Schriften einschlägigen Stellen, nämlich MA I 552, KSA 2, 330, 15 u. M 274, KSA 3, 214, 25, kommt das jeweils singularische „Menschenrecht" nur ironisch zum Gebrauch; in einer gegen Sozialismus gerichteten Aufzeichnung in NL 1877, KSA 8, 25[1], 482, 18 f. heißt es lapidar: „Menschenrechte giebt es nicht." In der Tradition der Französischen Revolution werden zu N.s Zeit Menschenrechte verstanden als „Gesamtheit derjenigen idealen Ansprüche, welche der Mensch als solcher an den Staat erhebt, also der Ansprüche des Menschen auf Rechte, ‚welche mit ihm geboren sind', und deren Gewährleistung er vom Staat verlangt" (Meyer 1885–1892, 11, 479). Bei N. hingegen erhält der Ausdruck, sofern er nicht pejorativ gefärbt ist, andere Bedeutungen, die mehr ins Gebiet des Intellektuellen als in das des Politisch-Juristischen gehören. Zum Nachsatz von JGB 178, der sich in keiner Vorfassung findet, gibt es in NL 1884, KSA 11, 25[477], 140, 3–5 eine Parallele: „Wer so steht wie ich, verliert, mit Goethe zu reden, ‚eines der größten Menschenrechte, nicht mehr von Seinesgleichen beurtheilt zu werden'". N. bezieht sich damit auf eine von Goethes *Maximen und Reflexionen*: „Der Alte verliert eins der größten Menschenrechte, er wird nicht mehr von seines Gleichen beurtheilt." (Goethe 1853–1858, 3, 191). Während das Nachlassnotat das „Menschenrecht", von Seinesgleichen beurteilt zu werden, auf das einsame Denker-Ich anwendet, das nicht mehr Seinesgleichen hat, die es beurteilen könnten, ergeht es in JGB 178 den Klugen so, dass ihre Torheiten nicht verstanden werden, wenn sie nicht von Ihresgleichen, sondern von Dummen beurteilt werden. Nur Ihresgleichen wären im Stande, die Torheiten als Torheiten zu erkennen.

179.

103, 17 f. *Die Folgen unsrer Handlungen fassen uns am Schopfe, sehr gleichgültig dagegen, dass wir uns inzwischen „gebessert" haben.*] Darin stimmen im Wortlaut die Niederschriften NL 1882, KSA 10, 3[1]86, 63, 22 f. und NL 1883, KSA 10, 12[1]113, 393, 1–3 überein. JGB 179 nimmt redensartliche Wendungen auf,

jemandem oder etwas (z. B. das Glück oder die Gelegenheit) am Schopf, also bei den Haaren / am Haupthaar zu ergreifen. Besonders beliebt war die Vorstellung, dass sich niemand am eigenen Schopfe aus der Grube ziehen könne (Wander 1867–1880, 4, 325), mit Ausnahme des Barons von Münchhausen, auf dessen einschlägig bekannte Fähigkeit JGB 21, KSA 5, 35, 19–22 explizit Bezug nimmt.

Djurić 1985, 136 hält den in JGB 179 ausgedrückten Gedanken, dass die Effekte des Handelns auf den Handelnden zurückwirken, für „eine sehr wichtige These" N.s und unterstreicht die von N. bei anderer Gelegenheit herausgestellte Kraft der Handlung, den Handelnden zu verändern und zu formen. JGB 179 macht über diese von Djurić betonte allgemeine These hinaus auf die Divergenz der Persönlichkeitsentwicklung und der häufig verspäteten Konsequenz einer Handlung aus einer früheren Lebensphase aufmerksam: Dass die Handlung auf den Handelnden verzögerte Rückkoppelungseffekte zeitigt, ist trivial – Handlungen wirken –, nicht aber die Beobachtung, dass diese Rückkoppelungseffekte mitunter den ‚Falschen' treffen, nämlich einen mittlerweile ganz anderen Menschen als den ursprünglich Handelnden.

180.

103, 20 f. *Es giebt eine Unschuld in der Lüge, welche das Zeichen des guten Glaubens an eine Sache ist.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]82, 63, 11 f.: „Die Unschuld der Lüge ist das Zeichen des guten Glaubens an eine Sache." Sehr ähnlich lautet NL 1883, KSA 10, 22[3], 623, 1 f. In einem Plädoyer für das Bejahen des Lebens, das das Bejahen der Lüge impliziere, beklagt NL 1884, KSA 11, 25[101], 37, 14, dass „die Unschuld der Lüge [...] dahin" sei (vgl. auch NL 1884, KSA 11, 28[20], 305, 14; NL 1884/85, KSA 11, 29[1], 335, 13; NL 1884/85, KSA 11, 31[49], 383, 2; NL 1884/85, KSA 11, 32[8]29, 403, 10). Schließlich bedauert Zarathustras Schatten, „jene verlogne Unschuld, die ich einst besass, die Unschuld der Guten und ihrer edlen Lügen" verloren zu haben (Za IV Der Schatten, KSA 4, 340, 15–17, dazu KGW VI 4, 651). Dabei bezieht sich diese Unschuld auf das bisher für gut Gehaltene und auf den „Glaube[n] an die Guten". In der herkömmlichen Moral galt die Lüge als verwerflich – im Gestus der Überbietung tut der Immoralist demgegenüber diese herkömmliche Moral *in globo* als Lüge ab (vgl. z. B. NK KSA 6, 102, 13–16 u. NK KSA 6, 208, 10). Der immoralistisch Unaufgeklärte kann an diese Lüge der Moral noch unschuldig glauben; nach entsprechender Aufklärung ist diese Unschuld dahin (vgl. auch Behler 1975, 11 f.; Zittel 1995, 63 u. Zittel 2000, 238).

Die Formulierung „Unschuld der Lüge" hat in polemischer Absicht der Philosoph Karl Rosenkranz in seinem anlässlich der preußischen Krönungsfeier

1852 gehaltenen Vortrag *Die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen* populär gemacht, und zwar in der Absicht, Kulturerrungenschaften Frankreichs und deren Import nach Deutschland zu diskreditieren: „Die Französische Literatur hat jene zahllosen Versteckspiele, jene Kunst der halblauten Rede, jene perfide Manier zweideutiger Offenheit, jene Unschuld der Lüge, jene sophistische Redseligkeit erfunden, die wir Deutsche endlich auch bei uns einheimisch gemacht haben." (Rosenkranz 1875, 2, 219) Eine Lektüre dieses Textes lässt sich bei N. allerdings nicht belegen.

181.

104, 2 *Es ist unmenschlich, da zu segnen, wo Einem geflucht wird.*] Der Satz steht bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]272, 85, 23 f., dort ergänzt um die ironische Empfehlung: „Lieber doch ein wenig mitfluchen!" Ursprünglich lautete der erste Satz: „Es ist ⌜vielleicht⌝ christlich, aber nicht gerade ⌜sehr⌝ menschlich, die zu segnen, welche uns fluchen" (KGW VII 4/1, 86). NL 1882/83, KSA 10, 3[103], 145, 19 f. übersetzt den Einwand gegen die christliche Doktrin in Zarathustra-Diktion: „Und wenn euch geflucht wird, so gefällt es mir nicht, daß ihr dann segnen wollt: besser ist es ein wenig mitzufluchen." Wiederholt wird diese Maxime dann in Za I Vom Biss der Natter, KSA 4, 87, 24–88, 2. Die Kritik richtet sich gegen Jesu Gebot der Feindesliebe, das in Matthäus 5, 44 explizit das Fluchen einbezieht: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen" (Die Bibel: Neues Testament 1818, 8. Vgl. Lukas 6, 28: „Segnet die, so euch verfluchen". Die Bibel: Neues Testament 1818, 76). Auch gegenüber der jesuanischen Maximalethik der Feindesliebe (vgl. zum Vergelten des Bösen mit Gutem NK 100, 18 f.), die ja als eine Praxis universeller Bejahung jenseits gewohnter moralischer Unterscheidung, jenseits von Gut und Böse, verstanden werden könnte, muss JGB auf Abgrenzung beharren, um seinen intellektuellen und moralkritischen Exklusivitätsanspruch zu verteidigen. Vgl. NK ÜK JGB 216 u. NK 152, 18–20.

182.

104, 4 f. *Die Vertraulichkeit des Überlegenen erbittert, weil sie nicht zurückgegeben werden darf. —*] NL 1882, KSA 10, 3[1]339, 94, 19–22 erläutert noch eingehender: „Die Vertraulichkeit des Überlegenen erbittert, weil sie nicht zurückgegeben werden darf. Dagegen ist Höflichkeit ihm anzurathen, d. h. der beständige Anschein, als ob er etwas zu ehren habe." Zum zweiten Satz verzeichnet KGW VII 4/1, 94 folgende drei Varianten: „*(1)* Vielmehr soll er mehr als Jeder

Andere Höflichkeit haben *(2)* Aber Höflichkeit ist ihm anzurathen *(3)* Dagegen ist Höflichkeit ihm anzurathen".

Vertraulichkeit ist ein Thema in der moralistischen Aphoristik und noch in den *Psychologischen Beobachtungen* von N.s Freund Paul Rée: „Durch Vertraulichkeit bezweckt man weder die Einholung von Rathschlägen, noch die Erleichterung von Sorgen: Man will von einander entzückt sein." (Rée 1875, 24 = Rée 2004, 68) Die französischen Klassiker des Genres strichen dabei auch die soziale Sprengkraft der Vertraulichkeit heraus: „La familiarité et l'amitié font beaucoup d'ingrats." (Vauvenargues 1823, 326. „Die Vertraulichkeit und die Freundschaft bringen viele Undankbare hervor." In den erhaltenen Vauvenargues-Ausgaben aus N.s Bibliothek scheint diese Sentenz zu fehlen. Zu N. und Vauvenargues allgemein siehe Broisson 2009.) Bei Rivarol liest sich dieser Gedanke wie folgt: „C'est de la familiarité que naissent les plus tendres amitiés et les plus fortes haines." (Rivarol 1836, 53. „Aus der Vertraulichkeit wachsen sowohl die zärtlichsten Freundschaften als auch die stärksten Hasse.")

183.

104, 7 f. *„Nicht dass du mich belogst, sondern dass ich dir nicht mehr glaube, hat mich erschüttert."* —] Ohne Zitat-Anführungszeichen und mit einem „glaubte" (statt „glaube") ist die Beobachtung in NL 1882, KSA 10, 3[1]347, 95, 16 f. notiert und wurde dort von N. durchgestrichen. Ursprünglich hieß es: „Nicht dass du mich belogst, sondern dass du lügst, trennt uns." (KGW VII 4/1, 95). Die Fassung NL 1882, KSA 10, 3[1]347, 95, 16 f. wird wiederholt in NL 1882/83, KSA 10, 5[33], 228, 3 f. Die Version in NL 1882/83, KSA 5[35], 229, 17 f. geht hingegen auf die ursprüngliche, in KGW VII 4/1, 95 mitgeteilte Fassung zurück, indem sie auf die Differenz von „lügen" und „belügen" setzt: „Wenn ich merke daß Jemand mich belügt, so jammerte mich nicht, daß er mich belügt, sondern daß er lügt." NL 1883, KSA 10, 12[1]142, 395, 11 f. entspricht schließlich wortwörtlich JGB 183.

184.

104, 10 f. *Es giebt einen Übermuth der Güte, welcher sich wie Bosheit ausnimmt.*] Die von N. schließlich durchgestrichene Vorstufe in NL 1882, KSA 10, 3[1]395, 101, 12–14 ist verbunden mit der späteren Sentenz JGB 111, siehe NK 93, 2 f. Eine weitere Fassung des Gedankens von JGB 184 stellt NL 1882/83, KSA 10, 5[1]127, 201, 16 f. dar: „Goldne Zeit, da man den Übermuth für die Quelle des Bösen hielt!" Für die Druckfassung griff N. aber auf die ursprüngliche Version zurück.

Die Neuplatoniker sprachen von Überfülle (ὑπερπλῆρες) des vollkommenen Einen, das in seinem Überfließen alles andere hervorgebracht hat (Plotin: *Enneaden* V 2, 1) – eine Vorstellung, die im christlichen Gedanken, dass der göttliche Überfluss der Güte die Schöpfung hervorgebracht habe (Pseudo-Dionysios Areopagita: *De divinis nominibus* IV 10), Karriere machte und sowohl in der mittelalterlichen Mystik als auch bei Leibniz wiederkehrte, der den „Überfluss der Güte Gottes" gerne als Argument zur Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel aufgreift (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de théodicée*, Anhang III, § 7). Die *exuberantia bonitatis* ist bei N. vom „Überfluss der Güte" zum „Übermuth der Güte" mutiert und wird gegen die traditionelle Moral erneut mit der „Bosheit" liiert, von der das christliche Theodizee-Projekt Gott um jeden Preis fernhalten wollte. Die *exuberantia bonitatis* ist auch nicht länger ein Attribut Gottes, sondern vielmehr eines immoralistischen Menschen.

185.

104, 13 f. *„Er missfällt mir." — Warum? — „Ich bin ihm nicht gewachsen." — Hat je ein Mensch so geantwortet?*] Der kleine Dialog ist eine wortwörtliche Übernahme aus NL 1882, KSA 10, 3[1]361, 97, 12 f. Es ist eine personalisierte Variante zu MA II VM 391, KSA 2, 530, 5 f.: „Nicht gewachsen. — Das Gute missfällt uns, wenn wir ihm nicht gewachsen sind." Dass der Verbrecher seiner Tat nicht oft nicht gewachsen sei, wird in JGB 109 behauptet, vgl. NK 92, 17 f. Den Konnex von Missfallen und Nicht-gewachsen-Sein hat Goethe in den *Maximen und Reflexionen* unter ästhetischem Gesichtspunkt etabliert: „Es begegnete und geschieht mir noch, daß ein Werk bildender Kunst mir beim ersten Anblick mißfällt, weil ich ihm nicht gewachsen bin; ahn' ich aber ein Verdienst daran, so such' ich ihm beizukommen und dann fehlt es nicht an den erfreulichsten Entdeckungen; an den Dingen werd' ich neue Eigenschaften und an mir neue Fähigkeiten gewahr." (Goethe 1853–1858, 3, 166) MA II VM 391 und JGB 185 universalisieren die bei Goethe allein auf die Kunstrezeption ausgerichtete Beobachtung, um damit einem wichtigen Aspekt des landläufigen moralischen Urteilens kritisch näherzukommen: Gemeinhin gibt man eben – im Unterschied zum verehrten Goethe (vgl. z. B. GD Streifzüge 49, KSA 6, 151 f. Zu N. und Goethe allgemein auch Montinari 1982, 56–63 u. Pestalozzi 2012) – nicht zu, einer Sache bzw. einer Person nicht gewachsen zu sein, sondern verfolgt sie mit seinem Ressentiment.

Lampert 2001, 141 interpretiert die das Vierte Hauptstück abschließende Sentenz als „comment on the fate of the most noble, the intrepid knower who pursues a higher selfishness, the philosopher". Ihre Stellung am Ende des Hauptstücks lädt jedenfalls dazu ein, die Sentenz selbstreferentiell zu verste-

hen und sie auf die den „Sprüchen und Zwischenspielen“ allenfalls verständnislos gegenüberstehenden Leser gemünzt zu lesen.

Fünftes Hauptstück: zur Naturgeschichte der Moral.

Das von N. mit überaus zahlreichen Lesespuren hinterlassene, erste Kapitel in Leckys *Sittengeschichte Europas* trägt den Titel „Die Naturgeschichte der Sitten“ (Lecky 1879, 1, 1–144). Es behandelt die unterschiedlichen Morallehren der Philosophie ebenso wie die „Verschiedenheiten des sittlichen Urtheils“, die „Moral der Wilden“ (ebd., 13) und die „Entwickelung der sittlichen Gefühle“ sowie die „Beziehungen des intellectuellen zum sittlichen Fortschritt“ (ebd., 14). In dieser „Naturgeschichte“ wird also (noch) nicht in erster Linie eine historische Verlaufsgeschichte moralischer Urteilsbildung erzählt. In Leckys Wortgebrauch hat sich zumindest ein Rest der alten *historia naturalis* (Plinius maior) oder *histoire naturelle* (Buffon) erhalten, die keine Entwicklungsgeschichte der Natur rekapitulierte, sondern vielmehr eine vergleichende und ordnende Beschreibung all dessen lieferte, was im Reich der Natur (an Lebewesen) anzutreffen ist (Nägeli 1884, 7 spricht ebenfalls noch von „der beschreibenden Naturgeschichte“). Auch im Fünften Hauptstück von JGB schwingt diese alte Bedeutung mit, nicht nur, wenn in JGB 186 von der „Aufgabe einer Beschreibung“ (KSA 5, 106, 2 f.) der Moral gesprochen wird. Der Modus der Beschreibung ist freilich noch keine „Typenlehre“ (KSA 5, 105, 20), sondern durchaus eine historische Bestandsaufnahme, nicht als durchgehender Erzählbogen, sondern als Erschließung einzelner moralischer Phänomene aus der Vergangenheit (vgl. zur Frage, wie man „Naturgeschichte“ schreiben solle, ausdrücklich auch MA II VM 184).

Brusotti 2013, 260 f. weist darauf hin, dass in JGB zwar „Naturgeschichte“ nur ein einziges Mal vorkommt, eben im Titel des Fünften Hauptstücks, N. aber im Vorfeld der Publikation mehrfach mit dem Wort experimentiert hat. So erwog er es als alternativen Buchgesamttitel in den Titelentwürfen „Naturgeschichte des freien Geistes“ (KGW IX 5, W I 8, 173, 6) und „Naturgeschichte des höheren Menschen“ (KGW IX 5, W I 8, 159, 31–33 u. KGW IX 5, W I 8, 172, 28 u. ö.) oder als Alternative zum Titel des Sechsten Hauptstücks in der „Naturgeschichte des Gelehrten“ (KGW IX 2, N VII 2, 78). Jensen 2013a arbeitet die Unterschiede der in JGB unternommenen „Naturgeschichte der Moral“ zu dem scheinbar identischen Projekt in der *Genealogie der Moral* heraus. Das Hauptstück in JGB verfahre typologisch und bemühe sich um eine „historiographical attribution of naturalistic causes for a typological phenomenon found in the present“ (Jensen 2013a, 195), während GM eine anti-realistische und anti-naturalistische Historiographie als Abkürzungsprozess (vgl. NL 1885, KSA 11,

36[27], 562 = KGW IX 4, W I 4, 28) entwickle, die methodisch viel reflektierter verfahre, den naiven, auf feste Typen setzenden Genealogen attackiere (GM II 12, KSA 5, 312) und als definierbar nur das anerkenne, was keine Geschichte hat (GM II 13, KSA 5, 317).

Genaueres Hinsehen kann allerdings Zweifel wecken, ob das Fünfte Hauptstück tatsächlich brachiale, auf Festschreibung bedachte und unterreflektierte Moraltypologie betreibe, auch wenn es unter der Überschrift der „Naturgeschichte" steht: Bereits der Verzicht auf den bestimmten Artikel im Nominativ („Die Naturgeschichte …") und dessen Substitution durch eine präpositionale Formulierung („Zur Naturgeschichte …") indiziert im Unterschied zu Lecky, dass keine vollständige Beschreibung der Moral-Naturgeschichte intendiert ist, sondern nur einige Elemente zusammengetragen werden. In „Gleichniss- und Zeichensprache" (KSA 5, 117, 14 f.) bringt JGB 196 zum Ausdruck, dass die Erforscher der Moral weitgehend im Dunkeln tappen. Ein starkes Argument gegen einen in das Fünfte Hauptstück hineingelesenen Anspruch, die Moralgeschichte typologisch festzuschreiben, ist die episodische Anlage dieses Kapitels, das eben keinen narrativen oder argumentativen Gesamtbogen spannt, sondern Materialien akkumuliert: Die hierbei praktizierte Moralgeschichtsschreibung ist – wohl mit viel Bedacht – rhapsodisch.

Sicher liegt auch schon eine Provokation darin, nicht einfach von einer Geschichte der Moral, sondern ihrer „Naturgeschichte" zu reden: Das impliziert ihre Naturalisierung und damit die Naturalisierung ihrer Akteure, also der Menschen: Sie erscheinen als Naturwesen wie andere Tiere auch – freilich als besonders interessante, weil instinktdeviante Tiere. Mit einem „Naturalismus" als angeblicher philosophischer Lehre N.s hat diese Naturalisierung freilich nichts zu tun (vgl. NK 29, 5–16); Naturalisierung dient vielmehr als Mittel der Moral-Verunsicherung. Der Begriff der Natur taucht, wie schon Strauss 1983, 184 bemerkt hat, im ganzen Hauptstück fast immer mit (ironisierenden?) Anführungszeichen auf (mit zwei Ausnahmen: JGB 188, KSA 5, 110, 6 u. JGB 200, KSA 5, 121, 6, an der letzten Stelle im Sinne von ‚Wesen'). Und auch bei der Natur entzieht sich das Fünfte Hauptstück einer Festlegung – was sie genau ist, wird nicht explizit gesagt.

Die Provokation des Titels beschränkt sich aber nicht darauf, Moral und Natur zusammenzubringen, sondern wird noch potenziert durch die Geschichte: Mit der Naturalisierung geht die Historisierung der Moral einher. Vgl. zum Fünften Hauptstück Tongeren 1989, 49–61 sowie Brusotti 2014b.

186.

Der Abschnitt scheint eine kritisch-historische Moralwissenschaft zu propagieren, mit der die zukünftigen Philosophen als unbefangene Problematisierer zu

agieren haben – Historisierung als Gegenstrategie zur Begründung! –, während ihre Vorgänger im blinden Glauben an die tradierte Moral befangen waren. Vorsichtige und forschende Beharrlichkeit gehört hier zum Anforderungsprofil der Zukunftsphilosophen – ein Anforderungsprofil, das in starkem und gewolltem Gegensatz zum letzten Abschnitt des Fünften Hauptstücks steht: In JGB 203 sind die „neuen Philosophen“ (KSA 5, 126, 10) keineswegs ‚Feinarbeiter‘ bei der Entschlüsselung der moralischen Codes, sondern wollen als Züchter neuer Menschen verstanden werden. Freilich ist auch das scheinbar abseitige Wühlen im Moralarchiv der Menschheit jener Subversion des Gültigen dienlich, die das Fünfte Hauptstück einfordert. Dass im Fortgang von JGB dann keineswegs „bescheiden“ (105, 21) auf die „Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral“ (105, 19 f.) gesetzt, sondern in JGB 260 munter binär und apodiktisch typologisiert wird – „Es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral“ (208, 25 f.) –, steigert den Irritationseffekt: Hier scheint jemand moralproblematisierend und moralpolemisierend Politik zu machen. Zur Interpretation von JGB 186 vgl. auch Tongeren 1989, 62–68; einen genauen Vergleich von JGB 186 mit JGB 260 stellt Brusotti 2014b, 114–117 an (fälschlich steht da jeweils JGB 230).

105, 8–20 *Schon das Wort „Wissenschaft der Moral“ ist in Hinsicht auf Das, was damit bezeichnet wird, viel zu hochmüthig und wider den guten Geschmack: welcher immer ein Vorgeschmack für die bescheideneren Worte zu sein pflegt. Man sollte, in aller Strenge, sich eingestehn, was hier auf lange hinaus noch noth thut, was vorläufig allein Recht hat: nämlich Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehn, — und, vielleicht, Versuche, die wiederkehrenden und häufigeren Gestaltungen dieser lebenden Krystallisation anschaulich zu machen, — als Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral.*] Die in JGB 186 dreimal wiederkehrende und in Anführungszeichen gesetzte Wendung „Wissenschaft der Moral“ (105, 5 f. u. 105, 9 u. 106, 13) lässt sich bei N. nur in diesem Abschnitt belegen. Vor N. taucht sie in der Literatur nur sporadisch auf, so im Titel der deutschen Übersetzung von Jeremy Benthams postumer *Deontology*: *Deontologie, oder die Wissenschaft der Moral* (1834). Ohne den Titel zu erwähnen, notierte Lecky in einer von N. mit Randstrich markierten Fußnote süffisant, Bentham habe „überraschend wenig für die Wissenschaft der Moral gethan, ausser dass er sie mit einer barbarischen Nomenclatur und einer überlangen Reihe von nichtsbedeutenden Classificationen bereicherte“ (Lecky 1879, 1, 22, Fn. 2). In der deutschen Übersetzung von Leckys Werk spielt die Wendung sonst freilich keine markante Rolle, obwohl sie in der Sache für das bei N. Verhandelte durchaus repräsentativ gewesen ist. Auch in zwei anderen Büchern, die N. besaß, wird

die Formel „Wissenschaft der Moral“ verwendet, zunächst eher unspezifisch in Frederik Anton von Hartsens *Moral des Pessimismus* (Hartsen 1874, 7), sodann (nach dem Vorwort) im allerersten Satz von Baumanns *Handbuch der Moral*: „Gewöhnlich stellt die Wissenschaft der Moral die Ideale voran, welche der Mensch oder die Menschheit verwirklichen soll, und weist dann dem Willen die Aufgabe zu in ihnen zu leben und danach zu handeln. Jene Lehre von dem, was sein soll, pflegt dabei ausführlich zu sein, diese von der Verwirklichung durch den Willen fällt meist nur kurz aus. Im Leben stellt sich die Sache ganz anders; das Schwierige ist da nicht so sehr das Ideal zu finden, als vielmehr die Verwirklichung desselben durch den Willen bewerkstelligen“ (Baumann 1879, 1. N.s Unterstreichungen, Randmarkierung von seiner Hand. Vgl. Brusotti 1997, 139, der zwar die Baumann-Stelle nachweist, aber sie nicht in Zusammenhang mit JGB 186 bringt). Auch bei Baumann ist die kritische Stoßrichtung unverkennbar, die sich gegen eine als Idealwissenschaft missverstandene Moralwissenschaft wendet. Ihn interessiert durchaus auch die Variation der Moral in der Geschichte; den Hauptakzent legt er aber auf die Frage der Verwirklichbarkeit der Ideale, während es bei N. um eine Fundamentalkritik der Ideale geht. Im Fortgang von Baumanns Buch gewinnt die „Wissenschaft der Moral“ keine terminologische Kraft, sie verschwindet schlicht.

Viel größere Prominenz erlangt die „Wissenschaft der Moral“ hingegen in einem Werk, dessen Lektüre sich bei N. allerdings nicht direkt nachweisen lässt (vgl. aber NK 50, 17 f.), nämlich in William Mackintire Salters *Die Religion der Moral*. Für Salter ist die „Frage, ob es etwas Absolutes in der Moral giebt – das ist, etwas Festes, was nicht wir zu einem Festen machen und was sich nicht verändert, ob auch wir uns verändern – [...] in Wirklichkeit die Frage, ob es eine Wissenschaft der Moral geben kann. Denn wenn Moral nichts mehr ist, als des Menschen wechselnde Meinungen über das Handeln, von der Urzeit an bis herab auf die Gegenwart, so haben wir in der Zusammenstellung und Klassifizierung derselben nicht mehr eine Wissenschaft der Moral, als wir eine Wissenschaft der Astronomie erhalten würden durch eine Zusammenstellung und Klassifizierung aller der Meinungen der Menschen von den himmlischen Körpern, von Homers Zeiten an bis auf die Gegenwart. Wissenschaft ist nicht eine Aufzählung von Meinungen, sondern von denjenigen Meinungen, welche wahr sind; und wenn die Ethik des Gedankens eines Maßstabs beraubt wird, welcher unabhängig ist von der wechselnden moralischen Meinung, so ist eine Wissenschaft der Ethik unmöglich.“ (Salter 1885, 116) Für Salter ist eine „Wissenschaft der Moral“ also ein Prinzipienwissen um wahre Sätze, keine Sammlung historischer Materialien – sie wäre überhaupt keine historische Wissenschaft. Genau dies aber müsste eine ernstzunehmende „Wissenschaft der Moral“ – für die N. beispielsweise auch in den Werken seines Freundes Paul Rée

ein Exempel hat finden können – nach JGB 186 zuerst einmal sein: eine „Sammlung des Materials“ (105, 14), allmählich gefolgt von vorsichtiger Typologisierung verschiedener Moralformen. Salter repräsentiert also genau die in JGB 186 zurückgewiesene Auffassung davon, was eine „Wissenschaft der Moral“ zu sein beansprucht, aber laut JGB 186 nicht sein kann. Zur Interpretation der „Wissenschaft der Moral“ vgl. auch Muniz Garcia 2011, 233 f.

Der Begriff der „Typenlehre“, den N. nur hier gebraucht und auf die Moral anwendet, war in der zeitgenössischen Wissenschaft sowohl in der Zoologie (besonders der Evolutionstheorie), der Physik als auch in der Philologie geläufig, so dass der von Jensen 2013a, 191 angenommene Bezug zu N.s früheren Basler Kollegen Bachofen und Burckhardt nicht zwingend ist (vgl. auch Denat 2006, 188; Petersen 2008, 85 sowie Benne 2005, 140 zur Analogie in der philologischen *recensio*). In seiner Kritik notierte Eduard von Hartmann, nach N. müsse einer „Systematisierung der Moralprinzipien“ die „‚Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reiches zarter Wertgefühle und Wertunterschiede, als Vorbereitung zu einer T y p e n l e h r e der Moral‘ ([...]) [vorangehen]. Die Aufgabe, die Nietzsche hier der Ethik vorzeichnet, ist offenbar eine ‚Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins‘; dass diese Aufgabe von anderer Seite bereits gelöst war, als er dies schrieb, hat er wohl nicht erfahren.“ (Hartmann 1898, 43 = Hartmann 1891, 509) Natürlich hatte Hartmann seine eigene, 1879 erschienene *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* im Sinn, die N. freilich nicht nur gekannt, sondern auch intensiv durchgearbeitet hatte (vgl. NPB 275 f.).

105, 21–106, 1 *Die Philosophen allesammt forderten, mit einem steifen Ernste, der lachen macht, von sich etwas sehr viel Höheres, Anspruchsvolleres, Feierlicheres, sobald sie sich mit der Moral als Wissenschaft befassten: sie wollten die B e g r ü n d u n g der Moral, — und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als „gegeben“.*] Der hier markierte Dissens zum bisherigen Trachten der Philosophen ist für das Interesse an Moral in JGB von fundamentaler Bedeutung: Die Aufgabe der Philosophen der Zukunft (und Gegenwart) ist es nicht, eine Moral, die man schon normativ voraussetzt, nachträglich zu begründen, sondern Moral (durchaus im Plural verschiedener Moralen) als der Zeit unterworfene, menschliche Wertungs- und Handlungsorientierungsgefüge zu vergleichen und auf dieser Grundlage zu kritisieren. Explizit von „Begründung der Moral“ spricht N. nur hier und nimmt damit eine Redensart auf, die er in dem gegen Ende von JGB 186 zitierten Schopenhauer-Text (vgl. NK 106, 24–107, 11) hatte finden können: „Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe aus die im folgenden Theile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und

Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von selbst eine scharfe Gränzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht." (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 160) Der bei N. formulierte Einwand gegen die Begründungsversessenheit der Moralphilosophen hat bis heute nichts an Relevanz eingebüßt, auch wenn er in diesen Kreisen weitgehend ungehört geblieben ist. Die eigene Befangenheit in Moral müsste die Moralphilosophen als Moralbegründer eigentlich disqualifizieren.

106, 12 *Vergleichung vieler Moralen*] Die Pluralität von Moral als „Moralen" ist von 1880 an in N.s Werken stark präsent (benutzt hat er den ungewöhnlichen Plural bereits in NL 1872/73, KSA 7, 19[2], 417), vgl. z. B. NL 1880, KSA 9, 7[49], 119, 24–28; M 9; M 425; FW 116 u. JGB 187. Im Sinne eines umfassenden Wertungs- und Handlungsorientierungsgefüges wurde Moral schon vor N. gelegentlich pluralisiert (in Gestalt von „Moralen einer Fabel", also aus einer Erzählung gewonnener moralischer Lehren, ist der Plural im 18. Jahrhundert ohnehin geläufig). Die Philosophen konnten sich jedoch mit diesem Plural meist nicht anfreunden. Repräsentativ ist dafür Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden*: „Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten [...] und eben so verschiedene Religionsbücher ([...]) geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion." (AA VIII, 367) Im 19. Jahrhundert wird unter historisch-kritischem Zugriff dann zunächst die Religion pluralisiert, darauf auch die Moral – ein Programm, das im 20. Jahrhundert z. B. Max Scheler (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912) oder Oswald Spengler fortführen: „Es gibt so viele Moralen, als es Kulturen gibt. Nietzsche, der als erster eine Ahnung davon hatte, ist trotzdem von einer wirklich objektiven Morphologie der Moral – jenseits von *jedem* Gut und *jedem* Böse – weit entfernt geblieben" (Spengler 1963, 403).

106, 24–107, 11 *Man höre zum Beispiel, mit welcher beinahe verehrenswürdigen Unschuld noch Schopenhauer seine eigene Aufgabe hinstellt, und man mache seine Schlüsse über die Wissenschaftlichkeit einer „Wissenschaft", deren letzte Meister noch wie die Kinder und die alten Weibchen reden: — „das Princip, sagt er (p. 136 der Grundprobleme der Moral), der Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind; neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva — das ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen.... das eigentliche Fundament der Ethik, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht." — Die Schwierigkeit, den angeführten Satz zu begründen, mag freilich gross sein — bekanntlich ist es auch Schopenhau-*

ern damit nicht geglückt —; und wer einmal gründlich nachgefühlt hat, wie abgeschmackt-falsch und sentimental dieser Satz ist, in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist —, der mag sich daran erinnern lassen, dass Schopenhauer, obschon Pessimist, eigentlich — die Flöte blies.... Täglich, nach Tisch: man lese hierüber seinen Biographen. Und beiläufig gefragt: ein Pessimist, ein Gott- und Welt-Verneiner, der vor der Moral Halt macht, — der zur Moral Ja sagt und Flöte bläst, zur laede-neminem-Moral: wie? ist das eigentlich — ein Pessimist?] Diesem Passus gehen zwei Vorarbeiten im Nachlass voraus. Die erste Vorarbeit lautet: „Das Befehlen und das Gehorchen ist die Grundthatsache: das setzt eine Rang-Ordnung voraus / Sch⟨openhauer⟩ p. 136 ‚Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt, — also das ὅ, τι der Tugend. Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, also das διότι der Tugend. — Das ὅ, τι so leicht, das διότι so entsetzlich schwer.‘ / ‚Das Princip, der Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind: neminem laede, immo omnes quantum potes juva — das ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen — das eigentliche Fundament der Ethik, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht.‘ / Die Schwierigkeit, diesen Satz zu beweisen, ist freilich groß: er ist albern und sklavenhaft-sentimental. / neminem laede warum nicht? / neminem enthält eine Gleichsetzung aller Menschen: da aber die Menschen nicht gleich sind, so ist hierin eine Forderung enthalten, sie als gleich zu setzen. Also: ‚behandle jeden Menschen als Deinesgleichen‘ ist Hintergrund dieser Moral. ‚Nutzen‘ enthält die Frage ‚nützlich wozu?‘ also schon eine Werthschätzung und Ziel. Unter Umständen könnte, um Allen zu nützen, es nöthig sein Vielen zu schaden: also der erste Theil falsch sein. Es ist lächerlich, ein ‚Wohl- und Wehethun‘ an sich zu glauben, wenn man Philosoph ist. Ein Schmerz und Verlust bringt uns oft den größten Gewinn, und ‚es ist sehr gut, schlimme Feinde zu haben‘, wenn aus dir etwas Großes werden soll. — / also: erste Frage, ob die Moral praktikabel, ausführbar ist. Aber wie kann ich ‚Allen nützen‘! / Es giebt Augenblicke in Schopenhauer, wo er der Sentimentalität Kotzebue’s gar nicht fern steht — auch spielte er täglich Flöte: das sagt Etwas.“ (NL 1884, KSA 11, 26[85], 171, 19–172, 24, vgl. NK 184, 27–29).

Dieses Exzerpt erklärt, weshalb N. in JGB 186 eine falsche Seitenangabe für das Zitat aus der zweiten Preisschrift von Schopenhauers *Die beiden Grundprobleme der Ethik* gibt (deren Titel heißt auch nicht „Grundprobleme der Moral“, sondern *Ueber das Fundament der Moral* [Schopenhauer 1873–1874, 4/2, I]

bzw. *Preisschrift über die Grundlage der Moral* [Schopenhauer 1873–1874, 4/2, III u. 103]). Der Auszug in NL 1884, KSA 11, 26[85] beginnt tatsächlich auf S. 136 von Band 4/2 der von N. benutzten *Sämmtlichen Werke* Schopenhauers, während der zweite, in JGB 186 wieder verwendete Passus erst auf der nächsten Seite folgt. Die dreifache Hervorhebung des „eigentlich“ im Drucktext von JGB 186 rührt von N. selbst, nicht von Schopenhauer her, bei dem es ohne N.s Auslassungen heißt: „Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅ, τι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußern Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das ὅ, τι vom διότι deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das ὅ, τι so leicht, das διότι, hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompensiren und mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz, eine glückliche Vermählung der Πενια mit dem Πορος zu Stande zu bringen sucht. Meistens /137/ geschieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅ, τι nicht in seiner Einfachheit ausspricht, sondern es in eine künstliche Formel zwängt, aus der es erst als Konklusion gegebener Prämissen geschlossen werden muß, wobei dann dem Leser zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, sondern anch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man sich an den meisten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunststücke nicht auch vorhabe, sondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke; so will ich jenes ὅ, τι also das Princip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das gemeinsame Resultat ihrer so verschiedenartigen Deduktionen: es ist das ὅ, τι, zu welchem das διότι noch immer gesucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich selbst erst das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage ist. Die Lösung dieses Problems wird das eigentliche Funda-

ment der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weisen, seit Jahrtausenden sucht.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 136 f.) Schopenhauer unterscheidet also das „Princip“ und das „Fundament“ einer Ethik – eine Unterscheidung, die NL 1884, KSA 11, 26[85] noch reproduziert, JGB 186 hingegen stillschweigend kassiert. Durch die Auslassung erweckt der Text den Eindruck, das Prinzip des Nichtverletzens und Helfens sei für Schopenhauer das „eigentliche Fundament der Ethik“, während dieser „Princip“ und „Fundament“ ja eben gerade getrennt halten wollte. N.s abenteuerliche Zitationspraxis verkehrt Schopenhauers Aussage geradezu in ihr Gegenteil, auch wenn er zu Recht festhält, dass Schopenhauer dieses „Princip“ begründen wollte.

In NL 1884, KSA 11, 26[85] erscheint das Prinzip der Ethik – „neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva“, lateinisch für: „verletze niemanden, sondern hilf allen, so viel du kannst!“ – als Inbegriff einer sklavenmoralischen Haltung, die von der prinzipiellen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung aller Menschen im Hinblick auf Leidensminimierung ausgeht. In JGB 186 wird diese Kritik als Kritik an einem bestimmten Moraltypus zurückgestellt, um stattdessen den Anspruch auf philosophische Moralbegründung insgesamt als illusionär zu diskreditieren. Beibehalten wird freilich der Sentimentalitätsvorwurf aus NL 1884, KSA 11, 26[85] – der offenbar auf die Fähigkeit zielt, das Leiden anderer mit- und nachzuempfinden –, jetzt aber zugespitzt dahingehend, dass „in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist“, das Gebot der Nichtschädigung und der möglichst großen Hilfeleistung „abgeschmackt-falsch“ anmute. Fast unnötig zu erwähnen ist das Fehlen einen Beweises dafür, dass die Welt tatsächlich „Wille zur Macht“ und nicht bloß wie für Schopenhauer, reiner, leidensverursachender Wille sei (vgl. NK 107, 4 f.).

Die zweite für 106, 24–107, 11 einschlägige Nachlassaufzeichnung lautet: „Daß es moralisch ist, zu thun, was unser Interesse erheischt, das suchen die Engländer sich zu beweisen, von Bentham an, der es von Helvetius übernommen hat. Und das allein soll Moral sein, und darauf hin soll die Moral entstanden sein. Was, historisch, ganz unsinnig ist: und auch jetzt geht der Geschmack dagegen. Umgekehrt: früher suchten alle Philos⟨ophen⟩ zu beweisen, daß neminem laede, immo omnes quantum potes juva das Fundament der Ethik sei, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht. — Daß das thatsächliche Verhalten der Menschen moralisch sei, suchen sich die Engländer zu überreden. Daß der Heerden-Instinkt die Moral selber und allein sei, ehemals — — / Wichtig NB. — von Helvetius an!“ (NL 1885, KSA 11, 34[239], 500, 7–19, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 19, 13–40) Die philosophiehistorische Auskunft, die hier verwertet wird, konnte N. bei Lecky 1879, 1, 7 im Kapitel über „Die Naturgeschichte der Sitten“ finden („Nach die-

sen Schriftstellern werden wir ausschliesslich von unserem eigenen Interesse beherrscht". Die dazugehörige Fußnote 1 bringt auch ein einschlägiges Helvétius-Zitat. Vgl. z. B. Laas 1882, 2, 174 u. 182). An dieser Nachlass-Stelle von 1885 wird das Schopenhauer-Zitat (ohne Nennung Schopenhauers) als Neutralisierungsmittel gegen den umfassenden Anspruch des Utilitarismus verwendet – ohne hier freilich selber als „Fundament der Ethik" zustimmungsfähig zu sein. Vgl. zur Moral der Nichtverletzung auch NK ÜK JGB 259.

Über Schopenhauers Flötenspiel konnte sich N. bei dessen Biographen Wilhelm Gwinner kundig machen, der berichtet: „In dieser geistigen Sammlung verharrte er [sc. Schopenhauer] bei seiner Arbeit den ganzen Vormittag. In späteren Jahren nahm er in der zweiten Hälfte desselben Besuche an. Da er im Flusse des Gesprächs die Stunde leicht vergass, so erschien um /529/ Mittag seine Dienerin und gab das Zeichen zum Aufbruch. Vor dem Ankleiden spielte er in der Regel eine halbe Stunde Flöte" (Gwinner 1878, 528 f.).

107, 4f. *in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist*] Wie in JGB 36, KSA 5, 55, 25 f. legt hier eine Parenthese scheinbar apodiktisch den „Willen zur Macht" als Weltsubstanz fest, ohne sich im Geringsten um Explikation oder gar Beweisführung zu scheren. Diese Art der Nebensatz-Ontologie setzt voraus, was vorauszusetzen eigentlich nicht statthaft ist. Für die Kritik am philosophischen Moralbegründungswahn ist der Einschub zum „Willen zur Macht" in 107, 4 f. nicht konstitutiv, ja nicht einmal für die Attacke gegen Schopenhauer, hat doch NL 1884, KSA 11, 26[85], 171, 19–172, 24 dieselbe Schopenhauer-Stelle wegen ihrer sklavenmoralischen Attitüde ins Visier genommen, ohne eine Referenz auf den „Willen zur Macht" zu benötigen, vgl. NK 106, 24–107, 11. Dellinger 2013b, 170 weist darauf hin, dass die Parenthese „in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist" im Druckmanuskript eine nachträgliche Einfügung war (DM JGB 186. D 18, 46 r, abgebildet in Born/Pichler 2013, 350, Abb. 16). „Der ‚Wille zur Macht' fungiert als nachträgliches (pseudo-)theoretisches Supplement einer konträren normativen Haltung und ist als solches nicht neutrales Fundament, sondern seinerseits schon Produkt von Nietzsches Gegen-Moral" (Dellinger 2013b, 171).

187.

JGB 187 nimmt die Pluralität der Moralen beim Wort und fragt, was die jeweilige Moral über denjenigen aussagt, der ihr anhängt. Dabei werden unterschiedliche Funktionen herausgestellt: die Funktion der Rechtfertigung vor Dritten, die Funktion der Selbstberuhigung und Selbstzufriedenstellung, die Funktion der Selbstquälerei und Selbstdemütigung, die Funktion der Rache, die Funkti-

on des Sich-Versteckens und schließlich die Funktion der Selbstverklärung und Selbstdistanzierung; „diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder Etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben“ (107, 21–24). All diese Moralen dienten mit anderen Worten Zwecken, die in diesen Moralen meist als verwerflich gelten, weil es sich um durchweg egoistische Zwecke handelt, die allein dem moralischen Akteur Vorteile verschaffen.

Der in JGB 187 verarbeitete Gedankengang stammt von 1883: „Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen: andere sollen ihn beruhigen und zufrieden machen; mit anderen will er sich selber an's Kreuz schlagen; mit anderen will er an den Anderen Rache üben; mit anderen will er sich verstecken; mit anderen will er sich verklären, sei es vor sich oder anderen; mit anderen will er sich empor und vorwärts bringen; mit anderen will er an der Menschheit Macht und Schöpferkraft ausüben; mit anderen will er gehorchen, mit anderen herrschen und demüthigen. Mit anderen will er vergessen oder sich vergessen machen. Genug, die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte.“ (NL 1883, KSA 10, 7[58], 261, 11–23).

107, 24–27 *manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt mit seiner Moral zu verstehn: „was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, — und bei euch soll es nicht anders stehn, als bei mir!“*] Zur Kritik an Kants Ethik vgl. z. B. AC 11. In N.s Texten wird wiederholt der Verdacht geäußert, die Deutschen seien Anbeter des Gehorsams, vgl. z. B. NK KSA 6, 39, 4 f.

107, 28 f. *die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte*.] Die innerhalb von N.s publizierten Werken solitäre Sprechweise einer „Zeichensprache der Affekte“ hat wohl wegen ihres (post)modernistischen Klanges viele N.-Interpreten fasziniert, ohne dass man bei ihnen viel darüber erfahren könnte, was N. genau darunter verstanden hat (eine Ausnahme bildet Heit 2013a, 137 f.). Die „Zeichensprache“ taucht im Nachlass von 1883 plötzlich und massiert auf, zunächst auf einem einzelnen Blatt „wie ein Titelentwurf“ (Heit 2013a, 137): „‚Moral als Zeichensprache‘“ (NL 1883, KSA 10, 7[47], 257, 23, vgl. NL 1883, KSA 10, 8[26], 343, 16 u. NL 1883/84, KSA 10, 24[27], 661, 2 f.). Als „Zeichensprache der Affekte“ werden „die Moralen“ dann explizit in dem in NK ÜK JGB 187 zitierten Notat NL 1883, KSA 10, 7[58], 261, 22 f. bezeichnet; eine Aussage, die NL 1883, KSA 10, 7[60], 261, 27–262, 2 wiederholt und ergänzt: „die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen“. NL 1884, KSA 11, 25[113], 43, 14 schickt der Feststellung, dass „Moral“ (wieder im Singular) „Zeichensprache der Affekte“ sei, noch voraus: „Der Leib als Lehrmeister“. Etwas ausführlicher, wenn auch in der Sa-

che selbst nicht auskunftsfreudiger gibt sich das sprechende Ich in NL 1883, KSA 10, 7[125], 284, 6–9: „Ich habe mich für meine eigene Person daran gewöhnt, in allen moralischen Urtheilen eine stümperhafte Art Zeichensprache zu sehen, vermöge deren sich gewisse physiologische Thatsachen des Leibes mitteilen möchten“. Die Umformung folgt in NL 1883, KSA 10, 7[268], 323, 16: „Moral als Zeichen-Sprache des Leibes.“ Derart physiologisch enggeführt wird der Gedanke in JGB 187 nicht: Die Funktionen, denen Moral hier dient, lassen sich nur mit Mühe als Ausdruck rein leiblicher Bedürfnisse identifizieren, es sei denn, man fasst den Begriff des Leibes derart weit, dass er jedes menschliche Bedürfnis einschließt (und sich damit als Begriff entleert – gemäß dem Motto in NL 1883, KSA 10, 7[126], 285, 19 f.: „Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!“). N. griff im publizierten Text von JGB 187 also die radikaleren, leib-reduktionistischen Überlegungen des Nachlasses nicht auf, ebensowenig die dort virulente Reduktion menschlicher Affekte auf ihre Animalität (NL 1883, KSA 10, 7[76], 268, 9–15).

Der Begriff der „Zeichensprache“ bleibt bei N. freilich nicht auf den moralischen Komplex limitiert, sondern wird beispielsweise auch für die moderne Wissenschaft verwendet, nämlich als „Versuch“ verstanden, „für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen“, wobei der Begriff der „Zeichensprache“ kritisch die Reichweite wissenschaftlichen Erkennens markiert: „Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten ‚Gesetze‘ zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nur eine Art kürzester (abgekürztester) Beschreibung des Geschehens.“ (NL 1884, KSA 11, 26[227], 209, 6–12) Was eine mathematische „Zeichensprache“ in der Wissenschaft ausrichtet, konnte N. sich von Schmitz-Dumont 1878, 150–153 erklären lassen (der Ausdruck „Zeichensprache“ im Sinne von „Verständigungsmittel“ ist bereits im 18. Jahrhundert geläufig, vgl. die Belege bei Grimm 1854–1971, 31, 485). Je mehr Gefallen N. am Wort „Zeichensprache“ fand, desto breiter wurde seine Anwendbarkeit, so etwa in NL 1885/86, KSA 12, 1[28], 17, 11–13 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 157, 36–40) auf das „Denken“, das nicht das „innere Geschehen selber“ sei, „sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten“, oder schon in NL 1883, KSA 10, 7[62], 262, 8, wo die Musik anstelle der Moral zur „Zeichensprache der Affekte“ avanciert (vgl. NK 92, 8). „Zeichensprache“ zeigt zunächst einen Mangel an, nämlich einen Mangel an Erkennbarkeit des Zugrundeliegenden: Mit „Zeichensprache“ lässt sich „Vieles verschweigen“ (JGB 196, KSA 5, 117, 14 f.), da sie eben keine Realität abbildet, sondern verschlüsselt. Dieser Gebrauch des Wortes „Zeichensprache“ deckt sich mit demjenigen, der N. beispielsweise aus Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt* geläufig war. Nach Teichmüller müssen sich Menschen „im praktischen Leben“ immerzu auf „semiotische Erkenntniss“ verlassen,

„denn da aller Verkehr der Menschen auf ihren Gefühlen und Begehrungen beruht, diese ganze Welt des Gemüthes aber für jeden Andern als den Besitzer unwahrnehmbar und undurchdringlich ist und bleibt, so sind wir auf eine fortwährende Zeichensprache und auf die zugehörige Semiotik angewiesen. Wer nun aber nicht z. B. jenes sinnlich unerkennbare Gefühl der Scham oder jene Gesinnung der Ehrerbietung in sich selber kennt, dem müssen /96/ die zugehörigen Zeichen allerdings ein Räthsel bleiben, wie es z. B. dem Manne in Grimm's Märchen erging, der auszog, das Gruseln zu lernen. Wir erkennen das sinnlich Unerkennbare durch die Analogie mit unseren eigenen inneren Zuständen." (Teichmüller 1882, 95 f.) Jede „Zeichensprache" fordert von ihrem Rezipienten eine Decodierungsleistung, die er unter Rückgriff auf seine Selbstwahrnehmung leistet; zugleich ist sie selbst das Produkt einer Codierung, die das eigentlich Ursächliche oder Zugrundeliegende eher verbirgt als darstellt. Als „Zeichensprache der Affekte" ist die Moral (oder die Musik) darauf aus, zu verhehlen, was eigentlich den Akteur bewegt (eben ein Affekt). Der Moralen-Semiotiker dechiffriert die irreführende, moralische Rede (obgleich er doch eigentlich auch nicht empirisch zu den moralkonstituierenden, beispielsweise physiologischen Realitäten vordringen kann, sondern deren Existenz nur postuliert). Vgl. zu Semiotik und Zeichensprache NK KSA 6, 98, 17–22.

188.

Eine ältere Fassung dieses Abschnitts ist enthalten in KGW IX 5, W I 8, 259, 12–44; 257, 2–44 u. 255, 2–22. JGB 188 unterläuft die Erwartung, der Moralkritiker werde wie zeitgenössische Freigeister den Unterdrückungscharakter vieler Moralen anprangern. Im Gegenteil erklärt der Abschnitt diese Unterdrückung zur notwendigen Bedingung höherer Kulturentwicklung, mit wie viel Opfern eine solche Anpassung an scheinbar willkürlich Gebotenes auch verbunden sein mag. Empörend dürfte für liberale Leser der Umstand sein, dass dieser Text wie selbstverständlich den Wert des Individuums negiert und ganz im Stil der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie den einzelnen Menschen („was liegt ihr [sc. der Natur] am Einzelnen!" – 110, 8 f.) dem Interesse an der Entwicklung der Gattung preisgibt. Symptomatisch dafür ist, dass wie in der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie, namentlich bei Kant (vgl. Sommer 2006b, 312–314 u. 319–322), „die Natur" selbst als die im geschichtlichen Prozess handelnde Person auftritt (zum Vergleich von N.s und Kants Geschichtsphilosophie Sommer 2005b). Zunächst tritt die Natur in JGB 188 nur in Anführungszeichen auf (108, 3) und erscheint als Gegensatz zur Moral, die sie in Schranken weist. Dann jedoch wird vermerkt, „die Wahrscheinlichkeit" sei „nicht gering" (108, 24), dass die „‚Natur'" nicht Gehen-

Lassen sei, sondern Entwicklung unter den Bedingungen des Zwangs – ja später heißt es sogar, dass sie in der Moral „die allzugrosse Freiheit hassen“ lehre (109, 33). Immer noch unter Anführungszeichen steht sie in 109, 18–20, wo ihre angeblich „vornehme“, zugleich empörende, weil um das Einzelschicksal völlig unbekümmerte, „verschwenderische[.] und gleichgültige[.] Grossartigkeit“ gepriesen wird – eine Passage, die an das berühmte, lange Goethe zugeschriebene, aber wohl von Georg Christoph Tobler verfasste Fragment *Die Natur* erinnert, das N. auch in seiner Goethe-Ausgabe zur Verfügung stand (Goethe 1853–1858, 40, 385–388. Das vorangehende Vorsatzblatt ist mit einem Eselsohr markiert). Am Ende von JGB 188 verliert die Natur ihre Anführungszeichen – um zu werden, was sie ist? –, nämlich dort, wo ihr schließlich ein „moralische[r] Imperativ“ in den Mund gelegt wird: „Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: sonst gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst“ (110, 3–6).

Man könnte geneigt sein, diesen Appell an eine „Naturabsicht“ (so Kants Terminus, AA VIII, 18) unter darwinischen und post-darwinischen Bedingungen für die Persiflage eines längst verblichenen Diskurses zu halten, als kaustische Kontrafaktur zur Idee einer ganz und gar blinden Evolution. Freilich sind die intratextuellen Hinweise bescheiden, die eine solche ironisch-distanzierende Lesart unterstützen, es sei denn, man nehme das Forschen danach, welche „Verengerung der Perspektive, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachsthums-Bedingung“ (110, 1–3), eine Moral mit sich bringe, gerade nicht als Plädoyer für Perspektivenverengung, sondern im Gegenteil als Beleg einer Perspektivenerweiterung, die ein Anliegen des Fünften Hauptstücks und von JGB insgesamt sein dürfte.

Als Quintessenz von JGB 188 mit der ostentativen Parteinahme für Gehorsamsmoralen und mit einer starken Option für die Wünschbarkeit der Sklaverei – „die Sklaverei ist, wie es scheint, im gröberen und feineren Verstande das unentbehrliche Mittel auch der geistigen Zucht und Züchtung“ (109, 29–31) – drängt sich eher eine triviale Spruchweisheit auf, die auch für alle asketischen Anstrengungen gilt: Übung macht den Meister. Der Abschnitt projiziert diese Erkenntnis auf den Gesamtverlauf der Menschheitsgeschichte und folgert daraus etwas, was im 18. und 19. Jahrhundert als ‚Fortschritt‘ bezeichnet zu werden pflegte – eine Vokabel, die bei N. freilich nicht gut davonkommt (vgl. NK KSA 6, 171, 2–5). Paradigmen der Askese und der Entwicklung bleiben das Tun des „Künstler[s]“ (108, 26), seine Strenge und seine „‚Inspiration‘“ (108, 28 f., vgl. NK KSA 6, 339, 9–21): Für ihn fallen, wie für den spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophen, Freiheit und Notwendigkeit in eins. Zur Interpretation von JGB 188 siehe Tongeren 1989, 80–84, ferner Abel 1998, 91 f. und Neymeyr 2009, 90 f. Karl Jaspers notierte als Quintessenz von JGB 188 an den

Rand: „Geschichte: Die Höhe des Menschen auf dem Weg über Zwang“ (Nietzsche 1923, 116).

108, 2–6 *Jede Moral ist, im Gegensatz zum laisser aller, ein Stück Tyrannei gegen die „Natur“, auch gegen die „Vernunft“: das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretiren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei.*] In JGB 9 lautet demgegenüber ein Argument gegen die Stoiker, die in JGB 188 (108, 8) auch gleich genannt werden, dass sie zwar vorgäben, der „Natur“ zu gehorchen, in Wahrheit jedoch diese „Natur“ tyrannisieren wollten – als Philosophen sind sie also, und daran entzündet sich der Widerspruch in JGB 9, in einem fundamentalen Irrtum über sich selbst befangen (vgl. NK 22, 7–22). JGB 188 ergründet nunmehr den Nutzen solcher tyrannischer Anwandlungen gegen die „Natur“, nämlich mittels Disziplinierung und Kanalisierung natürlicher Regungen Gehorsam zu erzwingen und damit den Menschen zu formen und beispielsweise zu höheren Kulturleistungen abzurichten: „Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist“ (108, 6 f.). Moral bedeute Askese, Verzicht auf eine Fülle von Möglichkeiten, die die „Natur“ bietet. Das liberale Prinzip des „laisser aller“, des „Gehen-Lassens“ war N. schon früh zuwider (vgl. NL 1873, KSA 7, 29[22], 634, vgl. zur ökonomischen Bedeutung Dühring 1875b) und erweist sich in N.s letzten Werken als Gegenpol zu den darin enthaltenen Züchtungsideen, vgl. NK KSA 6, 143, 23. In seiner ursprünglich unter N.s Büchern erhaltenen Abhandlung *Die Religion des Mitleidens* polemisiert der Berufswagnerianer Hans von Wolzogen gegen den „echten und rechten Windgedanken[.] vom *laisser aller* und *laisser faire*“ (Wolzogen 1882, 249, vgl. auch Stöpel 1881, 167).

108, 8 *Port-Royal*] Vgl. NK 13, 11–16; NK 66, 22–26 u. NK 69, 26–28.

108, 8 *Puritanerthum*] Vgl. NK 80, 12–24.

108, 9–11 *mag man sich des Zwangs erinnern, unter dem bisher jede Sprache es zur Stärke und Freiheit gebracht, — des metrischen Zwangs, der Tyrannei von Reim und Rhythmus*] Bekanntlich sind schon die *Ilias* und die *Odyssee* dem metrischen Zwang des Hexameters unterworfen. In NL 1878/79, KSA 8, 39[4], 576, 12 f. wurde entsprechend notiert: „Metrischer Zwang. / Naturfehler des Epos, der einzelnen Gattungen“, während die vorangehende Notiz Homer „unter dem Zwange alter Technik“ stehen fand und bei den Griechen eine „Lust am Zwange“ diagnostizierte (NL 1878/79, KSA 8, 39[3], 576, 9–11). Vgl. auch FW 84, KSA 3, 440 sowie Günther 2008, 138.

108, 11–18 *Wie viel Noth haben sich in jedem Volke die Dichter und die Redner gemacht! — einige Prosaschreiber von heute nicht ausgenommen, in deren Ohr*

ein unerbittliches Gewissen wohnt — „um einer Thorheit willen", wie utilitarische Tölpel sagen, welche sich damit klug dünken, — „aus Unterwürfigkeit gegen Willkür-Gesetze", wie die Anarchisten sagen, die sich damit „frei", selbst freigeistisch wähnen.] Dieser Einschub evoziert die Einwände, die von intellektueller Seite gegen den scheinbar stupiden Zwang moralischer Disziplinierung vorgebracht werden: Utiliaristen (wie Jeremy Bentham) halten moralische Setzungen, die nicht dem größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl zugute kommen, für eine Torheit (und plädieren wie der von N. studierte John Stuart Mill für eine größtmögliche *laisser aller*-Freiheit des Individuums). Anarchisten (in JGB 204, KSA 5, 131, 13 erscheint Eugen Dühring explizit als solcher) fragen gleichfalls nach dem mit dem Moralzwang intendierten Zweck, wollen diesen Zweck als Herrschaftswillkür entlarven und verlangen Freiheit vom Moralzwang. Zum zeitgenössischen Begriff des Anarchismus, der bei N. meist abwertend-polemisch verwendet wird, vgl. z. B. NK KSA 6, 132, 17.

Bei den in Anführungszeichen stehenden Sätzen scheint es sich nicht um utilitaristische und anarchistische Originalzitate zu handeln. Dass die „Tölpel" „utilitaristisch" seien, ist im Übrigen erst eine Zutat der Druckfassung von JGB 188; in KGW IX 5, W I 8, 259, 30–32 heißt es nur: „‚um einer Thorheit willen', wie die ~~Oberflächlichen sagen~~ ⌜Tölpel sagen, welche sich klug dünken⌝". „[U]m [s]einer Thorheit willen" ist eine Wendung aus Luthers Bibelübersetzung, vgl. z. B. Sprüche 5, 23 (Die Bibel: Altes Testament 1818, 632) oder Jesus Sirach 8, 18: „Wandere nicht mit einem Tollkühnen, daß er dich nicht in Unglück bringe, denn er richtet an, was er will; so mußt du denn um seiner Thorheit willen Schaden leiden." (Die Bibel: Altes Testament 1818, 964). In KGW IX 5, W I 8, 259, 32–34 ist die „Unterwürfigkeit" noch mit dem allerdings gestrichenen Epitheton „sklavischen" versehen; die Agitation gegen jede Art der Unterwürfigkeit unter politisch(-moralisch)e Macht gehörte für N. quasi zum Definiens von Anarchismus, der ihm eher als Schlagwort, denn als klar kontuierte politische Bewegung vor Augen stand.

108, 18–26 *Der wunderliche Thatbestand ist aber, dass Alles, was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt oder gegeben hat, sei es nun in dem Denken selbst, oder im Regieren, oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten, sich erst vermöge der „Tyrannei solcher Willkür-Gesetze" entwickelt hat; und allen Ernstes, die Wahrscheinlichkeit dafür ist nicht gering, dass gerade dies „Natur" und „natürlich" sei — und n i c h t jenes laisser aller!*] Freiheit ist damit nichts an sich Gegebenes, sondern nur etwas (wert), wenn sie erkämpft wird, als Folge einer durch Zwang bewirkten Abrichtung. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139 f. wird daraus dann explizit „M e i n B e g r i f f v o n F r e i h e i t" (KSA 6, 139, 6). Zum Naturbegriff siehe NK ÜK JGB 188.

108, 33–109, 1 *Das Wesentliche, „im Himmel und auf Erden", wie es scheint, ist, nochmals gesagt, dass lange und in Einer Richtung g e h o r c h t werde*] Jenseitsorientierte Moralen wie die christliche beschränken den Gehorsam nicht auf diese Welt, sondern erweitern ihn aufs Jenseitige. „Und JEsus trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." (Matthäus 28, 18. Die Bibel: Neues Testament 1818, 41) N. benutzte die biblische Wendung auch in FW 345, KSA 3, 577, 24 f.

109, 8 f. *unter aristotelischen Voraussetzungen*] Von der mittelalterlichen Hochscholastik bis weit in die Neuzeit galt Aristoteles (keineswegs nur für Theologen) als der allein maßgebliche Philosoph; von ihm abzuweichen, konnte erhebliche Sanktionen nach sich ziehen.

109, 20–25 *Dass Jahrtausende lang die europäischen Denker nur dachten, um Etwas zu beweisen — heute ist uns umgekehrt jeder Denker verdächtig, der „Etwas beweisen will" —, dass ihnen bereits immer feststand, was als Resultat ihres strengsten Nachdenkens herauskommen s o l l t e , etwa wie ehemals bei der asiatischen Astrologie*] Zur polemischen Parallelisierung von dogmatischer Philosophie und Astrologie siehe NK 12, 3–9, zu derjenigen von Moral und Astrologie NK 51, 22–25. Mit Asien – und damit die orientalischen antiken Hochkulturen assoziierend – wurde die Astrologie schon in der Vorrede von JGB in Verbindung gebracht. Die Astrologie gilt in JGB 188 als eine Praktik, deren Resultate insofern immer schon feststehen, als sie die vernünftige, moralische Ordnung des Universums und das Bezogensein der makrokosmischen Konstellationen auf das mikrokosmische menschliche Individuum als Dogma zugrunde legt und alles Geschehen in der Welt nur nach dieser dogmatischen Grundlage ausbuchstabiert. Die Ergebnisoffenheit und die Bereitschaft, die eigenen Voraussetzungen kritisch-methodisch zu hinterfragen, fehlt der genannten „asiatischen Astrologie", so dass sie sich geradezu als antiwissenschaftlich darstellt (vgl. auch Lecky 1873, 1, 215 f.).

110, 3–11 *„Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: s o n s t gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst" — dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher freilich weder „kategorisch" ist, wie es der alte Kant von ihm verlangte (daher das „sonst" —), noch an den Einzelnen sich wendet (was liegt ihr am Einzelnen!), wohl aber an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor Allem aber an das ganze Thier „Mensch", an d e n Menschen.*] „Kategorisch" im Sinne Kants ist dieser angebliche Imperativ der Natur erstens deshalb nicht, weil der Adressat des Kategorischen Imperativs der *einzelne*, zur Sittlichkeit fähige Mensch ist; zweitens, weil er an spezifische Bedingungen geknüpft ist, also in Kants Terminologie ein Hypothetischer Imperativ wäre. Der Kategorische Imperativ enthält „außer dem Gesetze nur die Notwen-

digkeit der Maxime [...], diesem Gesetze gemäß zu sein", während „das Gesetz [...] keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt" ist (AA IV, 420). Drittens schließlich widerspricht der angebliche „moralische Imperativ der Natur" auch der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." (AA IV, 429) Die Natur als *persona agens* der Geschichte erkennt die individuelle Person gerade nicht als Selbstzweck an. Dezidiert stellt der hier zu kommentierende Passus im Namen der Natur den Menschen unter die Tiere zurück, und zwar unter die zähmungsbedürftigen Tiere. Freilich dürfte er als noch nicht festgestelltes Tier (vgl. NK 81, 20–23) jeder Formung zugänglich sein. Vgl. auch NK ÜK JGB 207; NK ÜK JGB 265 u. NK 227, 10–13.

189.

Eine ältere Fassung dieses Abschnitts ist enthalten in KGW IX 5, W I 8, 275, 18–44 u. 276, 8–2 (sic).

110, 13–18 *Die arbeitsamen Rassen finden eine grosse Beschwerde darin, den Müssiggang zu ertragen: es war ein Meisterstück des englischen Instinktes, den Sonntag in dem Maasse zu heiligen und zu langweiligen, dass der Engländer dabei wieder unvermerkt nach seinem Wochen- und Werktage lüstern wird: — als eine Art klug erfundenen, klug eingeschalteten Fastens*] Dass besonders die englischen Puritaner den Sonntag heiligten, thematisiert auch NL 1880, KSA 9, 1[73], 22, 25–28 – eine Aufzeichnung, die u. a. aus Taine 1878b-1880b, 1, 604 schöpft (vgl. NK 80, 12–24 u. zur englischen Sonntagsheiligung M 328, KSA 3, 233, 7 f. u. NL 1884, KSA 11, 25[374], 110, 5–7). Über die Abnahme der Sonntagsheiligung im England des 18. Jahrhunderts konnte sich N. in Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* kundig machen (Lecky 1880, 13–16). Die Methodisten versuchten gegenzusteuern und übten strenge Fastenpraktiken, die allgemein Misstrauen erregten (vgl. ebd., 65).

110, 21–30 *Es muss Fasten von vielerlei Art geben; und überall, wo mächtige Triebe und Gewohnheiten herrschen, haben die Gesetzgeber dafür zu sorgen, Schalttage einzuschieben, an denen solch ein Trieb in Ketten gelegt wird und wieder einmal hungern lernt. Von einem höheren Orte aus gesehn, erscheinen ganze Geschlechter und Zeitalter, wenn sie mit irgend einem moralischen Fanatismus behaftet auftreten, als solche eingelegte Zwangs- und Fastenzeiten, während welchen ein Trieb sich ducken und niederwerfen, aber auch sich reinigen und schärfen lernt*] Während JGB 189 die Vorteile asketischer Praktiken – des „Fasten[s] von vielerlei Art" – in der dadurch ermöglichten Fokussierungs-

und Sublimierungsleistung, damit in einer spezifischen Höherentwicklung des Menschen findet, für die es in einer permissiven und liberalen *laisser aller*-Gesellschaft keinen Raum gegeben hätte (vgl. NK 108, 2–6), behandelt JGB 47 dieselben Praktiken als (psycho-)pathologische Erscheinungen (siehe NK 67, 28–68, 6; dort auch Hinweise zu N.s Quellen). Zwischen beiden Perspektiven besteht zwar eine Spannung, aber kein offener Widerspruch, wird doch auch in JGB 189 nicht behauptet, Askese sei Ausdruck eines gesunden, sich selbst bejahenden Lebens, sondern nur, dass sie der Selbstreinigung, zugleich aber auch der Schärfung der Triebe dienen könne (110, 29 f.). Liegt der Akzent in JGB 47 auf der individuellen Schadensträchtigkeit der Askese, so liegt er in JGB 189 auf dem Potential ihres kollektiven und kulturellen Nutzens.

110, 30–32 *zum Beispiel die Stoa inmitten der hellenistischen Cultur und ihrer mit aphrodisischen Düften überladenen und geil gewordenen Luft*] Georg Peter Weygoldt erklärte in seiner von N. studierten *Philosophie der Stoa* die dezidiert religiöse und asketische Tendenz stoischen Philosophierens mit dessen halb-orientalischem Ursprung: „Der unerschütterliche Gleichmut des Stoikers, seine Affektlosigkeit, seine Abwehr alles dessen, was Gefühle des Schmerzes oder der Lust erzeugen könnte, seine Abgeneigtheit, sich an den Gemeinde- und Staatsangelegenheiten zu beteiligen, das alles ist im Grunde dem Orientalen, nicht dem Griechen eigen“ (Weygoldt 1883, 72).

111, 1–5 *Hiermit ist auch ein Wink zur Erklärung jenes Paradoxons gegeben, warum gerade in der christlichsten Periode Europa's und überhaupt erst unter dem Druck christlicher Werthurtheile der Geschlechtstrieb sich bis zur Liebe (amour-passion) sublimirt hat.*] JGB 260 führt die Erfindung von „Liebe als Passion“ auf die provenzalische Kultur des Mittelalters zurück, vgl. NK 212, 17–23. In KGW IX 5, W I 8, 276, 8–2 (sic) heißt es: „Hierin liegt liegt ein Wink ⌜zur Erklärung der Paradoxa⌝, warum gerade in der christlichen Periode ⌊u unter dem Druck christl. Werthurtheile⌋ Europas der Geschlechtstrieb bis zur ~~Vornehmheit~~ ‚Liebe‘ ⌜sich⌝ sublimirt ⌊hat. –⌋“ Der Ausdruck „amour-passion“, französisch für „Liebe als Passion/Leidenschaft“ fehlt. KSA 14, 358 verweist als Quelle dafür auf Stendhals *De l'amour*, das sich zwar nicht in N.s Bibliothek erhalten hat, auf das sich aber auch andere Bezugnahmen bei N. nachweisen lassen (vgl. Brusotti 1997, 290 f., Fn. 156 u. 296, Fn. 166, ferner 427 u. Piazzesi 2011, 139–142 sowie Campioni 2009, 49). N. benutzte den französischen Ausdruck gelegentlich im Nachlass (NL 1880, KSA 9, 1[25], 12, 23; 4[81], 120, 11; NL 1887, KSA 12, 10[144], 537, 10, entspricht KGW IX 6, W II 2, 43); er taucht allerdings nicht nur bei Stendhal, sondern auch auch in anderen Lektüren N.s auf (z. B. Lemaître 1886a, 94). Gleich zu Beginn seines Werkes unterscheidet Stendhal vier Arten der Liebe: „l'amour-passion“, „l'amour-goût“ (Stendhal 1854c, 1), „l'amour

physique“ und schließlich „l’amour de vanité“ (ebd., 2). Für „l’amour-passion“ gab Stendhal keine Definition, sondern nur Beispiele, etwa die Liebe der portugiesischen Nonne in den berühmten *Lettres portugaises traduites en françois*, die Mariana Alcoforado verfasst haben soll, oder die Liebe Heloisas für Abälard. Immerhin machte Stendhal dann den Unterschied zwischen „l’amour-passion“ und „l’amour-goût“ daran fest, dass echte Liebe wie ein Fieber sei, das entstehe und erlösche, ohne dass der Wille daran Anteil habe (ebd., 12). Später betonte er die Verwandlungskraft der Liebe als Leidenschaft: „Dans huit jours, si vous avez l’amour-passion, vous serez un autre homme“ (ebd., 93. „In acht Tagen, wenn Sie Liebesleidenschaft haben, werden Sie ein anderer Mensch sein“). Während JGB 189 die asketische Disziplinierung durch das Christentum und damit einen langfristigen Sublimationsdruck für die Entstehung der Liebe als Passion namhaft machte, gab sich auch Stendhal zögerlich, was die Existenz von „amour-passion“ in der vorchristlichen Antike anbelangt: „Sapho ne vit dans l’amour que le délire des sens ou le plaisir physique sublimé par la cristallisation. Anacréon y chercha un amusement pour les sens et pour l’esprit. Il y avait trop peu de sûreté dans l’antiquité pour qu’on eût le loisir d’avoir un amour-passion.“ (Ebd., 236. „Sappho sah in der Liebe nur das Delirium der Sinne oder das körperliche, von Kristallisation sublimierte Vergnügen. Anakreon suchte dort ein Vergnügen für die Sinne und für den Geist. Es gab zu wenig Sicherheit im Altertum, dass man die Freiheit hatte, eine Liebesleidenschaft zu haben.“) Stendhal hält das Auftreten von „amour-passion“ für ein Kennzeichen fortgeschrittener Kultur: „Dans une société très-avancée, l’*amour-passion* est aussi naturel que l’amour physique chez les sauvages.“ (Ebd., 265. „In einer sehr fortgeschrittenen Gesellschaft ist die Liebesleidenschaft so natürlich wie die physische Liebe bei den Wilden.“)

190.

Eine ältere Fassung dieses Abschnitts ist enthalten in KGW IX 5, W I 8, 207, 1–34. KSA 14, 358 teilt aus dem Manuskriptheft M III 4 als „erste Fassung“ mit: „Antike Niaiserie der Moral. – Keiner will sich selber Schaden thun und folglich ist alles Böse unfreiwillig. – Denn der Böse fügt sich selber Schaden zu, aber er glaubt das Gegentheil. – Voraussetzung: das Gute: was uns nützt“. Zur Interpretation von JGB 190 vgl. z. B. Sandvoss 1966, 68–71, Schmidt 1969, 265 u. Lampert 2001, 153–156.

111, 7–15 *Es giebt Etwas in der Moral Plato’s, das nicht eigentlich zu Plato gehört, sondern sich nur an seiner Philosophie vorfindet, man könnte sagen, trotz Plato: nämlich der Sokratismus, für den er eigentlich zu vornehm war. „Keiner*

will sich selbst Schaden thun, daher geschieht alles Schlechte unfreiwillig. Denn der Schlechte fügt sich selbst Schaden zu: das würde er nicht thun, falls er wüsste, dass das Schlechte schlecht ist. Demgemäss ist der Schlechte nur aus einem Irrthum schlecht; nimmt man ihm seinen Irrthum, so macht man ihn notwendig — gut.“] Niemand wolle, heißt es in Platons *Apologie des Sokrates* 25e-26a, absichtlich sich selber schaden. Im Gespräch mit Menon bemüht sich Sokrates um den Nachweis, dass niemand das Schlechte als Schlechtes wolle, sondern nur, weil er unwissentlich das Schlechte für das Gute halte (Platon: *Menon* 77b–78b). In *Protagoras* 345d–e steht in der Übersetzung Schleiermachers: „Ich wenigstens glaube dieses, daß kein weiser Mann der Meinung ist, irgend ein Mensch fehle aus freier Wahl, oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daß alle, welche Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun.“ Vgl. auch Platon: *Gorgias* 509e.

111, 7 f. *das nicht eigentlich zu Plato gehört, sondern sich nur an seiner Philosophie vorfindet*] Aus der Reinschrift teilt KSA 14, 358 dazu folgende Variante mit: „das ich die sokratische niaiserie par excellence nennen möchte: denn sie gehört nicht eigentlich zu Plato, sondern findet sich in seiner Philosophie vor“.

111, 15–22 *Diese Art zu schliessen riecht nach dem Pöbel, der am Schlechthandeln nur die leidigen Folgen in's Auge fasst und eigentlich urtheilt „es ist dumm, schlecht zu handeln“; während er „gut“ mit „nützlich und angenehm“ ohne Weiteres als identisch nimmt. Man darf bei jedem Utilitarismus der Moral von vornherein auf diesen gleichen Ursprung rathen und seiner Nase folgen: man wird selten irre gehn.*] Während Platon für Vornehmheit steht (vgl. 111, 10), gilt Sokrates als Repräsentant des „Pöbels“, womit die Sokrates-Kritik aus N.s Frühschriften fortgesetzt wird. In Leckys *Sittengeschichte Europas* hat N. eine Passage aufmerksam studiert, markiert und dort mit „falsch“ am Rande quittiert, in der die „Utilitarier“ mit der „platonischen Lehre“ in Verbindung gebracht werden: „Es ist eine sehr alte Behauptung, dass, wenn ein Mensch auf kluge Weise sein eigenes Interesse verfolgte, er ein Leben vollkommener Tugend führen würde. Zu dieser Meinung bekennen sich die meisten derjeniger Utilitarier, welche am wenigsten geneigt sind, religiösen Beweggründen ein grosses Gewicht beizulegen; und da sie behaupten, dass jeder Mensch nothwendiger Weise seine eigene Glückseligkeit erstrebt, so kommen wir auf einem anderen Wege zu der alten platonischen Lehre zurück, dass alles Laster Unwissenheit ist. /12/ Tugend ist demnach ein wohlüberlegtes, und Laster ein unüberlegtes Streben nach Vergnügen. Tugend ist ein Sprössling der Klugheit, Laster nichts mehr, als Unklugheit oder falsche Berechnung“ (Lecky 1879, 1, 11 f.; zum Nachweis der Quelle siehe Fornari 2009, 191, Fn. 57, die überdies auf Ölzelt-Newin 1883, 24 verweist). JGB 190 reduziert Leckys „Utilitarier“ auf

„Utilitarismus“, zieht gleichfalls die antike Parallele, separiert jedoch Platon und schreibt die fragliche Lehre Sokrates zu. Platon scheint doch nicht gelungen zu sein, was gegen Ende von JGB 190 angedeutet wird, nämlich Sokrates „in alle seine eignen Masken und Vielfältigkeiten“ (111, 27 f.) zu übersetzen und sich damit gänzlich dienstbar zu machen: Triumphiert der Plebejer Sokrates über den Aristokraten Platon?

111, 28–30 *Im Scherz gesprochen, und noch dazu homerisch: was ist denn der platonische Sokrates, wenn nicht πρόσθε Πλάτων ὄπιθέν τε Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα.*] Die griechische Sentenz – übersetzt: „Platon von vorn, Platon am Ende, in der Mitte die Chimaira [oder: Ziege]“ – hat N. bereits in NL 1883, KSA 1, 8[15], 340, 11 notiert. Es handelt sich um die Abwandlung eines Verses aus Homers *Ilias* VI 181 (der auch bei Hesiod: *Theogonie* 323 überliefert ist) über das Mischwesen Chimaira: „πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα“ („Löwe von vorn, ein Drache am Ende, in der Mitte eine Ziege“). Dieser Vers wurde, was N. aus seinen Diogenes-Laertius-Studien wusste, in der Antike polemisch auf Arkesilaos umgemünzt, der sich als Haupt der Platonischen Akademie stark der pyrrhonischen Skepsis angenähert hatte: „Πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος“ („Platon von vorn, Pyrrhon am Ende, in der Mitte Diodor.“ Diogenes Laertius: *De vitis* IV 33; vgl. auch den N. wohlbekannten, auf Homer und Hesiod verweisenden Kommentar zu dieser Stelle: Casaubon 1830, 76 u. 533 f., sowie die Parallelüberlieferung bei Sextus Empiricus: *Pyrrhonische Hypotyposen* I 234). JGB 190 leitet den Spott auf den Sokrates in Platons Dialogen um, der als ein monströses Mischwesen aus Platon und Chimäre erscheint (χίμαιρα als „Ziege“ würde mit einer Minuskel beginnen. N. wählte die Großschreibung Χίμαιρα für den Eigennamen).

191.

JGB 191 setzt das Sokrates-Platon-Thema des vorangegangenen Abschnitts fort und trägt in die Personenkonstellation ein Grundsatzproblem ein. Der Text arbeitet mit genau jenen Strategien der dialektischen (Selbst-)Überlistung, die Sokrates unterstellt werden: Eingangs wird zunächst einmal „[d]as alte theologische Problem von ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘“ mit dem Problem von „Instinkt und Vernunft“ kurzgeschlossen, das wiederum in der „Frage“ aufgeht, ob bei moralischen Werturteilen „Instinkt“ oder „Vernünftigkeit“ den Vorzug verdiene (112, 2–5). Der Umstand, dass ein Problem von Glauben und Wissen als „theologisches Problem“ erst in dem Augenblick auftreten konnte, als eine Theologie den Glauben an eine göttliche Offenbarung zu verwalten beanspruchte, also mit dem Christentum, wird in der Eingangssequenz ebenso verwischt wie

später der Umstand, dass es sich eben angeblich um ein „theologisches Problem“ handelt, das als solches gottlose Philosophen doch vermutlich nichts mehr anzugehen bräuchte. Mit der Rückführung des Glauben-Wissen-Problems auf das Instinkt-Vernunft-Problem kann JGB 191 es beliebig in die Vergangenheit, eben auf Sokrates zurückprojizieren: Sokrates habe sich in seinen öffentlichen Verlautbarungen „auf Seiten der Vernunft gestellt“ (112, 12), jedoch insgeheim die Macht der Instinkte nicht bändigen können; daher habe er den Instinkten folgen und die Vernunft bloß in Instinktdienste zwingen wollen, um *post festum* Rechtfertigungsgründe zu liefern. Platon – und hier entsteht ein Gegensatz zu JGB 190, dem zufolge sich Platon Sokrates virtuos eigenen Zwecken gefügig zu machen verstand – unterliegt nun selbst der Sokratischen Verführungskunst, indem er ernsthaft behauptet habe, dass Vernunft und Instinkt gemeinsam auf das Gute zusteuerten. Die dialektische Vertracktheit von JGB 191 wird schließlich noch dadurch potenziert, dass behauptet wird, „in Dingen der Moral“ herrsche seither der „Instinkt“ oder der „Glaube“ – „oder wie ich es nenne, ‚die Heerde‘“ (112, 33–113, 1): Die Vertracktheit rührt daher, dass die Verbindung von Instinkt und Herde einfach nur behauptet, aber keineswegs mit „Gründen“ (112, 5) bewiesen ist. Im Gegenteil war noch in 112, 14 f. von den „vornehmen Athener[n]“ die Rede, „welche Menschen des Instinktes waren gleich allen vornehmen Menschen“. Instinkt ist also zunächst nicht mit Herden- und Pöbelhaftigkeit assoziiert, sondern vielmehr mit Vornehmheit! Der Bezug zur Herde kommt erst mit der Charakterisierung des Sokrates als „Plebejer[.]“ in 112, 28 und mit der Rückerinnerung an JGB 190, wo der Sokratismus mit „Pöbel“ affiliiert wurde (vgl. NK 111, 15–22), ins Spiel. Nur wer den Überlistungsstrategien des Textes von vornherein auf den Leim geht, kann die dialektischen Taschenspielereien übersehen, mit denen er agitiert, und zwar im Interesse, den Moralhaushalt der Gegenwart bis zurück zu Sokrates von herdenhaften Instinkten bestimmt zu sehen. Dabei verzichtet JGB 191 aber wie ein aporetischer Dialog Platons auf eine alternative Lösung: Er entscheidet sich nicht, wie der am Ende genannte Descartes, für einen einseitigen Rationalismus, den der frühe N. in GT gerade an Sokrates so vehement kritisiert hat, aber auch nicht explizit für das platonische Modell des Zusammenspiels. Wenn man, wie JGB 191 es tut, den Gegensatz von Instinkt und Vernunft absolut setzt (wozu es eigentlich keinen Grund gibt, am wenigsten, wenn man aus anderen Texten N.s gelernt hat, scheinbar unhintergehbaren Binaritäten gründlich zu misstrauen), gibt es außer Instinktdominanz, Vernunftdominanz oder gemeinsamer Herrschaft von Instinkt und Vernunft keine weitere Möglichkeit. Wenn die Quintessenz die dem Ironiker Sokrates zugeschriebene Einsicht sein sollte, dass nämlich „das Irrationale im moralischen Urtheile“ (112, 26 f.) bestimmend werde, und, wie es zum Schluss gegen Descartes heißt, dass „die Vernunft [...]

nur ein Werkzeug“ (113, 4) sei, wird man die Binarität von Vernunft und Instinkt aufzugeben gezwungen, da die Vernunft letztlich ohnmächtig ist und ohnehin nur als Erfüllungsgehilfin der Instinkte agiert.

Zur Interpretation von JGB 191 vgl. z. B. Hödl 2009, 389 f. und Lampert 2001, 156–161.

112, 10–23 *Sokrates selbst hatte sich zwar mit dem Geschmack seines Talentes — dem eines überlegenen Dialektikers — zunächst auf Seiten der Vernunft gestellt; und in Wahrheit, was hat er sein Leben lang gethan, als über die linkische Unfähigkeit seiner vornehmen Athener zu lachen, welche Menschen des Instinktes waren gleich allen vornehmen Menschen und niemals genügend über die Gründe ihres Handelns Auskunft geben konnten? Zuletzt aber, im Stillen und Geheimen, lachte er auch über sich selbst: er fand bei sich, vor seinem feineren Gewissen und Selbstverhör, die gleiche Schwierigkeit und Unfähigkeit. Wozu aber, redete er sich zu, sich deshalb von den Instinkten lösen! Man muss ihnen und auch der Vernunft zum Recht verhelfen, — man muss den Instinkten folgen, aber die Vernunft überreden, ihnen dabei mit guten Gründen nachzuhelfen.*] In EH GT 1 sollte N. es als eine wesentliche Erkenntnis seines Frühwerkes *Die Geburt der Tragödie* namhaft machen, in Sokrates den typischen *décadent* gefunden zu haben, der „‚Vernünftigkeit‘ gegen Instinkt“ (KSA 6, 310, 21) ins Feld geführt hätte (vgl. NK KSA 6, 310, 19–21). Tatsächlich hat Sokrates nach GT 13 jene in JGB 191 wiederholte Beobachtung bewegt, dass die Menschen „selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinct trieben. ‚Nur aus Instinct‘: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz. Mit ihm verurtheilt der Sokratismus eben so die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns und schliesst aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen.“ (KSA 1, 89, 23–30). „Auflösung der Instinkte“ (NL 1872/73, KSA 7, 23[35], 555, 26) lautet bereits eine frühe Diagnose zu Sokrates’ Wirkung auf die griechische Kultur. Dennoch gewinnt das Thema „Sokrates und die Instinkte“ erst Mitte der 1880er Jahre Prominenz (vgl. z. B. GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12 u. GD Das Problem des Sokrates 4, KSA 6, 69, 13). Während JGB 191 Sokrates als heimlichen Befürworter der Instinktherrschaft charakterisiert, kehren die Werke von 1888 mit der Opposition von Vernunft und Instinkt und mit Sokrates als Vernünftling wieder zu den Vorgaben des Frühwerks zurück. Gemäß N.s Vorlesung *Die vorplatonischen Philosophen* (1869–1876) habe bei Sokrates eine „Lösung von den moralischen Instinkten“ stattgefunden — Instinkte, die nichts anderes als die „in Formeln gebrachte überall in Griechenland geachtete u. lebendige praktische Moral“ gewesen seien (KGW II/4, 354, vgl. NK KSA 6, 69, 21 f.). Der Sokrates, wie er in 112,

10–23 auftritt, erkennt hingegen, dass die kleine Vernunft nur eine Dienerin der großen Vernunft der Instinkte oder des Leibes darstellt. Interessant wäre zu erfahren, woher ein solcher divinatorischer Einblick in Sokrates' geheime innere Befindlichkeit denn gewonnen sein soll, wenn doch nichts anderes zur Verfügung steht als die Schriften Platons (und diejenigen Xenophons). Vgl. NK 146, 25–147, 1.

112, 25 f. *Selbstüberlistung*] Der Ausdruck „Selbstüberlistung", den N. in NL 1876/77, KSA 8, 20[6], 362, 9 erstmals benutzt hat (vgl. MA I 545, KSA 2, 329, 8 f.; MA II VM 52, KSA 2, 402, 26 u. JGB 200, KSA 5, 121, 10), ist entgegen mancher Beteuerungen in der Forschungsliteratur (vgl. Nietzsche 2000, 334, Anm. 342) keine eigene Wortschöpfung N.s. Er lässt sich bereits im programmatischen Vorwort der einflussreichen *Christlichen Glaubenslehre* von Alexander Schweizer nachweisen, der das „bloß amtlich veranlaßte Sichaufnöthigen eines Dogmensystems welchem die aufrichtige Ueberzeugung nicht mehr folgen kann" beklagt hat, „so daß nur Selbstüberlistung oder Selbstvergewaltigung das nicht mehr fromme sondern abergläubige Ziel willkürlich genug zu ergreifen sucht" (Schweizer 1863, IV). Das Vorwort wurde, einschließlich dieser Passage, auch abgedruckt in den *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz* (1863, 323), also in einer Zeitschrift, von der nachgewiesen worden ist, dass N. daraus 1865 Exzerpte angefertigt hat (vgl. Brobjer 2005a).

113, 1–5 *Man müsste denn Descartes ausnehmen, den Vater des Rationalismus (und folglich Grossvater der Revolution), welcher der Vernunft allein Autorität zuerkannte: aber die Vernunft ist nur ein Werkzeug, und Descartes war oberflächlich.*] Mit seiner Privilegierung der Vernunft gegenüber den Instinkten scheint Descartes in prinzipieller Opposition zum zweitausendjährigen ‚herdenmoralischen' Konsens zu stehen, was sich mit anderen Äußerungen N.s in seinen letzten Schaffensjahren deckt, die die antichristliche Tendenz von Descartes' Denken betonen (vgl. NK 73, 5–22; NK KSA 6, 180, 15–21 u. NK KSA 6, 361, 12–17). Ihn als „Vater des Rationalismus" zu bezeichnen, ist topisch – aber nicht ihn als „Grossvater der [Französischen] Revolution" zu titulieren, auch wenn er gemeinhin als Ahnherr der Aufklärer gilt. Da andere Texte N.s freilich die Französische Revolution als Ausdruck niederster, plebejischer Instinkte herabzuwürdigen pflegen (vgl. NK 56, 7–18), fragt sich, wie der doch in JGB 191 als Oppositionsfigur zum sokratisch-platonisch-christlichen Herden-Moralkonsens aufgerufene Descartes denn zu den Idealen der Revolution passen kann.

192.

Die JGB 192 zugrunde liegende Nachlass-Aufzeichnung stammt bereits vom Herbst 1881 (M III 1) und lautet nach KSA 14, 358: „Wie es in der Geschichte

der Wissenschaften zugeht, das giebt Licht für die geschichtlichen Vorgänge der Erkenntniß. Die Hypothesen, die Erdichtungen, das schnelle Glauben sind auch hier das Ursprüngliche. Eine treue ‚Sinneswahrnehmung' zb. des Auges ist etwas sehr Spätes. Es ist viel **leichter**, auf einen gegebenen Anlaß hin ein schon öfter erzeugtes Bild wieder zu erzeugen (die Phantasie baut mit alten eingeübten Mechanismen, und ihr Bauen selber am liebsten auf gewöhnte Weise). Es ist peinlich und mühevoll, etwas neues zu sehen und zu hören: meistens legen wir uns in einer fremden Sprache sofort die gehörten Laute nach den uns allein bekannten Worten zurecht zb. ‚Armbrust' hörte der Deutsche bei ‚Arcubalista'. Fremde Musik hören wir schlecht. Das Neue findet uns feindlich und widerwillig. Unsere Sinnesvorgänge werden mit Liebe Haß Furcht usw. gemacht – schon hier herrschen die Affekte: auch Faulheit usw. – Zwischen einer Bewegung und einer Empfindung giebt es nicht Ursache und Wirkung, sondern letztere ist eine Auslösung von eigner Kraft, und erstere giebt einen Anstoß dazu – nicht meßbares Verhältniß. Die Geschichte der Erkenntniß beginnt mit der Geschichte der Dichterei. Es wäre möglich, daß ⟨sich⟩ Vorgänge jetzt in unseren Sinnen abspielten, die Erdichtungen in die Natur tragen (Farben? Harmonien?) Diese ganzen Wesen, diese Bauern zb. werden von uns schnell hinphantasirt und nicht genau gesehen: ebensowenig eine Seite genau gelesen: der meiste Sinn wird errathen und meistens wohl falsch gerathen (beim Schnelllesen) Wirklich zu sagen, **was** um sie geschehn ist oder gar in ihnen vorgeht, vermögen die Wenigsten." N. schrieb über die ganze Seite noch das Wort: „Oder? –"

Wie Vivarelli 2004, 63 f. beobachtet hat, konvergiert die zentrale wahrnehmungstheoretische Hypothese von JGB 192, wonach wir das Gewohnte zu sehen und uns die Wahrnehmung nach unseren Erwartungen zurechtzumachen pflegen, mit Überlegungen, die Richard Avenarius in seiner Habilitationsschrift *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* angestellt hat. Zwar retournierte N. dieses Werk bereits 1876 seinem Buchhändler (NPB 716), jedoch konnte die Forschung verschiedentlich nachweisen, dass Nachlassnotate noch der 1880er Jahre sich darauf beziehen (vgl. Schmidt 1988, 466; Riccardi 2010, 347 f.). Nach Avenarius 1876, 9 f. nimmt die „Seele" „die /10/ gebotene Vorstellung auf, verwandelt aber das, was an derselben das Ungewohnte ist, in Gewohntes. Mit anderen Worten: sie führt, mit Hülfe der Associationen, das Neue auf Altes, das Fremde auf Geläufiges, das Unbekannte auf Bekanntes, das Unbegriffene auf solches zurück, was bereits als Begriffenes unser geistiges Besitzthum bildet. Jetzt erfordert das Denken einer neu hinzugetretenen Vorstellung keinen erheblicheren Kraftaufwand, denn sie denkt es vermittelst der altgewohnten Vorstellungen — und indem sie mit ihren gewöhnlichen Vorstellungen es denkt, vollzieht sie mit den gewöhnlichen Mitteln

eine grössere Leistung: hier ist also in höherem Grade dem Princip des geringsten Kraftaufwandes genügt. Und wirklich wählt die Seele innerhalb des theoretischen Denkens nur da, wo es ihr nicht gelingt, Unbekanntes auf Bekanntes, Unbegriffenes auf Begriffenes zurückzuführen, nothgedrungen den in seinem Resultat zweifelhaften, aber allein noch offen stehenden Ausweg: zu vergessen oder zu ignoriren.“ Das dieser (prinzipiell ignorativen) Erkenntnisprozedur zugrunde liegende Interesse ist das der Beruhigung, der Sekurität: „Endlich gewährt ein System durch seine wirkliche oder vermeintliche Vollständigkeit zugleich den Nutzen der Ruhe gegenüber allen etwa noch möglichen Specialproblemen, und durch seine wirkliche oder vermeintliche Geschlossenheit die Vortheile des Sicherheitsgefühles, indem jede Folgerung aus der zugrundeliegenden Centralvorstellung dazu dient, rückwirkend diese zu befestigen, Alles mit Allem zusammenhängt, Alles einander trägt und unterstützt.“ (Avenarius 1876, 6; zur Sprache ebd., 11–13; zum „Princip des kleinsten Aufwandes von Kraft“ bei N. siehe NK KSA 6, 33, 9 f.)

Während die oben mitgeteilte Vorarbeit von 1881 noch ganz im Avenarius-Schema möglichst weitgehender Vermeidung von Kraftaufwand zur Erklärung der defizitären (sinnlichen) Erkenntnis verbleibt – wenngleich durch das über die Seite geschriebene „Oder? –“ schon kritisch perspektiviert –, nimmt die Argumentation in der Druckfassung von JGB 192 trotz der „Affekte der Faulheit“ (113, 27) eine jähe Wendung (die „Affekte der Faulheit“ greift übrigens Gaston Bachelard von N. auf, vgl. Brusotti 2012a, 60). Am Ende steht nicht das Interesse an Ruhe und Sicherheit als Motivationsgrund, sondern vielmehr das Schöpferisch-Umbildende, das nicht dem Prinzip des geringstmöglichen Kraftaufwands gehorcht: „man ist viel mehr Künstler als man weiss“ (114, 8 f.); „wir erdichten uns den grössten Theil des Erlebnisses“ (114, 3 f.). Das wiederum erinnert nicht nur an das N. wohlbekannte Konzept der „Begriffsdichtung“ bei Friedrich Albert Lange (vgl. z. B. Lange 1876–1877, 2, 540 u. dazu ausführlich NWB 1, 251–254), sondern konterkariert überhaupt die Vorstellung, dass menschliches Handeln in erster Linie von einer (Kraft-)Sparsamkeitsökonomie bestimmt werde: In N.s späten Werken steht dieser Sparsamkeit vielmehr die Exuberanz der Macht gegenüber. Macht wird als selbstverschwendend und zugleich als schöpferisch gedacht. Wenn JGB 192 scheinbar moralisierend zu bedenken gibt: „wir sind von Grund aus, von Alters her — a n ’ s L ü g e n g e w ö h n t“ (114, 6 f.), dann zielt das nicht nur auf den provokatorischen Effekt, die vorgeblich unschuldige ‚Wahrnehmung‘ mit moralisch kontaminierter Terminologie zu denunzieren. Vielmehr soll dies vor allem zeigen, dass Menschen schon bei vermeintlich simplen Erkenntnisakten weltgestaltend, weltkonstituierend tätig sind, was mit dem Beispiel des in ein Gesicht hineingelesenen Mienenspiels illustriert wird (114, 9–16).

113, 18 f. *Etwas Neues hören ist dem Ohre peinlich und schwierig; fremde Musik hören wir schlecht.*] Vgl. z. B. Baumann 1879, 254: „Dem Neger, dem Chinesen gefällt seine Musik, die uns martert."

113, 19–23 *Unwillkürlich versuchen wir, beim Hören einer andren Sprache, die gehörten Laute in Worte einzuformen, welche uns vertrauter und heimischer klingen: so machte sich zum Beispiel der Deutsche ehemals aus dem gehörten arcubalista das Wort Armbrust zurecht.*] Die hier beispielhaft angeführte Volksetymologie war in der einschlägigen sprachwissenschaftlichen Literatur der Zeit recht verbreitet (auch wenn Max Wilhelm Götzinger in seiner unter N.s Büchern erhaltenen Monographie *Die deutsche Sprache und ihre Literatur* „Armbrust" aus „Arcubustum" herleitete – Götzinger 1836, 1, 594). N. konnte ihr beispielsweise im Vortrag *Die fremden Wörter in der deutschen Sprache* von Adolf Tobler begegnet sein, der in seiner Bibliothek überliefert ist: „Beispiele von Umdeutschung f r e m d e r Wörter in ähnlicher Art sind nun: [...] *Armbrust*, ebenfalls ziemlich sinnlos, aus lat. *arcubalista* (Bogenwurfmaschine), alt-franz. *arbaleste*, alt-deutsch *armbrest*." (Tobler 1872, 15).

193.

114, 18–21 *Quidquid luce fuit, tenebris agit: aber auch umgekehrt. Was wir im Traume erleben, vorausgesetzt, dass wir es oftmals erleben, gehört zuletzt so gut zum Gesammt-Haushalt unsrer Seele, wie irgend etwas „wirklich" Erlebtes*] Der lateinische Spruch – übersetzt: „Was immer im Licht geschehen ist, wirkt auch im Dunkeln" – stammt aus dem *Satyricon* von Petron und wird in modernen Ausgaben als Fragment 30, 5 überliefert (bereits Pierre Bayle und Voltaire zitieren ihn gern). Petrons Werk rühmte N. in seinen letzten Schaffensjahren (vgl. z. B. NK 46, 10–20); in der lateinisch-französischen Parallelausgabe, die unter seinen Büchern erhalten ist, wird die Gedichtzeile in Caput CIV überliefert (Petronius o. J., 163, vgl. den Nachweis bei Morillas 2012, 363). Freilich kann N. auf den Vers auch in Abhandlungen zum Verhältnis von Traum und Wirklichkeit gestoßen sein, beispielsweise in einem Aufsatz der laut N. „a u s g e z e i c h n e t e n" *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (an Paul Rée, Anfang August 1877, KSB 5/KGB II/5, Nr. 643, S. 266, Z. 21), nämlich Francisque Bouilliers *De la responsabilité morale dans le rêve*. Dort wird die fragliche Petron-Passage paraphrasiert, im Original zitiert und mit der Bemerkung glossiert: „Le champ du rêve est toujours proportionnel à celui de la veille." (Bouillier 1883, 121. „Das Feld des Traumes ist immer proportional zu demjenigen des Wachseins.") Den Halbsatz „Was wir im Traume erleben" notierte N. auch in NL 1885, KSA 11, 42[3], 692, 25. Vgl. zu seiner Beschäftigung mit dem Traum NK 97, 11–13, zu den Parallelen bei Sigmund Freud z. B. Gasser 1997, 262.

114, 21–25 *wir sind vermöge desselben reicher oder ärmer, haben ein Bedürfniss mehr oder weniger und werden schliesslich am hellen lichten Tage, und selbst in den heitersten Augenblicken unsres wachen Geistes, ein Wenig von den Gewöhnungen unsrer Träume gegängelt*] Dass „es zwischen Wachen und Träumen keinen wesentlichen Unterschied giebt“, wurde bereits in M 119, KSA 3, 113, 22 konstatiert.

114, 25–115, 8 *Gesetzt, dass Einer in seinen Träumen oftmals geflogen ist und endlich, sobald er träumt, sich einer Kraft und Kunst des Fliegens wie seines Vorrechtes bewusst wird, auch wie seines eigensten beneidenswerthen Glücks: ein Solcher, der jede Art von Bogen und Winkeln mit dem leisesten Impulse verwirklichen zu können glaubt, der das Gefühl einer gewissen göttlichen Leichtfertigkeit kennt, ein „nach Oben“ ohne Spannung und Zwang, ein „nach Unten“ ohne Herablassung und Erniedrigung — ohne Schwere! — wie sollte der Mensch solcher Traum-Erfahrungen und Traum-Gewohnheiten nicht endlich auch für seinen wachen Tag das Wort „Glück“ anders gefärbt und bestimmt finden! wie sollte er nicht anders nach Glück — verlangen? „Aufschwung“, so wie dies von Dichtern beschrieben wird, muss ihm, gegen jenes „Fliegen“ gehalten, schon zu erdenhaft, muskelhaft, gewaltsam, schon zu „schwer“ sein.*] Im Druckmanuskript stand stattdessen: „So bin ich in meinen Träumen oftmals geflogen, und sobald ich träume, bin ich mir der Kraft zu fliegen wie eines Vorrechtes bewußt, auch wie eines eigenen beneidenswerthen Glücks. Jede Art von Bogen und Winkeln mit dem leisesten Impulse verwirklichen zu können, eine fliegende Geometrie zu sein, mit dem Gefühle einer göttlichen Leichtfertigkeit, dies ‚nach Oben‘ ohne Spannung und Zwang, dies „nach Unten“ ohne Herablassung und Erniedrigung – ohne Schwere! – wie sollte diese Gattung von Erlebnissen nicht endlich auch für meinen wachen Tag das Wort ‚Glück‘ anders färben und bestimmen – wie sollte ich nicht anders nach Glück – verlangen? als – Andere? ‚Aufschwung‘, so wie dies von Dichtern beschrieben wird, ist mir, gegen jenes ‚Fliegen‘ gehalten, zu muskelhaft, zu gewaltsam, schon zu ‚schwer‘“ (KSA 14, 358 f.). Während diese Version eine persönliche Erfahrung des sprechenden Ich zu artikulieren scheint, gibt die Transposition des Subjekts in den un(ter)bestimmten „Einen“ in der Druckfassung von JGB 193 der behaupteten Rückwirkung von Traumerfahrungen auf Wirklichkeitserfahrungen einen wissenschaftlichen Anstrich: Statt einer subjektiven Empfindung wird jetzt scheinbar ein von außen beobachteter, objektiver Sachverhalt rapportiert. Dadurch wird der Eindruck von Allgemeingültigkeit erzeugt; die behauptete Erfahrung erhält exemplarisches Gewicht – und zugleich wird angezeigt, dass ein „Mensch solcher Traum-Erfahrungen und Traum-Gewohnheiten“ weit über allen Dichtern steht, die sich mit bloßem „Aufschwung“ begnügen. Die Vorstellung des Fliegen-Könnens und Fliegen-Sollens spielt bei N. spä-

testens von M an eine beachtliche Rolle: Dieses Werk endet mit dem Ausblick auf die „Luft-Schifffahrer des Geistes“ (M 575, KSA 3, 331, 5–31), während JGB 41 die Gefahren des Fliegens in Rechnung stellt (KSA 5, 59, 10–16), und Zarathustra den Himmel anruft, in den er hineinfliegen will (Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 208, 6–8). Dass „das Schweben und Fliegen“ zu den „angenehme[n] Empfindung[en]“ gehört, die es schwierig machten, „das höchste Gut zu bestimmen“, reflektiert NL 1880, KSA 9, 7[37], 325, 16–18. Eine ausgewachsene Traumphantasie vom Fliegen, einschließlich eines Seitenblicks auf dionysische Levitationszustände, entwirft NL 1881, KSA 9, 15[60], 655, 14–32.

194.

Zu JGB 194 teilt KSA 14, 359 folgende Vorarbeit aus M III 1 vom Herbst 1881 mit: „Die Differenz der Menschen bezieht sich auf die erstrebenswerthen Güter und auf das, was ihnen als wirkliches Haben gilt. Zb. in Betreff eines Weibes ist diesem schon der Geschlechtsgenuß mit ihr das ‚Haben‘; ein andrer will so geliebt sein, daß sie für ihn alles läßt (so wird sie ‚gehabt‘ ἔχεται), ein dritter will, daß sie aber nicht für ein Phantom von ihm alles läßt, sondern daß die Voraussetzung ihrer Liebe zu ihm ein volles Kennen ist – erst dann ist sie ganz in seinem Besitz, wenn sie sich über ihn nicht betrügt und trotzdem ihm zugehört. Dies sind drei Grade. – Jener will ein Volk besitzen und alle Mittel des Trugs sind ihm recht. Ein Fernerer will dies auch, aber er will nicht, daß ein Phantom von ihm im Kopf der Masse sitzt – das ist nicht ‚er selber‘, sein Besitzdurst ist feiner, er will nicht betrügen, er selber will ja besitzen: so muß er sich vor allem selber kennen ⌜und kennen lassen⌝. – So lange ich mich über etwas täusche, so lange besitze ich es nicht – sagt sich der Denker: und der Redliche sagt: ich kann mich nicht eher selber beherrschen, bis ich weiß, was ich bin. – Einer Regung für Andere nachgeben bekommt seinen Werth, je nachdem ich den Andern wirklich erkenne oder mir nur mit einem Schattenbild genügen lasse. Die hülfreichen M⟨enschen⟩ machen sich den, welchem sie helfen wollen, gewöhnlich zurecht (als tief nach ihrer Hülfe verlangend, tief dankbar, unterwürfig, als Eigenthum) Wo der M⟨ensch⟩ jemand leiden sieht, da sucht er sofort sich ein Eigenthum zu erwerben (er ist eifersüchtig auf den, der ihm beim Helfen zuvorkommt oder kreuzt) – die Eltern machen unwillkürlich aus dem Kinde etwas ihnen Ähnliches, ihren Begriffen und Werthschätzungen Unterworfenes, sie zweifeln nicht, ein Eigenthum zu haben (Römer – die Kinder Sklaven) Der Lehrer, der Priester, der Fürst sehen in den M⟨enschen⟩ Gelegenheit zum Besitz.“

Die Eingangspassage zu JGB 194 postuliert einen moralischen Pluralismus, der sich bemüht, aus der Verschiedenheit gemeinschaftlicher und ganz individueller Präferenzen „[d]ie Verschiedenheit der Menschen“ (115, 10) aufzuweisen. Im Rampenlicht steht dabei – und das stellt eine Provokation für die am Gut-Sein ausgerichtete moralische Tradition des Abendlandes dar – das Haben, das Besitzen von Gütern, das im Rückgriff auf die eben mitgeteilte Aufzeichnung von 1881 zuerst an den unterschiedlichen Formen der Liebe als Besitz exemplifiziert wird. Daran schließen sich weitere Formen des Besitzen-Wollens an – vom Politiker, der ein Volk besitzen will, bis hin zu den Eltern, die ihr Kind besitzen wollen. Das Demonstrationsinteresse von JGB 194 liegt trotz des Anfangs nicht so sehr darin zu zeigen, dass Menschen irreduzibel verschieden seien, sondern im Nachweis, dass menschliches Verhalten auf ein Besitzen-Wollen abziele – und dass auch Moral nichts weiter als die Kodifikation eines solchen Besitzen-Wollens darstelle. JGB 194 handelt sich mit seiner Verschiedenheitsthese allerdings ein systematisches Problem ein, denn wenn tatsächlich jeder andere Besitz-Präferenzen hat und diesen Besitz-Präferenzen auch Moralen zu subsumieren sind, ist nicht mehr wirklich erklärlich, wie denn die Dominanz der Herdenmoral im Abendland überhaupt hat zustande kommen können. Sind die Verschiedenheit der Menschen und ihrer moralisch-possessivischen Präferenzen irreduzibel, dann dürfte es auch kein Überhandnehmen bestimmter Wertpräferenzen geben, keinen platonisch-christlichen Albdruck. Da ist es auch keine Lösung, statt von der „Verschiedenheit der Menschen“ von der „Werth-Verschiedenheit der Menschen“ (NL 1885, KSA 11, 36[17], 559, 8 f., entspricht KGW IX 4, W I 4, 3 f.) zu sprechen. Auch die Behauptung einer solchen Wertverschiedenheit wäre nichts weiter als der Ausdruck einer individuellen Besitz-Präferenz. Karl Jaspers notierte als Quintessenz von JGB 194 an den Rand: „Wie man Menschen besitzen will“ (Nietzsche 1923, 124).

115, 10–16 *Die Verschiedenheit der Menschen zeigt sich nicht nur in der Verschiedenheit ihrer Gütertafeln, also darin, dass sie verschiedene Güter für erstrebenswerth halten und auch über das Mehr und Weniger des Werthes, über die Rangordnung der gemeinsam anerkannten Güter mit einander uneins sind: — sie zeigt sich noch mehr in dem, was ihnen als wirkliches H a b e n und B e s i t z e n eines Gutes gilt*.] Als „NB“ vermerkte N. in NL 1885, KSA 11, 34[222], 496, 16 (korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 1): „Die Verschiedenheit der Menschen ist so groß.“ In einem Werkplan, den N. für den damals noch ins Auge gefassten Folgeband von *Menschliches, Allzumenschliches* aufstellte, aus dem schließlich JGB wurde, heißt es: „‚Die Verschiedenheit der Menschen zeigt sich nicht nur in der Verschiedenheit ihrer Gütertafeln‘“ (NL 1885, KSA 11, 42[3], 693, 21 f.). Eine direkte Vorlage konnte N. in dem von ihm studierten *Handschriftlichen Nachlaß* Schopenhauers finden: „Daß dieselbe Philosophie für Narren und Weise taugen sol-

le, ist eine unbillige Forderung, angesehen, daß die intellektuelle Ver-/305/ schiedenheit der Menschen so groß ist, wie die moralische, und Das will viel sagen“ (Schopenhauer 1864, 304 f.).

115, 16–29 *In Betreff eines Weibes zum Beispiel gilt dem Bescheideneren schon die Verfügung über den Leib und der Geschlechtsgenuss als ausreichendes und genugthuendes Anzeichen des Habens, des Besitzens; ein Anderer, mit seinem argwöhnischeren und anspruchsvolleren Durste nach Besitz, sieht das „Fragezeichen“, das nur Scheinbare eines solchen Habens, und will feinere Proben, vor Allem, um zu wissen, ob das Weib nicht nur ihm sich giebt, sondern auch für ihn lässt, was sie hat oder gerne hätte —: so erst gilt es ihm als „besessen“. Ein Dritter aber ist auch hier noch nicht am Ende seines Misstrauens und Habenwollens, er fragt sich, ob das Weib, wenn es Alles für ihn lässt, dies nicht etwa für ein Phantom von ihm thut: er will erst gründlich, ja abgründlich gut gekannt sein, um überhaupt geliebt werden zu können, er wagt es, sich errathen zu lassen —.*] Vgl. auch FW 363, KSA 3, 610–612. Eduard von Hartmann hat in seiner N. wohlbekannten *Philosophie des Unbewussten* eine illusionslose Betrachtung darüber angestellt, dass die Kosten und Leiden der Liebe weit größer sind als deren Gewinn und Wonnen. Das fängt schon im Animalischen an: „Diese unfreiwillige Enthaltsamkeit des grössten Theiles der Männchen, und die den Unterliegenden durch die Kämpfe verursachten Schmerzen und Aerger scheinen mir an Unlust die den beglückten Männchen aus dem Geschlechtsgenuss erwachsende Lust hundertfach zu überbieten“ (Hartmann 1869, 557). Probehalber wird dann bei menschlichen Liebesverhältnissen zugestanden, dass da ein „sehr starker Wille nach dem Besitze /661/ der Geliebten im Bewusstsein vorhanden sei“ (ebd., 660 f.). Darauf folgt aber gleich der Einwand, dass „[e]in Kalif“, „der sich bewusst ist, dass er jedes Frauenzimmer, das ihm gefällt, sich nur anzuschaffen braucht, um sie zu besitzen, [...] sich der Befriedigung seines Willens fast gar nicht bewusst werde[.], und sei er in einem besonderen Falle noch so stark. Hieraus geht aber schon das hervor, dass die Lust der Befriedigung nur erkauft wird durch vorangehende Unlust über die vermeintliche Unmöglichkeit, zum Besitze zu gelangen“ (ebd., 661). Die Sublimationsformen der Liebe bleiben bei Hartmann zurückverwiesen auf die harten Tatsachen der Willensphysiologie und des Besitzenswollens, mag der Liebende noch so sehr in „überschwengliche[r] Seligkeit“ schwelgen: „Von einer solchen Seligkeit oder Lust existirt aber nirgends etwas, da sich der Genuss rein aus der Befriedigung jenes erst zu motivirenden heftigen Willens nach dem Besitze und aus dem gemeinen physischen Geschlechtsgenusse zusammensetzt. Sowie die Heftigkeit des Triebes das Bewusstsein gewissermaassen aufathmen und zu einiger Klarheit kommen lässt, wird es der Enttäuschung seiner Erwartung inne.“ (Ebd., 562) Hartmann war an der Heillosigkeit der Liebe interessiert, während

bei N. ihre verschiedenen Kristallisationsformen gleichberechtigt nebeneinander stehen – jedoch auch stets als Ausdruck eines spezifischen Willens zum Besitz.

116, 2 *Cagliostro- und Catilina-Künste*] Der italienische Abenteuerer und Alchimist Alessandro Graf von Cagliostro, eigentlich Giuseppe Balsamo (1743–1795), figuriert in N.s Spätwerk als Inbegriff des verführerischen Hochstaplers; entsprechend kann auch Richard Wagner als Cagliostro erscheinen (vgl. z. B. NK KSA 6, 23, 4–7). Der römische Verschwörer Lucius Sergius Catilina (108–62 v. Chr.) gilt als Inbegriff des ruchlosen Aufrührers und Jugend-Verführers; N. stand ihm durchaus mit einer gewissen Faszination gegenüber, vgl. NK KSA 6, 148, 10–14.

116, 22–24 *Ja, ehemals schien es den Vätern billig, über Leben und Tod des Neugebornen (wie unter den alten Deutschen) nach Gutdünken zu verfügen.*] Vgl. NL 1883, KSA 10, 8[8], 329, 30–330, 3: „Altgermanisch: das Kind liegt auf dem Boden, bis der Vater erklärt, ob er es leben lassen will oder nicht. Hebt er es nicht auf, so wird es ausgesetzt — ganz wie bei den Fidschi-insulanern“. Stingelin 1991, 422 hat die Quelle dieser Passage namhaft gemacht, nämlich Albert Hermann Posts *Bausteine fur eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*: „Bei den Tupis bedurfte es für den Neugeborenen von Seiten des Familienhauptes oder eines seiner Freunde einer besonderen Anerkennung, die dadurch kundgegeben wurde, dass man ihn vom Boden aufhob. Ganz ebenso liegt nach altgermanischem Rechte das Neugeborene auf dem Boden, bis sich der Vater erklärt, ob er es leben lassen will oder nicht. Im ersten Falle hebt er das Kind vom Boden auf. Hob er es nicht vom Boden auf, so wurde dasselbe ausgesetzt. Auch bei den Fidschiinsulanern findet sich dieselbe Aufhebung des Kindes vom Boden, durch welche ihm erst das Recht auf das Leben gegeben wird.“ (Post 1880–1881, 2, 121) Zu N.s Rezeption von Post siehe auch Emden 2010, 263–265.

195.

116, 29–117, 9 *Die Juden — ein Volk „geboren zur Sklaverei“, wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt, „das auserwählte Volk unter den Völkern“, wie sie selbst sagen und glauben — die Juden haben jenes Wunderstück von Umkehrung der Werthe zu Stande gebracht, Dank welchem das Leben auf der Erde für ein Paar Jahrtausende einen neuen und gefährlichen Reiz erhalten hat: — ihre Propheten haben „reich“ „gottlos“ „böse“ „gewaltthätig“ „sinnlich“ in Eins geschmolzen und zum ersten Male das Wort „Welt“ zum Schandwort gemünzt. In dieser Umkehrung der Werthe (zu der es gehört, das Wort für „Arm“ als synonym*

mit „Heilig“ und „Freund“ zu brauchen) liegt die Bedeutung des jüdischen Volks: mit ihm beginnt der Sklaven-Aufstand in der Moral.] In der (Verfalls-) Geschichte der abendländischen Moral(en) weist JGB 195 mit diesem Passus dem Judentum eine zentrale Stellung zu, während bei N. bis dahin eher Sokrates und Platon die Hauptkandidaten als Umwerter und Schwergewichtsverlagerer zu sein schienen. Diese Rolle eines weltgeschichtlichen Verhängnisses, das N.s Texte fortan dem antiken (aber nicht dem neuzeitlichen!) Judentum zuschreiben sollten – in GM I 7, KSA 5, 267, 30–268, 5 unter ausdrücklicher Berufung auf JGB 195 –, wird dann in AC 24 bis AC 27, KSA 6, 191–198 zu einer Geschichte des Alten Israel sowie des exilischen und nachexilischen Judentums ausgeweitet, um zu erklären, wie das Christentum und mit ihm die Universalisierung des moralischen ‚Sklavenaufstandes‘ möglich geworden sind. In AC werden intensiv die Arbeiten von Julius Wellhausen herangezogen, während in JGB 195 und der dazugehörigen Vorarbeit Ernest Renan die Quelle ist: „Die Propheten als Volkstribunen: sie haben ‚reich‘ ‚gottlos‘ ‚böse‘, ‚gewaltthätig‘, in Eins geschmolzen. – Hier liegt die Bedeutung des jüdischen Volks: es ist der Sklaven-Aufstand in der Moral. (Der Jude und Syrer als geboren zur Sklaverei nach Tacitus) ‚Luxus als Verbrechen‘ Der Name (Ebion) ‚Arm‘ wird synonym mit ‚heilig‘ und ‚Freund Gottes‘“ (W I 1, zitiert nach KSA 14, 359 f.). N. exzerpierte die hierfür benutzte Passage aus Renans *Vie de Jésus* auf Französisch noch einmal in NL 1887/88, KSA 13, 11[405], 186, 15–187, 5 (KGW IX 7, W II 3, 8, 2–26) und verwertete sie erneut in GD (vgl. NK KSA 6, 101, 28) sowie in AC (vgl. NK KSA 6, 183, 20 f.). Sie lautet: „Les /188/ prophètes, vrais tribuns et, on peut le dire, les plus hardis des tribuns, avaient tonné sans cesse contre les grands et établi une étroite relation d’une part entre les mots de ‚riche, impie, violent, méchant‘, de l’autre entre les mots de ‚pauvre, doux, humble, pieux‘. Sous les Séleucides, les aristocrates ayant presque tous apostasié et passé à l’hellénisme, ces associations d’idées ne firent que se fortifier. Le livre d’Hénoch contient des malédictions plus violentes encore que celles de l’Évangile contre le monde, les riches, les puissants. Le luxe y est présenté comme un crime. [...] /189/ [...] Le nom de ‚pauvre‘ (*ébion*) était devenu synonyme de ‚saint‘, d’‚ami de Dieu‘. C’était le nom que les disciples galiléens de Jésus amaient à se donner“ (Renan 1867, 187–189. „Die Propheten, wahre Tribunen und, dies kann man sagen, die mutigsten der Tribunen, hatten ohne Unterlass gegen die Großen gedonnert und eine enge Verbindung einerseits zwischen den Worten ‚reich, gottlos, gewalttätig, böse‘ und andererseits zwischen den Worten ‚arm, sanft, bescheiden, fromm‘ geschaffen. Unter den Seleukiden, als die Aristokraten fast alle vom Glauben abgefallen und zum Hellenismus übergegangen waren, verstärkten sich diese Gedankenverbindungen noch mehr. Das Buch Henoch enthält noch stärkere Verfluchungen als diejenigen des Evangeli-

ums gegen die Welt, die Reichen und die Mächtigen. Luxus wird dort dargestellt wie ein Verbrechen. […] Der Name des ‚Armen' (*ebion*) war zu einem Synonym des ‚Heiligen', des ‚Freundes Gottes' geworden. Das war der Name, den die galiläischen Jünger Jesu sich zu geben liebten." Zur „Verachtung der ‚Welt'", „mépris du ‚monde'" vgl. ebd., 194 f.).

Nirgends bei Renan 1867 steht jedoch jener in der Aufzeichnung aus W I 1 eingeklammerte Satz „Der Jude und Syrer als geboren zur Sklaverei nach Tacitus", der schließlich, unter Weglassung der Syrer und mit Anführungszeichen als vermeintliches Zitat markiert, nicht nur den Auftakt von JGB 195 bildet, sondern überhaupt erst die Assoziation der Juden mit Sklaven, die Rede vom „Sklaven-Aufstand in der Moral" und „Sklaven-Moral" (JGB 260, KSA 5, 208, 25) ermöglicht. N.s Interpreten pflegen zur Verifikation des gelehrten Hinweises auf den berüchtigten Judenexkurs in den *Historien* (V 1–13) des römischen Historikers Publius Cornelius Tacitus (ca. 58–120 n. Chr.) zu verweisen, insbesondere auf *Historien* V 8, wonach die Assyrer, die Meder und die Perser die Herren des Orients gewesen seien, die Juden hingegen „despectissima pars servientium", der „verachtungswürdigste Teil der Sklaven" oder der „Dienenden". Da W I 1 aber ausdrücklich neben den Juden auch die Syrer nennt, kann diese Tacitus-Stelle nicht die Vorlage gewesen sein. Tatsächlich wird hier der zweifellos judenfeindliche Tacitus mit Marcus Tullius Cicero (107–44 v. Chr.) verwechselt, bei dem in *De provinciis consularibus* V 10 jemand beklagt, er sei in die Sklaverei von Juden und Syrern geraten, „Völkerschaften, geboren zur Sklaverei" („Judaeis et Syris, nationibus natis servituti").

Diese Stelle wiederum zitierte Renan in *Les Apôtres,* dem Folgewerk seiner *Vie de Jésus* und dem zweiten Band der *Histoire des origines du Christianisme*: „Presque à l'égal du Juif, souvent de compagnie avec lui, le Syrien était un actif instrument de la conquête de l'Occident par l'Orient. On les confondait parfois, et Cicéron croyait avoir trouvé le trait commun qui les unissait en les appelant ‚des nations nées pour la servitude'. C'était là ce qui /296/ leur assurait l'avenir; car l'avenir alors était aux esclaves." (Renan 1866, 295 f. „Fast dem Juden gleich, häufig in seiner Gesellschaft, war der Syrer ein aktives Instrument der Eroberung des Okzidents durch den Orient. Man verwechselte sie bisweilen, und Cicero glaubte den gemeinsamen Zug, der sie verbindet, gefunden zu haben, indem er sie ‚Nationen, geboren zur Sklaverei' nannte. Das war es, was ihnen die Zukunft sicherte, denn die Zukunft gehörte den Sklaven.") Offensichtlich bezog N., der sich gelegentlich auch über die sklavische Mentalität von Juden – und Deutschen! – unter seinen Zeitgenossen Gedanken machte (vgl. NL 1884, KSA 11, 25[441], 130, 1–12), seine Inspiration zum angeblich jüdischen „Sklavenaufstand in der Moral" aus dieser Renan-Passage, die er wohl nur aus dem Gedächtnis aufrief und dabei Cicero versehentlich gegen Tacitus

vertauschte (der bei Renan als Feind der Juden ebenfalls häufig vorkommt). Den *locus classicus* konnte N. übrigens auch in den *Politischen Schriften* John Miltons, die er 1879 erworben hatte, finden, wonach Cicero „in der Rede über die Provinzen schrieb, daß die asiatischen Völker die Knechtschaft leicht ertragen, die Juden aber und die Syrer zur Sclaverei geboren seien“ (Milton 1874–1879, 1, 186).

117, 8 f. *Sklaven-Aufstand in der Moral*] Vgl. NK 67, 22–26.

196.

117, 11–15 *Es giebt unzählige dunkle Körper neben der Sonne zu erschliessen, — solche die wir nie sehen werden. Das ist, unter uns gesagt, ein Gleichniss; und ein Moral-Psycholog liest die gesammte Sternenschrift nur als eine Gleichniss- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen lässt.*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „Es giebt unzählige dunkle Körper neben der Sonne zu erschliessen, — wie die Astronomen wissen. Das ist, unter uns gesagt, ein Gleichniss; und in Wahrheit ein Moral-Psycholog liest die gesammte Sternenschrift nur als eine Gleichniss- und Zeichensprache, die er gerade nöthig hat.“ (KSA 14, 360) In KGW VII 4/2, 69 wird unter der Fragmentnummer 25[518] eine bis dahin nicht vollständig publizierte Nachlassaufzeichnung vom Frühjahr 1884 aus W I 1 zugänglich gemacht, in der es heißt: „unzähliche dunkle Körper neben der Sonne [Groddeck 1989, 505 liest: „neben den Sonnen“] zu erschließen, die wir nie sehn werden! dies ist ein Gleichniß.“ (KGW VII 4/2, 69, 7 f.) Es folgen weitere astronomische Erkenntnisse, die N. dann in JGB 215 und JGB 243 umarbeiten sollte, vgl. NK 152, 5–14 u. NK 183, 28–31. Auch seine Quelle nannte er, nämlich „P Secchi“. Gemeint ist der Jesuiten-Pater und Direktor des Observatoriums des Collegio Romano Angelo Secchi (1818–1878), von dem N. 1875 ein Werk seinem Buchhändler zurückschickte, ein anderes aber, wie Groddeck 1989, 505–507 nachweist, offensichtlich konsultierte und in W I 1 exzerpierte, nämlich *Die Sterne. Grundzüge der Astronomie der Fixsterne*. Im Abschnitt über die „Veränderlichkeit der Sterne“ schrieb Secchi 1878, 149: „Die Ursache der Veränderlichkeit ist vielleicht eine Eigenbewegung des Hauptsterns oder Störungen durch andere ihn umkreisende dunkle Trabanten. Algol ist so der einzige Stern, von welchem man mit einiger Sicherheit annehmen kann, dass er von dunkeln Trabanten umkreist wird.“ Zusammenfassend heißt es weiter: „Die erste Art der Veränderlichkeit besteht in einer mehr oder weniger kurzen Periode, welche durch die Verfinsterung des Sterns durch einen dunkeln Körper verursacht wird. Dies ist bei Algol der Fall. [...] solche Erscheinungen [sind] geeignet, unsere Bewunderung zu erregen. Sie lehren uns, dass

der Raum von unzähligen dunkeln Körpern besäet ist, welche wir nur dann wahrnehmen, wenn solche ungeheuere Katastrophen auf denselben eintreten, die wir vielleicht erst Jahrhunderte später wahrnehmen, nachdem sie stattgefunden haben." (Ebd., 150) Der letzte Teil des Gedankens, der in der nach KGW VII 4/2, 69 ergänzten Aufzeichnung NL 1884, 25[518] nicht enthalten ist, präludiert Überlegungen in JGB 285, die auf weiteren Secchi-Lektüren beruhen, vgl. NK 232, 13–19.

Schon in NL 1884, 25[518] ist deutlich, dass sich N. nicht für die astronomische Erkenntnis als solche interessierte, sondern nur dafür, inwiefern sie als Metapher taugt, nämlich gemäß JGB 71 (KSA 5, 86, 15–17) für Menschliches. Die philosophisch-‚fröhliche' Wissenschaft, die im Fünften Hauptstück Vorarbeiten „zur Naturgeschichte der Moral" leistet, erschließt gerade aus dem Nicht-Sichtbaren, dem Dunklen *ex negativo* das, was es eigentlich mit der Moral auf sich hat. Zur Interpretation von JGB 196 vgl. auch Tongeren 1989, 86 f. (ohne Kenntnis der Quelle).

117, 14 f. *Zeichensprache*] Vgl. NK 107, 28 f.

197.

Die diesem Abschnitt zugrunde liegende Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 235, 40–46 u. 236, 20–24 steht jeweils auf dem unteren Blattrand der Vorarbeit, die N. für JGB 47, KSA 5, 67–69 verwertet hat. Zur Interpretation von JGB 197 siehe z. B. Purtschert 2006, 178 f.; Shapiro 2006, 478 und Groddeck 1991, 2, 21–25 im Kontext des poetologischen Selbstentwurfs von DD Nur Narr! Nur Dichter!

117, 17–29 *Man missversteht das Raubthier und den Raubmenschen (zum Beispiele Cesare Borgia) gründlich, man missversteht die „Natur", so lange man noch nach einer „Krankhaftigkeit" im Grunde dieser gesündesten aller tropischen Unthiere und Gewächse sucht, oder gar nach einer ihnen eingeborenen „Hölle" —: wie es bisher fast alle Moralisten gethan haben. Es scheint, dass es bei den Moralisten einen Hass gegen den Urwald und gegen die Tropen giebt? Und dass der „tropische Mensch" um jeden Preis diskreditirt werden muss, sei es als Krankheit und Entartung des Menschen, sei es als eigne Hölle und Selbst-Marterung? Warum doch? Zu Gunsten der „gemässigten Zonen"? Zu Gunsten der gemässigten Menschen? Der „Moralischen"? Der Mittelmässigen? — Dies zum Kapitel „Moral als Furchtsamkeit".* —] Der Ausdruck „Raubmensch" als Analogiebildung zu „Raubtier" kommt bei N. nur hier sowie in JGB 257, KSA 5, 206, 1 vor; gelegentlich lässt er sich in der zeitgenössischen Literatur nachweisen, namentlich in Richard Wagners *Religion und Kunst* von 1879, vgl. NK 205, 20–206, 10. Cesare Borgia (1475–1507), Inbegriff des gewalttätigen Renaissance-Menschen, von

dem sich schon Machiavelli und später Jacob Burckhardt erschreckt und hingerissen zugleich zeigten, wird in N.s Spätschriften zum Paradeexempel des Immoralisten, der seinen Willen zur Macht rücksichtslos ausagiert hat (vgl. z. B. NK KSA 6, 136, 14; NK KSA 6, 224, 1–7 u. NK KSA 6, 251, 9; ferner Venturelli 2003, 132 f.). Auch die Raubtier-Metapher, die N. gerne auf ihn applizierte (vgl. die Vorarbeit zu JGB 197 in NL 1884, KSA 11, 25[37], 21: „Mißverständniß des Raubthiers: sehr gesund wie Cesare Borgia! Die Eigenschaften der Jagdhunde"), ist schon vor N. bei der Charakterisierung Cesare Borgias geradezu topisch. So galt er in der von N. konsultierten *Geschichte der englischen Literatur* aus der Feder von Hippolyte Taine als idealtypische Verkörperung der Renaissance-Kultur: „Die vollkommene Entwicklung der Geistesgaben und aller Begierden, die gänzliche Beseitigung aller Schranken und jeder Scham – dies sind die beiden hervorstechenden Züge dieser großartigen und verderbten Cultur. Den Menschen zu einem genialen, kühnen, geistesgegenwärtigen, schlau berechnenden, verstellungsfähigen, geduldigen Wesen zu machen und all' diese Gaben auf die Erstrebung aller Vergnügungen – solche des Leibes, der Künste, der Prachtentfaltung, der Wissenschaft, der Macht – hinzulenken, das heißt: ein wunderbares, fürchterliches, blutdürstiges und wohlbewaffnetes Thier zu schaffen, – dies ist das Ziel jener Cultur [...]. Diese Menschen zerreißen sich unter einander, wie schöne Löwen und prächtige Panther." (Taine 1878b, 1, 553, Nachweis bei Campioni 2009, 193.) Nach der N. gleichfalls wohlbekannten *Culturgeschichte* Friedrich von Hellwalds habe damals „der persönliche Trieb, keinem höheren Gesetze sich unterordnend, sich zum Maasse aller Dinge" gemacht (Hellwald 1876–1877a, 2, 421). Hellwald zog daraus kritische Folgerungen für den Status moderner moralischer Urteile, die denen bei N. ähnlich sind: „Daraus allein erklären sich ungezwungen die brutalen Mord- und Gewaltthaten eines Cäsar Borgia wie die herrlichen Schöpfungen eines Bramante und die inhaltsschweren /422/ Sätze eines Macchiavelli. Nur wenn man sich ganz in diese denkwürdige Epoche versenkt, findet man das Maass zu ihrem Verständniss, begreift man als das Unsittliche das damals Sittliche, sieht man die Auswüchse der Kirche als eine nothwendige Zugabe des Zeitalters an. Wäre es wahr, dass die Sittlichkeit ein unwandelbarer Begriff, ein transcendentales ‚Princip', an das die Gesittung geknüpft ist, in der Weise, dass Beide mit einander gedeihen, wachsen und verkümmern, wir würden nicht so oft in der Geschichte die höchste Blüthenentfaltung in Perioden sehr zweifelhafter Moralität beobachten können." (Ebd., 421 f.)

JGB 197 erweitert nun die Raubtiermetapher hin zum „Urwald" und assoziiert die Tropen mit dem „Raubmenschen", der den moralischen Vorurteilen „gemäßigte[r] Zonen", sprich: der herdenmoralisch domestizierten Mitteleuropäer zum Opfer gefallen sei. Verschiedene Erscheinungsformen des Mensch-

seins auf entsprechende Klimazonen zurückzuführen, ist ein in der Kulturgeschichtsschreibung schon lange vor N. praktiziertes Verfahren, das beispielsweise MA I 236, KSA 2, 197 reaktivierte, auch schon dort mit hörbaren Vorbehalten gegenüber der „gemässigten Zone der Cultur“ (KSA 2, 198, 30).

Das Leben unter den Klimabedingungen der Tropen war ein gängiges Thema in der damaligen geographischen und anthropologischen Literatur. Stark bemerkbar machte sich darin die Tendenz, den lähmenden Effekt tropischer Witterungsverhältnisse auf kulturelle Entwicklungen zu beklagen. So stellte Friedrich Ratzel in seiner *Anthropo-Geographie* heraus, wie erschlaffend die Tropen auf ihre Bewohner wirken (Ratzel 1882, 308 f.), obwohl er zugleich die Akklimatisationsfähigkeit europäischer Kolonisatoren rühmte (ebd., 304–307). Ebenso wie Ratzels *Anthropo-Geographie* besaß N. auch Friedrich von Hellwalds *Die Erde und ihre Völker*, in dem Afrika „als der vollendetste Repräsentant der Tropenwelt“ gilt: „Unentwickelt wie die topographische Gliederung des Continentes ist auch die afrikanische Menschheit.“ (Hellwald 1877b–1878, 1, 455) Entsprechend soll es um die Moral des tropischen Schwarzafrikaners bestellt sein: „Er greift zur Waffe, wenn der allwahre Grundsatz, daß Stärke das beste Recht ist, zu seinem Gunsten spricht. […] Gleichwohl entbehrt dieses Treiben der afrikanischen Menschheit für uns fast jeglichen Interesses, denn es erhebt sich auf der Basis einer äußerst niedrigen Gesittung, die es in den Künsten des Lebens nur zu schwächlichen Leistungen gebracht hat“ (ebd., 1, 456) – sehr im Unterschied zu dem, was Hellwald in seiner *Culturgeschichte* über die italienischen Renaissance-Menschen berichtet.

Während diese anthropologisch-geographischen Standardwerke die Tropen für eine Klimazone halten, die ernstzunehmender kultureller Aktivität weitgehend hinderlich ist, weil sie die Anspannung ermatten lässt, malte N. hingegen ähnlich wie Bates 1866 (vgl. NK 207, 3–8) die Tropen als eine Welt aus, die raubtierhaften, immoralistischen, exzessfreudigen Menschen ganz adäquat ist, ohne dass seine Beispielfigur Cesare Borgia tatsächlich in den geographischen Tropen gelebt hätte. Ein solcher tropischer Assoziationshorizont wurde aber durchaus auch in der zeitgenössischen Diskussion erschlossen. So berichtet die von Charles Richet herausgegebene *Revue scientifique* vom Vortrag eines „docteur Kirchoff, de Halle“ – gemeint ist der Geograph Alfred Kirchhoff (1838–1907) – über den Darwinismus und die Entwicklung der menschlichen Rassen, gehalten 1884 an der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Magdeburg: „D’après l’auteur, le développement physique des peuples dépend entièrement des conditions de milieu. / […] L’adaptation au milieu n’est pas une question d’harmonie providentielle. C’est un fait de sélection naturelle; l’évolution du nègre, ce type parfait de l’homme tropical est là pour le prouver. Les exigences de la vie entraînent chez un peuple des particularités

organiques spéciales. Les peuples pasteurs, les tribus de chasseurs, ont l'odorat, la vue et l'ouïe extrêmement développés. Ils peuvent supporter la faim, la soif et autres privations à un degré qui nous semble étonnant. La sélection sexuelle joue son rôle dans le caractère du corps, dans l'habillement et jusque dans le caractère du peuple; l'homme sauvage est courageux et cruel; au contraire, chez l'homme civilisé on trouve l'économie et les vertus domestiques. Mais, en dehors de ces considérations, le principe de la sélection domine encore dans les caractères moraux d'un peuple. A l'habitant des régions glacées du pôle, il faut un caractère flegmatique qui lui permette de supporter la triste vie d'un hiver perpétuel." (*Revue scientifique*, Troisième série, tome VIII, 21^{me} année, 2^{e} semestre, Juillet 1884 à Janvier 1885, 568. „Nach dem Autor hängt die körperliche Entwicklung der Völker völlig von den Milieubedingungen ab. / [...] Die Anpassung an das Milieu ist keine Frage providentieller Harmonie. Es ist eine Tatsache der natürlichen Selektion; die Entwicklung des Negers, dieser perfekte Typ des tropischen Menschen, ist da, um sie zu beweisen. Die Anforderungen des Lebens trainieren bei einem Volk spezielle organische Besonderheiten. Die Hirtenvölker, die Jägerstämme haben äußerst entwickelte Geruchs-, Sicht- und Gehörsinne. Sie können den Hunger ertragen, den Durst und andere Entbehrungen in einem Grad, der uns erstaunlich scheint. Die sexuelle Selektion spielt ihre Rolle bei der Beschaffenheit des Körpers, bei der Bekleidung bis zum Charakter eines Volkes; der wilde Mensch ist mutig und grausam; beim zivilisierten Menschen findet man hingegen die Ökonomie und die häuslichen Tugenden. Aber außerhalb dieser Überlegungen herrscht das Prinzip der Selektion noch in den moralischen Charakteren eines Volkes. Der Bewohner der vereisten Polregionen braucht einen phlegmatischen Charakter, der es ihm erlaubt, das traurige Leben eines dauernden Winters zu ertragen.") In diesem Tagungsbericht taucht nicht nur der von N. in Anführungszeichen gesetzte „tropische Mensch" explizit auf, sondern ihm werden auch die Eigenschaften der Aktivität, der Wildheit, des Muts und der Grausamkeit zugeschrieben, die N.s Text mit ihm verbindet. Als Gegensatz fungiert der „zivilisierte Mensch" mit seinen häuslichen, haustierhaften Tugenden. Phlegmatisch seien nicht die Bewohner tropischer, sondern diejenigen arktischer Regionen. Der Bericht aus der *Revue scientifique* wurde vollständig und ausdrücklich zustimmend zitiert von dem haitianischen Gelehrten und Politiker Anténor Firmin (1850–1910) in seinem gegen Arthur de Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* gerichteten Buch *De l'égalité des races humaines* (Firmin 1885, 402). Firmin, der gegen den damals grassierenden Rassismus die prinzipielle Gleichheit unterschiedlicher Menschenrassen demonstrieren wollte, bekundete sein Einverständnis mit Kirchhoffs Überlegungen, wonach die Erscheinungs- und Entwicklungsformen des Menschen in den einzelnen Weltgegenden nicht an einer

unterschiedlichen biologischen Ausstattung hängen, sondern vielmehr an einem verschiedenen „milieu“, zu dem wesentlich das Klima gehört.

Während nicht nachzuweisen ist, ob N. von Kirchhoffs Vortrag, dem Artikel in der *Revue scientifique* oder Firmins Adaption etwas wusste, hat er jedenfalls Albert Trolles „anthropo-geographischen Versuch“ über *Das italienische Volkstum und seine Abhängigkeit von den Naturbedingungen* eingehend durchgearbeitet und oft sarkastisch glossiert. Trolle beschäftigte sich sehr ausführlich mit dem Einfluss des Klimas auf die Bewohner Italiens: „Die Mühelosigkeit des Daseins, das dem Italiener durch die Natur seines Landes gegönnt wird, hat indessen in socialethischer Beziehung neben Licht- auch ihre grossen Schattenseiten.“ (Trolle 1885, 83. N.s Unterstreichungen, am Rand mit Ausrufezeichen markiert.) Diese Schattenseiten würden in der hohen Kriminalitätsrate besonders sichtbar. Später wird von den Erscheinungsformen des Himmels über Italien berichtet und über die „in der Atmosphäre reichlich, aber nicht übermässig wie in der Tropenzone, wo der Himmel dadurch mehr eine weissliche Farbe erhält, aufgelöst enthaltenen Wasserdämpfe“ (ebd., 109). N. schrieb dazu an den Rand: „NB nein / Nizza“. Wollte er damit aus eigener Erfahrung für Nizza ein tropisches Klima in Anspruch nehmen, das es nach Trolle in Italien nicht gibt? Auch Trolle war wie Ratzel und Hellwald überzeugt „von der erschlaffenden Wirkung feuchter und durch keinen strengen Winter unterbrochener Hitze, welche für die Kulturentwickelung in den Tropen so hemmend ist“ (ebd., 126) – was N. freilich zu keiner kritischen Glosse bewog. Italien ist ja eben für Trolle nicht tropisch, und für N. nur in der Anwendung der Tropen-Metaphorik auf den Raubtiermenschen Cesare Borgia. Gemässigte Zonen begünstigen demgegenüber angeblich die Vermittelmäßigung, „‚Moral als Furchtsamkeit‘“ (ganzes Lemma nach Sommer 2015f).

198.

JGB 197 und JGB 198 werden durch die Schlusswendung „zum Kapitel ‚Moral der Furchtsamkeit‘“ (117, 29 u. 119, 3) miteinander verbunden. In beiden Abschnitten werden Moraltypen behandelt, in denen Furcht und damit das Interesse an der eigenen Sicherheit die Verhaltens- und Handlungsmuster bestimmen: Als deren Feindbild erscheinen Entgrenzungsmoralen, die der Sorge um die eigene Sicherheit und das eigene Wohlbefinden keinen oder wenig Spielraum gewähren wollen, sondern auf Selbstentäußerung, auf das Ausagieren des Willens zur Macht (der Begriff fällt erst in 118, 7) setzen. Gibt in JGB 197 die kleinbürgerliche Mittelmäßigkeitsmoral, die Cesare Borgia verunglimpft, das Exempel für „Moral als Furchtsamkeit“ ab, so sind es in JGB 198 namhafte philosophisch reflektierte Moralen, angefangen mit dem Sokratismus (den N.

erst bei der Drucklegung durch „Aristotelismus“ ersetzte, siehe NK 118, 25–27) über das Christentum („Liebe zu Gott“ – 118, 30) bis hin zu Spinoza, Hafis und Goethe, die der „Moral als Furchtsamkeit“ zugeschlagen werden. JGB 198 besteht syntaktisch aus nur zwei Sätzen: dem syntaktisch unvollständigen Schlussatz „Auch Dies zum Kapitel ‚Moral der Furchtsamkeit‘“ (119, 3) von weniger als einer Zeile Umfang sowie einem verschachtelten Satzungetüm, das in der Erstausgabe anderthalb Seiten umfasst und sich über drei Druckseiten erstreckt (Nietzsche 1886, 119–121).

Das Hauptargument gegen die herkömmlichen philosophischen Moralen *in globo* ist nun nicht etwa die ihnen innewohnende vermittelmäßigende Tendenz, sondern, dass sie Generalisierungen darstellen, „wo nicht generalisirt werden darf“ (118, 12). Dagegen sollen diese Moralen als jeweils individuell adressierte „Recepte“ (118, 6) verstanden werden, die einem Individuum über seine ganz spezifische „Gefährlichkeit“ (118, 5) hinweghelfen, also das bannen, was man früher Versuchungen genannt hätte. Dabei stellen sich diese Moralen nur als die Camouflage sehr dürftiger „Klugheiten“ (118, 8) heraus und keineswegs als Inbegriff jener Weisheit, mit der sie bei den Philosophen kolportiert werden. Das Panorama der Moralen, die als revitalisierte Allerweltseinsichten unter die „Moral als Furchtsamkeit“ subsumiert werden, reicht dabei von schroff asketischen Formen des Leidenschaftsverzichts in der Stoa und von Spinozas Affekt-Verzicht über Aristoteles’ μεσότης-Ethik bis hin zur Affekt-Lüsternheit bei Goethe und Hafis – ausgeklammert bleibt jedoch just jene Lehre, der in der zeitgenössischen philosophiehistorischen Literatur nachgesagt wurde, sie sei von Furchtsamkeit bestimmt, nämlich die Ethik Epikurs. Von ihr heißt es beispielsweise in Wilhelm Bauers *Geschichte der Philosophie für gebildete Leser*: „Niemand aber wird behaupten, daß sie ein sittliches Gefühl befriedigen kann; es ist eine Moral nach dem Sinne des gutmüthigen, oberflächlichen Lebemannes, und bei Leuten dieser Art auch stets beliebt gewesen. Auch hat sie offenbar den Charakter der Furchtsamkeit; denn sie verbietet, sich der Lust ohne Furcht vor den Folgen zu überlassen.“ (Bauer 1876, 157) Dass die Entstehung von Moral in der menschlichen Gattungsgeschichte wesentlich der Furcht geschuldet sei, ist eine Auffassung, für die N. etwa in Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* vielfältige Belege hat finden können (vgl. Spencer 1879, 53 f.; 127–129 u. 140; dazu auch Fornari 2009, 161–164). Die philosophischen Moralen sind nach JGB 198 aus der Furcht vor dem Tier im Menschen selbst geboren; sie helfen, dieses Tier und seine Gefährlichkeit in Schach zu halten.

118, 20–22 *jene Gleichgültigkeit und Bildsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte, welche die Stoiker anriethen und ankurirten*] Der Ausdruck der „Bildsäulenkälte“ bezieht sich unmittelbar auf eine Stelle bei Diogenes Laerti-

us: *De vitis* VII 90, die in der von N. benutzten Übersetzung lautet: „Tugend ist aber theils eine gewisse allgemeine Vollkommenheit, wie einer Bildsäule [ὥσπερ ἀνδριάντος], theils eine unsichtbare, wie die Gesundheit, theils eine spekulative, wie die Klugheit.“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 46) Schon NL 1881, KSA 9, 15[55], 653, 4 u. 13–17 greift zur Kennzeichnung der stoischen Haltung auf die topische Vorstellung von statuenhafter Kälte zurück; „Starrheit und Kälte“ lauteten die Betäubungsmittel des Stoizismus: „Versteinerung als Gegenmittel gegen das Leiden, und alle hohen Namen des Göttlichen der Tugend fürderhin der Statue beilegen. Was ist es, eine Statue im Winter umarmen, wenn man gegen Kälte stumpf geworden ist? — was ist es, wenn die Statue die Statue umarmt!“ Zu N.s Auseinandersetzung mit der stoischen Ethik siehe JGB 9, KSA 5, 21 f., ferner Neymeyr 2009.

118, 23–25 *jenes Nicht-mehr-Lachen und Nicht-mehr-Weinen des Spinoza, seine so naiv befürwortete Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben*] Diese „Vivisektion“, also Untersuchung am lebenden Objekt, leistet Spinoza in *Ethica ordine geometrico demonstrata* III: De affectibus. „Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften ist das Meisterstück Spinoza's“, meinte Kuno Fischer dazu (Fischer 1865, 2, 348), N.s Hauptgewährsmann, der diese Lehre ausführlich behandelte (ebd., 2, 347–385). Was das Weinen und Lachen angeht, so scheint JGB 198 auf eine andere Stelle bei Fischer anzuspielen, nämlich: „In der Betrachtungsweise Spinozas giebt es nichts, das anders sein könnte oder sollte als es in Wahrheit ist, also nichts, worüber man im Ernste lachen oder weinen oder sich empören könnte. Daher jenes mächtige Wort, das ihm /235/ Viele nachgesprochen, aber keiner, wie er, erfüllt hat: ‚man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen.‘“ (Ebd., 2, 234 f.; die Quelle des Zitats ist Spinoza: *Tractatus politicus* § IV).

118, 25–27 *jene Herabstimmung der Affekte auf ein unschädliches Mittelmaass, bei welchem sie befriedigt werden dürfen, der Aristotelismus der Moral*] „Aristotelismus“ ist im Druckmanuskript von N. korrigiert worden aus „Sokratismus“ (KSA 14, 360). Offenkundig sollte hier ursprünglich gar nicht Aristoteles angegriffen werden. Vielleicht hat ihn bei der Revision die von ihm gebrauchte Metapher des Mittelmaßes, die er zunächst dem Sokratismus anheftete (seiner biederen Variante bei Xenophon?), assoziativ den Weg zu Aristoteles geebnet, der bekanntlich die Tugend als eine μεσότης, eine Mitte zwischen zwei Lastern, einem Zu-Viel und einem Zu-Wenig bestimmt hatte, vgl. *Nikomachische Ethik* II 6, 1106b–1107a. Der philologische Befund zu JGB 198 bietet indes keine gesicherte Grundlage, um – wie es in der Forschung gerne geschieht (vgl. Magnus 1980, 262 u. Daigle 2006, 1 f.) – darüber zu spekulieren, wie N. sich zur Aristote-

lischen Tugendethik positioniert oder nicht positioniert hat. Zu N.s Bezugnahme auf eine an Aristoteles orientierte Ethik des guten Lebens siehe auch Mchedlidze 2013.

118, 30 *Liebe zu Gott*] Vgl. NK 86, 2–3.

118, 32–119, 2 *zuletzt selbst jene entgegenkommende und muthwillige Hingebung an die Affekte, wie sie Hafis und Goethe gelehrt haben, jenes kühne Fallenlassen der Zügel, jene geistig-leibliche licentia morum in dem Ausnahmefalle alter weiser Käuze und Trunkenbolde, bei denen es „wenig Gefahr mehr hat“*] Goethe ließ sich vom *Diwan* des persischen Dichters Hafis (ca. 1320–1389), den er in der Übersetzung von Joseph von Hammer-Purgstall kennengelernt hatte, zu seiner Gedichtsammlung *West-östlicher Divan* (1819) anregen. Das Thema der sinnlichen Freuden nimmt in beiden Werken einen breiten Raum ein: Beide Dichter gestatten sich mit der „licentia morum“ (wörtlich: „Ausgelassenheit, Ungebundenheit der Sitten“) das Recht auf moralische Freizügigkeit, was ihnen in JGB 198 freilich nicht als libertäre, befreiende Gegenmoral, sondern vielmehr – im Blick auf das fortgeschrittene Alter der ihren Altmännerphantasien nachhängenden Dichter – als letztes Symptom der „Moral als Furchtsamkeit“ ausgelegt wird. An anderen Stellen in N.s Werk werden Goethe und Hafis günstiger beurteilt, vgl. FW 370, KSA 3, 622 u. GM III 2, KSA 5, 341, 8–10 (dazu Stegmaier 2012, 491 f.).

199.

Das Thema der Herdenmoral, mit dem JGB 62 das Dritte Hauptstück abgeschlossen hat, um die Verfassung des heutigen Europäers in dunkelsten Farben zu malen (vgl. NK 83, 17–28), wird in JGB 199 historisch ausgeweitet: „Menschenheerden“ (119, 6) gebe es schon, seit es Menschen gibt, so dass die Anzahl der Gehorchenden diejenige der Befehlenden stets weit übertroffen habe. Daher sei das Bedürfnis nach Gehorsam, „als eine Art formalen Gewissens“ „durchschnittlich jetzt einem Jeden“ „angeboren“ (119, 11–13). Dass dieses Gehorsamsbedürfnis „angeboren“ sein soll, obwohl es ja offensichtlich etwas historisch Gewordenes ist, erinnert an die von Friedrich Albert Lange verteidigte evolutionäre These Jean-Baptiste de Lamarcks, wonach sich erworbene Eigenschaften vererben lassen. Mit einer solchen These scheint auch der Züchtungsgedanke im Spätwerk N.s zu liebäugeln (vgl. NK KSA 6, 170, 18–22; NK 148, 28–33 u. NK ÜK JGB 264 sowie Schacht 2013 u. Clark 2013).

Jedenfalls sei das Bedürfnis zu gehorchen auf Kosten des Willens zu befehlen dominant geworden und für die Hemmnisse in der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung wesentlich verantwortlich. JGB 199 zieht dann die quasi dar-

winistische Konsequenz einer negativen Selektion: „der Heerden-Instinkt des Gehorsams“ rottet die „Kunst des Befehlens“ (119, 22–24) letztlich aus und zwingt die „Befehlshaber und Unabhängigen“ (119, 26), zu Winkelzügen Zuflucht zu nehmen, die das Befehlen-Wollen als Gehorsam tarnen. Deshalb habe sich in Europa „die moralische Heuchelei der Befehlenden“ (119, 30 f.) ausgebreitet, die jetzt ihren Herrschaftswillen entweder als Willfährigkeit gegenüber einem höheren Willen oder gegenüber der „Heerden-Denkweise“ (120, 3) deklariere. Der Herdenmensch genieße höchstes Ansehen, und man glaube, durch Summierung „kluger Heerdenmenschen“ (120, 13 f.) auf Befehlende verzichten zu können (vgl. dazu die Zuspitzung NK KSA 6, 61, 7 f.). Von diesem „unerträglich werdenden Druck“ (120, 16) soll schließlich der unbedingt befehlende Napoleon befreit haben – also nicht als europäischer Verbreiter der als herdenmoralisch diskreditierten Errungenschaften der Französischen Revolution, sondern als tyrannischer Willensmensch, der allein seinem eigenen Machtdurst gehorcht hat.

Eine solche Darstellung, die in Napoleons Erscheinen „beinahe die Geschichte des höheren Glücks“ (120, 20 f.) realisiert findet, muss sich freilich befragen lassen, wer unter einem solchen „unerträglich werdenden Druck“ gelitten haben soll, da doch angeblich alle Menschen auf das Gehorsamsbedürfnis geeicht sind, das sich fast vollständig verwirklicht hat: Nimmt man die vorangegangene Diagnose einer negativen Selektion ernst, kann eigentlich niemand irgendeinen Druck empfunden haben, bevor Napoleon ihn löste. Vielleicht ist das Bedürfnis zu befehlen einfach nur ein stammesgeschichtlicher Atavismus, der sich im Laufe menschlicher Entwicklung verflüchtigt. Woher rührt die Rechtfertigung, gegen eine solche Entwicklung zu opponieren, falls sie ein natürliches Verlaufsschema darstellt? Was für eine platonisierende Anti-Weltlichkeit läge in einer solchen Opposition? Unbewiesen bleibt so oder so, dass das Befehlsbedürfnis in irgendeinem kausalen Zusammenhang zum Auftreten von „werthvollsten Menschen und Augenblicken“ (120, 22) steht.

Historisch konkretisiert anhand des Christentums ebenso wie an Kant, der Französischen Revolution und Victor Hugo wird die Geschichte vom Herdeninstinkt in NL 1885, KSA 11, 34[85], 446 f. (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 139 f.) erzählt. Haase 1989, 645 weist auf den bestimmenden Einfluss von Francis Galtons *Inquiries into Human Faculty and Its Development* hin, der die Analogie von Herde und Menschen breit ausgeführt hat: „The conclusion to which we are driven is, that few of the Damara cattle have enough originality and independence of disposition to pass unaided through their daily risks in a tolerably comfortable manner. They are essentially slavish, and seek no better lot than to be led by any one of their number who has enough self-reliance to /74/ accept that position. No ox ever dares to act contrary to the rest of the herd,

but he accepts their common determination as an authority binding on his conscience. / An incapacity of relying on oneself and a faith in others are precisely the conditions that compel brutes to congregate and live in herds; and, again, it is essential to their safety in a country infested by large carnivora, that they should keep closely together in herds." (Galton 1883, 73 f.) Galton litt an der Richtungslosigkeit der Menschheitsentwicklung, die bei N. beklagt wird: „The influence of man upon the nature of his own race has already been very large, but it has not been intelligently directed, and has in many instances done great harm." (Ebd., 308) Und auch Galton setzte auf eugenische Maßnahmen, um den Gang der Geschichte zu beeinflussen – in seinem Falle freilich abzweckend auf das bei N. attackierte größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl.

N.s Galton-Rezeption ist von seinen früheren Mill- und Spencer-Lektüren grundiert. Gerade Spencer hat in seinen *Thatsachen der Ethik* das tiefwurzelnde Gehorsamsbedürfnis der Menschen detailliert beleuchtet (Spencer 1879, 130 f. u. ö., dazu Fornari 2009, 156–164). Wie von Galton werden in N.s Schriften von Spencer zwar manche empirischen Befunde übernommen und ebenso das Ansinnen adaptiert, den Gang der Geschichte zu beeinflussen, jedoch sind die praktischen Schlussfolgerungen dem utilitaristischen Kalkül diametral entgegengesetzt.

Jensen 2013a, 194 f. zieht JGB 199 als exemplarisch für die als „Naturgeschichte der Moral" im Fünften Hauptstück betriebene Form der Historiographie heran. N.s Kritik an der Herdenmoral hänge ab von einer „realist historiographical attribution of naturalist causes for a typological phenomenon found in the present" (Jensen 2013a, 195). Dass die in der Narration von JGB 199 unterstellten, historischen Tatsachenbehauptungen etwa über das Überhandnehmen des Gehorsamsbedürfnisses auf einem sehr dünnen empirischen Befund aufruhen, der schwerlich die normativen Folgerungen deckt, braucht nicht eigens betont zu werden.

119, 12 f. *eine Art formalen Gewissens*] Der Begriff der „conscience formelle" kommt gelegentlich in der zeitgenössischen französischen Literatur vor (z. B. bei Sécrétan 1882, 297).

120, 15–22 *Welche Wohlthat, welche Erlösung von einem unerträglich werdenden Druck trotz Alledem das Erscheinen eines unbedingt Befehlenden für diese Heerdenthier-Europäer ist, dafür gab die Wirkung, welche das Erscheinen Napoleon's machte, das letzte grosse Zeugniss: — die Geschichte der Wirkung Napoleon's ist beinahe die Geschichte des höheren Glücks, zu dem es dieses ganze Jahrhundert in seinen werthvollsten Menschen und Augenblicken gebracht hat.*] In der gestrichenen Vorarbeit KGW IX 4, W I 6, 75, 8–22 heißt es stattdessen: „Wel-

che Wohlthat trotz alledem für die Heerden-Thiere das Erscheinen eines unbedingt Befehlenden ist, davon gab der Eindruck Napoleons das letzte große Beispiel. Im feineren giebt es ein gleiches Bedürfniß aller Erkennenden und Forschenden niedrigeren Ranges nach unbedingt befehlenden Philosophen: solche setzen unter Umständen für ganze Jahrtausende die Werth-Tafeln der Erkenntniß fest, wie es zum Beispiel Plato gethan hat – denn das Christenthum ist nur ein verpöbelter Platonismus – und wie heute noch halb Asien einem durch Buddha popularisirten Sankhya=Systeme folgt.“ Den Gedanken des „verpöbelten Platonismus“ griff N. in der Vorrede zu JGB auf (vgl. NK 12, 33 f.), während er den Bezug zur „Sankhyam-Philosophie“ erst wieder in GM III 27, KSA 5, 409, 24–28 herstellte (vgl. auch NK KSA 6, 204, 1 f.). Aufschlussreich ist, dass N. im Drucktext von JGB 199 konkrete Hinweise darauf, wer denn zu den „befehlenden Philosophen“ gehört, ja, dass es solche überhaupt gibt, vollständig unterlassen hat und dass es für die Befehlenden beim Beispiel Napoleon I. geblieben ist, für den er – auch unter dem Eindruck Stendhals (vgl. z. B. NK KSA 6, 286, 3–5) und Goethes (vgl. z. B. NK KSA 6, 106, 17–21) – als exemplarisch starkes Individuum eine Schwäche hatte (vgl. z. B. NK KSA 6, 145, 14–17). Dass die Philosophen Befehlende sein können und sein sollen, gehört zu deren Rollenprofil, wie JGB es für die Zukunft entwirft; indessen unterbleiben Konkretionen im Blick auf die Vergangenheit ebenso wie philosophische Rollenvorbilder. Die Vorstufe KGW IX 4, W I 6, 75, 8–22 hilft zu erklären, weshalb das so ist: weil die gesetzgebenden Philosophen der Vergangenheit, namentlich Platon und Buddha, sich von dieser Welt abgewandt, eine lebensverneinende Moral initiiert und sie ganzen Kulturen aufgezwungen hätten. Diese Philosophen sind mit anderen Worten nur in ihrem imperativisch-legislatorischen Gestus, nicht aber in der Sache Rollenvorbilder. Dennoch darf man auch aus 120, 15–22 folgern, dass von künftigen ‚unbedingt befehlenden‘ Philosophen für die moralisch-mentale Augenblickswirtschaft eine ebenso grundstürzende Umwälzung erhofft wird, wie Napoleon sie *in politicis* in Gang gesetzt haben soll. Allgemein zur Rezeptionsgeschichte Napoleons in der deutschen Kulturgeschichte siehe Beßlich 2007.

200.

JGB 200 geht vom Befund innerer Disparität der Menschen in Zeitaltern der „Auflösung“ aus, die sich in der Gegensätzlichkeit von Trieben und moralischen Orientierungen manifestiert, wie sie in einem Individuum aufbricht. „[D]urchschnittlich“ (120, 30) werde dies zu einer Schwächung der Menschen führen, weil sie aus ihrer zehrenden inneren Gegensätzlichkeit heraus bloß nach dem Glück der Ruhe und Abspannung verlangten. Daneben gäbe es frei-

lich noch eine andere Art Menschen, auf die diese Gegensätzlichkeit nicht erschöpfend, sondern vielmehr stimulierend wirke. JGB 200 illustriert dies mit einer ganzen Reihe als groß geltender Individuen aus unterschiedlichen Epochen, so dass sich der Leser erstens fragt, welche historischen Perioden denn keine „Auflösungs-Zeitalter" (120, 24) waren, und zweitens, ob durch die Ermöglichung von derart „zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen" (121, 11) nicht jedes „Auflösungs-Zeitalter" unter den Prämissen des Textes hinreichend gerechtfertigt sein, ja als höchste Wünschbarkeit erscheinen müsste.

JGB 200 legt der historischen Analyse ein biologisches Reiz/Reaktionsschema zugrunde, das die Menschen danach kategorisiert, wie sie mit dem steten Reiz innerer Disharmonie umgehen. Auf manche, eben auf die sich dadurch als groß erweisenden Individuen wirke „der Gegensatz und Krieg in einer solchen Natur wie ein Lebensreiz und -Kitzel m e h r" (121, 5–7). Dies lehnt sich an Überlegungen an, die N. beispielsweise aus der Lektüre von Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus* gekannt haben dürfte. Dieser handelte eigentlich von Zellen, „deren Lebenskraft durch die Zufuhr von verschiedenen oder blos einem besonderen Reiz erhöht wurde", so dass „immer diejenige Variation in den Zellen den Sieg und die A l l e i n e x i s t e n z e r l a n g e n , w e l c h e d e n R e i z l e i c h t e r aufnahm, denn sie wurde zufolge dieser Eigen-/81/ schaft in ihrer Vitalität mehr gekräftigt und musste sich also mehr vermehren" (Roux 1881, 80 f.). Roux seinerseits übertrug die Kriegsmetapher auf die Biologie, die er als „eine Art K a m p f u m d e n R e i z" (ebd., 81) beschwor. JGB 200 wird die Kriegsmetapher durch den Re-Import ins Sozial-Politische partiell wieder entmetaphorisieren. Nach Roux geschieht bei den Zellen das, was N.s Text bei den „Unausdenklichen" meinte beobachten zu können: „Wenn nun diese Reize dauernd einwirkten, so war bei weiteren Variationen mit der sich steigernden Vollkommenheit der Anpassung der Stoffe an die Reize durch immer neue Kampfauslese in den Zellen der Weg zu einem schliesslichen Endstadium eingeschlagen, in welchem Processe übrig bleiben mussten, welche im höchsten Maasse zur Aufnahme des Reizes befähigt und durch ihn gekräftigt wurden, aber o h n e d e n R e i z nun auch ü b e r h a u p t n i c h t m e h r s i c h a m L e b e n z u e r h a l t e n v e r m o c h t e n , welche also beim Ausbleiben der Reize sich ohne Regeneration verzehren, schwinden mussten, da ihnen d i e s e R e i z e z u u n e n t b e h r l i c h e n L e b e n s r e i z e n g e w o r d e n s i n d . / Wir werden später sehen, wie wichtig eine so hochgradige Anpassung für die Vervollkommnung und die Gestaltung der Organismen werden musste" (Roux 1881, 81). Was Roux für die Zellen recht war, konnte N. für die großen Individuen nur billig sein.

120, 24 f. *welches die Rassen durch einander wirft*] „Rasse" ist hier offensichtlich nicht primär biologistisch gemeint, vgl. etwa NK 80, 12–24.

121, 3–5 *als „Sabbat der Sabbate“, um mit dem heiligen Rhetor Augustin zu reden*] Die Metapher vom „Sabbat der Sabbate“, die auf die Septuaginta-Version von Leviticus 16, 31 zurückgeht („σάββατα σαββάτων“), findet sich, ohne direkte Zuordnung zum Kirchenvater Aurelius Augustinus, auch in NL 1885, KSA 11, 34[90], 450, 1–4 (KGW IX 1, N VII 1, 136, 28–40); NL 1885, KSA 11, 37[14], 589, 6 f. (KGW IX 1, W I 6, 59, 18); NL 1885, KSA 11, 40[59]2, 658, 24 f. (KGW IX 4, W 1 7, 41, 24) sowie KGW IX 5, W I 8, 113, 27–34, jeweils um gegen die (epikureisch-christliche) Vorstellung eines von Ungestörtheit, Stille und Schmerzfreiheit bestimmten Glücks anzugehen. Die Wendung „sabbatum sabbatorum“ zur Kennzeichnung der finalen Ruhe-Glückseligkeit hat Augustinus etwa in den *Quaestiones Exodi* CLXXII, in *Sermo* IX 6, *Sermo* IX 21 und *Sermo* XXXIII 3 benutzt (vgl. auch Bernhard von Clairvaux, *Tractatus de Charitate* XV; Nachweise bei Rahden 1999, 370 u. Rahden 2002a, 319). N. wird Augustinus freilich nicht im Original studiert, sondern auf eine sekundäre Quelle zurückgegriffen haben. Zum christlichen Ruhebedürfnis vgl. NK KSA 6, 84, 21–23, zu N. und Augustinus NK 12, 33 f.

121, 10 *Selbst-Überlistung*] Vgl. NK 112, 25 f.

121, 10–19 *so entstehen jene zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen, jene zum Siege und zur Verführung vorherbestimmten Räthselmenschen, deren schönster Ausdruck Alcibiades und Caesar (— denen ich gerne jenen e r s t e n Europäer nach meinem Geschmack, den Hohenstaufen Friedrich den Zweiten zugesellen möchte), unter Künstlern vielleicht Lionardo da Vinci ist. Sie erscheinen genau in den selben Zeiten, wo jener schwächere Typus, mit seinem Verlangen nach Ruhe, in den Vordergrund tritt: beide Typen gehören zu einander und entspringen den gleichen Ursachen.*] Eine Vorarbeit in KGW IX 1, N VII 1, 71, 4–38 lautet (vor einer späteren Überarbeitung): „so entstehen jene herrschenden Naturen, wie Cäsar und Napoleon. Deshalb erscheinen die stärksten M. immer in Zeitaltern der größten Rassen- u. Ständemischungen dh. zu Zeiten des größten Verlangens nach Heerdenglück. zb. in Athen zur Zeit des Perikles., in Rom zur Zeit Cäsars, in Europa zur Zeit N.s ⟨= Napoleons⟩. Letztere Periode ist noch im Beginn; für fernere Zeiten ist eine viel höhere Art M. noch zu erwarten, wo die großen Rassen-mischungen eintreten, während zugleich die geistigen u. materiellen Mittel der Macht ungeheuer geworden sind. / Mein Augenmerk darauf, an welchen Punkten der Geschichte die großen M. hervorspringen. Die Bedeutung langer despotischer Moralen: sie spannen den Bogen, wenn sie ihn nicht zerbrechen.“ Die Metapher des gespannten Bogens nahm N. dann in der Vorrede von JGB auf, vgl. NK 12, 30–13, 9. Schon wieder auf Napoleon zurückzukommen, schien N. bei der Druckfassung von JGB 200 wohl nicht tunlich, nachdem er mit ihm in etwas anderer Funktion eben JGB 199 abgeschlossen hatte.

Der athentische Politiker und Heerführer Alkibiades (ca. 451–404 v. Chr.), Schüler des Sokrates (vgl. zu Alkibiades' Rolle in Platons *Symposion* und deren Spiegelung bei N. Müller 2005, 208 f.), hat sich im Peloponnesischen Krieg nicht nur mit der für Athen katastrophalen Sizilienexpedition hervorgetan, sondern auch als Überläufer nach Sparta, bevor er ins persische Exil gehen musste. Auch die spätere Rückkehr nach Athen war nicht von Dauer – gewiss zählt er zu den „Unfassbaren und Unausdenklichen" (121, 11), auf die „Gegensatz und Krieg" als „Lebensreiz" wirken (121, 5 f.) –, was N. in seiner Zeit als Philologe noch nicht zu einer wohlwollenden Beurteilung veranlassen konnte: „Sparta und Athen liefern sich an Persien aus, wie es Themistokles und Alcibiades gethan haben; sie verrathen das Hellenische, nachdem sie den edelsten hellenischen Grundgedanken, den Wettkampf, aufgegeben haben" (CV 5, KSA 1, 792, 20–23).

Nach seinem späterem Bekunden fand N. in Shakespeares *The Tragedy of Julius Caesar* (1599) die Gestalt des römischen Politikers Gaius Iulius Caesar (100–44 v. Chr.) auf unvergleichliche Weise dargestellt (vgl. NK KSA 6, 287, 1–26). Auch Caesar lebte wie Alkibiades und Kaiser Friedrich II. (1193–1250) in einem „Auflösungs-Zeitalter" (120, 24). N.s Faszination durch den als freigeistig und religionskritisch gerühmten Staufen-Herrscher ist im Spätwerk stark ausgeprägt, vgl. NK KSA 6, 250, 8–11 u. NK KSA 6, 340, 24–30. Jacob Burckhardt hat in ihm zwar eine Initialgestalt der Moderne gesehen (Burckhardt 1869b, 3), vor allem aber auch einen diktatorischen Machtmenschen, der sein Misstrauen weckte, während für N. der Kaiser gerade die ideale Projektionsfläche eigener Machtphantasien werden konnte. Den Universalkünstler und Universalwissenschaftler Leonardo da Vinci (1452–1519), im „Auflösungs-Zeitalter" des Übergangs von Mittelalter zu Neuzeit angesiedelt, stellte N. in NL 1885, KSA 11, 34[148], 470, 12–14 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 95, 8–12) mit den in JGB 200 Genannten zusammen, als er schrieb, „daß Caesar Tiefe hatte: insgleichen vielleicht jener Hohenstaufe Friedrich der Zweite: sicherlich Leonardo da Vinci". Bald anschließend heißt es: „L⟨eonardo⟩ da Vinci hat vielleicht allein von jenen Künstlern einen wirklich überchristlichen Blick gehabt. Er kennt ‚das Morgenland', das innewendige so gut als das äußere. Es ist etwas Über-Europäisches und Verschwiegenes an ihm, wie es Jeden auszeichnet, der einen zu großen Umkreis von guten und schlimmen Dingen gesehn hat." (NL 1885, KSA 11, 34[149], 471, 10–15, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 1–12.) Zu den für N. hier einschlägigen französischen Quellen siehe Campioni 2009, 189 f.; zu N.s Leonardo-Deutung allgemein Seybold 2011, 67–69.

Das Ende von JGB 200 dient Schrift 2000, 229 f. als Beleg dafür, dass N. sowohl den schwachen als auch starken Menschen habe aus „Auflösungs-Zeitaltern" hervorgehen sehen, und Schrift identifiziert diese Zeitalter zugleich mit

„democracy“, um zu dekretieren: „Nietzsche was not a democrat, I want to argue that he could have been“ (ebd., 230), weil N. ja das Auftreten dieser „zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen“ begrüße. Allerdings findet eine Identifikation von „Auflösungs-Zeitalter“ und Demokratie in JGB 200 gerade nicht statt, und Demokratie ist überdies als historischer Hintergrund für alle Genannten mit Ausnahme des Alkibiades historisch unplausibel: „Auflösungs-Zeitalter“ müssen, auch wenn in ihnen das Glücksinteresse der Massen Oberhand gewinnt, keineswegs zwangsläufig demokratische Zeitalter sein.

201.

JGB 201 fokussiert nicht mehr wie JGB 200 den Sonderfall von Auflösungszeitaltern, sondern skizziert die Geschichte der Moral im großen Bogen, nach JGB 199 die Herdenartigkeit menschlicher Sozialisierung voraussetzend. Ursprünglich habe dabei „die Heerden-Nützlichkeit“ (121, 22) im Vordergrund gestanden, nämlich der Fortbestand der Herde um jeden Preis, was zunächst eine „‚Moral der Nächstenliebe‘“ (121, 26) ausgeschlossen hätte, drohte die Schonung einzelner Bedürftiger doch dem Gesamtgefüge zu schaden. Nach und nach habe eine solche „Rücksicht“ (121, 27) aber doch eingesetzt; „es sind auch auf diesem Zustande der Gesellschaft schon alle jene Triebe thätig, welche später mit Ehrennamen, als ‚Tugenden‘ bezeichnet werden“ (121, 29–31). Lange seien indes die Nächstenliebe und mit ihr das Mitleid peripher geblieben; erst in dem Augenblick, in dem sich die Herde gegen außen sicher fühlen durfte, sei die „Furcht vor dem Nächsten“ (122, 13) aufgekommen. Denn dieser Nächste lege „starke und gefährliche Triebe“ (122, 15) an den Tag, die bis dahin als gemeinnützig, weil die Herden-Sicherheit garantierend, gehegt und gepflegt worden seien. Diese Triebe des machtwilligen Individuums seien nun allmählich der moralischen Ächtung verfallen. „Wie viel oder wie wenig Gemein-Gefährliches, der Gleichheit Gefährliches in einer Meinung, in einem Zustand und Affekte, in einem Willen, in einer Begabung liegt, das ist jetzt die moralische Perspektive: die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral.“ (122, 26–30) Die Gleichheit aller, die Mittelmäßigkeit habe sich schrittweise als bestimmendes Moralkriterium etabliert – „‚das Schaf‘“ (123, 14) machte sich zum alleinigen moralischen Paradigma. Mittlerweile schrecke man aus Empfindlichkeit vor Gewalt selbst davor zurück, Verbrecher zu bestrafen. Die Tendenz in dieser moralgeschichtlichen Entwicklung ist die, die Furcht überhaupt abzuschaffen.

JGB 201 rekonstruiert die Moralentwicklung als Transformation der Existenzangst wie folgt: Zuerst dominiert in der als Herde gedachten menschlichen Gemeinschaft die Furcht vor äußerer Gefahr – zum Schutz der Gemeinschaft sind daher rücksichtslos-kriegerische Individuen wünschenswert; ihr Verhal-

ten trägt noch das Signum moralischer Vortrefflichkeit. Mit der äußeren Sicherstellung der Gemeinschaft wendet sich die Furcht nach innen und erfasst nun die bisher als herausragend geschätzten Individuen. Schließlich strebt die Herde nach Abschaffung der Furcht als solcher – ein Projekt, das als chimärisch erscheint.

An welchen historischen Gegebenheiten sich diese Skizze einer Naturgeschichte der Moral festmachen will, bleibt in JGB 201 weitgehend offen. Nur die Römer stellen eine konkrete Wegmarke dar (vgl. NK 122, 2–8). Die Rekonstruktion benennt Ursachen und Folgen, die den Jetztzustand plausibel machen, ohne sich jedoch länger mit konkreten Belegen für die behaupteten früheren Weltzustände aufzuhalten. Auch erscheint die Skizze monokausal, denn nur die Furcht wird als Ursache von Veränderungen anerkannt – andere mögliche Faktoren der Moralentwicklung bleiben ausgeklammert. So elegant, weil linear diese timorische Naturgeschichte der Moral anmutet, so schwierig dürfte es doch sein, sie mit N.s alternativen Modellen zu harmonisieren, die dem Ressentiment, dem Aufkommen einer Sklavenmoral und dem Christentum die Schlüsselrolle bei der Entstehung moderner Moral(en) zuweisen. Denn im Modell von JGB 201 ergibt sich jede Moralveränderung aus der inneren Logik der Furcht herdenhafter Sozialverbände – und dazu gehören auch jene Sozialverbände, in denen zum Schutz gegen äußere Gefahren zunächst die kriegerisch-exzessiven Individuen das Sagen haben. Ist die Logik der Furcht so zwingend wie hier behauptet, müsste sich eigentlich in jeder Gesellschaft, die sich nach außen abgesichert hat, die Furcht gegen die Mitglieder der Gesellschaft selbst wenden, ganz egal, ob beispielsweise Benachteiligte, „Sklaven“ aus Zurücksetzungsempfinden einen besonderen Abscheu vor den Herren kultivieren, oder ob eine Religion die Erhöhung der Erniedrigten predigt. Es würde sich schlicht um eine zwangsläufige sozial-moralische Entwicklung sämtlicher äußerlich sekurierter Gesellschaften handeln. Ist menschliches Verhalten im Kern von der Logik der Furcht beherrscht, wären Elemente wie Ressentiment, Sklavenmoral und Christentum nur kontingente Oberflächenphänomene, mit der in der okzidentalen Kultur die Logik der Furcht fassbare Gestalt gewonnen hat. In anderen Kulturen gäbe es andere Oberflächenphänomene, die Logik der Furcht bliebe jedoch dieselbe.

121, 26 *„Moral der Nächstenliebe“*] Zur Nächstenliebe vgl. NK 122, 8–11. Die in Anführungszeichen gesetzte Wendung, die bei N. sonst nicht vorkommt, begegnet auch im zeitgenössischen Schrifttum nicht häufig. Eine besondere Vorliebe dafür hegte aber der Mediziner und populärwissenschaftliche Schriftsteller Eduard Reich, der nicht müde wurde, die Unabdingbarkeit einer „Moral der Nächstenliebe“ zu beschwören. N. hatte sich 1878 Reichs *System der Hygieine* (sic!) angeschafft, deren erster Band sich exzessiv über „Moralische Hygieine“

verbreitet und stipuliert: „Die Unerlässlichkeit der Nächstenliebe als rother Faden der Moral muss ohne Weiteres Allen einleuchten, welche nur etwas Verständniss des Menschenlebens sich angeeignet haben.“ (Reich 1870–1871, 1, 8) JGB 201 will demgegenüber die historische Kontingenz gerade einer „Moral der Nächstenliebe“ demonstrieren.

121, 26–122, 2 *Gesetzt, es findet sich auch da bereits eine beständige kleine Übung von Rücksicht, Mitleiden, Billigkeit, Milde, Gegenseitigkeit der Hülfeleistung, gesetzt, es sind auch auf diesem Zustande der Gesellschaft schon alle jene Triebe thätig, welche später mit Ehrennamen, als „Tugenden“ bezeichnet werden und schliesslich fast mit dem Begriff „Moralität“ in Eins zusammenfallen: in jener Zeit gehören sie noch gar nicht in das Reich der moralischen Werthschätzungen — sie sind noch a u s s e r m o r a l i s c h.*] Die moralhistorische Perspektivierung soll zeigen, dass es keine moralischen Tatsachen an sich gibt, sondern dass bestimmte Habitus und Verhaltensweisen nur unter bestimmten Umständen als moralisch, als gut gelten, während sie unter anderen Umständen als moralisch indifferent oder sogar als schlecht erscheinen. Diese Historisierung der Moral stellt einen fundamentalen Angriff auf den in der deutschen Philosophie spätestens seit Kant vorherrschenden moralischen Apriorismus dar. Zur Interpretation von 121, 26–122, 2 vor dem Hintergrund Schopenhauers siehe Stegmaier 2013b, 20 f.

122, 2–8 *Eine mitleidige Handlung zum Beispiel heisst in der besten Römerzeit weder gut noch böse, weder moralisch noch unmoralisch; und wird sie selbst gelobt, so verträgt sich mit diesem Lobe noch auf das Beste eine Art unwilliger Geringschätzung, sobald sie nämlich mit irgend einer Handlung zusammengehalten wird, welche der Förderung des Ganzen, der res publica, dient.*] In der römischen Stoa stand man dem Mitleiden als Affekt bekanntermaßen negativ oder zumindest indifferent gegenüber (vgl. z. B. Ziegler 1881, 169 u. 181), auch wenn Weygoldt 1883, 149 anmerkt, in der frühen Kaiserzeit habe „die stoische Strenge [...] gegen das Mitleid mit den Gebrechen der Menschheit [...] zurücktreten“ müssen (den stoisch-buddhistischen Gegensatz in Sachen Mitleid macht Wolzogen 1882, 245 stark). In Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* hat N. zur Kenntnis genommen, dass Aristoteles „die Affekte wie [...] Mitleid u. s. w. als von dem freien Willen unabhängig von der sittlichen Beurtheilung ausschliesst“ (Schmidt 1882, 1, 284. N.s Unterstreichungen), hätte sich aber im zweiten Band des Werkes darüber belehren lassen müssen, was für eine bedeutende Rolle dem Mitleid im antiken Griechenland sonst zukam (ebd., 2, 290–298). Rom blieb da allerdings ausgeklammert. Vgl. NK 209, 19–29.

122, 8–11 *Zuletzt ist die „Liebe zum Nächsten“ immer etwas Nebensächliches, zum Theil Conventionelles und Willkürlich-Scheinbares im Verhältniss zur*

Furcht vor dem Nächsten] Die Überschrift „Furcht vor dem Nächsten“ trägt bereits MA I 335, KSA 2, 247, 11. Jener Abschnitt behauptet aber noch keine moralbegründende Funktion dieser spezifischen Furcht, die JGB 201 als viel elementarer darstellt als die später und willkürlich aufgepropfte jüdisch-christliche „Liebe zum Nächsten“, bei der es sich quasi um ein Luxusphänomen handle. Bekanntlich wurde die Nächstenliebe schon in Leviticus 19, 18 geboten und in Matthäus 5, 43–45 zum Gebot der Feindesliebe sublimiert. Während JGB 201 die Nächstenliebe mit der Nächstenfurcht konterkariert, setzt Zarathustra ihr die „Fernsten-Liebe“ entgegen (Za I, Von der Nächstenliebe, KSA 4, 79, 1 f.). Die Kombination von beidem gibt es dann im Nachlass: „Rathe ich euch die Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich Nächstenfurcht und Fernstenliebe.“ (NL 1882/83, KSA 10, 4[234], 177, 10 f.) In all diesen Fällen zeigt sich das Bestreben, die Bindungskraft des überlieferten Gebotes durch möglichst kontradiktorische Gegenmaximen zu neutralisieren, obwohl es sich bei der Nächstenfurcht zunächst ja nicht um ein Gebot, sondern um einen (angeblichen) historisch-empirischen Befund handelt, der jedoch sozial normierend gewirkt habe (vgl. NL 1882/83, KSA 10, 4[18], 114, 1 f.: „Klein war noch die Liebe zum Nächsten, verachtet das Ich: und über Alles war Heerde“). Vgl. zur Nächstenliebe auch NK 79, 2–13; NK 101, 4 f.; NK KSA 6, 138, 5–7 u. NK KSA 6, 270, 15–19.

122, 30 *die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral*] Vgl. NK 216, 26.

123, 15–23 *Es giebt einen Punkt von krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung in der Geschichte der Gesellschaft, wo sie selbst für ihren Schädiger, den Verbrecher Partei nimmt, und zwar ernsthaft und ehrlich. Strafen: das scheint ihr irgendworin unbillig, — gewiss ist, dass die Vorstellung „Strafe“ und „Strafen-Sollen“ ihr wehe thut, ihr Furcht macht. „Genügt es nicht, ihn ungefährlich machen? Wozu noch strafen? Strafen selbst ist fürchterlich!“ — mit dieser Frage zieht die Heerden-Moral, die Moral der Furchtsamkeit ihre letzte Consequenz.*] Albert Hermann Post definierte in seinen von N. eifrig ausgebeuteten *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft*: „Der Grundcharakter aller Strafe ist und bleibt Rache oder Friedloslegung, Ausgleich oder Unschädlichmachung.“ (Post 1880–1881, 1, 174. Von N. mit doppeltem Randstrich markiert.) Die Neutralisierung der Gefährlichkeit, die vom notorischen Verbrecher ausgeht, gewinnt als Zweck der jeweiligen sozialen Abwehrmaßnahmen immer mehr an Gewicht: „Es giebt [...] eine Quantität unverbesserlicher Verbrecher, welche soweit unter dem ethischen Durchschnittsniveau stehen, dass die Motive der Strafandrohung und Strafausführung durchaus nicht genügen, ihren Neigungen Zwang anzulegen. Hier hat die Strafe für sie nur den Sinn, dass man sie für das Gemeinwesen unschädlich macht“ (ebd., 1, 177). Post 1884, 363 beklag-

te, dass gegenwärtig Verbrecher aufgrund medizinischer Gutachten „wegen Ausschlusses freier Willensbestimmung“ freigesprochen und „trotzdem nicht durch Aufnahme in eine Irrenanstalt unschädlich gemacht werden“. Die in 123, 15–23 fassbare Kritik an der Zimperlichkeit der Strafpraxis und an der ‚Kuscheljustiz‘, die der Text als Ausdruck einer krankhaften gesamtgesellschaftlichen Furcht vor dem Verletzen deutet, wurde also von zeitgenössischen Rechtspraktikern – Post war Richter – durchaus geteilt. Vgl. zum Verbrecher und seiner Strafwürdigkeit sowie zu N.s einschlägigen Quellen NK 36, 12–31; zum Thema der Strafabschaffung bei N. allgemein Gschwend 2001, 144–146 und Bung 2007, 133–136, zu N.s Verhältnis zu zeitgenössischen Theorien des Verbrechens Stingelin 1994. Die Gefährlichkeit des Verbrechers u. a. anhand von 123, 15–23 erörtert Balke 2003, 182–189 im Abgleich mit Foucault und Derrida.

123, 27–33 *Wer das Gewissen des heutigen Europäers prüft, wird aus tausend moralischen Falten und Verstecken immer den gleichen Imperativ herauszuziehen haben, den Imperativ der Heerden-Furchtsamkeit: „wir wollen, dass es irgendwann einmal Nichts mehr zu fürchten giebt!“ Irgendwann einmal — der Wille und Weg dorthin heisst heute in Europa überall der „Fortschritt“.*] JGB 201 sieht die Moralgeschichte demnach von einer Heuristik der Furcht, oder genauer: der Furchtabschaffung bestimmt, die unter der Herden-Losung Johannes 16, 33 stehen könnte. Die Furcht (die von der ungegenständlichen Angst bis zu Kierkegaard und Heidegger terminologisch nicht scharf unterschieden wurde) war in den frühneuzeitlichen politischen Philosophien ein zentrales Thema. So werden bei Thomas Hobbes die Menschen zur Vergesellschaftung getrieben durch die Furcht aller vor allen, was N.s früher philosophiehistorischer Gewährsmann Friedrich Albert Lange so ausbuchstabierte: „Nicht durch politischen Instinkt, sondern durch Furcht und Vernunft komme der Mensch zur Vereinigung mit Seinesgleichen, zum Zweck der gemeinsamen Sicherheit.“ (Lange 1866, 132) Während Hobbes den sozialen Nutzen der Furcht – namentlich auch der durch Religion erzeugten Furcht in Händen des politischen Souveräns – hochhielt, warb im selben angstbestimmten Krisenjahrhundert Spinoza für philosophische Furchtüberwindung. Am Ende dieses Bestrebens stünde, mit N.s Spinoza-Quelle Kuno Fischer gesprochen, die Sicherheit: „Sicherheit (securitas) ist die Hoffnung, die nichts mehr zu fürchten hat.“ (Fischer 1865, 2, 357) Das soziale Programm einer Überwindung der Furcht, ist aus der Perspektive von JGB 201 das Programm einer völligen Stilllegung menschlicher Triebregungen: Wer die Angst abschaffen will, will den Menschen als aktives Wesen abschaffen. Und genau dies ist ja die Tendenz der in diesem Abschnitt skizzierten sozialen Entwicklung im Umgang mit herausragenden und mit verbrecherischen Persönlichkeiten.

202.

Ein weit gediehener Entwurf von JGB 202 findet sich in KGW IX 4, W I 6, 9, 23–44 u. 11, 1–38. JGB 202 stellt wesentliche Aspekte zur Naturgeschichte der Moral noch einmal in plakativer Anschaulichkeit zusammen, und zwar ausdrücklich als die dem Publikum schwer eingängige Erkenntnis des sprechenden „Wir", das sich von allem Zeitgeist geschieden weiß – zunächst einmal dadurch, dass es den Menschen unter die Tiere zurückstellt, sodann, dass es das Überhandnehmen einer vom „Instinkt des Heerdenthiers Mensch" (124, 20) beherrschten Moral in „Europa" konstatiert, während doch „viele andere, vor Allem höhere Moralen möglich sind" (124, 27 f.). Eine „Religion" (124, 32), sprich: das Christentum, habe sich als Handlanger dieser Herdenbedürfnisse entpuppt, die in den modernen demokratischen Ideen und Institutionen voll zum Durchbruch gekommen seien, bei Anarchisten, Revolutionären und Sozialisten jedweder Färbung, aber auch im Kult des Mitleids, dem die Gegenwart fröne.

Der Rundumschlag dieses Abschnitts, in dem das sprechende „Wir" als Naturhistoriker der Moral längst nicht mehr vornehme Urteilsabstinenz übt, verwischt Differenzen. Aus JGB 201 dürften die Leser den Eindruck gewonnen haben, Menschen seien natürlicherweise Herdentiere, so dass jede Form von Moral als eine Herdenmoral erscheinen müsste, auch und gerade diejenige, die JGB 201 an den historischen Beginn stellt, nämlich die, welche das große und gewalttätige Individuum als „gut" preist, weil es zum Schutz der Herde agiert. Dass es unter den Bedingungen äußerer Bedrohung für die Herde nur richtig sei, die Aggressiven moralisch zu adeln, folgt aus JGB 201 unmissverständlich. Dann aber wäre auch der aristokratische Moralkodex beispielsweise in den Epen Homers nur Ausdruck eines Herdenbedürfnisses. Nach JGB 202 hingegen sollen „viele andere" Moralen möglich sein, in denen nicht der Herdeninstinkt obsiegt. Wie aber sollte eine solche Moral aussehen? Die Fokussierung auf Europa und auf die unter europäischem Einfluss stehenden Gebiete löst das systematische Problem ebensowenig: Denn so deutlich im Text die Opposition gegen die seinerzeit in Europa vorherrschenden moralisch-politischen Tendenzen auch hervortritt, so unklar bleibt doch, wie außereuropäische Gesellschaften sich der Logik der Herdenmoral entzogen haben können. Wenn es stimmt, dass die Menschen Tiere, und zwar Herdentiere sind, könnte sich keine Gesellschaft, der an Selbsterhaltung gelegen ist, den Luxus leisten, nicht ihrem Herdeninstinkt zu gehorchen. Stimmt die Analyse von JGB 201, müssten menschliche Gesellschaften, sofern es Gesellschaften sind, herdenartig organisiert sein – und je nach Stadium der Entwicklung von anderen Formen der Furcht bestimmt und moralisch gelenkt sein. Dann wäre jede Moral einer menschlichen Gesellschaft eine Herdenmoral. Zur Interpretation von JGB 202 siehe auch Tongeren 1989, 68–73 und Lampert 2001, 174–176.

124, 2–13 *Sagen wir es sofort noch einmal, was wir schon hundert Mal gesagt haben: denn die Ohren sind für solche Wahrheiten — für unsere Wahrheiten — heute nicht gutwillig. Wir wissen es schon genug, wie beleidigend es klingt, wenn Einer überhaupt den Menschen ungeschminkt und ohne Gleichniss zu den Thieren rechnet; aber es wird beinahe als Schuld uns angerechnet werden, dass wir gerade in Bezug auf die Menschen der „modernen Ideen" beständig die Ausdrücke „Heerde", „Heerden-Instinkte" und dergleichen gebrauchen. Was hilft es! Wir können nicht anders: denn gerade hier liegt unsre neue Einsicht. Wir fanden, dass in allen moralischen Haupturtheilen Europa einmüthig geworden ist*] Eine erste Fassung in W I 4 lautete: „Ich habe eine Entdeckung gemacht, aber sie ist nicht erquicklich: sie geht wider unseren Stolz. Wie frei wir nämlich uns auch schätzen mögen, wir freien Geister – denn wir sind frei ‚unter uns' – es giebt ein Gefühl auch in uns, das beleidigt wird, wenn Einer den Menschen ungeschminkt zu den Thieren rechnet: es ist beinahe eine Schuld, es wird der Entschuldigung bedürfen, daß ich – in Bezug auf uns beständig von ‚Heerden', ‚Heerdeninstinkten' und dergleichen reden muß. Aber hier liegt meine Entdeckung; ich fand nämlich, daß in allen moralischen Urtheilen" (KSA 14, 360). Zu den „modernen Ideen" siehe NK 23, 27–29.

124, 14 f. *man weiss ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte*] Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates* 21a–22a.

124, 15 f. *und was jene alte berühmte Schlange einst zu lehren verhiess, — man „weiss" heute, was Gut und Böse ist*] Vgl. Genesis 3, 1–5: „Und die Schlange war listiger, denn alle Thiere auf dem Felde, [...] und sprach zu dem Weibe: [...] Ihr werdet mit nichten [sic] des Todes sterben; Sondern [sic] GOtt weiß, dass, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan, und werdet seyn wie GOtt, und wissen, was gut und böse ist" (Die Bibel: Altes Testament 1818, 3).

125, 1–126, 3 *die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen. Dass aber deren Tempo für die Ungeduldigeren, für die Kranken und Süchtigen des genannten Instinktes noch viel zu langsam und schläfrig ist, dafür spricht das immer rasender werdende Geheul, das immer unverhülltere Zähnefletschen der Anarchisten-Hunde, welche jetzt durch die Gassen der europäischen Cultur schweifen: anscheinend im Gegensatz zu den friedlich-arbeitsamen Demokraten und Revolutions-Ideologen, noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschafts-Schwärmern, welche sich Socialisten nennen und die „freie Gesellschaft" wollen, in Wahrheit aber Eins mit ihnen Allen in der gründlichen und instinktiven Feindseligkeit gegen jede andre Gesellschafts-Form als die der autonomen Heerde (bis hinaus zur Ablehnung selbst der Begriffe „Herr" und „Knecht" — ni dieu ni maître heisst eine socialistische Formel —); Eins*

im zähen Widerstande gegen jeden Sonder-Anspruch, jedes Sonder-Recht und Vorrecht (das heisst im letzten Grunde gegen jedes Recht: denn dann, wenn Alle gleich sind, braucht Niemand mehr „Rechte“ —); Eins im Misstrauen gegen die strafende Gerechtigkeit (wie als ob sie eine Vergewaltigung am Schwächeren, ein Unrecht an der nothwendigen Folge aller früheren Gesellschaft wäre —); aber ebenso Eins in der Religion des Mitleidens, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, gelebt, gelitten wird (bis hinab zum Thier, bis hinauf zu „Gott“: — die Ausschweifung eines „Mitleidens mit Gott“ gehört in ein demokratisches Zeitalter —); Eins allesammt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhass gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden lassen zu können; Eins in der unfreiwilligen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint; Eins im Glauben an die Moral des gemeinsamen Mitleidens, wie als ob sie die Moral an sich sei, als die Höhe, die erreichte Höhe des Menschen, die alleinige Hoffnung der Zukunft, das Trostmittel der Gegenwärtigen, die grosse Ablösung aller Schuld von Ehedem: — Eins allesammt im Glauben an die Gemeinschaft als die Erlöserin, an die Heerde also, an „sich“.....] Zum Begriff der „demokratischen Bewegung“ siehe NK 182, 11–15. In W I 4 lautete eine Vorarbeit zu diesem Passus: „ist die Fortsetzung der christlichen: daß aber auch damit die Begierden und Träume des gleichen Instinkts nicht sattsam befriedigt sind, beweisen die Reden und Zukunfts-Träume aller Socialisten: man mache nur seine Ohren auf.“ (KSA 14, 360) In KGW IX 4, W I 6, 11, 24–38 hieß es vor N.s späteren Korrekturen: „ist die Fortsetzung der christlichen. Daß aber auch damit die Begierden und Hoffnungen des genannten Instinctes nicht sattsam befriedigt sind, beweist das Jammer-Geschrei aller Socialisten. Erst der Socialismus ist die zu Ende gedachte Heerdenthier-Moral: nämlich der Satz ‚gleiche Recht für Alle‘ fortgeführt zu den Folgerungen ‚gleiche Ansprüche Aller‘ folglich ‚eine Heerde und kein Hirt‘ folglich ‚Schaaf gleich Schaaf‘, folglich ‚Friede auf Erden‘, folglich, alle Menschen ein Wohlgefallen aneinander‘“. Die letzten beiden Teilsätze verballhornen die den Hirten auf dem Felde verkündeten Doxologia maior in Lukas 2, 14, vgl. MA II WS 350, KSA 2, 702, 27–31 sowie NK 137, 10–15 u. NK 153, 31.

125, 2 *macht die Erbschaft der christlichen*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich (ähnlich) wie in W I 4 und W I 6 (vgl. NK 125, 1–126, 3): „ist die Fortsetzung des Christenthums“ (KSA 14, 360).

125, 9–11 *noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschafts-Schwärmern, welche sich Socialisten nennen und die „freie Gesellschaft“ wollen*] Obwohl N. die Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels nie im Original studiert hat, waren ihm sozialistische und kommunistische Denkweisen na-

mentlich in sekundärer Aufbereitung sehr wohl geläufig (vgl. Brobjer 2002). Gelesen hat er immerhin August Bebels Programschrift *Die Frau und der Sozialismus*, die 1883 in erweiterter Form unter dem Titel *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* erschienen war (vgl. z. B. die Briefe an Köselitz vom 21. 08. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 624, S. 86 f., Z. 75–77 u. vom 22. 09. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 630, S. 94, Z. 30; dazu Brobjer 1999b, 61). In dieser Grundlagenschrift des Sozialismus wurde die Befreiung der Gesellschaft (wie auch die Emanzipation der Frauen) emphatisch begrüßt: „die geschilderte primitive Form der gesellschaftlichen Organisation unserer Vorfahren beruhte auf der Knechtschaft der einen Klasse durch die andere, auf der Knechtschaft der Majorität durch die Minorität; dieser Zustand war also unsittlich und musste, auf dem Höhepunkt seiner Entwickelung angekommen, einer andern Gesellschaftsform Platz machen“ (Bebel 1879, 13). Und Bebel zitierte aus dem sozialdemokratischen Parteiprogramm: „‚Die politische Freiheit /80/ ist die unentbehrliche Vorbedingung zur ökonomischen Befreiung. Die soziale Frage ist mithin untrennbar von der politischen, ihre Lösung durch diese bedingt und nur möglich im demokratischen Staat‘“ (ebd., 79 f.).

Die direkte Inspiration zur Rede von der „freien Gesellschaft“ verdankte N. einer Lektüre, die er in NL 1885, KSA 11, 44[8], 707 f. knapp skizzierte, ohne dass es der Forschung bislang gelungen ist, den dort nicht namentlich genannten „deutsche[n] Anarchist[en]“ (KSA 11, 707, 27) zu identifizieren (vgl. z. B. Orsucci 1996, 347 f.). Es handelt sich um Franz Stöpel (1833–1890), dessen bei N.s Verleger Ernst Schmeitzner erschienenem Buch *Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Socialismus* N. eine Fülle von Informationen zum Thema Sozialismus, Arbeiterschaft und Freiheit entnehmen konnte. Noch das Schlusswort des der „Arbeiter-Frage“ gewidmeten Abschnitts GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 40, KSA 6, 143, 8–10 nimmt darauf implizit Bezug: „Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herrn erzieht.“ Das Motto auf dem Titelblatt von Stöpels Buch lautet: „Wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen.“ (Stöpel 1881, unpaginierte Seite I; die Sentenz ist ein dänisches Sprichwort, vgl. Wander 1867–1880, 5, 664).

125, 10 *Philosophastern*] Vgl. NK 23, 33–24, 1.

125, 15 f. *ni dieu ni maître heisst eine socialistische Formel*] Vgl. NK 37, 13–16.

125, 22–26 *ebenso Eins in der Religion des Mitleidens, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, gelebt, gelitten wird (bis hinab zum Thier, bis hinauf zu „Gott“: — die Ausschweifung eines „Mitleidens mit Gott“ gehört in ein demokratisches Zeitalter —)*] Die Wendung „Religion des Mitleidens“ war N. spätestens seit seiner Bekanntschaft mit Hans von Wolzogens gleichnamiger Abhandlung (Wolzogen

1883a) geläufig. Der Schluss von JGB 202 liest sich wie eine Kontrafaktur zu Wolzogens Plädoyer für eine wagnerianisierende, neubuddhistische und christliche Mitleidsreligion unter dem Banner Schopenhauers. In dieser Mitleidsreligion regiert das Bedürfnis nach Erlösung – eine Erlösung, die die Neu- und Kunstreligiösen nach der Rekonstruktion in JGB 202 genau so wie Sozialisten oder Anarchisten in der Herde selbst zu finden glauben (vgl. 126, 2 f.).

Die (De-)Potenzierung der in der christlichen Tradition gebotenen Gottesliebe zum Mitleiden mit Gott hat Eduard von Hartmann in seiner von N. eifrig studierten *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* postuliert: „Wenngleich die Liebe zu Gott auf einem höher entwickelten Standpunkte des sittlichen Bewusstseins nicht mehr möglich ist, so doch sehr wohl noch in gewissem Sinne M i t l e i d mit Gott; denn wenn zur Liebe ein der Gegenliebe fähiger Gegenstand gehört, so gehört zum Mitleid nichts als ein Wesen, das leidet, und letztere Bedingung wird im denkbar höchsten Maasse vom absoluten Subject erfüllt. Hätte Schopenhauer seinem Princip des Mitleids diese Wendung auf das Absolute gegeben, so hätte dasselbe eine tief metaphysische Bedeutung gewonnen; aber er konnte dies nicht, weil er in seiner unhistorischen Weltanschauung keine Brücke gefunden hätte, um das Mitleid mit dem Absoluten mit der praktischen Sittlichkeit zu verknüpfen, wie wir dies durch die Hingebung an den absoluten teleologischen Process im Stande sind“ (Hartmann 1879, 868).

125, 29–31 *in der unfreiwilligen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „in der Verdüsterung des Gewissens, welche bis an den Buddhismus ~~streift~~ schweift (weil man das Leiden nicht los ~~werden kann~~ wird! weil man ahnt, daß es mit dem Leben ~~unablösbar ist~~ selbst verknotet und verknäuelt ist!“ (KSA 14, 361).

125, 33 *Moral an sich*] Von N. korrigiert aus: „die einzige Moral“ (KSA 14, 361).

126, 1 f. *Ablösung aller Schuld von Ehedem*] Im Druckmanuskript stand: „Abbüßung aller Vergangenheit sei“ (KSA 14, 361).

203.

Eine Vorarbeit zu JGB 203 findet sich in KGW IX 4, W I 4, 40, 19–50 bis 41, 1–8: „Zur Vorrede. / Die Menschen ~~zu einem Entschlusse~~ ⌜auf Wagnisse u. Versuche hin zu treiben⌝ ⌜~~zu~~⌝ drängen, ⌜mit⌝ welch~~e~~rn ~~über die ganze~~ Zukunft ~~der Menschheit gebietetn~~ ⌜man vielleicht ~~zu~~ neuen Arten und ~~vielleicht~~ Über-Arten des M. ~~führen~~ züchtet⌝: dazu sind Führer nöthig, ⌜befehlende kühne⌝ Menschen

mit einer ⌜umsichtigen erfinderischen u umfänglichen⌝ Denkweise, wie sie Niemand vielleicht bisher gehabt hat. Das Bild solcher Führer ist es, was beständig vor mir schwebt: die Mittel, wie sie zu schaffen sind, die Gedanken, vermögen deren sie es aushalten, das furchtbare Gewicht einer solchen Aufgabe ⌜u. Verantwortlichkeit⌝ zu tragen, – das sind meine inneren Beschäftigungen. ⌜seit 20 Jahren.⌝ – Es giebt vielleicht ~~keinen~~ ⌜wenig so⌝ empfindlicheren⌊e⌋ Schmerz⌊en,⌋ ~~als~~ ⌜wie d~~ener~~ie, es ist⌝ einen außer ordentl. M. aus seiner Bahn gerathen u. entarten zu sehen: wer aber ~~einmal~~ ⌜ein Auge⌝ [auf] die ungeheuerliche Zufälligkeit ⌜hat⌝, ~~wie sie~~ ⌜welche⌝ bisher ⌜in Hinsicht auf die vielen verborgenen Möglichkeiten des Menschen⌝ im Großen u. Ganzen ⌜der Menschheit, im Gewirr⌝ der Völker-Schicksale, Völker=Beziehungen u. Abtrennungen gewaltet hat ⌜~~also im Schicksal~~ des Menschen⌝, ~~sich der vor die Seele gestellt hat~~, ⌜der⌝ leidet an einem Leiden, mit dem sich Nichts vergleichen läßt: ~~das begeisternde Glück,~~ ⌜denn er faßt mit Einem Blicke,⌝ was ⌜Alles⌝, bei einer ~~solchen~~ ⌜günstigen⌝ Ansammlung ⌜u Steigerung⌝ von Kräften ⌜u Aufgaben⌝ u ~~Energien~~ ⌜aus dem Menschen Alles⌝ zu ~~machen~~ ⌜züchten⌝ wäre ⌜– ~~ein Mehr-als-Mensch nämlich~~ –⌝, und an was für erbärmlichen Dingen ⌜gewöhnlich ~~bisher~~ irgend ein⌝ ~~etwas~~ Werdendes ~~größten~~ ⌜höchsten⌝ Ranges plötzlich zerbricht, ⌜abbricht, absinkt, erbärmlich wird.⌝ – – – / Die Entartung des Menschen, hinab ⌜bis⌝ zu dem, was heute den socialistischen Schwärmern als ihr Mensch der Zukunft vorschwebt als ihr Ideal! –/ – diese Entartung ⌜u Verkleinerung ⌜des Menschen⌝ zum vollkommenen Heerden-Thier⌝ ist möglich. Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als alle übrigen ~~mehr~~ Menschen: – ~~Heil ihm, wenn er Herr seines Ekels Herr bleibt~~!“

JGB 203 bleibt zunächst im Bekenntnismodus von JGB 202: Wiederum spricht ein „Wir“ und zwar mit der Stimme derjenigen, die „eines andren Glaubens sind“ (126, 5). Diese geben sich unter dem Eindruck eines allgemeinen kulturellen Verfalls, den sie in der „demokratische[n] Bewegung“ (126, 6) dingfest machen, hilfsbedürftig – mit der Evokation der zweiten christlichen Kardinaltugend neben dem Glauben nach 1. Korinther 13, 13, nämlich der Hoffnung: „wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen?“ (126, 9 f.) Die dritte und bekanntlich größte der christlichen Kardinaltugenden, die Liebe, bleibt im Bekenntnis des „Wir“ allerdings ausgespart. Nicht Sanftmut und Friedfertigkeit prägen das „Wir“, sondern – analog zu den denunzierten revolutionären Bedürfnissen der Herde! – ein unstillbarer Durst nach Veränderung, die jetzt als „Umwerthung der Werthe“ (126, 32) firmiert und dem Überhandnehmen des Herdeninstinkts unter einem „neuen Druck“ (126, 32), mit einer neuen Härte begegnen will, in der Absicht, einen neuen Typus Mensch zu inaugurieren. Gegenstand der „Hoffnungen“ sind „n e u e [.] P h i l o s o p h e n“ (126, 10), die neue Wertungsweisen herbeiführen, um „grosse Wagnisse und Gesammt-

Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten“ (126, 18 f.). Im Fortgang des Textes verwandeln sich diese Philosophen dann in „Führer“ (126, 26), deren „Nothwendigkeit“ (127, 3) „in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen“ (127, 13 f.) postuliert wird, denn wie sonst sollte man die „Gesammt-Entartung des Menschen“ (127, 29 f.), die „Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche“ (127, 34–128, 1) verhindern?

Frappierend wirken beim ersten Lesen der Verkündigungston und der Verkündigungsgehalt von JGB 203 im Vergleich zum Forschungsprogramm, das JGB 186 formuliert und für das Fünfte Hauptstück vorgibt, nämlich die unterschiedlichsten Moralgestaltungen zu ergründen: Keine Spur mehr von der forschenden Vorsicht, mit der der Naturhistoriker unterschiedliche Moralen analysiert, stattdessen die aus Leidensnot des „Wir“ geborene Flammenrede für die Züchtung höherer Menschen mittels einer neuen Moral, die nicht Herdenmoral sein soll (wie immer es dann um die Konkretion von „Zucht und Züchtung“ bestellt sein mag). Gibt JGB 186 die „Philosophen allesammt“ mit ihrem „steifen Ernst[.]“ (105, 21 f.) noch der Lächerlichkeit preis, gerade weil sie sich in Verkündigungspose werfen, so dupliziert das „Wir“ von JGB 203 diese Pose und will ausgerechnet die „neuen Philosophen“ als Initiatoren einer neuen Moral, ja eines neuen, nicht bloß zufälligen Menschen installieren, als ob nur ‚die‘ Philosophen, die sich in der Vergangenheit der Erfindung und Diffusion herdenmoralischer Ideen schuldig gemacht haben, die Scharte auswetzen und als Heilsbringer aufwarten könnten. Der im Fünften Hauptstück sonst obwaltenden Geste der Historisierung verweigert sich das „Wir“ hier konsequent – unter dem Druck seiner Leidensnot an Egalisierung und Demokratisierung wird es fanatisch.

Während die Aversion gegen die allgemeine Vermittelmäßigung, gleiche Rechte und freie Formen der Vergesellschaftung aus den vorangegangenen Abschnitten schon sattsam bekannt ist, überrascht in JGB 203 vor allem, mit welcher Vehemenz gegen die geschichtliche Kontingenz angeschrieben wird: Die „neuen Philosophen“ sollen umwertend „jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher ‚Geschichte‘ hiess, ein Ende [...] machen“ (126, 19–21), und mit ihr der „ungeheuerliche[.] Zufälligkeit [...], welche bisher in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen ihr Spiel spielte“ (127, 12–14). Die „Führer“ der Zukunft sollen den geschichtlichen Raum von einem Reich des Zufalls in ein Reich der Notwendigkeit verwandeln – in eklatantem Widerspruch zu dem im Fünften Hauptstück umständlich geführten Nachweis, dass alle Dinge und besonders Moralen entweder als historisch kontingent oder als Produkte kausaler Entwicklungen etwa in der Logik der Furcht (vgl. JGB 201) zu betrachten seien, es aber keine womöglich universal-moralischen An-sich-Notwendigkeiten gebe. Trotz dieses Widerspruchs ist die Stoßrichtung unmissverständ-

lich: Das Leiden des „Wir“ ist wesentlich ein Leiden an der Kontingenz, das mit dem eigenen, in alle Zukunft projizierten Herrschaftsanspruch über die Geschichte kompensiert wird. Dieser Anspruch kann sich selbst als Ausdruck eines dezidierten Willens zur Macht verstehen, der über den möglichen Einwand, auch aus einer Naturgeschichte der Moralen folge nichts Normatives, leichthändig hinwegspielt.

Der Pathosüberschuss in JGB 203 intendiert einen moralischen Klimawechsel. Offensichtlich soll jetzt künstlich, unter den Gewächshaus-Bedingungen der eigens proklamierten Umwertung, ein Klima geschaffen werden, in dem „der ‚tropische Mensch‘“ (JGB 197, KSA 5, 117, 24) gedeiht, der bis dahin einfach so, ohne willentliches Zutun, gewachsen war. Dennoch bleibt in JGB 203 bemerkenswert unklar, was für Menschen oder Übermenschen eigentlich gezüchtet werden sollen (vgl. Tongeren 1989, 74–76). Trotz ihrer geschichtsbestimmenden Quasi-Göttlichkeit sind die künftigen „Führer“ wenigstens nicht zur *creatio ex nihilo* befähigt. Dennoch wird man JGB 203 schwerlich als bloße Aufforderung zur Selbstzucht und Selbstzücht(ig)ung, also zu einem philosophisch-asketischen Habitus im Umgang mit sich selbst verharmlosen können. Immerhin kehrt JGB 203 am Ende und damit am Ende des Fünften Hauptstücks nach Bekenntnis- und Proklamationsreden wieder zur Offenheit zurück: „Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, — und vielleicht auch eine neue A u f g a b e !...“ (128, 2–5). Karl Jaspers notierte als Quintessenz von JGB 203 an den Rand: „Neue Philosophen / Aufgabe: Züchtung des Menschen“ (Nietzsche 1923, 137). Vgl. zur Interpretation auch Stegmaier 2013a.

126, 5–8 *wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt*] Vgl. NK 182, 11–15.

126, 32 *Umwerthung der Werthe*] In JGB 46 gilt das Christentum ausdrücklich als „Umwerthung aller antiken Werthe“ (KSA 5, 67, 9 f., vgl. GM I 8, KSA 5, 269, 18–21). In JGB 203 wird das Gegenprojekt mit fast demselben Titel bedacht, was die Strukturanalogie beider Prozeduren deutlich hervortreten lässt: Das Projekt, das in NL 1884, KSA 11, 26[259], 218 als „Versuch der Umwerthung aller Werthe“ im Untertitel eines nie geschriebenen Werkes „Philosophie der ewigen Wiederkunft“ explizit gemacht wird, nimmt sich die christliche Moral-Revolution zum Muster, wenngleich in der Absicht, die genau gegenteilige Wertehierarchie zu etablieren. Der hintere Buchumschlag der Erstausgabe von *Jenseits von Gut und Böse* kündigte ein Werk N.s unter dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“ (KGW VI 2, 257) an (vgl. GM III 27, KSA 5, 409). Ende 1888 wurde mit dem *Antichrist* die „Umwerthung aller Wer-

the“ für schriftstellerisch und praktisch vollzogen erklärt, vgl. NK ÜK AC u. NK KSA 6, 165, 1 f. (ferner Sommer 2000d u. NK KSA 6, 353, 10–12).

127, 14 f. *ein Spiel, an dem keine Hand und nicht einmal ein „Finger Gottes“ mitspielte!*] Der „Finger Gottes“ ist eine biblische Wendung (Exodus 8, 19 u. 31, 18; Deuteronomium 9, 10; Lukas 11, 20), die bei N. an einigen Stellen vorkommt, vgl. die Nachweise in NK KSA 6, 233, 31 f.

Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten.

Das Sechste Hauptstück: wir Gelehrten – in einem früheren Plan an zweiter Stelle des Werkes unter dem Titel „Zur Naturgeschichte des Gelehrten“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[187], 52, 11, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 78) vorgesehen – ruft als einziges Hauptstück im Titel ein „Wir“ auf. Es scheint direkt auf N. zurückzuverweisen, der dieses Personalpronomen häufig gebraucht, um Perspektiven zu markieren, die als eigene gelten sollen, und um gleichzeitig die Leser zu vereinnahmen. Allerdings irritiert, dass das „Wir“ mit „Gelehrten“ kombiniert wird – mit einer Spezies Mensch also, zu der N. spätestens seit G T kein positives Bekenntnisverhältnis mehr unterhielt. Die Wendung „wir Gelehrten“ kommt im Text des Sechsten Hauptstücks auch gar nicht vor; das gelegentlich sprechende „Wir“ perspektiviert den Typus des Gelehrten, des Wissenschaftlers vielmehr kritisch (JGB 206, KSA 5, 133; JGB 207, KSA 5, 135) oder tritt mit einem anders bestimmenden Attribut auf („wir Europäer“ – JGB 209, KSA 5, 140, 15 f.). In einer Vorstufe zu JGB 210 aus Heft W I 6 definiert sich das „Wir“ in scharfer Abgrenzung von den bloßen Gelehrten (KGW IX 4, W I 6, 5).

Vordergründig geht es also im Sechsten Hauptstück gar nicht um „uns“ als Gelehrte, sondern darum, „uns“ und die „Philosophen der Zukunft“ (JGB 210, KSA 5, 142, 16) von den „Gelehrten“ abzugrenzen, die sich heutzutage von der Philosophie unabhängig wähnen. Indes erklärt sich das „Ich“, das anstelle des „Wir“ das Wort führt, ausdrücklich für nicht identisch mit den Philosophen der Zukunft. Dieses „Ich“ tritt gleich zu Beginn des ersten Abschnittes im Sechsten Hauptstück auf den Plan, und zwar als eines, das sich der „ungebührlichen und schädlichen Rangverschiebung“ entgegenstellt (JGB 204, KSA 5, 129, 6 f.), die sich zwischen Philosophie und Wissenschaft gegenwärtig fast unbemerkt eingeschlichen habe. Schon JGB 6 postuliert einen Gegensatz von Philosoph und Gelehrtem und billigt dem Philosophen (auch in seiner bisherigen, meist lebensfeindlichen Erscheinungsform) zumindest zu, dass er nicht einem ominösen Erkenntnistrieb diene, sondern der Durchsetzung seiner „moralischen (oder unmoralischen) Absichten“ (KSA 5, 19, 32).

In JGB 204 hat das „Ich“ eine ganz andere Philosophie im Sinn als diejenige der Gegenwart – eine Philosophie, die sich selbstbewusst und herrschaftlich

gibt. Das wird in JGB 211 zum Programm erhoben: „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber“ (KSA 5, 145, 7 f.). Der vermeintlichen Leitdifferenz von Wissenschaft und Philosophie ist die Leitdifferenz zwischen jetziger, desolater und künftiger, machtvoller Philosophie an die Seite zu stellen.

Das sprechende „Ich“ kann die Zukunft nicht vorwegnehmen. Eher erscheint das Sechste Hauptstück als Sammlung von Andeutungen, wie es um die Philosophie der Zukunft, zu der laut Untertitel von JGB das gesamte Werk ein „Vorspiel“ sein soll, dereinst bestellt sein *könnte*. Dieses „Ich“ selbst steht noch im alten Äon; ja, es kommt zunächst im Gewand des Gelehrten daher. Die Unterscheidungen, die es macht, sind gelehrte Unterscheidungen. Es verkündet keine Gesetze, sondern heftet sich auf die Spur empirischer Differenzen zwischen Philosophie und Wissenschaft, für die es zunächst eine scheinbar wissenschaftliche Erklärung – das Überhandnehmen demokratischer Wertungsweisen – zu geben versucht. Es prunkt das ganze Hauptstück über mit gelehrten Einsprengseln, angefangen mit literarischen Anspielungen (vgl. NK 129, 4–6) bis hin zu historischen Details über Friedrich II. von Preußen (JGB 209, KSA 5, 140 f.). Und doch ist die Gelehrsamkeit nur vorgetäuscht oder parodiert, missachtet das sprechende „Ich“ doch souverän die Gepflogenheit des gelehrten Austausches: Weder befleißigt es sich einer geordneten, auf Nachvollziehbarkeit und strenge Folgerichtigkeit bedachten Argumentationstechnik, noch wird es für nötig befunden, Zitate nachzuweisen. Das „Ich“ bedient sich des gelehrten Ertrags wie nach JGB 211 die „eigentlichen Philosophen“ „über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit“ verfügen (KSA 5, 145, 7–11): souverän und unbekümmert.

Das Sechste Hauptstück operiert nicht nur mit einer Differenz zwischen Gelehrten und Philosophen, einer Differenz zwischen den antiken „Einsiedler[n] des Geistes“ und den dekadenten Gegenwartsphilosophen sowie einer Differenz zwischen den Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart einerseits und den Philosophen der Zukunft andererseits. Eingetragen wird in diese Differenzen auch noch eine politische Dimension: die Diagnose eines willensgeschwächten Europas der Gegenwart, das unter dem Druck Russlands „sich entschliessen müsste, gleichermaassen bedrohlich zu werden, nämlich Einen Willen zu bekommen, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste“ (JGB 208, KSA 5, 140, 4–7), sprich: der Zukunftsphilosophen. Dazu kommt noch die Differenz zwischen den Philosophen als „Gesetzgeber[n]“ und den bloß „philosophischen Arbeiter[n]“ (JGB 211, KSA 5, 145, 8–11).

Die verschiedenen Differenzierungsschemata – es kommen noch weitere hinzu, beispielsweise in JGB 208 und 209 dasjenige zwischen einer schwachen

und einer starken Skepsis – helfen, eine negative Bestimmung der Philosophen der Zukunft zu geben. Die Philosophen der Zukunft werden in mancher Hinsicht Skeptiker sein, aber nicht so, wie man heute aus Angst vor Festlegung und ermüdetem Lebenswillen in Europa Skeptiker sei. Überdies werden sie manche Eigenschaften von „Kritikern" in sich tragen (vgl. JGB 210, KSA 5, 142 f.). Skeptisch Werte zersetzen, sich kritisch anderer, eigener Werte bedienen, experimentell neue Werte erproben und schließlich als Gesetzgeber neue Werte schaffen (vgl. NK 144, 24–26) – diese Tätigkeiten gelten als die gegenwärtig prognostizierbaren Charakteristika der künftigen Philosophen.

Das Sechste Hauptstück zeigt den promissorischen, den protreptischen und den temptatorischen Charakter der gesamten Schrift *in nuce*. Es verspricht eine neue Morgenröte der Philosophie, es führt in ein neues Philosophieren ein und führt die Leser in Versuchung, mit sich selbst Experimente neuen Denkens anzustellen. Zwar schlüpft das sprechende „Ich" bzw. „Wir" mit diesem Hauptstück in das Gewand des Gelehrten, aber doch nur, um diese Rolle in der Reflexion auf den Standort des Gelehrten gleich wieder zu transzendieren. Das „Ich"/„Wir" kann und will seine partielle Ähnlichkeit mit dem philosophischen Arbeiter nicht verbergen, wenn es die Jetztzeit mit ihrer spezifischen Moral, mit ihrer spezifischen Wertungsweise auf den Begriff bringt. Trotzdem kommt subkutan das legislatorische Moment bereits zum Tragen, dekretiert das Sechste Hauptstück doch, die Philosophen sollten Gesetzgeber sein, was sie gegenwärtig noch nicht sind. Das ganze Sechste Hauptstück zeichnet die Metamorphose des Gelehrten, des philosophischen Arbeiters zum Philosophen nach, um den Typus des Zukunftsphilosophen im Modus der Negation mit neuen Attributen anzureichern. Der schon in den ersten beiden Hauptstücken von JGB beschworene „Wille[..] zum Nicht-Wissen, zum Ungewissen" (JGB 24, KSA 5, 41, 17 f.) zielt auf existenzielle Destabilisierung: Die Sicherheit des Gelehrtendaseins entfällt (vgl. JGB 205, KSA 5, 133). Dabei ist die Weite, wenn nicht Widersprüchlichkeit in der Annäherungscharakteristik der Zukunftsphilosophen offensichtlich: Einerseits sollen sie Gesetzgeber sein, stehen damit für Festlegung, andererseits halten sie als Versucher und Versuchende alles im Fluss (vgl. im Hinblick auf den Nachlass als Feld schreibenden Experimentierens Thüring 2015). Die Sprecherinstanz zeigt sich dabei selbst als Übergangsfigur, als Werkzeug einer künftigen philosophischen Existenzform. Das Sechste Hauptstück ist die Coda zum Ersten und Zweiten Hauptstück, die darlegen, was der Philosoph der Zukunft alles nicht sein wird, nämlich weder ein Philosoph noch ein bloßer Freigeist im alten Stil. Der Philosoph soll sich vielmehr als „cäsarische[r] Züchter" und „Gewaltmensch[..]" (JGB 207, KSA 5, 136, 21) erweisen. Freilich erscheint das Postulat vom Herrscher-Philosophen für die Gegenwart genauso kontrafaktisch, wie es zur Zeit Platons war und während der gesamten Geschichte der abendländischen Philosophie über geblieben

ist – obschon man zugestehen mag, dass Philosophen wie Platon oder Aristoteles durch ihre begrifflichen Innovationen das abendländische Wirklichkeitsverständnis tief geprägt haben. Und doch sind die Philosophen als Gesetzgeber eine Wunschprojektion (vgl. JGB 211, KSA 5, 145, 14–18). Jedenfalls ist die Bringschuld der „neuen Philosophen" gewaltig. So lässt sich das Sechste Hauptstück, dessen Titel-„Wir" sich gelehrt-bescheiden gibt, auch als Reduktion dieser Bringschuld lesen, denn dieses „Wir" nimmt für sich nicht in Anspruch, das enorme Leistungsprogramm zu erfüllen und damit die Hypothek auf eine bessere Zukunft abzutragen. Es vermehrt nur die Hoffnung auf Zukunftsphilosophen, vollzieht aber noch nicht die Umwertung, von der JGB 203 ausdrücklich spricht.

Das Dasein der Zukunftsphilosophen ist entschieden politisch. Sie werden nicht einfach als markige Begriffspräger, sondern als Gestalter einer künftigen gesellschaftlichen Ordnung in Aussicht gestellt. Indes wird das Profil der künftigen Größe und ihrer Sachwalter im Sechsten Hauptstück nicht recht plastisch. Während nach Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Vernunft vor aller Erfahrung im Menschen gesetzgebend sein sollte, stellt das Sechste Hauptstück nur wenige philosophische Gesetzgeber der Gesetzgeberin Vernunft in uns allen entgegen: Gesetzgeber-Sein zeichnet das große Individuum aus. Das Sechste Hauptstück untergräbt das Selbstverständnis der philosophischen Wissenschaft, wie sie im 19. Jahrhundert aufkam und wie sie sich im 20. Jahrhundert festigte. Es enthält eine Fundamentalkritik der Philosophie als Wissenschaft – als einer Disziplin, die sich den wissenschaftlichen Wertungsweisen unterworfen und damit demokratischer Gesinnung gemein gemacht hat. Darin wird schmerzlich die Belanglosigkeit und die Impotenz akademischer Philosophie enthüllt. Die Gegenrede reicht bei N. viel weiter als Schopenhauers berühmte Philosophenschelte (vgl. NK ÜK UB III SE). Sie nötigt Philosophietreibende dazu, sich und die Philosophie neu zu erfinden.

Zum Aufbau des Sechsten Hauptstücks siehe auch Nehamas 1988, 54 u. Sommer 2014g, zur Radikalisierung des philosophischen Rollenprofils NK KSA 6, 320, 22–321, 6. Einige Vorarbeiten aus JGB 204 bis 212 stammen aus den Nachlassheften W I 5 (JGB 209) und W I 6, die nach KSA 14, 30 auf den Sommer 1885 datiert werden, während JGB 213 auf eine erste Fassung in W I 2 zurückgreift und damit schon ins Jahr 1884 gehört. Die Basis für das Ende des Sechsten Hauptstückes war also gelegt, bevor der Vorbau über die Gelehrten dazukam.

204.

JGB 204 erweckt eingangs den Eindruck, gerade „heute" (129, 8) vollziehe sich die „Rangverschiebung" zwischen Wissenschaft und Philosophie. Im Fortgang

wird konträr zu diesem Eindruck argumentiert, die Philosophie habe schon lange ihren Rang eingebüßt, und die „Armseligkeit der neueren Philosophen“ (131, 3 f.) reiche nicht einmal von Ferne an die „königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes“ (131, 9) heran, die das griechische Altertum geboten habe. Diesen Geisteseinsiedlern habe die „Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie“ (131, 26 f.) noch deutlich vor Augen gestanden, während die Philosophen der Gegenwart mit ‚schwindsüchtigen‘ Disziplinen wie Erkenntnistheorie ihre Ohnmacht, ja ihre „Agonie“ (132, 3) schmerzhaft deutlich demonstrierten. Was zu Beginn des Abschnitts wie ein sich gegenwärtig vollziehender Prozess anmutet, erweist sich im weiteren Verlauf als eine Jahrtausende umspannende Entwicklung, bei der weniger eine direkte Auseinandersetzung von Wissenschaft und Philosophie als vielmehr ein selbstverschuldeter, innerer Kräftezerfall für das Elend der Philosophie verantwortlich ist. Obwohl das „Ich“ gemäß den Anfangssätzen der „Rangverschiebung“ (129, 7) entgegentreten will und mit Honoré de Balzac seine eigenen Wunden zur Schau stellt, dominiert am Ende der Eindruck, diese „Rangverschiebung“ sei nicht nur längst vollzogen, sondern angesichts des desolaten Zustandes heutiger Philosophie ebenso unvermeidlich wie wünschenswert. Offensichtlich visioniert das sprechende Ich eine völlig neue Art herrschaftlicher Philosophie.

Gleich der Beginn von JGB 204 markiert, dass sich das Ich nicht mit bloßem Diagnostizieren bescheiden, sondern einer bestimmten, demokratisch-nivellierenden Zeittendenz entgegentreten will, eben der „Rangverschiebung“ zwischen Wissenschaft und Philosophie. *Dass* der Philosophie die Priorität gebühre, und zwar entgegen den demokratischen und wissenschaftlichen Überzeugungen der Gegenwart, und damit entgegen der herrschenden Moral, ist für den Sprechenden keine Frage. Das Ich positioniert sich gegen die herrschende Moral; es präludiert so den Philosophen als Gesetzgeber.

129, 4–6 *Auf die Gefahr hin, dass Moralisiren sich auch hier als Das herausstellt, was es immer war — nämlich als ein unverzagtes montrer ses plaies, nach Balzac*] Vgl. die Vorstufe in KGW IX 5, W I 8, 165, 12–16. Der erste Abschnitt des Sechsten Hauptstücks setzt gleich mit einer gelehrten Anspielung ein. N. verarbeitete dabei – ebenfalls ganz nach Gelehrtenmanier – ein früheres Exzerpt, nämlich NL 1881, KSA 9, 15 [72], 658: „Balzac: pour moraliser en littérature, le procédé a toujours été de montrer la plaie“. Das Zitat stammt, wie Campioni/Morillas Esteban 2008, 275 nachweisen, ursprünglich aus Honoré de Balzacs in der *Semaine* vom 11. Oktober 1846 erschienener *Lettre à Hippolyte Castille*: „Moraliser son époque est le but que tout écrivain doit se proposer, sous peine de n’être qu’un amuseur de gens; mais la critique a-t-elle des procédés nouveaux à indiquer aux écrivains qu’elle accuse d’immoralité? Or, le procédé ancien a toujours consisté à montrer la plaie. Lovelace est la plaie dans

l'œuvre colossale de Richardson. Voyez Dante: le Paradis est, comme poésie, comme art, comme suavité, comme exécution bien supérieur à L'Enfer. Le Paradis ne se lit guère, c'est L'Enfer qui a saisi les imaginations à toutes les époques [...]. Les grandes œuvres subsistent par leurs côtés passionnés. Or, la passion, c'est l'excès, c'est le mal. L'écrivain a noblement rempli sa tâche, lorsqu'en prenant cet élément essentiel à toute œuvre littéraire, il l'accompagne d'une grande leçon. À mon sens une œuvre profondément immorale est celle où l'on attaquerait les bases de la Société par parti pris, où l'on justifierait le mal, où l'on saperait la propriété, la religion, la justice …" (Balzac 1876b, 22, 367 f. „Seine Zeit in moralischer Hinsicht betrachten ist das Ziel, das jeder Schriftsteller sich unterbreiten muss, andernfalls er nur ein Belustiger der Leute wäre; aber hat die Kritik neue Verfahren den Schriftstellern anzuzeigen, die sie der Immoralität anklagt? Nun hat das alte Verfahren immer darin bestanden, die Wunde zu zeigen. Lovelace ist die Wunde im kolossalen Werk von Richardson. Sehen Sie Dante: das Paradies ist als Poesie, als Kunst, als Lieblichkeit, als Ausführung der Hölle weit überlegen. Das Paradies wird kaum gelesen, es ist die Hölle, die die Phantasie in jeder Zeit gefesselt hat [...]. Die großen Werke bestehen wegen ihrer leidenschaftlichen Seiten weiter. Nun ist die Leidenschaft der Exzess, das Übel. Der Schriftsteller hat seine Aufgabe vorzüglich erfüllt, wenn er, indem er dieses wesentliche Element jedes literarischen Werkes aufgreift, es mit einer großen Lektion begleitet. Nach meinem Empfinden ist ein zutiefst unmoralisches Werk dasjenige, wo man die Grundlagen der Gesellschaft aus Voreingenommenheit angriffe, wo man das Übel rechtfertigte, wo man das Eigentum, die Religion, die Gerechtigkeit … untergrübe"). Aber N. dürfte nach Campioni/Morillas Esteban 2008, 276 dieses Zitat nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhang gefunden haben, sondern in der Einleitung *L'histoire de Chamfort* von P. J. Stahl zu seiner Chamfort-Ausgabe. Dort heißt es: „‚Pour moraliser en littérature, a dit Balzac ([...]), le procédé a toujours été de montrer la plaie.' Le véritable ennemi des hommes ne les évite pas; il reste au milieu d'eux pour rire de leurs fautes." (Chamfort o. J., 32. „‚Um in der Literatur zu moralisieren, hat Balzac gesagt ([...]), ist es immer das Verfahren gewesen, die Wunde zu zeigen.' Der wahre Feind der Menschen meidet sie nicht; er bleibt in ihrer Mitte, um über ihre Fehler zu lachen.")

Die Verwendung des Balzac-Zitats zu Beginn des Hauptstücks über die Gelehrten ist ein sprechender Beleg dafür, dass das auktoriale Ich gerade kein Gelehrter ist, sondern bloß ein Gelehrter zu sein vorgibt: Zu den elementaren Techniken der Gelehrsamkeit gehört es, Zitate in ihrem ursprünglichen Kontext aufzusuchen und sie nicht einfach kritiklos aus einer sekundären Quelle zu übernehmen. In dieser sekundären Quelle sowie in NL 1881, KSA 9, 15 [72], 658 ist Balzacs Wortlaut immerhin einigermaßen genau wiedergegeben, während

JGB 204 ihn nun dezidiert entstellt: anstelle des bestimmten Artikels „la“ tritt das Possessivpronomen „ses“, anstelle des Singulars „plaie“ der Plural „plaies“. „Seine Wunden zeigen“, „montrer ses plaies“, ist wiederum eine eingespielte theologische Sprechweise, die sich auf die Wundmale bezieht, die Jesus dem ungläubigen Thomas präsentiert hat (Johannes 20, 25–29). Die Formulierung findet sich beispielsweise in einer Osterdienstagspredigt des berühmten Kanzelredners Antoine Anselme (1652–1737): den Jüngern „montrer ses plaies était donc la preuve la plus propre“, „seine Wunden zu zeigen, war also der eigentlichste Beweis“, nämlich für die Auferstehung (Anselme 1845, 852).

129, 13–16 *wie Frauen und Künstler gegen die Wissenschaft zu reden („ach, diese schlimme Wissenschaft! seufzt deren Instinkt und Scham, sie kommt immer dahinter!“)*] Vgl. NK 95, 11–13.

129, 16–19 *Die Unabhängigkeits-Erklärung des wissenschaftlichen Menschen, seine Emancipation von der Philosophie, ist eine der feineren Nachwirkungen des demokratischen Wesens und Unwesens*] Bis in die Formulierung hinein folgt dieser Passus Eugen Dührings Selbstdarstellung *Sache, Leben und Feinde* von 1882, die sich unter N.s Büchern erhalten hat. Dührings Vorwurf lautet gerade: „Philosophie ist [...] in ihrer heutigen Gestalt nur etwas für Gelehrte oder vielmehr für Verlehrte; aber auch im Alterthum war sie nur für Bevorzugte vorhanden und ersetzte auch mit ihren oberflächlicheren Bestandteilen nur bei den höher Gebildeten die Religion. Sie hatte weder die Kraft noch den Muth, Gemeingut zu werden. Ihr fehlte nicht blos die Freiheit, sondern auch die Fähigkeit, etwas auszubilden, was auch den untersten Schichten, ja auch nur dem durchschnittlichen Publicum, hätte zur Wohlthat werden können.“ (Dühring 1882, 249) Entsprechend soll gelten: „Hienach ist die Emancipation von der Philosophie heute eine Vorbedingung einer bessern Geistes- und Lebensführung. Die Classe der Philosophen ist heute etwas Rückständiges und Verkehrtes. [...]. Ersatz der Philosophie durch etwas Besseres ist ein Hauptbestandtheil der Geistesreform und ein wesentliches Element der neuen Sache.“ (Ebd., 250) JGB 204 – immerhin ein Abschnitt, der offen gegen Dühring polemisiert (vgl. NK 131, 11–14)! – kehrt einfach die Bewertungsmaßstäbe um und will den Elitismus der Philosophie restituieren, der Dühring altbacken und überholt erschien.

129, 24–26 *nachdem sich die Wissenschaft mit glücklichstem Erfolge der Theologie erwehrt hat, deren „Magd“ sie zu lange war*] Im mittelalterlichen Denken galten Philosophie (und nach damaligen Verständnis die ganze Wissenschaft) als *ancilla theologiae*, als „Magd der Theologie“ (Petrus Damiani: *De omnipotentia* 6). Vgl. auch GT 14, KSA 1, 94, 7 f.

130, 9 *Eckensteher*] Vgl. NK 42, 19.

130, 12 *otium*] Lateinisch: „Muße“.

130, 18 f. *Bald sprang die Furcht vor verkappter Mystik und Grenzberichtigung des Erkennens hervor*] So bei Dühring 1882, 277 gegen Hume sowie 273 f. u. 292 gegen Kant.

130, 28–34 *die Nachwirkung Schopenhauer's auf das neueste Deutschland zu sein: — er hat es mit seiner unintelligenten Wuth auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur herauszubrechen, welche Cultur, Alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich stattdessen: „Schopenhauers Einfluß: – mit seinem Unverstande in Bezug auf Hegel hat er die ganze letzte Generation um den Zusammenhang mit der letzten und eigentlichsten Höhe des deutschen Geistes gebracht – die Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist“ (KSA 14, 361). Dass sich diese Fassung scheinbar zum Anwalt des „historischen Sinns“ macht und gegen N.s alten philosophischen Gewährsmann Schopenhauer, der für die Abkehr von der geschichtsphilosophischen Denkweise Hegels steht, Stellung bezieht, mag überraschen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass N. etwa in EH UB 1 (KSA 6, 316, 20 f.) für sich in Anspruch genommen hat, diesen „historischen Sinn“ schon in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* als Krankheit entlarvt zu haben (vgl. UB II HL 3, KSA 1, 267 f.; UB II HL 7, KSA 1, 295, dazu Sommer 1997, 44–72). In JGB 224 gilt er als „ein unvornehmer Sinn“ (JGB 224, KSA 5, 158, 20; siehe NK 157, 28–158, 1; auch NK KSA 6, 351, 5 f.). Die Parteinahme für Hegel und den historischen Sinn gegen den ahistorischen Schopenhauer ist strategisch motiviert, denn im Deutschen Idealismus, so fern N. ihm sonst auch stand, zeigte sich Philosophie weltmächtig und weltgestaltungswillig. „Historischer Sinn“ symbolisiert dann auch den Willen, Geschichte selbst machen, sie formen zu wollen. Das passt zum Rollenprofil, das JGB den künftigen Philosophen auf den Leib schneidert. Vgl. zu 130, 28–34 auch Osthövener 2004, 232.

131, 6–10 *Man gestehe es sich doch ein, bis zu welchem Grade unsrer modernen Welt die ganze Art der Heraklite, Plato's, Empedokles', und wie alle diese königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes geheissen haben, abgeht*] Zu N.s Versuch im Frühwerk, namentlich in der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, das Typische jedes griechischen Philosophen mit einer charakteristischen Episode dingfest zu machen, siehe z. B. Rapp 2011 u. Rapp 2012 sowie Burnham 2007, 138. Dühring (vgl. NK 129, 16–19) wiederum sah gerade in den Anfängen der Philosophie viel mehr Niedergang als Zukunftsträchtigkeit, weil darin das elitär-priesterliche Moment noch dominiert habe: „Die Philosophie war nur im Anfang eine Freundin eigentlicher Wissenschaft und Forschung, wie bei Thales und beispielsweise auch noch später bei Demokrit. Uebrigens

aber verfiel sie ins widersinnliche Dialektisiren oder ins priesterlich Angehauchte; beides war aber der eigentlichen Er-/249/kenntniss von Natur und Leben ungünstig, ja feindlich“ (Dühring 1882, 248 f.).

131, 11–14 *die heute Dank der Mode ebenso oben-auf als unten-durch sind — in Deutschland zum Beispiel die beiden Löwen von Berlin, der Anarchist Eugen Dühring und der Amalgamist Eduard von Hartmann*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „wie sie gerade heute eben so sehr obenauf als ‚unten durch‘ sind – Herbert Spencer zum Beispiel in England, Eduard von Hartmann und Eugen Dühring in Deutschland“ (KSA 14, 361). Alle drei Autoren waren für N. wichtige Stichwortgeber, zu denen er mittels Polemik Distanz schaffte, vgl. NK 129, 16–19.

131, 32–34 *Philosophie auf „Erkenntnisstheorie“ reduzirt, thatsächlich nicht mehr als eine schüchterne Epochistik und Enthaltsamkeitslehre*] Erkenntnistheorie als philosophische Kerndisziplin gilt bei N. als Signum neuzeitlichen Denkens (vgl. NK 73, 5–22) und wurde vor allem im neukantianischen Kontext explizit ausformuliert. N. las diverse Schriften, die mit dem Begriff operieren oder ihn sogar im Titel führen (so z. B. Schmitz-Dumont 1878). Seine Kritik zielte auf die Selbstkastration einer eigentlich zur Herrschaft bestimmten Philosophie, die sich mit dem Nachdenken auf die Möglichkeitsbedingungen des Welterkennens bescheidet, anstatt zum Weltgestalten überzugehen – was übrigens an Marx’ berühmte 11. Feuerbach-These erinnert, wonach die bisherigen Philosophen die Welt nur interpretiert hätten, anstatt sie, wie nötig, zu verändern (Marx / Engels 1969, 3, 7). Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[60], 26, 1–8 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 143, 28–40) und NK KSA 6, 76, 4–6.

Das Verfahren der antiken pyrrhonischen Skeptiker nennt man ἐποχή, Urteilsverzicht (vgl. z. B. Diogenes Laertius: *De vitis* IX 70). „Epochistik“ wäre also eine Technik des Urteilsverzichts. Eine solche Technik mag nach JGB 204 in der modernen, sich vornehmlich erkenntnistheoretisch profilierenden Philosophie vorherrschen – der eigentliche praktische Zweck der pyrrhonischen ἐποχή, nämlich Seelenruhe, spielt in der Moderne keine Rolle mehr: Epochistik ist nur noch Ausdruck einer Ängstlichkeit, des Bestrebens, jede Festlegung zu vermeiden. Die dann in JGB 209 umrissene starke Skepsis übt wiederum keinen Urteilsverzicht, sondern gibt sich rabiat urteilsfreudig. An anderer Stelle konnte N. der ἐποχή (die er gelegentlich „Ephexis“ nannte) durchaus etwas abgewinnen, vgl. NK KSA 6, 108, 26–29 u. NK KSA 6, 233, 22.

205.

Hat JGB 204 eben noch vom langwierigen Todeskampf der Philosophie geunkt, so ist JGB 205 bestimmt von der Besorgnis um die Gefahren der Spezialisierung,

der Verzettelung, der Falschgewichtung und der asketischen Selbstzurücknahme, die den Philosophen bei seiner „Entwicklung“ (132, 6) behindern. Dementsprechend könnte also entgegen den Weherufen in JGB 204 der Philosophie noch sehr wohl eine Zukunft beschieden sein. Lag sie eben noch in mitleidheischender „Agonie“ (132, 3), bricht JGB 205 das düstere Bildprogramm, wenn jetzt vom Philosophen gesprochen wird, der trotz mancherlei Bedrängnis als „Frucht“ „reif werden“ (132, 6) und auf einer neuen „Höhe“ „zum Überblick, Umblick, N i e d e r b l i c k“ kommen soll. Wie immer es um das Abstractum „Philosophie“ bestellt sein mag: Der erkenntnislüstern-machtwillige Philosoph hat trotz aller Widerstände noch beste Aussichten. JGB 205 müht sich darum, dass der Philosoph nicht verwechselt werde – nicht mit dem Gelehrten oder dem Wissenschaftler, aber auch nicht mit dem Asketen, dem „religiös-gehobenen entsinnlichten ‚entweltlichten‘ Schwärmer“ (133, 5). Die potentiellen Aspiranten auf ein philosophisches Dasein werden direkt angesprochen: „der rechte Philosoph — so scheint es uns, meine Freunde? — lebt ‚unphilosophisch‘ und ‚unweise‘, vor Allem u n k l u g“ (133, 11 f.). Hierin liegt die eigentliche Pointe von JGB 205: Die Lebensform der Zukunftsphilosophen unterscheidet sich fundamental von derjenigen ihrer Vorgänger in der Vergangenheit, die allesamt mehr oder weniger überzeugende Virtuosen der Askese gewesen sind und auf Gefahrvermeidung, auf Absicherung bedacht waren. Der Philosoph der Zukunft soll den „Versuch“ nicht nur predigen, sondern auch unternehmen: „er risquirt s i c h beständig, er spielt d a s schlimme Spiel.....“ (133, 14 f.). Das Experimentelle wird in Theorie und Praxis sein Leben auszeichnen (während der Wissenschaft der Mut zum Wagnis fehlen dürfte, siehe Scheier 1990, XVII). Vgl. auch NL 1885/86, KSA 12, 2[164], 146 f. (entspricht KGW IX 5, W I 8, 67 f.). Findler 1998, 31 behauptet im Blick auf JGB 205, N. schematisiere hier die ἀρετή-Ethik des Aristoteles.

132, 20 f. *dass Einer, der vor sich selbst die Ehrfurcht verloren hat, auch als Erkennender nicht mehr befiehlt*] Folgt man den Lehren der Pädagogischen Provinz in Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 2. Buch, 1. Kapitel ist „die oberste Ehrfurcht“ „die Ehrfurcht vor sich selbst“, vgl. NK 233, 15 f.; NK KSA 6, 152, 13 u. NK KSA 6, 151, 25 f.

132, 23 f. *zum philosophischen Cagliostro und Rattenfänger der Geister, kurz zum Verführer*] Zu Cagliostro vgl. NK 116, 2 u. NK KSA 6, 23, 4–7; zur Figur des Rattenfängers NK KSA 6, 22, 22–24 u. NK KSA 6, 58, 2. Auch N. spielte gerne mit der Rolle des Verführers, weil womöglich andere Einladungen zur Philosophie versagen (vgl. z. B. NK 95, 15 f.). Die Rolle des Versuchers ist mit der des Verführers eng verwandt, vgl. JGB 42, KSA 5, 59, 24–31 und auch schon den „Don Juan der Erkenntnis“ in M 327.

132, 26–29 *Es kommt hinzu, um die Schwierigkeit des Philosophen noch einmal zu verdoppeln, dass er von sich ein Urtheil, ein Ja oder Nein, nicht über die Wissenschaften, sondern über das Leben und den Werth des Lebens verlangt*] In GD sollte hingegen das Ansinnen zurückgewiesen werden, Philosophen hätten den Wert des Lebens abzuschätzen, wie das etwa Schopenhauer oder auch Dühring (1865 unter dem programmatischen Titel *Der Werth des Lebens*) getan hatten, denn als lebende Wesen sind Philosophen stets Partei und könnten so nie ein qualifiziertes Urteil fällen, vgl. NK KSA 6, 68, 10–19 u. NK KSA 6, 68, 19–23. JGB 205 spricht dem Philosophen hingegen eine solche Urteilskompetenz zu, und zwar nicht, weil er als Richter besonders ‚objektiv' und unbefangen wäre, sondern weil sich in diesem Urteil sein Weltzugriffswille, sein befehlendes, sein wertsetzendes Talent manifestieren würde: Wie ein Philosoph über den Wert des Lebens urteilt, zeigt, was für ein Philosoph, wie mutig, wie verführungs- und versuchungsbereit er ist.

In JGB 31, KSA 5, 49, 17 erscheint das „Ja und Nein" im Urteil als vorschnelles, jugendliches Ungestüm; JGB 205 verlangt dem Philosophen hingegen letzte Entscheidungen ab (vgl. auch Burnham 2007, 13).

206.

Liegt der Fokus der beiden vorangehenden Abschnitte auf dem Philosophen, der sich vom Gelehrten gerade unterscheiden soll, steht nun dieser im Zentrum. Die an ihn adressierten Vorwürfe, die auf einem Vergleich mit dem „Genie" (133, 17) gründen, sind konventionell: Kann das Genie entweder zeugen oder gebären (vgl JGB 248, KSA 5, 191), so gilt der Gelehrte hingegen als unfruchtbar, als altjüngferlich, damit immerhin als achtbar. Kurzgeschlossen mit dem „wissenschaftliche[n] Mensch[en]" (133, 27) erscheint er aber auch als „eine unvornehme Art Mensch" (133, 28), ist er doch weder autoritativ noch autark, sondern ein Herdentier, beseelt vom „Neide" (134, 11) gegenüber den Großen. JGB 206 denunziert den Gelehrten, weil er sich nicht ehrfurchtsvoll und willfährig genug gegenüber dem „Genie" zeigt, bleibt indes den Beweis dafür schuldig, dass diese Denunziation nicht bloßer Reflex jenes Neides ist, der das „Genie" angesichts der gesicherten Mittelmäßigkeit des Gelehrten plagen könnte. Eine Selbstkritik des „Genies" findet nicht statt; seine Kritik am Gelehrten bleibt ebenso oberflächlich wie unfruchtbar.

134, 10 *Unarten einer unvornehmen Art: er ist reich*] Nach KSA 14, 361 hieß es in der Reinschrift: „Unarten einer unvornehmen Art (welche, wie es sich von selber versteht, deshalb immer noch eine ebenso schätzenswerthe als unentbehrliche Art sein kann – ~~Anmerkung für Esel!)~~ er ist reich". Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[170], 48, 11–14 (KGW IX 2, N VII 2, 90, 2–10).

134, 17–26 *Das Schlimmste und Gefährlichste, dessen ein Gelehrter fähig ist, kommt ihm vom Instinkte der Mittelmässigkeit seiner Art: von jenem Jesuitismus der Mittelmässigkeit, welcher an der Vernichtung des ungewöhnlichen Menschen instinktiv arbeitet und jeden gespannten Bogen zu brechen oder — noch lieber! — abzuspannen sucht. Abspannen nämlich, mit Rücksicht, mit schonender Hand natürlich —, mit zutraulichem Mitleiden a b s p a n n e n: das ist die eigentliche Kunst des Jesuitismus, der es immer verstanden hat, sich als Religion des Mitleidens einzuführen. —*] Dass der „Jesuitismus“ in einem weiten Sinn die große Abspannungsbewegung gewesen sei, behauptete bereits die Vorrede von JGB, vgl. ausführlich NK 13, 6, sodann NK 12, 30–13, 9 u. NK 13, 11–16. Allerdings unterbleibt eine Erläuterung, inwiefern Gelehrte *per se* Jesuiten seien, abgesehen von der Behauptung, sie hätten ein Interesse daran, das „Genie“ klein und damit sich gleich zu machen. Wenn „Jesuitismus“ tatsächlich als „Religion des Mitleidens“ auftritt, dann ist nicht zu erkennen, wie das zur Aussage passen soll, dass der als jesuitisch ausgewiesene Gelehrte gegenüber dem großen Menschen „wie ein glatter widerwilliger See“ sei, „in dem sich [...] kein Mitgefühl mehr kräuselt“ (134, 15–17). Ist der Gelehrte jetzt hartherzig gegenüber dem Genie oder vielmehr eingemeindend-weichherzig? Gleichgültig wie sich der Gelehrte verhält: Das Urteil über ihn scheint immer schon gesprochen. Zur „Religion des Mitleidens“ siehe NK 125, 22–26.

207.

Eine frühere Fassung des Textes findet sich in KGW IX 5, W I 8, 241 u. 239. JGB 207 gibt ein Anschauungsbeispiel, wie Philosophen der Zukunft als „cäsarische[.] Züchter und Gewaltmenschen der Cultur“ (136, 21) sich anderer Menschen zu ihren Zwecken bedienen werden. Hier trifft es den vermeintlich „o b j e k t i v e n Geist[.]“ (134, 28), der sich als höchsten Zweck der Kultur zu verstehen pflegt, aber doch als „Werkzeug“ „in die Hand eines Mächtigeren“ (135, 10 f.) gehöre. Der Zündstoff liegt einerseits darin, dass „[d]er objektive Mensch“ (135, 5 f.) sich als „‚Selbstzweck‘“ (135, 12) ansieht – als Forscher, dem es allein um die Sache geht und der in der Erschließung einer Sache die höchste Stufe menschlicher Aktivität findet. Das macht JGB 207 ihm streitig, indem dieser Abschnitt den objektiven Menschen an philosophische Gewaltmenschen ausliefern möchte, die sich seiner und seiner Erkenntnisse bloß zu ihren Zwecken bedienen wollen. Andererseits ist JGB 207 ein direkter Angriff auf die Ethik Kants, dessen Kategorischer Imperativ auf die Selbstzweckhaftigkeit jedes Menschen als Vernunftwesen pocht und so „jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ (AA IV, 429) zu behandeln gebietet (vgl. NK 110, 3–11; NK 227, 10–13 u. NK ÜK JGB 265). Der Abschnitt wiederholt langatmig

die Kritik am Objektivitätsideal der Wissenschaft, das schon N.s *Zweite unzeitgemässe Betrachtung* in der Geschichtsbetrachtung zurückgewiesen hatte (vgl. auch FW 345, KSA 3, 577–579): Der Glaube, die Wirklichkeit objektiv wiedergeben zu können, erscheint als perspektivischer Trugschluss; wer sich für objektiv hält, legt sich über die eigene Bedingtheit nicht hinreichend Rechenschaft ab und minimiert das Besondere, das Individuelle, das ihn eigentlich ausmacht.

JGB 207 lässt sich auch als Beschreibung von N.s eigenem Umgang mit wissenschaftlicher Literatur lesen: N. konsultierte bekanntlich die Werke der „objektiven Geister" aus allen möglichen Wissensbereichen, aber nicht, um selbst die Wirklichkeit abzuspiegeln, ging es ihm doch nicht um die Sachen selbst – die Erkenntnisse aus diversen Disziplinen – , sondern darum, sie in seinen Schriften zu verwerten. Mit seinem eigenen schroffen Ja und Nein begegnete N. jener „gefährliche[n] Unbekümmertheit um Ja und Nein" (136, 1 f.) der „objektiven Menschen", nicht ohne diesen Abschnitt in ironischer Anpassung an die Sprechweise der Gelehrten mit lateinischen und französischen Wendungen zu spicken.

134, 30 *Ipsissimosität*] Das lateinische Kunstwort „Ipsissimosität" – in struktureller Anlehnung an „Animosität" (ursprünglich „animositas", „Beherztheit") abgeleitet vom Superlativ „ipsissimus" des Wortes „ipse" („selbst", „eigen", „persönlich") –, das sich vor N., der es nur hier verwendet, nicht belegen lässt, ist am besten mit „äußerster Selbstbezogenheit", „Selbstbezüglichkeit", „Selbstbesessenheit" zu übersetzen. Vgl. auch Lampert 1996, 26 f.

134, 31–135, 5 *zuletzt muss man aber auch gegen seine Dankbarkeit Vorsicht lernen und der Übertreibung Einhalt thun, mit der die Entselbstung und Entpersönlichung des Geistes gleichsam als Ziel an sich, als Erlösung und Verklärung neuerdings gefeiert wird: wie es namentlich innerhalb der Pessimisten-Schule zu geschehn pflegt, die auch gute Gründe hat, dem „interesselosen Erkennen" ihrerseits die höchsten Ehren zu geben.*] Vgl. NK 52, 2–14 u. NK 139, 2, zum Hintergrund in der ästhetischen Theorie Kants und Schopenhauers Neymeyr 1995, 242 f.

135, 33–136, 3 *die sonnige und unbefangene Gastfreundschaft, mit der er Alles annimmt, was auf ihn stösst, seine Art von rücksichtslosem Wohlwollen, von gefährlicher Unbekümmertheit um Ja und Nein: ach, es giebt genug Fälle, wo er diese seine Tugenden büssen muss*] Vgl. NK 59, 16–21.

136, 4 *caput mortuum*] Lateinisch: „Totenkopf". In der Alchemie wurde die nach einem Experiment zurückbleibende, vermeintlich wertlose Substanz *caput mortuum* genannt; seither bürgerte sich die Wendung in der Gelehrtenspra-

che für „wertlosen Rest“ ein. Teichmüller 1882, 171 benutzte sie z. B. in seiner Kritik an Spinoza: „seine Substanz“ sei „ein blosses *caput mortuum*, aus der Tradition herübergenommen, ohne dass er selbst neues Leben durch eine neue Ableitung diesem sterilen *terminus* eingeflösst hätte“. Bei Bourget 1886, 274 f. hat N. das folgende Zitat von Henri-Frédéric Amiel mit einem Randstrich und einem „NB“ markiert: „la langue française ne peut rien exprimer de naissant, de germant, elle ne peint que les effets, les resultats, le *caput mortuum*, mais non la cause, le mouvement, la force, le devenir de quelque phenomene que ce /275/ soit“ („die französische Sprache kann nichts Entstehendes, Keimendes ausdrücken, sie malt nur die Wirkungen, die Ergebnisse, das *caput mortuum*, aber nicht die Ursache, die Bewegung, die Kraft, das Werden, von welchem Phänomen es auch /275/ sei“).

136, 10 *un tour de force*] Französisch, frei übersetzt: „ein Kraftakt“. Im Drucksatz der Erstausgabe stand ursprünglich: „eine tour de force“ (Nietzsche 1886, 143). Die Korrektur erfolgte dort durch die „Berichtigungen“ auf der unpaginierten letzten Seite der Erstausgabe (ebd., 272).

136, 12 *Totalismus*] Das Wort „Totalismus“ brauchte N. nur hier sowie in der Vorarbeit NL 1885/86, KSA 12, 1[218], 58, 16 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 21, 10–12), die sich gleichfalls gegen das Objektivitätsideal richtet. „Totalismus“, erst noch „heiterer“, entspricht mitnichten, wie Gebhard 1983, 6 behauptet „weitgehend dem Selbst- und Existenzideal des späten Nietzsche“ (vgl. auch ebd., 328), sondern repräsentiert wenigstens in N.s eigenem Vokabular etwas Unerwünschtes, versagte er sich doch im Unterschied zu den „objektiven Geistern“ gerade den Glauben an die Totalerfassbarkeit des Wirklichen und daran, dass eine solche Totalerfassung auch nur wünschenswert wäre. Das Wort „Totalismus“ kommt in der zeitgenössischen philosophischen Fachliteratur selten als Synonym für eine Alleinheitslehre vor (vgl. z. B. Erdmann 1878, 2, 7 u. 302). N. dürfte es eher aus Frederik Willem van Eedens Brief an ihn vom 23. 10. 1885 aufgegriffen haben, wo van Eeden statt für „Nihilismus“ für „Totalismus“ als „Aufgehen in das Ganze“ plädierte (KGB III 4, Nr. 305, S. 66, Z. 28–36, vollständig zitiert in NK 71, 2–4).

136, 15 f. *„Je ne méprise presque rien“ — sagt er mit Leibnitz*] Französisch: „Ich verachte fast nichts“. Dieses Zitat aus Leibniz’ Brief an Louis Bourguet vom 03. 01. 1714 dürfte N. schwerlich bei Leibniz selbst gefunden haben; es wurde in der Leibniz-Literatur gelegentlich als Selbstcharakterisierung des deutschen Universalgelehrten herangezogen, so etwa von Ludwig Feuerbach in seiner *Geschichte der neuern Philosophie* (Feuerbach 1837, 19). Auffällig ist, dass zeitgleich zum Erscheinen von JGB Anfang August 1886 das Leibniz-Zitat auch in einem Aufsatz für die *Revue des deux mondes* vom 01. 08. 1886 aus der Feder

von Jean Bourdeau unter dem Titel *L'Allemagne au XVIII^e siècle* auftauchte. Zwei Jahre später sollte N. mit Bourdeau in brieflichen Kontakt treten; die *Revue des deux mondes* hat N. ohnehin oft gelesen – und zudem könnten manche Äußerungen in JGB 209 so wirken, als seien sie Adaptionen von Bourdeaus Artikel. Dagegen scheint allerdings die Chronologie zu sprechen. Die für 136, 15 f. relevante Stelle lautet: „L'optimisme leibnizien était dans le tempérament de son auteur, dans sa belle humeur inaltérable. Il est un mot de lui: *Je ne méprise presque rien*, que nous nous plaisons à opposer au ‚*mépris transcendantal*,' qu'un esprit supérieur de notre temps a eu la faiblesse d'exprimer un jour. Comme le mot de Leibniz respire la bienveillance du génie!" (Bourdeau 1886, 605. „Der Leibnizsche Optimismus lag im Temperament seines Autors, in seiner unwandelbar guten Laune. Es gibt von ihm ein Wort: *Ich verachte fast nichts*, das wir der ‚*transzendentalen Verachtung*' gegenüberzustellen das Vergnügen haben, die ein höherer Geist unserer Zeit eines Tages auszusprechen die Schwachheit hatte. Wie doch das Wort von Leibniz das Wohlwollen des Genies atmet!") Nach JGB 207 hingegen zeigt sich in Leibniz' Äußerung nicht das Genie, sondern der entscheidungsschwache Gelehrte, der jeder Bejahung und Verneinung möglichst ausweicht.

136, 21 *Gewaltmenschen der Cultur*] In Jacob Burckhardts *Cultur der Renaissance in Italien* hat N. bei der Behandlung des *uomo universale* Leon Battista Alberti den Ausdruck „Gewaltmenschen" unterstrichen (Burckhardt 1869b, 110, vgl. NK 146, 7–12).

137, 1 f. *Folglich auch Nichts für Weiber*] Vgl. z. B. NK 11, 2–4.

137, 2 *in parenthesi*] Lateinisch: „in Klammer".

208.

Eine Vorarbeit zu JGB 208 findet sich in NL 1885, KSA 11, 34[67], 440 f., entspricht KGW IX 1, N VII 1, 153 f. Ausgefeilter ist die Fassung in KGW IX 4, W I 6, 53, 26–44 u. 55, 2–36 (hier ohne N.s spätere Korrekturen wiedergegeben): „Unser neunzehntes Jahrhundert zeigt sich in der Höhe und in der Tiefe als ein skeptisches Jahrhundert, das heißt als ein verlängertes verdünntes achtzehntes Jahrhundert. Fast alle feineren Gelehrten und Künstler sind heute Skeptiker, ob sie ⌜es⌝ schon sich und Anderen nicht gerne zugeben wollen. Der Pessimismus freilich, als eine Denkweise, die Nein sagt, macht eine Ausnahme: man darf ihn auf den Hang zur Bequemlichkeit zurückführen, der jedem demokratischen Zeitalter eigen ist. Wenn der Skeptiker entartet, nämlich faul wird, wird er zum Pessimisten. Ein munterer Kopf aber, der sich einige Freiheit des Wissens und

Gewissens zu wahren weiß sagt heute nicht ‚Nein' sondern ‚ich traue mir darin nicht'. Oder: ‚hier ist die Thür offen, wozu gleich eintreten? Wozu diese schnellen Hypothesen? wozu durchaus etwas Krummes rund machen? wozu ein Loch mit ~~ihrem~~ irgend welchem Werge ausstopfen? Warten wir doch noch etwas: Das Ungewisse hat auch seine Reize; die Sphinx ist auch ⌜eine⌝ Circe'. Also tröstet sich ein Skeptiker, – und es ist wahr, daß er einigen Trost nöthig hat. Skepsis nämlich ist der Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, wie sie sich bei einer großen und plötzlichen Kreuzung von Raçen und Ständen entwickelt. Die vererbten Werthschätzungen verschiedener Herkunft sind miteinander im Kampf, sie stören sich gegenseitig am Wachsen, am Starkwerden, es fehlt in Leib und Seele an Gleichgewicht, an Schwergewicht, an perpendikulärer Sicherheit. Was in solchen Misch-Versuchen der Natur am ~~M~~ meisten sich zerfasert und schwach wird ist der Wille; die alte Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit des Entschlusses ist dahin. Niemand kann mehr für sich selber gut sagen. Daher allgemeine Gespensterfurcht vor großer und kleiner Verantwortlichkeit, daher ein leidenschaftlicher Hang seinen Kopf und sein Gewissen in irgend einer Mehrzahl unter zu stecken. Wem aber heutzutage ein starker befehlerischer und verwegener Wille vererbt ist, – der Zufall läßt dergleichen Ausnahmen zu – der hat auch größere Hoffnungen als je, es zur Herrschaft zu bringen. Die unsichere Art der Meisten verlangt und schreit nach Solchen, die unbedingt befehlen." Vgl. N.s Diktate in Dns Mp XVI, Bl. 43r u. 44r bei Röllin 2012, 218 f.

JGB 208 diagnostiziert als „europäische[.] Krankheit" „Skepsis und Willenslähmung" (139, 3 f., vgl. auch Lampl 1989, 579–581). Diese Krankheit wiederum weist zurück auf ein Ausgangsproblem in der Vorrede von JGB, nämlich auf das Problem von Spannung und Abspannung. Beredter Ausdruck der Willenslähmung scheint eine um sich greifende Skepsis (vgl. Tongeren 2000, 148–154; zur Skepsis zu N.s Zeit vgl. Hellwald 1875, 791 f.), die der Zeitgeist als einzig angemessene Form der Philosophie gutheiße, gebe es doch „anerkanntermaassen heute kein besseres Schlaf- und Beruhigungsmittel, als Skepsis, den sanften holden einlullenden Mohn Skepsis" (137, 17–19). Diese Skepsis enthält sich (im Gefolge des Pyrrhonismus) jeder eigenen Wertsetzung; besonders schreckt sie vor dem harten Nein zurück. Sie vermag jene in der Vorrede thematisierte Spannung nicht auszuhalten. Die europäische Krankheit von Skepsis und Willensschwäche präge sich je nach kultureller Entwicklung unterschiedlich aus: Im modernen Frankreich grassiere sie am schlimmsten, während sich in Russland ein ungeheures Willenspotential aufgestaut habe, das nur darauf warte, aktualisiert zu werden: Am Ende fällt das berühmt-berüchtigte Schlagwort der „grossen Politik" (140, 13). Hatte sich das Sechste Hauptstück bis dahin so gelesen, als ob hier eine Einführung in die Philosophie der Zukunft,

nämlich als gesetzgebende Geisteskraft gegeben werden solle, wechselt JGB 208 jäh ins Politische. Die Wendung zum Politischen ist ein Bruch eingespielter Diskursregeln innerhalb einer philosophischen Auseinandersetzung: Durchsetzen soll sich nicht, was die besseren Argumente, sondern, was den stärkeren Willen hat. Wird verlangt, dass eine Philosophie darauf hinzuwirken habe, dass ganz Europa „Einen Willen" (140, 6) bekomme, dann bedeutet dies die triumphale Rückkehr Platons ins intellektuelle Tagesgeschäft.

Zwar entfallen die metaphysischen Spezifika des Platonismus, die JGB Vorrede als gefährliche Irrtümer gebrandmarkt hat, nicht aber dessen dominierendes Strukturelement, möglichst alle Menschen dem Diktat der Philosophie zu unterwerfen. Politikfähigkeit, der Nutzen für die Gestaltung des Politischen im Großen wird in JGB 208 Kriterium für die Tauglichkeit einer philosophischen Haltung. Gesetzt, N.s Leser haben sich weder davon überzeugen lassen, dass jetzt der eine Wille und eine neue europäische Herrscherkaste nottäten, noch davon, dass Russland (die Willensdisgregation in) Europa bedrohen werde, so bleibt bei diesen Lesern doch vor allem die Ratlosigkeit zurück, wie sie sich denn nach der Makulierung alteuropäischer Überzeugungen denkend und handelnd zu verhalten hätten, wo doch die Haltung skeptischen Abwartens nur Spott erntet. Genau in der Erzeugung dieser Ratlosigkeit liegt die performative Pointe von JGB 208, denn die Ratlosigkeit münzt sich in Spannung um, quasi als individuelles Analogon zur kulturellen Spannung, die gemäß der Vorrede von JGB erst intellektuelle Produktivität ermöglicht. Die Leser werden in die Spannung der Erwartung versetzt, worin denn die Alternative zu der so naheliegend erscheinenden resignativen Skepsis bestehen könnte. Auch wenn die nächsten Abschnitte mit Antworten aufwarten, stellen sie doch keine Abspannung in Aussicht (nach Sommer 2007).

137, 10–15 *Es ist ihnen, als ob sie, bei seiner Ablehnung der Skepsis, von Ferne her irgend ein böses bedrohliches Geräusch hörten, als ob irgendwo ein neuer Sprengstoff versucht werde, ein Dynamit des Geistes, vielleicht ein neuentdecktes Russisches Nihilin, ein Pessimismus bonae voluntatis, der nicht bloss Nein sagt, Nein will, sondern — schrecklich zu denken! Nein thut.*] Des 1866 erfundenen Dynamits bedienten sich politische Anarchisten für ihre Attentate, so dass der verhältnismäßig leicht und sicher handhabbare Sprengstoff zum Inbegriff für Aufrührertum wurde: Am 9. Juni 1884 erließ das Deutsche Reich ein Gesetz gegen den verbrecherischen und gemeingefährlichen Gebrauch von Sprengstoffen, das gemeinhin „Dynamitgesetz" genannt wurde. Während in 137, 10–15 noch an eine terroristische Verwendung des Dynamits gedacht wird, sollte Josef Viktor Widmann in seiner Besprechung von JGB für die Berner Zeitung *Der Bund* am 16./17. September 1886 (Widmann 1994) die Dynamit-Metaphorik aus JGB 208 aufgreifen, sie jedoch zivilisieren, indem er das für den Bau der

Gotthardbahn nötige Dynamit in Erinnerung rief. N. liebte es fortan, diese Rezension zu zitieren und sich selbst mit Dynamit zu identifizieren; dabei stellte er dem Leser die Bewertung anheim, ob der Sprengstoff zu destruktiven oder konstruktiven Zwecken verwendet werde. Vgl. NK KSA 6, 136, 17–21; NK KSA 6, 132, 17 u. NK KSA 6, 365, 7 f. Dynamit als Selbstdeutungsschema wird allerdings auch gegen N. gewendet, so in der Schlusspointe von Rudolf Augsteins *Spiegel*-Invektive gegen den „Denker Nietzsche“ und den „Täter Hitler“: „‚Dynamit‘, wonach Nietzsche lechzte, war der Täter Hitler. Er, der Schreibtäter Nietzsche, war es nicht“ (Augstein 1981, 184).

Angelehnt an Paul de Lagardes antisemitische Wortprägung „judainfrei“ (Lagarde 1878, 1, 31) benutzte N. 1888 das Substantiv „Judain“ (vgl. NK KSA 6, 240, 5) und bildete in Analogie dazu adjektivische Komposita mit „moralin…“ (vgl. NK KSA 6, 18, 19). „Nihilin“, gebildet aus dem lateinischen Wort „nihil“ für „nichts“, paart sich mit Judain und Moralin, wenngleich Nihilin bereits zwei Jahre vor diesen beiden auftauchte. Auch einen Anklang an Nitroglycerin, aus dem man Dynamit macht, mag in „Nihilin“ zu vernehmen sein. Die russischen Nihilisten waren rasch nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten, mit Attentaten bei der Hand, also Exempeln für das „Nein thu[n]“: Beispielsweise fiel 1881 Zar Alexander II. einem nihilistischen Dynamit-Attentat zum Opfer. Die europäische nihilistische und wahlweise pessimistische Stimmung konnte N. etwa bei Bourget 1883, 15 im kulturdiagnostisch ausgreifenden Essay über Baudelaire aufsaugen: „Une nausée universelle devant les insuffisances de ce monde soulève le cœur des Slaves, des Germains et des Latins, et se manifeste, chez les premiers par le nihilisme, chez les seconds par le pessimisme, chez nous autres par de solitaires et bizarres névroses. La rage meurtrière des conspirateurs de Saint-Pétersbourg, les livres de Schopenhauer, les furieux incendies de la Commune et la misanthropie acharnée des romanciers naturalistes, – je choisis avec intention les exemples les plus disparates, – révèlent ce même esprit de négation de la vie qui, chaque jour, obscurcit davantage la civilisation occidentale.“ („Ein universeller Ekel angesichts der Unvollkommenheiten dieser Welt erhebt das Herz der Slaven, der Germanen und der Lateiner und zeigt sich bei den ersten durch den Nihilismus, bei den zweiten durch den Pessimismus, bei uns anderen durch einsame und bizarre Neurotiker. Die mörderische Wut der Verschwörer von Sankt Petersburg, die Bücher von Schopenhauer, die fürchterlichen Brände der Commune und die verbitterte Misanthropie der naturalistischen Romanciers – ich wähle mit Absicht die auffälligsten Beispiele – offenbaren den gleichen Geist der Lebensverneinung, der jeden Tag die abendländische Zivilisation mehr verdunkelt.“) Streng genommen ist das Wort „Nihilin“ kein Neologismus N.s; Eugène Combes (Franck de Sombec) empfahl schon 1869 „*Nihiline*“ in seiner Abrechnung mit den Zustän-

den im französischen Gesundheitswesen als nebenwirkungsarmes Allheilmittel (Combes 1869, 357).

Ein „Pessimismus bonae voluntatis“ ist ein „Pessimismus guten Willens“. In der Vulgata-Fassung von Lukas 2, 14 (vgl. NK 125, 1–126, 3 u. NK 153, 31) heißt es: „in terra pax hominibus bonae voluntatis“ („Frieden auf Erden den Menschen guten Willens“).

137, 19–29 *und Hamlet selbst wird heute von den Ärzten der Zeit gegen den „Geist“ und sein Rumoren unter dem Boden verordnet. „Hat man denn nicht alle Ohren schon voll von schlimmen Geräuschen? sagt der Skeptiker, als ein Freund der Ruhe und beinahe als eine Art von Sicherheits-Polizei: dies unterirdische Nein ist fürchterlich! Stille endlich, ihr pessimistischen Maulwürfe!“ Der Skeptiker nämlich, dieses zärtliche Geschöpf, erschrickt allzuleicht; sein Gewissen ist darauf eingeschult, bei jedem Nein, ja schon bei einem entschlossenen harten Ja zu zucken und etwas wie einen Biss zu spüren.*] Vgl. die Vorarbeit in KGW IX 4, W I 6, 52, 1–14. In Bourgets *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* erscheint Shakespeares Hamlet-Figur als exemplarischer „prince rêveur“ (Bourget 1886, 22), der die „psychologie des crises“ (ebd., 21) zu erschließen hilft. Im Essay über Turgenew bemerkt Bourget, „l’Hamlet de Shakespeare peut être consideré comme le type /230/ d’un drame pessimiste“ (ebd., 229 f. – „der *Hamlet* von Shakespeare kann als Typus des pessimistischen Dramas betrachtet werden“). Der Amiel, diesem „Hamlet protestant“ (ebd., 255) gewidmete Essay operiert mit einem ausgedehnten Vergleich zwischen dem dänischen Prinzen und dem schweizerischen Philosophen, die beide gleichermaßen düsteren Träumen verfallen sind (ebd., 291–295).

Die Rede von den pessimistischen Maulwürfen, die suggeriert, diese würden – beinahe blind – alle Ordnung untergraben, spielt auf eine Analogie Schopenhauers in den *Parerga I* (*Aphorismen zur Lebensweisheit:* Kapitel V: Paränesen und Maximen 17) an, die auch von David Friedrich Strauß in seinem (von N. attackierten) *Alten und neuen Glauben* zitiert wird (Strauß 1872, 219. Von N. mit Randstrich markiert): „Sich zu mühen und mit dem Widerstande zu kämpfen ist dem Menschen Bedürfniß, wie dem Maulwurf das Graben. Der Stillstand, den die Allgenugsamkeit eines bleibenden Genusses herbeiführte, wäre ihm unerträglich.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 467) Vgl. zur Deutung der Metapher im Blick auf Eduard von Hartmann auch Weyembergh 1977, 79.

137, 31 f. *indem er mit Montaigne spricht: „was weiss ich?“*] Michel de Montaigne wählte die Frage „Que sçay-je?“, „Was weiß ich?“ als Motto und versinnbildlichte sie mit der Darstellung einer Waage, deren Waagschalen im Gleichgewicht sind (vgl. die *Apologie de Raimond Sebond* in Buch II, Kapitel 12 von

Montaignes *Essais*; zum Motiv ausführlich Tansey 1995). Auch N.s Zeitgenossen galt das „Que sçay-je?“ als Inbegriff von Montaignes Lebens- und Denkhaltung, so beispielsweise im Renaissance-Band von Moriz Carrieres vielfach aufgelegtem Werk *Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung*: „In der Uebergangszeit aus dem feudalen in den modernen Staat [...] sah Michael von Montaigne (1533–92) wie jeder der Streitenden recht zu haben meinte und von dem andern des Unrechtes geziehen wurde; da warf er die Frage auf: ‚was weiß ich?‘ und gewöhnte sich alles zu prüfen und an seiner eigenen Subjectivität zu bemessen. Die Sitten, die Handlungen, die Beweggründe der Menschen, die Schicksale der Nationen betrachtet er von verschiedenen Seiten mit unabhängigem Sinn; dem Widerspruch der Extreme, dem /550/ Irrthum will er dadurch entgehen daß er sich an nichts festbindet.“ (Carriere 1873, 549 f.) N. hat Montaigne zeitweilig hochgeschätzt, vgl. neben Vivarelli 1998 auch Donnellan 1982, 18–37.

137, 32 *Oder mit Sokrates: „ich weiss, dass ich Nichts weiss“*] Vgl. KGW IX 4, W I 6, 53, 46. Der Sokrates zugeschriebene Ausspruch verkürzt eine Aussage, die Platon: *Apologie des Sokrates* 21d seinem Lehrer in den Mund gelegt hat: „οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι“ („allein dieser meint doch zu wissen, während er nicht weiß; ich jedoch, wie ich eben nicht weiß, meine es auch nicht“). Die Kurzversion findet sich als Aussage in der 3. Person z. B. bei Cicero: *Academica* I 1, in der 1. Person bei Nicolaus Cusanus: *De visione Dei* XIII 146, und wurde sprichwörtlich.

138, 8 f. *auch die Sphinx ist eine Circe*] Vgl. zur Sphinx NK 15, 11–14. Nach Homer: *Odyssee* X verwandelte die Zauberin Kirke die Gefährten des Odysseus in Schweine und hielt ihn selbst ein Jahr lang gefangen. Bei N. symbolisiert sie zugleich Verführungskraft und Verführbarkeit (vgl. NK KSA 6, 20, 34–21, 1).

138, 25–28 *Unser Europa von heute, der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuchs von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung, ist deshalb skeptisch in allen Höhen und Tiefen*] Das Für und Wider der Vermengung menschlicher „Rassen“ und „Stände“ wird in JGB an mehreren Stellen erörtert: In JGB 224 wird „die demokratische Vermengung der Stände und Rassen“ für die herrschende „Halbbarbarei“ (KSA 5, 158, 3–5) verantwortlich gemacht; in JGB 244 gelten die Deutschen als „ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen“ (KSA 5, 184, 18 f.), eine Idee, die NL 1885, KSA 11, 34[104], 455 f. (KGW IX 1, N VII 1, 121 f.) historisch zu konkretisieren sucht. Im Nachlass gibt es Aufzeichnungen, die Rassenmischung als ein Rezept zu verstehen scheinen („Fülle der Natur zu erstreben durch Paarung von Ge-

gensätzen: Rassen-Mischungen dazu." NL 1884, KSA 11, 25[211], 69, 22 f. Vgl. NL 1884, KSA 11, 25[413], 120, 7–11). N.s freihändiger Gebrauch von „Rasse" und „Mischung" unterminiert Versuche, eindeutig zu bestimmten, was denn genau unter „Rasse" zu verstehen sei: Sowohl in 138, 25–28 als auch in 158, 3–5 werden den Rassen jeweils die „Stände" zur Seite gestellt, in JGB 208 unterstreicht das gesperrte „folglich" noch den genuinen Zusammenhang beider Größen: Sind Ständeunterschiede nichts weiter als Rassenunterschiede? Der Text verweigert hier die Auskunft darüber, was eine Rasse ausmacht – ob sie ein biologisch, ein sozial oder gar ökonomisch bestimmtes Gebilde ist. Diese Offenheit und Unbestimmtheit des Rassenbegriffs scheint ebenso kalkuliert wie das Schwanken, ob denn eigentlich Rassenmischung etwas für die Höherzüchtung des Menschen Gebotenes oder aber Verabscheuungswürdiges darstelle: N. griff mit der Rede über die Rassen und ihre Mischung überaus populäre Schlagworte aus dem zeitgenössischen Diskurs auf, prägte sie aber nicht wie im Falle anderer Begriffe für seine Zwecke um, sondern behielt ihre wabernde Unschärfe bei, so dass dem Leser, ganz egal, wie er sich in der ‚Rassenfrage' selbst positioniert, anheimgestellt wird, in N.s Texten das zu finden, was seinen eigenen Präferenzen entspricht, sei dies nun eine forcierte Rassenvermischung oder eine ebenso forcierte Rassentrennung. Die Unschärfe ist quasi eine Einladung an die Leser, sich an minder wichtiger Stelle in N.s Texten heimisch zu machen. Das Reden über Rasse gehört zu N.s temptatorischem Repertoire.

In manchen der von N. benutzten Werke zur Ethnologie und Anthropologie wurde die Mischung menschlicher Rassen ausdrücklich begrüßt, so in Friedrich Ratzels *Anthropo-Geographie*: „Wenn Rassenmischung unter dem Miteinfluss stählender Natur- und Gesellschaftsverhältnisse günstig auf die Fortbildung der Menschheit einwirkt, dann ist es kein Zufall, dass die Wurzeln der grössten Kulturvölker Europas in dieses vielbewegte innerasiatische Völkermeer hineinreichen." (Ratzel 1882, 224, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[153], 45, 10 f. = KGW IX 2, N VII 2, 101, 22–28 und Orsucci 1996, 347–350.) Dabei war es damals fast selbstverständlich, dass eine Darstellung der Kulturgeschichte die Frage der menschlichen Rassen und ihrer Unterschiede ausgiebig erörterte (Hellwald 1876–1877a, 1, 57–65). Friedrich von Hellwald markierte die exakte Gegenposition zu Ratzel freilich nicht nur dadurch, dass er den Begriff der Menschenrassen biologisch fasste, sondern auch dadurch, die Vermischung der Rassen für verderblich zu halten. Für „die Gleichheit der Racen" sei „kein Beweis erbracht. Vielmehr lässt sich die Unmöglichkeit, jemals eine solche Gleichheit zu erreichen, an einem Beispiele trefflich erweisen. Sicherlich können die weisse und die schwarze Race — um zwei Extreme zu wählen — heute beide einen höheren Standpunct einnehmen, als beide vor einem Jahrtausend; allein genau so wie vor einem Jahrtausend wird auch gegenwärtig eine tiefe

Kluft zwischen der Culturhöhe des Weissen und des Schwarzen bestehen, eine Kluft, welche nur dann jemals überbrückt zu werden Aussicht hätte, wenn das geistige Niveau des Schwarzen rascher stiege als jenes des Weissen. Dafür ist aber nicht der geringste Beweis vorhanden, vielmehr das /63/ Gegentheil der Fall, was sich auch sehr leicht begreift. Für die weisse Race stellt die Geschichte ein Steigen ihrer geistigen Höhe in geometrischer Progression fast ausser Zweifel; würden wir — was für die minderen Racen eigentlich gar nicht annehmbar ist — denselben das nämliche Zugeständniss machen, so müssten wir doch die durch das Zusammentreffen glücklicher klimatischer und anderer Umstände begünstigte ursprüngliche Begabung der Weissen höher ansetzen, als für die tiefer stehenden Racen.“ (Ebd., 62 f.) Dennoch stellte Hellwald einen Fortschritt durch Vermischung von Völkern nicht prinzipiell in Abrede, konzedierte ihn aber doch nur für den Fall, dass die rassischen Differenzen nicht gravierend seien: „Den halbwilden Germanen gehörte die Zukunft angesichts der gealterten Römer; hier standen aber Arier Ariern gegenüber; es waltete keine Racenverschiedenheit. Dass aber je die Unterschiede zwischen der weissen mittelländischen und einer anderen Race, der schwarzen, gelben oder rothen, verwischt, die Kluft ausgefüllt oder überbrückt, geschweige denn erstere von den anderen überflügelt worden wäre, dafür bietet die Geschichte kein Beispiel.“ (Ebd., 63) Die weiße Rasse sei den andersfarbigen weit überlegen und bleibe es auch. „Nun gibt es freilich ein Mittel, dieser Verschärfung des Racenausdrucks vorzubeugen: die K r e u z u n g ; allein fast lässt sich sagen, die Abhilfe ist schlimmer als das Uebel selbst. Wo sich eine hochstehende Race mit einer niedrigen kreuzt, entsteht allerdings ein Product, welches zwischen beiden die Mitte hält, allein wenn dabei die niedere Race gewonnen hat, veredelt worden ist, so ist die höhere dadurch herabgestiegen. Es wird also wohl eine Nivellirung erzielt, jedoch durchaus keine Veredlung des Geschlechts, welche doch stets die Potenzirung des Besten überhaupt Bestehenden anzustreben hätte.“ (Ebd.) Diese nach heutigen Begriffen durch und durch rassistische Position gipfelt in Verlautbarungen über die Natur an sich: „Die Natur ist und bleibt die grösste Aristokratin, welche jedes Vergehen gegen die Reinheit des Blutes nachsichtslos rächt. Gleichartiges darf sich nur mit Gleichartigem verbinden, im menschlichen Völker- wie im Thier- und Pflanzenleben; Verbindungen zwischen Ungleichartigem zeugen unfehlbar Missgeburten“ (ebd., 64). Wenn JGB 208 über die Entwicklungsnachteile von „Rassenmischungen“ sinniert, dann scheint N. auf den ersten Blick mit Hellwald übereinzustimmen. Freilich kann von solch schädlichen „Kreuzungen“ der „weissen Rasse“ mit der schwarzen oder gelben im Europa des Jahres 1886 keine Rede sein; die „Stände- und f o l g l i c h Rassenmischung“ fand, wenn überhaupt, damals nur innerhalb der längst in Europa angesiedelten Menschengruppen statt. Bei solchen Mischun-

gen war sogar Hellwald, wie sein Römer- und Germanenbeispiel zeigt, noch bereit, die Nützlichkeit der Verbindung für die humane Entwicklung anzuerkennen. Das tat N. an anderer Stelle durchaus auch, als er seine Züchtungsideen entwickelte. JGB 208 bedient mit dem unbestimmten Verdacht, „Rassenmischung" sei schädlich, aber vor allem ein wohlfeiles rassistisches Ressentiment – ganz abgesehen davon, dass dieser Text (wie Hellwald) den Beweis schuldig blieb, dass „Rassenmischung" überhaupt irgendeinen entwicklungsrelevanten Effekt zeitigt.

139, 2 *„l'art pour l'art"*] Französisch: „Die Kunst für die Kunst", „Die Kunst um der Kunst Willen". Die ursprünglich von Victor Cousin geprägte Formel (Cousin 1840, 413) wurde zu N.s Zeit oft als Schlagwort zur Charakterisierung einer (besonders in Frankreich verbreiteten) Kunst gebraucht, die sich als reinen Selbstzweck betrachtete und jede Form ihrer Instrumentalisierung zurückwies. N. ist der darüber geführten Debatte beispielsweise bei der Lektüre von Paul Bourgets *Essais de la psychologie contemporaine* im Zusammenhang mit Gustave Flaubert begegnet (Bourget 1920, 1, 163 f. Vgl. die in NK KSA 6, 127, 2 mitgeteilten, ausführlichen Quellenauszüge). Der Abscheu vor dem *art pour l'art* gehörte damals zum kulturkritisch guten Ton: Wohlbekannt war N. die Auseinandersetzung mit der Schule des *art pour l'art* in Victor Hugos Studie *William Shakespeare* (Hugo 1864, 240–249), die er 1878 erwarb. Hugo postulierte dabei folgenden Gegensatz: „Die Kunst für die Kunst kann schön sein, aber die Kunst für den Fortschritt ist noch viel schöner." (Hugo 1864, 240) In Carl Bleibtreus Kampfschrift *Revolution der Literatur*, die N. im Frühjahr 1886 von Overbeck geschickt bekommen hat (vgl. NK KSA 6, 50, 22–24), klang es noch polemischer: „Das Feldgeschrei ‚L'art pour l'art' ist schon deswegen ein Unding, weil es die Form über den Inhalt stellt. Wahre Poesie wird nie aus abstrakter Liebe zur Kunst, sondern aus leidenschaftlicher Theilnahme an den Schmerzen und Freuden der Mitwelt geboren." (Bleibtreu 1886a, 13 = Bleibtreu 1886b, 13).

139, 2 *„reines willensfreies Erkennen"*] Das ist eine Formel aus Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* (1. Bd., 4. Buch, § 58) und zwar aus dem Bereich der Poetik: Der Dichter schildere „die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern bloß Augenblicke desselben" (Schopenhauer 1873–1874, 2, 378). Vgl. auch NK 134, 31–135, 5.

139, 5 f. *Die Krankheit des Willens ist ungleichmässig über Europa verbreitet*] Von Flaubert aus den Blick auf den Zustand der Gegenwart als ganze erhebend,

bemerkte Bourget in seinen *Essais de psychologie contemporaine*: „Et comme notre époque est atteinte d'une maladie de la volonté, de là cette vogue d'une littérature dont la psychologie convient si bien aux affaiblissements progressifs du ressort intérieur. Lentement, et dans beaucoup d'esprits soumis à l'éducation des romans nouveaux, s'élabore la conception que l'effort est inutile, et le pouvoir des causes étrangères irrésistible." (Bourget 1883, 167. „Und da unsere Epoche von einer Krankheit des Willens betroffen ist, kommt von da her diese Woge einer Literatur, der die Psychologie fortschreitender Schwächungen des innerlichen Vermögens so gut entspricht. Langsam und in vielen der Erziehung durch die neuen Romane unterworfenen Geistern nimmt die Konzeption Gestalt an, dass die Anstrengung unnütz sei und die Macht äußerer Ursachen unwiderstehlich."). Diesen Befund einer umgreifenden Willenskrankheit, von Bourget auch mit dem Etikett des „fatalisme" (ebd., 166) belegt, versuchten andere zeitgenössische Autoren sozialmedizinisch und psychologisch zu erhärten, so etwa Théodule Ribot in seinem mehrfach aufgelegten Buch *Les maladies de la volonté* (Ribot 1883). Lampl 1988, Haaz 2002 und v. a. Cowan 2005, 53–62 (vgl. auch 65 f.) vermuten bei N. eine direkte Auseinandersetzung mit Ribots Buch und den Vorabdrucken einzelner Passagen daraus in der von Ribot verantworteten *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Allerdings sind *Les maladies de la volonté* in N.s Bibliothek nicht erhalten. Das Thema lag sichtlich in der Luft: 1886 folgte bereits die zweite Auflage von Georg Friedrichs 1885 erstmals erschienener Abhandlung *Die Krankheiten des Willens*. Friedrich argumentiert, „daß weitaus die Mehrzahl der Geistesstörungen auf Willenskrankheiten zurückzuführen ist" (Friedrich 1886, Vorwort, [III]).

139, 10–17 *Im jetzigen Frankreich ist demnach, wie man es ebenso leicht erschliessen als mit Händen greifen kann, der Wille am schlimmsten erkrankt; und Frankreich, welches immer eine meisterhafte Geschicklichkeit gehabt hat, auch die verhängnisvollen Wendungen seines Geistes in's Reizende und Verführerische umzukehren, zeigt heute recht eigentlich als Schule und Schaustellung aller Zauber der Skepsis sein Cultur-Übergewicht über Europa*.] Entsprechende Indizien konnte N. bei seinen Lektüren vielfach sammeln. Besonders einprägsam stellte ihm Paul Bourget das zeitgenössische Kulturpanorama Frankreichs als Krankheitsbild vor Augen. Bei ihm las er etwa: „Ajoutez à cela que la génération nouvelle a grandi parmi des tragédies sociales inconnues de celle qui la précédait. Nous sommes entrés dans la vie par cette terrible année de la guerre et de la Commune, et cette année terrible n'a pas mutilé que la carte de notre cher pays, elle n'a pas incendié que les monuments de notre chère ville; quelque chose nous en est demeuré, à tous, comme un premier empoisonnement qui nous a laissés plus dépourvus, plus incapables de resister à la maladie intellectuelle où il nous a fallu grandir. — Pour quelles destinées? Qui le saura?

Qui prononcera la parole d'avenir et de fécond labeur nécessaire à cette jeunesse pour qu'elle se mette à l'œuvre, enfin guerie de cette *incertitude* dont elle est la victime? Qui nous rendra la divine vertu /VII/ de la joie dans l'effort et de l'espérance dans la lutte?" (Bourget 1886, VIf. N.s Unterstreichungen, mehrere Randmarkierungen von seiner Hand. „Fügen Sie hinzu, dass die neue Generation unter sozialen Tragödien aufgewachsen ist, jener noch unbekannt, die ihr voranging. Wir sind ins Leben eingetreten durch dieses schreckliche Jahr des Krieges und der Commune, und dieses schreckliche Jahr hat nicht nur die Karte unseres teuren Landes verheert, nicht nur die Denkmäler unserer teuren Stadt angezündet; etwas in uns besteht davon fort, bei allen, wie eine erste Vergiftung, die uns mittelloser, unfähiger zurückgelassen hat, der geistigen Krankheit zu widerstehen, wo wir haben wachsen müssen. — Für welche Schicksale? Wer wird es wissen? Wer wird das dieser Jugend so notwendige Wort von Zukunft und von fruchtbarer Arbeit aussprechen, damit sie sich ans Werk macht, endlich genesen von dieser *Unsicherheit*, deren Opfer sie ist? Wer wird uns die göttliche Tugend /VII/ der Freude in der Anstrengung und der Hoffnung im Kampf zurückgeben?").

139, 25–30 *in Russland. Da ist die Kraft zu wollen seit langem zurückgelegt und aufgespeichert, da wartet der Wille — ungewiss, ob als Wille der Verneinung oder der Bejahung — in bedrohlicher Weise darauf, ausgelöst zu werden, um den Physikern von heute ihr Leibwort abzuborgen*] Ähnlich äußert sich JGB 251, KSA 5, 193, 31–33. Zur Rolle Russlands vgl. NK KSA 6, 141, 5–14; Frank 2007, 348–350 sowie Poljakova 2006. Von „Auslösungen" statt von „Ursache und Wirkung" (NL 1881, KSA 9, 11[81], 472, 1 f.) zu reden pflegte N. im Nachlass von 1881 und zwar ausgelöst durch Julius Robert Mayers einschlägige Überlegungen (Mayer 1876, 9–16, vgl. N.s Brief an Köselitz vom 16. 04. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 103, S. 84 f. sowie NK ÜK JGB 12 u. Abel 1998, 43–49) und von Salomon Strickers *Physiologie des Rechts* (Stricker 1884, 20–22 u. ö., vgl. Treiber 1998b, 198 f. u. Mittasch 1952, 322 f.).

139, 30–32 *Es dürften nicht nur indische Kriege und Verwicklungen in Asien dazu nöthig sein, damit Europa von seiner grössten Gefahr entlastet werde*] Im Kaukasus-Krieg (1817–1864) sicherte sich das zaristische Russland die Herrschaft im Nordkaukasus und begann sich zeitgleich militärisch nach Zentralasien auszudehnen, um Zugang zum Indischen Ozean zu gewinnen. Die russischen Expansionsbestrebungen – 1881 bis 1885 mit der Annexion transkaspischer Territorien noch einmal deutlich verstärkt – kollidierten mit den britischen Interessen in Afghanistan und Indien („The Great Game").

140, 2–11 *mir würde das Entgegengesetzte eher nach dem Herzen sein, — ich meine eine solche Zunahme der Bedrohlichkeit Russlands, dass Europa sich ent-*

schliessen müsste, gleichermaassen bedrohlich zu werden, nämlich Einen Willen zu bekommen, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste, einen langen furchtbaren eigenen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte: — damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaaterei und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem Abschluss käme] Politische Verhältnisse werden in den Kategorien der Physik (vgl. NK 139, 25–30) beschrieben: Baut sich eine Kraft, sprich: der russische Machtwille auf, provoziert sie eine Gegenkraft. Dennoch verzichtet 140, 2–11 darauf, eine geschichtliche Notwendigkeit zu postulieren und bleibt stattdessen im Konjunktiv II: Das „Ich" artikuliert seine Wünsche. Ob es freilich ein zuverlässiges und stabiles Ich ist, steht dahin. Zum Verhältnis von Europa und Asien in JGB 208 siehe Large 2013, 193–199.

140, 11–13 *Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, – den Zwang zur grossen Politik*] So prominent der Begriff der „grossen Politik" in der N.-Forschungsliteratur auch ist, so vage bleiben doch die Stellen in N.s Werken, aus denen man eine positive Programmatik großer Politik meinte herauslesen zu sollen, namentlich JGB 208 und EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 366, 16 f. (vgl. NK KSA 6, 84, 13 und NK KSA 6, 360, 17–19 sowie kritisch zur Überschätzung der großen Politik bei N. Brobjer 2008c, 215 f.). Auch Bismarck hat sich des Ausdrucks „große Politik" gerne bedient, vgl. NK 181, 15. Immerhin hat bereits JGB 203, KSA 5, 126 Andeutungen darüber gemacht, wie eine andere große Politik aussehen könnte, nämlich als Versuch der Menschenzüchtung (heute würde man sagen: der Biopolitik), um so die geschichtliche Kontingenz nach und nach auszuschalten (vgl. dazu Marti 2000, 249; Ottmann 1999, 239–292, 437 und 443). Es hat den Anschein, hier werde mit der Selbstermächtigung des Menschen zum Herrn der Geschichte der gewaltsame Gestus der Metaphysik reproduziert, so dass ein zentrales Motiv dieser Metaphysik, nämlich die Ausschaltung der Kontingenz, unversehrt erhalten bleiben kann.

Indes tut man gut daran, die Verlautbarungen von JGB 203 und JGB 208 nicht einfach als N.s Bekenntnisse für bare Münze zu nehmen: Sichtlich handelt es sich um Texte, die in bestimmten Kontexten bestimmte radikale Optionen experimentell erproben. Das wird in JGB 208 mit dem Sphärenwechsel ins Politische besonders deutlich. Der Effekt dieser textuellen Operation ist bei Lesern, die skeptischen Positionen zuneigen, weil sie dies für die angemessene Konsequenz aus der Loslösung von den alteuropäisch-christlichen Wertsetzungen halten, eine tiefgreifende Verunsicherung. JGB 208 will die Nicht-Angemessenheit der resignativen Skepsis für die Lösung der eminenten Zeitprobleme sinnenfällig machen. Freilich müssen dazu die Probleme erst konstruiert werden, denen die schwache Skepsis nicht gewachsen sei – eben die europäische

Willensschwäche im Gegensatz zum russischen Willenspotential. Dagegen ließe sich – durchaus auch auf dem Hintergrund der Erfahrung des 20. Jahrhunderts – fragen, ob es wirklich Europas Problem ist, dass es keinen geeinten und einen Willen hat. Man könnte dagegenhalten, dass gerade die Nicht-Einbarkeit, die Polyvalenz und Polymorphie der einzelnen menschlichen Willen die bei N. immer wieder angemahnte Schöpferkraft hervorbringt. Wäre nicht eher Skepsis als „Sinn für Gewaltenteilung" (Marquard 1994, 11, vgl. Sommer 2005a) tunlich, statt Wunschprojektionen vom einen und unteilbaren Willen Europas nachzuhängen?

Jedenfalls ist auffällig, dass gerade die einschlägigen Passagen aus JGB 208 in Globalisierungsdiskussionen jenseits der N.-Forschung gerne zitiert werden (vgl. z. B. Beck 1997, 125).

209.

In NL 1885, KSA 11, 34[157], 473 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 85 f.) wird wie in JGB 209 der „innerliche[…] verwegene[…] Scepticismus" (KSA 11, 473, 22) erörtert, dort jedoch wird er im Unterschied zum Publikationstext auf das protestantische Pfarrhaus zurückgeführt. Eine frühere Fassung von JGB 209 findet sich in KGW IX 4, W I 5, 20 u. 18 (hier in der ersten, unkorrigierten Version wiedergegeben): „Jener unbedenkliche Enthusiast für schöne großgewachsene Grenadiere, welcher, als König von Preußen, einem militärischen und skeptischen Genie — und damit im Grunde dem neuen, jetzt siegreichen Typus des Deutschen — zum Dasein verhalf, der halb tolle, halb räthselhafte Vater Friedrich des Großen hatte in Einem Punkte selber die Ahnung des Genie's: er wußte, woran es damals in Deutschland fehlte, und welcher Mangel hundert Mal wichtiger und dringlicher war als der Mangel an Bildung und ‚Formen', oder gar französischer ~~Bildung~~ ⌜Form⌝ und Freigeisterei: ⌜– sein Haß gegen den jugendlichen Friedrich kam aus einem ⌜sehr gesunden⌝ ~~tiefen~~ Instinkte.⌝ Männer fehlten; und er argwöhnte ~~im letzten Winkel seines Herzens~~ ⌜zu seinem tiefsten Verdrusse⌝, daß auch sein skeptischer Sohn nicht ‚Manns genug' sei. Darin täuschte er sich, das Vorurtheil über die Scepsis betrog ihn: er wußte nicht, als der Mensch einer bäurischen ⌜(oder korporalmäßigen)⌝ Beschränktheit, daß es zwei entgegengesetzte Arten der Scepsis giebt, die Scepsis der Schwäche – und die Scepsis des Muthes u Übermuths. An die erste dachte er, als er seinen Sohn dem französischen Atheismus, ⌜dem esprit⌝ und der aesthetischen Schwelgerei ⌜~~des esprit~~⌝ hingegeben fand: – vielleicht war ⌜wirklich⌝ die Gefahr ⌜eines⌝ ~~und der~~ Umschlags nach dieser Seite hin nicht unbeträchtlich. Aber die zweite Art Scepsis, eng verwandt mit dem Genie für den Krieg und die Eroberung war es, welche hier ihren ersten Einzug in Deutschland hielt, eine neue Art verwegener

Männlichkeit ⌜des Geistes⌝, welche zuletzt doch mehr bedeutete als stramme Gliedmaaßen, hohe Gestalt und alles, was ⌜nur⌝ grenadiermäßig=männlich ist. Zu dieser muthigen Scepsis gehört das Beste, was Deutschland an geistigen Führern und Abenteurern seitdem hervorgebracht hat; und der überwiegende Einfluß, den Deutschland seinen Kritikern, Philologen und Historikern ⌜in Europa⌝ verdankt, hängt an jenem nicht ungefährlichen Elemente der muthigen Scepsis und ~~des~~ ⌜eines gewissen⌝ geistigen ‚Militarismus' ⌜und ‚Fridericianismus'⌝. Die schöne verwegene Rasse der Lessing, Herder, Kant, Friedrich August Wolf, Niebuhr, und wie alle diese Tapferen heißen, gehören unter die Merkmale ~~der wieder~~ ⌜einer neu⌝ erwachenden ⌜deutschen⌝ Männlichkeit und Mannhaftigkeit, zu der die Soldaten Friedrich des Großen das physiologische Vorspiel abgeben: ⌜ja es sind Merkmale einer neuen Rasse, welche langsam hervorkommt u stark wird.⌝ Inzwischen erhielt sich ⌜auch⌝ der geschwächte und verkümmerte Typus des älteren Deutschen ⌜fort, ja er überwog von Zeit zu Zeit wieder⌝, ~~— er besteht heute noch~~; und das Ausland ⌜stand oft zweifelnd da und⌝ wußte ~~oft~~ nicht, nach welchem Maaße man ‚die Deutschen' messen sollte ⌜(– diesem Zweifeln und Zögern verdankt ~~vielleicht~~ das jetzige Deutschland einen großen Theil seiner plötzlichen Erfolge.)⌝. Was man sich Jahrhunderte lang zum Beispiel unter einem ‚deutschen Gelehrten' u ‚Dichter' im Ausland vorgestellt hatte – und mit dem allerbesten Recht dazu –, das giebt jenes merkwürdige ⌜erstaunte⌝ Wort Napoleons zu erkennen, das er beim Anblick Goethes sprach – man nimmt es immer nicht tief genug. ‚Voilà un homme' – das will sagen: ‚das ist ja ein Mann! ein wirklicher Mann! Und ich hatte nur einen deutschen Dichter erwartet!' –"

Der krankhaften, resignativen Skepsis, die laut JGB 208 die Gegenwart bestimmt, stellt JGB 209 die mögliche „Entwicklung einer anderen und stärkeren Art von Skepsis" (140, 16 f.) entgegen, der „das neue kriegerische Zeitalter, in welches wir Europäer ersichtlich eingetreten sind" (140, 15 f.), förderlich sein könne. „Inwiefern" ein solches kriegerisches Zeitalter tatsächlich eine solche, andere Skepsis begünstigen werde, will das sprechende „Ich" freilich „nur durch ein Gleichniss ausdrücken" (140, 18 f.), wobei dieses Gleichnis die Geschichte von Friedrich II. von Preußen (1712–1786) ist, dessen Vater Friedrich Wilhelm I. (1688–1740), der ‚Soldatenkönig', mit Recht gesehen habe, dass in Deutschland „M ä n n e r f e h l t e n" (140, 31), und zugleich fürchtete, selbst sein eigener Sohn sei „nicht Manns genug" (140, 32). Friedrich Wilhelm I. habe seinen Sohn verdächtigt, unter französischem Einfluss Opfer jener „grosse[n] Blutsaugerin", der „Spinne Skepsis" (141, 4) geworden zu sein, während in ihm tatsächlich eine harte, gefährliche Art der Skepsis gewachsen sei. Erst extremer Druck scheint jene „Skepsis der verwegenen Männlichkeit" (141, 11 f.) hervortreiben zu können. Erst ein unerbittlicher Gegenwille kann – wie sich das JGB

208 vom Erstarken Russlands erhofft – jene starke Skepsis ermöglichen, deren Hauptcharakteristika nicht Willenslähmung und Urteilsenthaltung, sondern gerade Willensstärke und Urteilsbereitschaft sind – im Wissen darum, dass es für kein Urteil eine letzte Rechtfertigung gibt, die außerhalb des individuellen Wollens in irgendeiner vorgeblichen metaphysischen Wahrheit liegt. Allerdings läuft diese starke Skepsis nicht nur Gefahr, mit der schwachen verwechselt zu werden, wie es nach JGB 209 Friedrich Wilhelm I. ergangen ist, als er seinen Sohn der Schwäche und der Leichtlebigkeit des französischen Atheismus verfallen glaubte. Diese starke Skepsis scheint selbst in der schwachen zu gründen, gegen die das wortführende „Ich" fortwährend polemisiert. Beim Kronzprinzen Friedrich ist der gegebenen Schilderung zufolge die neue, starke Skepsis erst im Laufe seines Kampfes gegen den unerbittlichen Willen des Vaters entstanden, und zwar auf dem Boden der Rezeption ‚schwacher' französischer Freigeisterei. Nimmt man diese versteckte Genealogie der starken Skepsis ernst, dann erscheint die in JGB 208 gegeißelte Willensschwäche als notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg zur neuen Stärke des Willens. JGB 209 beschreibt, wie sich – aus der Schwäche, die ein starker Gegenwille zum eigenen Willen zwingt – „allmählich" „ein neuer Begriff vom deutschen Geiste" gebildet habe, trotz aller „Romantik" (141, 25–27). Dass mit der harten Skepsis die deutsche Kultur wieder den Anschluss an überzeitliche Größe gefunden hat, verdichtet das geistig-militärische Gipfeltreffen von Napoleon und Goethe am Schluss in einer Sentenz (nach Sommer 2007). Vgl. Stegmaier 2012, 340–342.

JGB 209 dürfte Thomas Mann bei seinem nicht realisierten Friedrich-Romanprojekt von 1905/06 (Wysling 1976, 30 f.) und/oder bei seinem Essay *Friedrich und die große Koalition* (1914) wesentlich inspiriert haben (Kluge 1999, 272–274).

140, 20–141, 7 *Jener unbedenkliche Enthusiast für schöne grossgewachsene Grenadiere, welcher, als König von Preussen, einem militärischen und skeptischen Genie — und damit im Grunde jenem neuen, jetzt eben siegreich heraufgekommenen Typus des Deutschen — das Dasein gab, der fragwürdige tolle Vater Friedrichs des Grossen, hatte in Einem Punkte selbst den Griff und die Glücks-Kralle des Genies: er wusste, woran es damals in Deutschland fehlte, und welcher Mangel hundert Mal ängstlicher und dringender war, als etwa der Mangel an Bildung und gesellschaftlicher Form, — sein Widerwille gegen den jungen Friedrich kam aus der Angst eines tiefen Instinktes. Männer fehlten; und er argwöhnte zu seinem bittersten Verdrusse, dass sein eigner Sohn nicht Manns genug sei. Darin betrog er sich: aber wer hätte an seiner Stelle sich nicht betrogen? Er sah seinen Sohn dem Atheismus, dem esprit, der genüsslichen Leichtlebigkeit geistreicher Franzosen verfallen: — er sah im Hintergrunde die grosse Blutaussaugerin, die*

Spinne Skepsis, er argwöhnte das unheilbare Elend eines Herzens, das zum Bösen wie zum Guten nicht mehr hart genug ist, eines zerbrochnen Willens, der nicht mehr befiehlt, nicht mehr befehlen kann.] Das gestörte Verhältnis von König Friedrich Wilhelm I. zu seinem Sohn, dem Kronprinzen Friedrich, war zu N.s Zeit ebenso Gegenstand vielfältiger historiographischer Bemühungen wie die gegensätzlichen Interessen beider, vgl. z. B. Carlyle 1863, 1, 404–407; Carlyle 1863, 2, 240–246 u. ö. (zu Carlyle NK 99, 10–12); Ranke o. J., 459; Pierson 1881, 1, 271 sowie Bourdeau 1886, 598–600 (zu Bourdeau NK 136, 15 f.), zu Friedrichs Erziehung Bratuscheck 1885. JGB erschien im Jubiläumsjahr des 100. Todestages von Friedrich II., umrahmt von einer Vielzahl einschlägiger Publikationen. In Eduard Zellers Monographie *Friedrich der Große als Philosoph* wird Friedrichs Übergang von der Wolffschen Schulphilosophie zur Skepsis, die er nicht mehr aufgegeben habe, detailliert geschildert, ohne in diesem Zusammenhang freilich auf das Verhältnis zum Vater näher einzugehen (Zeller 1886, 12–15). Ganz ausführlich – teilweise von N. mit Anstreichungen versehen – schildert Saint-Ogan 1885, 201–226 die Entwicklungsgeschichte Friedrichs im Horizont des französischen Kultureinflusses.

141, 8–14 *Aber inzwischen wuchs in seinem Sohne jene gefährlichere und härtere neue Art der Skepsis empor — wer weiss, wie sehr gerade durch den Hass des Vaters und durch die eisige Melancholie eines einsam gemachten Willens begünstigt? — die Skepsis der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Kriege und zur Eroberung nächst verwandt ist und in der Gestalt des grossen Friedrich ihren ersten Einzug in Deutschland hielt*.] JGB 209 setzt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den Auseinandersetzungen voraus, die der junge Kronprinz Friedrich mit seinem Vater austrug und die 1730 zu einem vereitelten Fluchtversuch aus der väterlichen Obhut führten. Für N. selbst war das freilich Schulbuchwissen, und jedes zeitgenössische Konversationslexikon gab breit darüber Auskunft: Friedrichs Freund und Fluchthelfer Hans Hermann von Katte (1704–1730) wurde „durch einen vom Könige verschärften Spruch des Kriegsgerichts vor den Augen F[riederich]s, der aus dem Fenster seines Gefängnisses zusehen musste, hingerichtet. Auch F[riedrich] fürchtete für sein Leben, obgleich das Kriegsgericht, vor das auch er gestellt war, ihm das Verbrechen der Desertion als unausgeführt absprach. Indessen ist es Sage, dass der Vater ihn dem Tode habe überantworten wollen und nur durch die Fürsprache eines Geistlichen und des österr. Gesandten Grafen Seckendorf davon abgebracht worden sei. Immerhin traf F[riederich] das harte Los des Gefängnisses, und auch nach seiner Entlassung musste er unbedingt dem rücksichtslosen Willen des Vaters weichen.“ (Brockhaus 1882–1887, 7, 329) JGB 210 justiert das Schul- und Handbuchwissen dahingehend, dass die starke Skepsis als Kristallisationsprodukt einer bestimmen genialen Naturanlage und des notwendigen Wi-

derstands gegen den despotischen Vater erscheint. In den landläufigen deutschen Darstellungen zu Friedrichs persönlicher Entwicklung ist dieser Aspekt nicht prominent, auch nicht in den gängigen Literaturgeschichten (vgl. z. B. Hettner 1872, 3–33).

141, 17 f. *sie giebt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng*] Vgl. NK 89, 10–13.

141, 22–28 *Dank dem unbezwinglich starken und zähen Manns-Charakter der grossen deutschen Philologen und Geschichts-Kritiker (welche, richtig angesehn, allesammt auch Artisten der Zerstörung und Zersetzung waren) stellte sich allmählich und trotz aller Romantik in Musik und Philosophie ein neuer Begriff vom deutschen Geiste fest, in dem der Zug zur männlichen Skepsis entscheidend hervortrat*] JGB 209 präsentiert die historisch-kritischen Leistungen der deutschen Historiker und Philologen seit Ende des 18. Jahrhunderts als ein Zerstörungswerk, das Friedrichs Taten auf dem Schlachtfeld mit Feder und Druckerpresse auf dem Feld des Geistes fortführte (vgl. Benne 2005, 90–92). In NL 1885, KSA 11, 34[221], 496, 10–12 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 29, 28–30) werden Namen genannt für das „Beste, was Deutschland gegeben hat", die „kritische Zucht", nämlich Kant, der Altphilologe Friedrich August Wolf (1759–1824), Lessing sowie der Althistoriker Barthold Georg Niebuhr (1776–1831). Jedoch figurieren diese kritischen Geister nicht als Skeptiker, sondern unter der Rubrik „Abwehr des Scepticismus"! Je nach textstrategischen Bedürfnissen arrangierte N. das gesammelte Material also vollkommen neu.

141, 31 f. *zu vergeistigten Nordpol-Expeditionen unter öden und gefährlichen Himmeln*] Die extreme Unwirtlichkeit des hohen Nordens eignet sich als Metaphernreservoir für die unerbittliche Härte im Umgang mit überlieferten und liebgewonnenen Vorurteilen. Die in N.s Spätwerk virulente Identifikation mit dem Volk der im hohen Norden angesiedelten Hyperboreer überhöht diesen Befund noch mythologisch (vgl. NK KSA 6, 169, 2 f. und NK KSA 6, 169, 3–5). GM III 26, KSA 5, 406, 5–9 attestiert der auf Objektivität bedachten, nihilistischen und asketistischen Geschichtsschreibung: „Man sieht einen traurigen, harten, aber entschlossenen Blick, — ein Auge, das hinausschaut, wie ein vereinsamter Nordpolfahrer hinausschaut (vielleicht um nicht hineinzuschauen? um nicht zurückzuschauen? …)". Nicht „zurückzuschauen" war für das innere Gleichgewicht des Nordpolfahrers sicher ein gutes Rezept, denn zu N.s Lebzeiten vermochte keiner an den Nordpol selbst zu gelangen – erst 1909 sollen Robert Edwin Peary und Matthew Henson den Nordpol erreicht haben. Die 1870er und 1880er Jahre waren dennoch eine Hochphase der von einer interessierten Öffentlichkeit atemlos verfolgten Nordpolexpeditionen („Erstes Internationales Polarjahr" 1882/83), deren Teilnehmer oft nicht überlebten.

„Eine Prüfung des Verlaufs aller N[ordpolexpeditionen] läßt erkennen, daß die Erfolge besonders von Winden und Strömungen abhängen, welche oft sehr rasche Veränderungen in der Lage der Eismassen bewirken, so daß ein Fahrzeug dort zurückweichen muß, wo ein andres wenige Tage später freies Fahrwasser findet. Durch fortgesetzte Unternehmungen wird endlich wohl der Pol erreicht werden“, so der hoffnungsvolle Ausblick bei Meyer 1885–1892, 12, 231.

In einer frühen propagandistischen Aufwallung zugunsten N.s, nämlich in Heinrich Köselitz' Brief an Paul Heinrich Widemann vom 13. 02. 1875 sind Nordpolfahrer noch keine Sehnsuchtsfiguren: „ihr beherrscht die öffentliche Meinung, oder besser: ihr habt eine Meinung und die betet euch das Volk nach. Aber ich weiß, ihr taugt alle nichts, – geht lieber ins Eismeer und sucht den Nordpol auf, vielleicht erbarmt sich eurer ein frischer Wind oder ein Eisbär. – Lernt nur alle von Schopenhauer und Nietzsche“ (ediert bei Krummel/Krummel 1994, 326).

141, 34–142, 1 *cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique nennt ihn, nicht ohne Schauder, Michelet*] Französisch: „dieser fatalistische, ironische, mephistophelische Geist“. In dieser Form ließ sich kein Zitat des französischen Historikers Jules Michelet nachweisen. In der Sache nahe kommt ihm ein Bekenntnis in Michelets *Histoire du XIX^e^ siècle*: „Oh! que je l'ai aimée, cette Allemagne-là, la grande et la naïve, celle des Nibelungen et de Luther, celle de Beethoven, et celle du bon Frœbel et des Jardins d'enfants. Mais j'aimais beaucoup moins l'Allemagne ironique de Gœthe, l'Allemagne sophistique d'Hegel qui a produit son fatalisme d'aujourd'hui.“ (Michelet 1872, V. „Oh!, wie ich es geliebt habe, dieses Deutschland da, das große und naive, das der Nibelungen und Luthers, das Beethovens und das des guten Fröbel und der Kindergarten. Aber ich liebte viel weniger das ironische Deutschland Goethes, das sophistische Deutschland Hegels, das seinen Fatalismus von heute hervorgebracht hat.“) Von Mephisto ist freilich keine Rede. Bourdeau 1886, 600 schreibt über Friedrich II.: „Sous sa figure osseuse et démoniaque, c'est un Méphistophélès bienfaiteur du peuple, un despote, car son autorité n'a ni contrôle, ni bornes légales, un philosophe, fondateur, dans l'Europe religieuse, de l'état purement séculier et de la loi moderne.“ (Bourdeau 1886, 600. „Unter seiner knochigen und dämonischen Gestalt ist er ein dem Volk wohltätiger Mephistopheles, ein Despot, denn seine Autorität hat weder Kontrolle noch rechtliche Banden, ein Philosoph, Gründer, im religiösen Europa, des rein weltlichen Staates und des modernen Rechts.“) Vgl. die in NK ÜK JGB 244 mitgeteilte Aufzeichnung aus KGW IX 4, W I 5, 32 u. 30.

142, 4 *„dogmatischen Schlummer“*] Den Ausdruck hat Kant in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

(1783) verwendet, um die Philosophie vor seiner kritischen Wendung zu charakterisieren: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab." (AA IV, 260, vgl. AA IV, 338 u. Kants Brief an Christian Garve, 21. 09. 1798, AA XII, 258) N. hat aber weder Kants *Prolegomena*, noch dessen Briefwechsel gelesen, so dass ihm die bekannte Formulierung über sekundäre Quellen zugetragen worden sein wird, z. B. über Romundt 1885, 170: „Kant aber nennt III. S. 108 die kosmologische Idee das merkwürdigste Phänomen der reinen Vernunft, welches auch unter allen am kräftigsten wirke, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen." Zu Kants dogmatischem Schlummer vgl. auch NK 24, 13–26.

142, 6–9 *und wie es noch nicht zu lange her ist, dass ein vermännlichtes Weib es in zügelloser Anmaassung wagen durfte, die Deutschen als sanfte herzensgute willensschwache und dichterische Tölpel der Theilnahme Europa's zu empfehlen*] Gemeint ist Anne Louise Germaine de Staëls berühmtes, auf Napoleons Geheiß 1810 verbotenes und eingestampftes, schließlich 1813 publiziertes Buch *De l'Allemagne* (1813), das das deutsche Geistesleben darstellte, verklärte und in der Romantik gipfeln ließ. N. besaß eine deutsche Übersetzung (Staël 1815). JGB 209 kehrt die Mannhaftigkeit der starken Skepsis hervor und sieht in ihr den spezifischen deutschen Beitrag zur europäischen Kultur – gegen diejenigen, die mit Madame de Staël diesen Beitrag in der Erfindung des romantischen Tiefsinns gesehen hatten. Vgl. NK 172, 7–12.

142, 9–14 *Man verstehe doch endlich das Erstaunen Napoleon's tief genug, als er Goethen zu sehen bekam: es verräth, was man sich Jahrhunderte lang unter dem „deutschen Geiste" gedacht hatte. „Voilà un homme!" — das wollte sagen: „Das ist ja ein M a n n! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!"* —] Napoleon ist Goethe am 2. Oktober 1808 in Erfurt begegnet. KSA 14, 363 führt als Quelle Goethes *Unterredung mit Napoleon* (Goethe 1893, 269–276) an. Dort aber hat der Kaiser den Dichter mit den Worten „vous êtes un homme" (ebd., 271) angesprochen. Einschlägig sind demgegenüber Kanzler Friedrich von Müllers *Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806–1813* (1851), denen zufolge Napoleon bei Goethes Abgang zu Alexandre Berthier und Pierre Antoine Noël Bruno Daru gesagt habe: „Voilà un homme" (Müller 1907, 139, wiederholt z. B. bei Goedeke o. J., 170). Müllers Version, der übrigens im Vorzimmer auf Goethe warten musste (Müller 1907, 137) und also nicht Ohrenzeuge der kaiserlichen Äußerung gewesen sein kann, kolportiert in deutscher Übersetzung auch Bleibtreu 1886b, 76: „‚Das ist ein Mann!'" Aber der Ausspruch des Kaisers war schon zu

Goethes Lebzeiten in aller Munde: Pestalozzi 2012 verweist auf Karl Friedrich Graf von Reinhards Brief an Goethe vom 24. 11. 1808: „Von Ihnen soll der Kaiser gesagt haben: Voilà un homme! Ich glaub' es; denn er ist fähig dieß zu fühlen und zu sagen." (Goethe/Reinhard 1850, 43) Goethe antwortete ihm am 2. 12. 1808: „Also ist das wunderbare Wort des Kaisers womit er mich empfangen hat, auch bis zu Ihnen gedrungen! Sie sehen daraus daß ich ein recht ausgemachter Heide bin; indem das Ecce homo in umgekehrtem Sinn auf mich angewendet worden. Uebrigens habe ich alle Ursache mit dieser Naivetät des Herrn der Welt zufrieden zu seyn." (Ebd., 44) Zwar besaß N. den *Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832* nicht, jedoch liegt die Vermutung nahe, dass N. dieses Selbstbekenntnis Goethes nicht nur gekannt, sondern sich davon auch zur Titelgebung seiner Autogenealogie *Ecce homo* hat anregen lassen. In N.s spätem Goethe-Bild kommt der Begegnung mit Napoleon eine Schlüsselstellung zu, vgl. z. B. NK KSA 6, 106, 17–21 (Ausführungen hier nach NK KSA 6, 255, 1). Ob Goethe bei alledem indes als einer der starken Skeptiker zu bezeichnen ist, um die es in JGB 209 ja eigentlich geht, stellt eine vorbereitende Notiz im Nachlass 1885 in Frage: „Goethe hatte gute d e u t s c h e Augenblicke, wo er über das Alles innewendig lachte. Aber dann fiel er selber wieder in die feuchten Stimmungen zurück" (NL 1885, KSA 11, 34[97], 453, 4–7, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 129, 34–40).

210.

Eine erste Fassung dieses Abschnitts in KGW IX 4, W I 6, 5, 6–44 u. 7, 2–16 lautete: „Uns selber nur als eine neue Schaar von Kritikern und Analytikern zu bezeichnen, welche sich des Experiments im weitesten Sinne bedienen – das wäre vielleicht eine erlaubte Tartüfferie zu der uns Manches überreden könnte. Wir schätzen als Eine der Vorbedingungen solcher Wesen wie wir sind, ~~die~~ ⌜den Besitz von⌝ Eigenschaften, welche für sich allein ⌜vielleicht⌝ starke Kritiker machen: den ⌜gewitzten⌝ ~~beherzten~~ Muth, das Alleinstehen und Sich=Verantworten können, die Lust am Neinsagen und Zergliedern, die Sicherheit der Hand, welche das Messer führt, ‚auch wenn dabei das Herz blutet.' Wir haben mit den Kritikern einen schnell bereiten Ekel gemeinsam: vor allen Schwärmerischen, Idealistischen, Feministischen, Hermaphroditischen; und wer uns bis in unsre geheime Herzenskammer zu verfolgen wüßte, würde schwerlich dort die Absicht vorfinden, christliche Gefühle mit dem antiken Geschmacke und vielleicht noch mit dem modernen Parlamentarismus zu ‚versöhnen' (und was dergleichen an Versöhnlichkeit in unserem sehr unsicheren, folglich sehr versöhnlichen Jahrhundert bei sogenannten Philosophen möglich sein soll.) Kritische Zucht ~~ist wie gesagt ein Ding worauf wir halten~~, ⌜~~thut~~ jede ~~Üb~~ Gewöh-

nung, welche zur~~als auf eine~~ ⌜u Alles was⌝ ⌜zur⌝ Reinlichheit und Strenge in Dingen des Geistes – ~~unter uns reden wir noch ganz anders und mit schlimmeren Worten davon –: trotzdem aber würden wir~~ ⌜gehört, möchten wir von Unser-Gleichen anerkannt wissen: trotzdem sind wir keine Kritiker u würden sogar meinen,⌝ der Philosophie keine kleine Schmach anzuthun meinen wenn wir sagten: ‚Philosophie ist Wissenschaft und Kritik und nicht mehr.' Freilich steht heute gerade diese Werthabschätzung in voller Blüthe, bei allen Positivisten, Wirklichkeits=Philosophen und ‚wissenschaftlichen Philosophen' Deutschlands und Frankreichs; und vielleicht möchte sie auch schon dem Herzen und Geschmacke Kant's geschmeichelt haben ⌜ich weiß nicht, ob ich recht rathe, wenn ich sie auch schon dem großen Kant zuschreibe: – sie s⌝. Diese Fürsprecher der Kritik und Wissenschaft sind eben Kritiker und wissenschaftliche Menschen, aber selber keine Philosophen: auch der große Chinese von Königsberg war nur ein großer Kritiker." Vgl. N.s Diktat in Dns Mp XVI, Bl. 45r bei Röllin 2012, 220 f.

Die letzten vier Abschnitte des Sechsten Hauptstücks, JGB 210 bis 213 sollen demonstrieren, dass starke Skepsis allenfalls ein, aber nicht der ausschließliche Charakterzug „im Bilde der Philosophen der Zukunft" (142, 16) sei. Diese Philosophen könne man auch als „Kritiker" (142, 20) bezeichnen, weil sie im Unterschied zum landläufigen Skeptiker über „die Sicherheit der Werthmaasse" (143, 1 f.) verfügten. Indes gilt auch das Etikett „Kritiker" nur unter Vorbehalt, denn Philosophie reduziert auf Kritik – womöglich im (neu)kantianischen Sinn – wäre wiederum eine ungebührliche Verengung und Vereinseitigung dessen, was „unsre neuen Philosophen" im Sinne haben: „Kritiker sind Werkzeuge des Philosophen" (144, 4 f.; nach Sommer 2007).

142, 21 f. *und sicherlich werden es Menschen der Experimente sein*] Schon im 17. Jahrhundert wird Francis Bacon als Erfinder einer „Experimental philosophy" benannt, die weder rein empiristisch noch rein rationalistisch ausgerichtet sein, sondern Vernunft und Experiment verbinden sollte (Kuhlen/Schneider 1972, 871). Der Begriff „Experimental philosophy" blieb seither für eine Philosophie in Kraft, die ihre Nähe zu den entstehenden modernen Naturwissenschaften dokumentieren wollte. N., der den Begriff „Experimental-Philosophie" nur in NL 1888, KSA 13, 16[32], 492, 22 (KGW IX 9, W II 7, 144, 13) verwendete, dürfte an dieser Assoziation durchaus gelegen gewesen sein, als er „Experimente" zum Modus künftigen Philosophierens ausrief. Nach dem bisher im Sechsten Hauptstück Vorgetragenen dürfte das Experimentieren freilich auch dem künstlerischen Gestalten ähneln, wobei dieses Gestalten nicht nur ein Selbstgestalten ist, sondern sich anderer Menschen gewaltsam zu bedienen gedenkt. Das Experiment als Metapher für philosophische Praktiken, die mit dem naturwissenschaftlichen Experiment nicht sonderlich viel zu tun haben, war auch

unter den von N. gelesenen Zeitgenossen beliebt, vgl. z. B. Teichmüller 1874, III: „Die Geschichte der Philosophie bietet nicht bloss eine Orientirung über den Gang der Entwicklung unserer Begriffe, sondern kann, da Philosophie nur in Begriffen besteht, selbst als ein Feld der Beobachtung, eine Art von Experiment und eine wichtige Controle der Forschung betrachtet werden."

143, 7–12 *Sie werden härter sein (und vielleicht nicht immer nur gegen sich), als humane Menschen wünschen mögen, sie werden sich nicht mit der „Wahrheit" einlassen, damit sie ihnen „gefalle" oder sie „erhebe" und „begeistere": — ihr Glaube wird vielmehr gering sein, dass gerade die Wahrheit solche Lustbarkeiten für das Gefühl mit sich bringe.*] In AC 50 wird die Kritik an der Vorstellung, Wahrheit müsse Lust bereiten, in die „Psychologie des ‚Glaubens'" eingebaut, und zwar, um den christlichen Glauben zu desavourien, vgl. NK KSA 6, 229, 31–230, 3, ferner NK KSA 6, 177, 24–28.

143, 19–25 *und wer ihnen bis in ihre geheimen Herzenskammern zu folgen wüsste, würde schwerlich dort die Absicht vorfinden, „christliche Gefühle" mit dem „antiken Geschmacke" und etwa gar noch mit dem „modernen Parlamentarismus" zu versöhnen (wie dergleichen Versöhnlichkeit in unserm sehr unsicheren, folglich sehr versöhnlichen Jahrhundert sogar bei Philosophen vorkommen soll)*] Wendet sich diese Stelle gegen die modernen Versuche, Unversöhnliches zu versöhnen, argumentiert JGB 46, die Vorstellung von einem „Gott am Kreuze" sei „für einen antiken Geschmack", d. h. für einen antiken Heiden schauerlich-superlativisch gewesen, vgl. NK 67, 3–7. Die hier in Anführungszeichen gesetzten Wendungen lassen sich nicht als direkte Zitate verifizieren (in KGW IX 4, W I 6, 5, 28–32 fehlen die Anführungszeichen); vielmehr handelt es sich um Schlagworte aus der zeitgenössischen Publizistik, wobei namentlich die konservative Presse (einschließlich Hans von Wolzogen in den *Bayreuther Blättern* 1880, 341) gegen den „modernen Parlamentarismus" zu polemisieren liebte, während ihr andererseits am Christentum und an seiner angeblichen Vereinbarkeit mit dem griechisch-römischen Erbe sehr gelegen war. N.s Freund Franz Overbeck hat seit seiner Zwillingsschrift zu UB I DS, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873), unermüdlich sowohl auf die Unvereinbarkeit des echten, eschatologisch-asketischen Christentums mit der modernen Welt als auch mit der pagan-antiken Weltbetrachtung aufmerksam gemacht.

143, 30–144, 1 *Es scheint ihnen keine kleine Schmach, die der Philosophie angethan wird, wenn man dekretirt, wie es heute so gern geschieht: „Philosophie selbst ist Kritik und kritische Wissenschaft — und gar nichts ausserdem!" Mag diese Werthschätzung der Philosophie sich des Beifalls aller Positivisten Frank-*

reichs und Deutschlands erfreuen] Wie schon in dem zuvor kommentierten Passus 143, 19–25 scheint das in Anführungszeichen Gesetzte kein eigentliches Zitat zu sein, denn in KGW IX 4, W I 6, 7, 2 (s. o. NK ÜK JGB 210) heißt es stattdessen: „‚Philosophie ist Wissenschaft und Kritik und nicht mehr'". Die umfassendere (aber nach dem hier Gesagten nicht hinreichende) Bestimmung von Philosophie als Wissenschaft passt auch besser zu den „Positivisten", denen Kritik gemeinhin nur ein sekundäres Anliegen war. Die Engführung von Philosophie und Kritik im Unterschied zur Vorarbeit in W I 6 dient der thematischen Vereinheitlichung des Abschnitts: JGB 210 soll einerseits zeigen, inwiefern die Philosophen der Zukunft Kritiker sind, aber auch, inwiefern sie es gerade nicht sind. Philosophie auf „Kritik" zu reduzieren, mag unter manchen Neukantianern durchaus Programm gewesen sein, die sich durch N.s Verkürzung seiner ursprünglichen Vorfassung jetzt unvermutet als „Positivisten" apostrophiert sahen (KGW IX 4, W I 6, 7, 6 spricht in Anspielung auf Dühring und Teichmüller ausdrücklich von „Wirklichkeits=Philosophen und ‚wissenschaftlichen Philosophen'"). Diese Verkürzung erzeugt eine scharfe polemische Spitze, denn selbstredend verstanden sich weder Neukantianer noch „Wirklichkeits=Philosophen" als „Positivisten".

144, 1–4 *(— und es wäre möglich, dass sie sogar dem Herzen und Geschmacke K a n t's geschmeichelt hätte: man erinnere sich der Titel seiner Hauptwerke —)*] Nämlich *Critik der reinen Vernunft* (1781 u. 1787), *Critik der practischen Vernunft* (1788) und *Critik der Urtheilskraft* (1790).

144, 6 f. *Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker.*] Vgl. die in NK 24, 13–26 mitgeteilte Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 34[183], 483 (KGW IX 1, N VII 1, 65). Aus der zeitgenössischen Literatur wie beispielsweise Hellwald 1876–1877a, 1, 152 und Mill 1869–1880, 1, 75 (vgl. die Quellenauszüge in NK KSA 6, 142, 29 u. NK KSA 6, 177, 14–16) war N. ein Bild des Chinesentums geläufig, in dem die fraglose Pflichterfüllung, die Minimierung individueller Differenz zwischen Menschen und die von keiner Irritation behelligte Ruhe bestimmende Züge waren (vgl. NL 1884, KSA 11, 26[417], 263, 2–4 im Anschluss an Galiani). „Chineserei" wird so zum Schimpfwort für eine Entwicklung hin zur Armseligkeit, die Europa drohe (vgl. NK KSA 6, 369, 9 f.). In FW 377, KSA 3, 629, 15 wird „Chineserei" synonym verwendet zum „Reich der tiefsten Vermittelmässigung", hervorgegangen aus dem ‚Reich der Mitte', als das sich China traditionell verstand. AC 11, KSA 6, 177, 14–16 verschärft den in JGB 210 angeschlagenen unfreundlichen Ton gegenüber Kant: Nun sind es „Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt", sprich: Nivellierung und Egalisierung der Menschen unter der Tyrannei einer unpersönlichen Pflichtmoral.

211.

JGB 211 etabliert – vgl. N.s Diktat in Dns Mp XVI, Bl. 33r bei Röllin 2012, 215 – die Differenz zwischen den Philosophen als „Befehlende[n] und Gesetzgeber[n]“ einerseits und den „philosophischen Arbeiter[n]“ andererseits (145, 8–11), als deren „edle[.] Muster“ (144, 27) keine Geringeren als Kant und Hegel gelten. Die philosophischen Arbeiter bleiben bei all der Subtilität ihrer Kritik und all der Großartigkeit ihrer Systemarchitektur letztlich rezeptiv; sie kodifizieren und logifizieren den Status quo, die herrschende Weltsicht und die in sie eingegossenen Wertungsweisen oder Moralen. Der „eigentliche“ Philosoph soll demgegenüber kreativ, wertschaffend tätig sein. JGB 211 stellt im Anschluss an das Ende von JGB 208 die alte platonische und neue „Aufgabe“ des Zukunftsphilosophen ins rechte Licht: „sie verlangt, dass er Werthe schaffe“ (144, 25 f.). Immerhin aber konzediert JGB 211, dass der wertschaffende Philosoph all die rezeptiven, skeptischen und kritischen Stadien durchlaufen habe(n müsse), bevor er wird, was er ist (vgl. 144, 17–24). Die Dichotomie von philosophischem Arbeiter und echtem Philosophen ist also keine absolute: Entwicklung ist möglich, ja notwendig. Ohne Entwicklung, ohne (Selbst-)Überwindung des Früheren gäbe es nie Philosophen der Zukunft. Vgl. auch Rayman 2013/14, 62.

144, 11–13 *dass man gerade hier mit Strenge „Jedem das Seine“ und Jenen nicht zu Viel, Diesen nicht viel zu Wenig gebe*] Die in der Formel „Jedem das Seine“ kondensierte Vorstellung der distributiven Gerechtigkeit, der zufolge jeder nach seinem Verdienst und Wert belohnt oder bestraft werden soll, ist in Platons *Politeia* (433a–e, vgl. *Nomoi* 757c) präsent und wird in Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* (1130b-1131a) ausformuliert. Sie geht in das römische Rechtsverständnis über (vgl. z. B. Cicero: *De legibus* I 6, 19 u. *De officiis* I 15; Ulpian: *Digesten* I 10, 1). Während JGB 211 die Formel nicht in einem tiefsinnigen rechtsphilosophischen Kontext gebraucht, sondern einfach nur, um der eingeforderten Differenz zwischen echten Philosophen und bloßen philosophischen Arbeitern gnomisch Nachdruck zu verleihen, hat N. schon in MA I 105, KSA 2, 102 mit einer Aufhebung herkömmlicher Formen der Verteilungsgerechtigkeit experimentiert. Seinen Zarathustra lässt er ausrufen: „Wie kann ich Jedem das Seine geben! Diess sei mir genug: ich gebe Jedem das Meine“ (Za I Vom Biss der Natter, KSA 4, 88, 25–27). Vgl. NK 227, 4–8.

144, 24–26 *Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes, — sie verlangt, dass er Werthe schaffe.*] Zu N.s Zeit war die Frage Gegenstand des politisch-ökonomischen Diskurses, ob das Kapital oder doch die Arbeit zur Werteschaffung imstande sei, vgl. unter den Büchern in N.s Bibliothek z. B. Reich 1870–1871, 1, 272: „Die Arbeit ist es

vor allem Andern, welche neue Werthe schafft.“ Entsprechend konnte Hellwald 1883–1884, 1, 186 gegen den Buddhismus als „Religion, welche die Glückseligkeit in der Ruhe, der Unthätigkeit sucht“, polemisieren, sei sie doch „eine geborene Feindin der Arbeit, die allein Werthe schafft“. Dabei scheint im Kaiserreich vom sozialistischen bis ins konservativ-reaktionäre Lager ein breiter Konsens gereicht zu haben, wonach Arbeit allein wertschaffend sei (vgl. auch Lotze 1884, 84 u. Hartmann 1885, 115), so dass Lagarde 1878–1881, 2, 100 diese Überzeugung zur selbstverständlichen Voraussetzung einer zu gründenden „conservative[n] Partei“ erklären konnte, die „an dem Tage entstehn“ werde, „an welchem als unwiderrufliches Grundgesetz unsres Lebens verkündet worden ist, daß nur persönliche, verantwortliche, planmäßige Arbeit Werthe schafft“. Ersichtlich wird ‚Wert‘ in diesem Kontext als ‚wertvolles, werthaltiges Produkt‘, als ‚etwas von Wert‘ verstanden, nicht als der Maßstab, nach dem ein Produkt allererst zu beurteilen wäre. N. nahm diesen zeitgenössischen Sprachgebrauch beim Wort, verpflanzte das Wertschaffen in einen allgemeineren Rahmen, so dass der Gegenstand des Schaffens nicht länger werthaltige Produkte sind, sondern Werte qua Maßstäbe aller moralischen Beurteilungen. Im kritisch-skeptischen Geschäft der Zerstörung bislang gültiger Maßstäbe erschöpft sich die Aufgabe des Philosophen jedenfalls nicht: „Neue Werthe schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen.“ (Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 30, 25–27, vgl. auch Za III Von alten und neuen Tafeln 26.) Wer Werte als Maßstäbe aller Beurteilungen zu schaffen vermag, ist Gesetzgeber, Künstler und Philosoph in Personalunion: Die Rahmenverschiebung des Wertschaffens besteht also in der Erweiterung des politisch-ökonomischen Diskurses um eine reflexive, eine kreative und eine legislatorische Dimension. Der Philosoph soll künftig nicht derjenige sein, der einfach nur etwas hervorbringt, was nach geltenden Maßstäben als wertvoll gilt, sondern derjenige, der diese Maßstäbe selber hervorbringt.

Trotz mancher Ansätze in der Stoa (und bei Kant) werden erst im 19. Jahrhundert, namentlich bei Hermann Lotze, „Werte“ zu einem Zentralbegriff der Philosophie. Dass es sich bei den „Werten“ in der Philosophie um einen begrifflichen Import aus der Ökonomie handelt, ist offenkundig und provoziert die Frage, was von Philosophien zu halten ist, die sich von ökonomischem Vokabular bestimmen lassen. N., dem die philosophische Rede von den Werten schließlich ihre große Popularität verdanken sollte, ist der schon fast selbstverständliche Gebrauch des Wertbegriffs namentlich von seinem frühen Leit- und Leibphilosophen Friedrich Albert Lange eingeträufelt worden (vgl. NK 16, 19 f.). Welche Art Objekte „Werthe“ sind und welcher ontologische Status ihnen in einer perspektivischen Denkweise zukommt, bleibt bei N. ebenso im Halbdunkel wie die unfeine Abkunft der „Werthe“-Rede (vgl. Sommer 2016).

145, 1 *des Künstlerischen*] Im Druckmanuskript hat N. danach gestrichen: „(wohin auch Geschichte gehört –)“ (KSA 14, 364).

145, 7–14 *Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, — sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer.*] Rückblickend schreibt N. in NL 1885, KSA 11, 38[13], 611 f., er habe sich früher darüber Sorgen gemacht, was der Philosoph sei, bis er gelernt habe, „zwei unterschiedliche Arten von Philosophen“ zu unterscheiden, „einmal solche, welche irgend einen großen Thatbestand von Werthschätzungen, das heißt ehemaligen Werthsetzungen und Werthschöpfungen (logischen oder moralischen), festzuhalten haben, sodann aber solche, welche selber Gesetzgeber von Werthschätzungen sind“ (KSA 11, 611, 24–29). Tatsächlich begegnet die Vorstellung vom Philosophen als Gesetzgeber schon im Frühwerk explizit, so in UB III SE 3 und zwar ausdrücklich am großen Beispiel Schopenhauers: „Denken wir uns das Auge des Philosophen auf dem Dasein ruhend: er will dessen Werth neu festsetzen. Denn das ist die eigenthümliche Arbeit aller grossen Denker gewesen, Gesetzgeber für Maass, Münze und Gewicht der Dinge zu sein.“ (KSA 1, 360, 28–21) Kritisch auf Distanz gebracht wird die Vorstellung unter der Überschrift „Die Tyrannen des Geistes“ in MA I 261, KSA 2, 214–218, wo sich der Sprecher an den Herrschaftsansprüchen insbesondere antiker Philosophen psychologisch abarbeitet. Als exemplarische Inkarnation des philosophischen Gesetzgeberwillens tritt dabei Platon auf (N. dürften Passagen wie *Politeia* VI 11–15 vor Augen gestanden haben): „Plato war der fleischgewordene Wunsch, der höchste philosophische Gesetzgeber und Staatengründer zu werden; er scheint schrecklich an der Nichterfüllung seines Wesens gelitten zu haben, und seine Seele wurde gegen sein Ende hin voll der schwärzesten Galle. Je mehr das griechische Philosophenthum an Macht verlor, um so mehr litt es innerlich durch diese Galligkeit und Schmähsucht“ (KSA 2, 215, 25–31). Während MA I 261 kühl dekretiert, die „Periode der Tyrannen des Geistes“ sei „vorbei“ (KSA 2, 217, 32 f.), und vor allem die psychopathologischen Folgekosten solch unerfüllbarer tyrannischer Prätentionen summiert, sind im Vorfeld von JGB derlei Bedenken verflogen: Jetzt gehört Gesetzgebungskompetenz zu den unerlässlichen Kriterien im Anforderungsprofil „eigentlicher“ Philosophen, vgl. z. B. NL 1885, KSA 11, 35[45], 531, 30–32 (KGW IX 4, W I 3, 85, 5–10) u. NL 1885, KSA 11, 35[47], 533, 20–23 (KGW IX 4, W I 3, 80, 7–10).

NL 1885, KSA 11, 38[13], 612 f. bietet eine direkte Vorlage für JGB 211 und macht keinerlei Anstalten mehr, die Gesetzgebungskompetenz eigentlicher

Philosophen psychologisch oder genealogisch zu problematisieren, ebensowenig, diesen Anspruch auf Gesetzgebungskompentenz mit den außerphilosophischen Realitäten abzugleichen: Der Philosophen als Gesetzgeber scheint niemand zu harren oder zu bedürfen – abgesehen von den Philosophen selbst. Aus Platons *Kratylos* (388d) war N. der identifikatorische Bezug des Philosophen zum νομοθέτης, zum Gesetzgeber geläufig, der zugleich die Namen gibt (ὀνόματα τίθεσθαι). N. kannte Theodor Benfeys einschlägige Abhandlung zu diesem Dialog, die Platons Überlegungen zum namensverleihenden Gesetzgeber gründlich würdigt (Benfey 1866, 51–53). Genau dies, nämlich die Welt durch Worte, durch eine neue Sprache zu verändern und ihr damit andere Denkgesetzmäßigkeiten aufzuprägen, ist auch bei N. die noch immer gegebene Option eigentlichen Philosophierens, ohne sich der Vorsicht anzubequemen, mit der Benfey 1866, 133 in Erinnerung rief: „die Sprache, welche der mit dem Dialektiker und Philosophen identificirte Gesetzgeber, νομοθέτης, zu schaffen im Stand ist, ist nur ein Ideal". Bei Oncken 1870, 1, 118 konnte N. Platon als Paten seiner eigenen politischen Option benannt finden, habe für diesen doch die „Demokratie" zwangsläufig „die Tyrannis der Demagogen und Feldherren" nach sich gezogen und „das Regiment der echten Staatsmänner und Gesetzgeber, der ‚Philosophen' rein unmöglich" gemacht.

Kant hat sich bekanntlich dem platonischen Wunsch widersetzt, die Philosophen sollten Herrscher und Gesetzgeber sein, was ihn freilich nicht davon abhielt, den Philosophen nach dem „Weltbegriff" statt als „Vernunftkünstler" als „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" (*Kritik der reinen Vernunft* B 867 = AA III, 542) zu bestimmen. Begreift man aber mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (A 70) den „Willen[.] eines jeden vernünftigen Wesens als allgemeingesetzgebenden Willen[.]" (AA IV 432), und impliziert dies, dass die Vernunft vor aller Erfahrung im Menschen moralisch gesetzgebend sei, ist die Frontstellung in N.s Text offenkundig: Weit davon entfernt, eine allgemeine Vernunft anzunehmen, die jedermann zum Gesetzgeber, d. h. zum autoritativen Deuter der Wirklichkeit macht, will er die gesetzgebende Autorität den wenigen großen Individuen, den Philosophen der Zukunft vorbehalten wissen.

Im späten 19. Jahrhundert scheint die Sehnsucht nach neuen Gesetzgebern, die nicht bloß tagespolitische oder ökonomische ‚Sachzwänge' in legale Form gießen, unter Intellektuellen verbreitet gewesen zu sein. Nur waren es gewöhnlich die Künstler, die dafür als Projektionsfläche herhalten mussten, so beispielsweise in Carl Bleibtreus Manifest *Revolution der Literatur*, das N. 1886 gelesen hat (vgl. NK 139, 2): „Shelley nennt Dichter in einem Essay richtig ‚die unbekannten Gesetzgeber der Welt', weil sie die Herolde ihrer Zeit [sind]. Demnach sind ‚der schöne Wahnsinn', die Inspiration, das Dämonische, unbedingt

nöthig, indem einem solchen Auserkorenen unbewusst die Gesetze der Welt und die Erkenntniss für die Bedürfnisse seiner Zeit innewohnen. Er ist ein Oedipus, in dem jedes Räthsel seine Lösung findet.“ (Bleibtreu 1886b, 92; ähnlich Bleibtreu 1886a, 92) Wenn JGB 211 demgegenüber die Philosophen als Gesetzgeber reinstallisiert, konterkariert dies nicht einfach die zeitgenössischen Hoffnungen auf den Künstler, sondern amalgamiert den Künstler mit dem „eigentlichen“ Philosophen. Zum Philosophen als Gesetzgeber vgl. Simon 1992, ferner Drochon 2010, 673 u. Witzler 2001, 198.

145, 14–16 *Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht.*] Vgl. NK 15, 4. Im Sechsten Hauptstück kommt der „Wille zur Macht“ nur an dieser Stelle explizit vor, erscheint hier jedoch nicht als allgemeines ontologisches Prinzip, als finaler Bezugspunkt eines angemessenen Wirklichkeitsverständnisses, sondern als Charakterzug der gesetzgebenden „eigentlichen Philosophen“ (145, 7). Dass ihr „Wille zur Wahrheit [...] Wille zur Macht“ sei, impliziert wiederum, dass sich dies bei den „philosophischen Arbeitern“, von denen der erste Teil des Abschnitts 211 handelt, anders verhalte.

145, 16–18 *Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben? ....*] Nach Nehamas 1988, 59 sollen diese Fragen, insbesondere die letzte, den Leser dazu anstacheln, zurückzufragen, nämlich: Warum? Warum muss es solche Philosophen geben? Die Antwort, die sich der Leser auf die Warum-Frage gebe, sei: „There *must* be such philosophers because I am in the process of engaging with one right now, as I am reading this work.“ (Ebd.) Nehamas sieht den „narrator“ N. also schon in der Rolle des Zukunftsphilosophen.

212.

JGB 212 will demonstrieren, wie sehr die Selbstermächtigung der Philosophen dem Zeitgeist zuwiderläuft. Philosophisches Dasein sei dadurch charakterisiert, dass es sich in allen Punkten gegen die herrschenden Ideale stemme. Dabei können diese Ideale höchst unterschiedlich, ja einander entgegengesetzt sein, wie das Beispiel Sokrates zeigt, der als „Pöbelmann[.]“ (146, 32) gegen den müden Aristokratismus seiner Zeit agitiert habe, während heute, „wo in Europa das Heerdenthier allein zu Ehren kommt“ (147, 2f.), das „Vornehmsein“ (147, 9) erst „‚Grösse‘“ (147, 11) ausmache. Philosophie ist also zeitbedingt, fasst aber nicht einfach die eigene Zeit in Gedanken, sondern soll von einer in der Gegenwart vorweggenommenen Zukunft bestimmt werden. Die Zukunft möchte das wortführende „Ich“ mit seinem Willen gestalten, ohne dass

das Sechste Hauptstück über das, was die Philosophen der Zukunft zu sagen haben werden, hinreichende Auskunft gibt. Einerseits erscheint Philosophie folglich als Produkt historischer Kontingenz – und ihre zweifelhafte Geburt bei den Griechen, namentlich bei Sokrates und Platon, macht in JGB 212 sinnenfällig, dass sie von Motiven durchdrungen sein kann, die denen der Zukunftsphilosophen genau entgegengesetzt sind. Andererseits ist sie etwas, was herrschen, die Kontingenz in Schach halten, sogar formen soll – ein Instrument für den Gestaltungs- und Gesetzgeberwillen willensstarker Individuen. Zwar ist die neue starke Skepsis von JGB 209 dem dogmatischen Philosophieren, gegen das sich bereits die Vorrede von JGB verwahrt hat, genau entgegengesetzt. Jedoch bleibt auch die neue Philosophie in ihrem Gesetzgebungsanspruch der alten Maßlosigkeit verpflichtet, die schon Platons Philosophiebegriff eigen war.

145, 23 f. *sein Feind war jedes Mal das Ideal von Heute*] In N.s Spätwerk ist das „Ideal", in dem sich das Hassenswürdige extrem verdichtet, wiederholt Gegenstand sarkastischer Ausfälligkeiten, vgl. z. B. NK 86, 22 f.; NK 96, 13 f.; NK KSA 6, 61, 4 f. u. NK KSA 6, 131, 4–7.

145, 24–30 *Bisher haben alle diese ausserordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlten –, ihre Aufgabe, ihre harte, ungewollte, unabweisliche Aufgabe, endlich aber die Grösse ihrer Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein*] Vgl. NK KSA 6, 12, 17–23 u. Stegmaier 2012, 195–199. Der Gedanke, dass die Philosophen Förderer der Menschheit, Philanthropen sein sollen, hat sich mit der Aufklärung eingebürgert und wird an dieser Stelle ironisch gebrochen, und zwar durch die charakteristische Abweichung, nun nicht mehr die Menschheit, sondern den Menschen der Förderung teilhaftig werden zu lassen: Gemeint ist nach dem Vorangegangenen offensichtlich nicht jeder Mensch ohne Ansehen der Person, sondern der herausragende, der große Mensch, womit das aufklärerische Gleichheitsstreben (vgl. 147, 3 f.) einmal mehr konterkariert wird. Dass der Philosoph in Wahrheit ein Idiot oder ein Narr sei, grundiert seit Sokrates das philosophische Selbstverständnis (vgl. NK 48, 11–14 u. Sommer 2010d, siehe auch Lehmann 1879, 27: „Neuer Medicus, muß einen neuen Kirchhof haben, / Neuer Philosophus, muß eine neue Narrenkappe haben." Zum „Fragezeichen" siehe z. B. NK KSA 6, 393, 7). 145, 24–30 variiert zudem eine Überlegung in § 264 des zweiten Bandes von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (Kapitel XXII: Selbstdenken): „Die Gelehrten sind Die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber Die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben." (Schopenhauer 1873–1874, 6, 527) Über das Menschengeschlecht mochte N. nicht mehr reden, vgl. aber NK 146, 7–12.

146, 7–12 *Angesichts einer Welt der „modernen Ideen", welche Jedermann in eine Ecke und „Spezialität" bannen möchte, würde ein Philosoph, falls es heute Philosophen geben könnte, gezwungen sein, die Grösse des Menschen, den Begriff „Grösse" gerade in seine Umfänglichkeit und Vielfältigkeit, in seine Ganzheit im Vielen zu setzen*] Zu den „modernen Ideen" siehe NK 23, 27–29. Dem Spezialistentum als Krankheit einer arbeits- und aufgabenteiligen Gesellschaft wird hier ein Muster entgegengesetzt, welches an das des *uomo universale* der Renaissance erinnert, das N. prominent in Jacob Burckhardts *Cultur der Renaissance in Italien* begegnet ist: „Wenn nun dieser Antrieb zur höchsten Ausbildung der Persönlichkeit zusammentraf mit einer wirklich mächtigen und dabei vielseitigen Natur, welche sich zugleich aller Elemente der damaligen Bildung bemeisterte, dann entstand der ‚allseitige Mensch', l'uomo universale, welcher ausschließlich Italien angehört. [...] In dem Italien der Renaissanee [...] treffen wir einzelne Künstler, welche in allen Gebieten zugleich lauter Neues und in seiner Art Vollendetes schaffen und dabei noch als Menschen den größten Eindruck machen. Andere sind allseitig, außerhalb der ausübenden Kunst, ebenfalls in einem ungeheuer weiten Kreise des Geistigen" (Burckhardt 1869b, 109. N.s Unterstreichung). Vgl. NK 136, 21.

146, 17–20 *Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche: also muss, im Ideale des Philosophen, gerade Stärke des Willens, Härte und Fähigkeit zu langen Entschliessungen in den Begriff „Grösse" hineingehören*] „Willensschwäche" war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl medizinisch als auch historisch und zeitkritisch eine häufige Diagnose: In dem von N. gern konsultierten *Buch vom gesunden und kranken Menschen* von Carl Ernst Bock wurden gegen die „Willensschwäche" „**Bewegungskuren**" verordnet (Bock 1870, 446), während August Krauss in seiner *Psychologie des Verbrechens* „Willensschwäche" als Folge des Alkoholismus behandelte (Krauss 1884, 69). Otto Caspari räsonierte in seiner *Urgeschichte der Menschheit* über die evolutionären Vor- und Nachteile von „Willensstärke" und „Willensschwäche", um zu schlussfolgern: „Willensschwäche ebenso wie zu große Gefühlsempfindung werden daher keinen Anspruch darauf haben, den Sieg im Kampfe ums Dasein zu erringen" (Caspari 1877, 1, 98), während William Edward Hartpole Lecky in seiner *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* die Königs- und Tyrannenmorde der Geschichte auch unter dem Einfluss „natürlicher Willensschwäche" behandelte (Lecky 1873, 2, 125. N.s Unterstreichung). An sich ist das Problem der Willensschwäche unter der Bezeichnung ἀκρασία seit Platon und Aristoteles ein die Philosophie nachhaltig beschäftigendes Problem. Denn wie kann es sein, dass Menschen etwas nicht tun, was sie als das Gute erkannt haben (vgl. z. B. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VII 1–11, bes. VII 3, 1145b)? N. benutzte den deutschen Ausdruck erstmals in NL 1878, KSA 8, 29[46], 519, 18–

21 als Résumé einer Missbilligung der „Wagnerianer“, um dann erst 1882 zu ihm zurückzukehren (NL 1882, KSA 10, 3[1]371, 98, 17). Von 1883 an mischten sich im Nachlass die medizinisch-individualdiagnostischen und die kulturdiagnostischen Befunde zum Thema (NL 1883, KSA 10, 7[232], 314, 1 f.: „Willens-Schwäche als Folge der Desorganisation und Zeichen des Verfalls.“ Siehe auch NL 1883/84, KSA 10, 24[26], 660, 22; NL 1884, KSA 11, 25[160], 55, 29; NL 1885, KSA 11, 35[9], 512, 8 f. = KGW IX 4, W I 3, 126, 16 f.). Angeregt worden sein mag N. dazu vor allem durch die französische Diskussion: Zwei lange Kapitel von Théodule Ribots *Les maladies de la volonté* handeln von den „affaiblissements de la volonté“ (Ribot 1883, 35–92 – „Schwächungen des Willens“), die sich bis zum „anéantissement de la volonté“ (ebd., 123–146 – „Vernichtung des Willens“) steigern können. Schließlich ist auch in Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, die N. im Vorfeld der Entstehung von JGB durcharbeitete, die „faiblesse de la volonté“ eine gängige Münze der Individual- und der Kollektivbetrachtung (Guyau 1885, 96 u. 173). Vgl. auch NK KSA 6, 236, 10 f. u. Cowan 2005.

146, 25–147, 1 *Zur Zeit des Sokrates, unter lauter Menschen des ermüdeten Instinktes, unter conservativen Altathenern, welche sich gehen liessen — „zum Glück“, wie sie sagten, zum Vergnügen, wie sie thaten — und die dabei immer noch die alten prunkvollen Worte in den Mund nahmen, auf die ihnen ihr Leben längst kein Recht mehr gab, war vielleicht Ironie zur Grösse der Seele nöthig, jene sokratische boshafte Sicherheit des alten Arztes und Pöbelmanns, welcher schonungslos in's eigne Fleisch schnitt, wie in's Fleisch und Herz des „Vornehmen“, mit einem Blick, welcher verständlich genug sprach: „verstellt euch vor mir nicht! Hier — sind wir gleich!“*] Vgl. NK KSA 6, 71, 11–18 u. KGW IX 8, W II 5, 109, zur hedonistischen Tendenz von Sokrates' athenischen Zeitgenossen vgl. NK 28, 24. Aus dem sozialen Kontrast zwischen dem „Pöbelmann“ Sokrates und den „vornehmen“ Athenern schlägt auch JGB 191 argumentativ-rhetorisches Kapital, um die spezifische Position des Philosophen im Verhältnis von Vernunft und Instinkt zu bestimmen, vgl. NK 112, 10–23. Sokrates als faszinierend-proletarisches Scheusal sollte N. in GD Das Problem des Sokrates ausführlich würdigen, dabei fragend, ob denn „die Ironie des Sokrates ein Ausdruck von Revolte“ sei (GD Das Problem des Sokrates 7, KSA 6, 70, 20). Der Sokrates in Platons Dialogen bezeichnete sich selbst weder als εἴρων, Ironiker, noch charakterisierte er sein Vorgehen als das der εἰρωνεία, der Ironie. Sein Auftreten ist jedoch ironisch, insofern er sich gegenüber seinen Gesprächspartnern, den (vornehmen) Athenern verstellte, die über alles Mögliche so gut Bescheid zu wissen schienen, indem er vorgab, gar keine Ahnung zu haben. Im Laufe des Dialogs führte er sein Gegenüber dann fragend zur Selbsteinsicht, noch unwissender zu sein. Schon bei Aristoteles steht bei der Behandlung der εἰρωνεία Sokrates

Pate für die untertreibende Abweichung vom Wahrhaftigen, die jedoch auch als vornehme (!) Dissimulation gelten kann (vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1108a u. 1127a). Sokrates avancierte so zum Prototypen des Ironikers, vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 3, 109: „Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die Ironie; z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem Collocutor gegenüber." Das negative Resultat der ironischen Operation, die JGB 212 mit dem Schneiden ins eigene und fremde Fleisch vergleicht, ist ein Gemeinplatz der N. geläufigen Handbuchliteratur zu Sokrates, so etwa bei Ueberweg 1867, 1, 98: „An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewusstsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand, als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die Sokratische Ironie (*εἰρωνεία*), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des Andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnem misst, sich in ihr Nichts auflöst" (siehe auch Grote 1850–1856, 4, 655 f.; Zeller 1859, 2, 88 f. u. Dühring 1873, 86). Der Passus 146, 25–147, 1 spielt selber ironisch mit der Sokratischen Ironie, wenn er deren Quintessenz folgendermaßen auf den Punkt bringt: „verstellt euch vor mir nicht! Hier — sind wir gleich!", stellt Verstellung doch gerade die eigentliche Methode der Ironie dar. Ironie verbirgt Größe – und JGB 212 räumt bereitwillig ein, dass sie zu bestimmten Zeiten zur „Größe der Seele" eines Philosophen beigetragen haben kann – ohne dies für die Philosophen der Gegenwart oder Zukunft in gleicher Weise zu postulieren. Da scheinen andere, nicht-ironische Qualitäten (stärker) gefragt.

147, 14 f. *jenseits von Gut und Böse*] Die Titelformel des Werkes, „jenseits von Gut und Böse", kommt im Text des Werkes insgesamt sechsmal vor, nämlich in JGB 4, KSA 5, 18, 20; JGB 44, KSA 5, 62, 10 f.; JGB 56, KSA 5, 74, 30; JGB 153, KSA 5, 99, 20 f.; JGB 212, KSA 5, 147, 14 f. und JGB 260, KSA 5, 210, 34.

147, 17 f. *Und nochmals gefragt: ist heute — Grösse möglich?*] Statt dieses Satzes, der im Druckmanuskript fehlte, wurde dort das Folgende gestrichen: „der Proteus eines neuen Auges, der Taucher des Lebens, der ungefährlich in immer neue Tiefen des Lebens taucht. Und nochmals gefragt: ~~ist gerade heute der Philosoph noch möglich~~? ist heute solch eine Größe noch möglich? – – – Aber nochmals gesagt: wie ist dergleichen heute möglich?" (KSA 14, 364). Der Meeresgott Proteus hat bekanntlich die Fähigkeit zur steten Selbstverwandlung; nur wer seiner habhaft wird, kann ihn zu den sehr begehrten, weil treffsi-

cheren Weissagungen zwingen, zu denen er in der Lage ist (vgl. Homer: *Odyssee* IV 349–570). Im zeitgenössischen Schrifttum ist die Identifikation mit Proteus selten als Kompliment gemeint, vgl. z. B. Bahnsen 1882, 1, 19: „Wenn aber überhaupt etwas, so lässt sich dies aus der Geschichte der Philosophie lernen, dass immer dieselben Probleme wiederkehren, als hätte die ‚Proteus'-Mythe von ihrer Natur Namen und Ursprung". Zur Proteus-Metapher vgl. auch NK 168, 21–27 u. NK KSA 6, 22, 34–23, 2.

213.

Nach JGB 213 ist das Philosoph-Sein weder lern- noch lehrbar, vielmehr müsse man „es ‚wissen', aus Erfahrung" (147, 21 f.). JGB lässt sich insgesamt als ein Buch verstehen, das eine solche Erfahrung erlebbar werden lässt: Permanente Herausforderung und Irritation können die Leser dazu anleiten, an sich selbst diese Erfahrung zu machen. Die Leser, an die sich das mit JGB 213 abgeschlossene Sechste Hauptstück wendet, sind – denn sonst müssten sie JGB nicht lesen – noch nicht auf der Stufe der Zukunftsphilosophen angelangt, sondern stehen wahrscheinlich erst auf der Stufe der Gelehrten und der philosophischen Arbeiter. Diesem Hauptstück kommt also eine selektorische Wirkung zu: Es sondert jene, die das Potential zum künftigen Philosophendasein haben, von denen, die es nicht haben – je nachdem, wie der Leser auf den Text, auf das mit ihm angestellte Experiment reagiert (nach Sommer 2007). Das Ende von JGB 213 impliziert allerdings keineswegs irgendein Bekenntnis der wahren Philosophie für eine Ewige Wiederkunft (so die Suggestion bei Lampert 2001, 207).

147, 20–22 *Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es „wissen", aus Erfahrung, — oder man soll den Stolz haben, es nicht zu wissen.*] Die einleitenden Passagen von JGB 213 spielen mit der Differenz von apriorischer und empirischer Erkenntnis in der Transzendentalphilosophie: Mit der Negation der Lehr- und Lernbarkeit dessen, was Philosophie ausmacht, wird im ersten Halbsatz suggeriert, es gebe bei manchen Menschen ein apriorisches Wissen davon, was Philosophie ist – eine Suggestion, die gleich der nächste Halbsatz mit dem Hinweis darauf negiert, dass man dieses Wissen „aus Erfahrung" gewonnen haben müsse. Die vermeintlich transzendentalphilosophische Differenz erweist sich bei näherem Hinsehen als eine charakterologische Differenz: Manche Menschen können davon Erfahrung machen, die meisten aber nicht – und die Erfahrung scheint (notwendig) eigene Erfahrung zu sein, keine Übernahme von Erfahrungswissen, das andere erworben haben. Vgl. NK 147, 23–27.

147, 23–27 *Dass aber heutzutage alle Welt von Dingen redet, in Bezug auf welche sie keine Erfahrung haben kann, gilt am meisten und schlimmsten vom Philosophen und den philosophischen Zuständen: — die Wenigsten kennen sie, dürfen sie kennen, und alle populären Meinungen über sie sind falsch.*] Karl Jaspers notierte dazu am Rand: „Denken als philos. Zustand“ (Nietzsche 1923, 164). Auch 147, 23–27 evoziert wie 147, 20–22 transzendentalphilosophische Begrifflichkeit: Apriorisches Wissen ist dasjenige, von dem man „keine Erfahrung“ haben kann. Namentlich Schopenhauer liebte diese Formulierung: Xenophanes habe „apodiktisch, mithin a priori“ über den „Ursprung der Dinge“ geurteilt, „über welchen er keine Erfahrung haben“ konnte (Schopenhauer 1873–1874, 3, 54); in den *Parerga* gab er zu bedenken, „daß überhaupt keine Erfahrung es dem a priori gleichthut“ (ebd., 5, 480), um dann forsch bei der metaphysischen Grundlage der Moral in den Bereich des Apriori vorzustoßen: „Den festen Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unsere Schritte getragen hat, sollen wir also jetzt verlassen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweise reichen kann, die letzte theoretische Befriedigung zu suchen“ (Ebd., 4/2, 264). Gegen die transzendentalphilosophische Eingangssuggestion lässt JGB 213 nur Erfahrungserkenntnis gelten, und zwar selbstgewonnene.

147, 29 *welche presto läuft*] Vgl. NK 46, 10–20 u. NK 45, 25–31.

147, 29 f. *dialektischen Strenge und Nothwendigkeit*] Dass JGB 213 hier für die Denkbewegung des wahren Philosophen auf Dialektik rekurriert, überrascht, pflegen andere Texte N.s sie doch eher als intellektuellen Taschenspielertrick zu diskreditieren (vgl. NK 19, 15–17) oder sogar (am Beispiel des Sokrates) als Versuch des Ohnmächtigen, Macht zu usurpieren (dazu ausführlich NK 6/1, S. 275–280). Auch die Notwendigkeit ist keine Kategorie, die sich mit perspektivischer Pluralisierung leicht verträgt.

148, 4 f. *oft genug als „des Schweisses der Edlen werth“*] Das ist ein Vers aus Friedrich Gottlieb Klopstocks Ode *Der Zürchersee* von 1750, deren 13. Strophe in der Fassung von 1771 (Verse 49–52) lautet: „Reizvoll klinget des Ruhms lockender Silberton / In das schlagende Herz, und die Unsterblichkeit / Ist ein grosser Gedanke, / Ist des Schweisses der Edlen werth!“ ([Klopstock] 1771, 119). N. besaß weder eine Klopstock-Ausgabe, noch ließ er irgendwo ein besonderes Interesse an dem empfindsamen Dichter erkennen, der wie er ein Absolvent Schulpfortas war. Der in 148, 4 f. aufgerufene Vers gehörte zum beliebten Zitatenschatz der Gründerzeit, damals (als einer von nur zwei Klopstock-Versen) wie selbstverständlich auch angeführt in Georg Büchmanns *Geflügelten Worten* (Büchmann 1882, 70). N. hat das Zitat also wohl aus zweiter Hand; so konnte er in August Bebels *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* gleich

eingangs lesen, dass „die sogenannte Frauenfrage“ „wohl des ‚Schweisses der Edlen‘ werth“ sei (Bebel 1883, 1). Das hätte N. bestritten.

148, 14 f. *dass Nothwendigkeit und „Freiheit des Willens“ dann bei ihnen Eins sind*] Während sich etwa JGB 21 gegenüber der Willensfreiheit als einem metaphysischen Postulat ablehnend zeigt (vgl. NK 35, 10–20), behält JGB 19 den Begriff durchaus bei, um damit einen Zustand höchster Affektivität und Lustempfindung mit einem traditionellen Ausdruck zu indizieren (vgl. NK 32, 22–31 u. NK 32, 31–33, 32). N.s Freund Paul Rée hat in seinem Buch über den *Ursprung der moralischen Empfindungen* die „Freiheit des Willens“ als metaphysische Fiktion zurückgewiesen und menschliches ebenso wie tierisches Tun von der „Nothwendigkeit“, sprich: vom stärksten Faktor kausal bestimmt gesehen (Rée 1877, 28–44 = Rée 2004, 143–144), während Kant bekanntlich trotz der lückenlosen Determiniertheit der Erscheinungswelt die „transzendentale Freiheit“ als „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“ (AA III, 363), retten wollte. Wie zu Beginn von JGB 213 (vgl. NK 147, 20–22 und 147, 23–27) wird in 148, 14 f. mit der Evokation von Willensfreiheit und Notwendigkeit eine traditionelle Unterscheidung aufgenommen und mit der Identifikation von Freiheit und Notwendigkeit eine transzendentalphilosophische Synthesis parodiert, denn das Zusammenkommen von „Nothwendigkeit“ und „‚Freiheit des Willens‘“ ist nur eine Empfindung in schöpferischen Augenblicken („dann“) von „Künstler[n]“ (148, 9) und Philosophen – keine stabile intellektuelle Synthese zweier einander scheinbar widersprechender Begriffe.

148, 19–27 *Was hilft es, wenn gelenkige Allerwelts-Köpfe oder ungelenke brave Mechaniker und Empiriker sich, wie es heute so vielfach geschieht, mit ihrem Plebejer-Ehrgeize in ihre Nähe und gleichsam an diesen „Hof der Höfe“ drängen! Aber auf solche Teppiche dürfen grobe Füsse nimmermehr treten: dafür ist im Urgesetz der Dinge schon gesorgt; die Thüren bleiben diesen Zudringlichen geschlossen, mögen sie sich auch die Köpfe daran stossen und zerstossen!*] KSA 14, 364 teilt aus W I 2 dazu eine frühere Fassung mit, die konkretisiert, wer hier attackiert wird: „Es giebt eine Aristokratie der Probleme, welche viele Menschen von sich ausstößt. Das macht, diese Probleme stehen in Verbindung mit hohen und außerordentlichen Zuständen, welche wenige Menschen haben. Es ist ganz gleichgültig, wenn gelenke Allerwelts-Köpfe (wie Eduard von Hartmann) oder ungelenke brave Empiriker (wie Eugen Dühring) sich mit solchen Problemen abgeben. Ihre Natur darf da nicht eintreten: die Thüren bleiben verschlossen, oder – man lächelt.“ Zum „Urgesetz der Dinge“ vgl. NK 219, 30–220, 3.

148, 23 *„Hof der Höfe“*] Im Mittelalter galt die Kurie, der päpstliche Hof, als *curia curiarum*, als „Hof der Höfe“; während des 17. Jahrhunderts rückte der

französische Hof zu Versailles in diese Position auf. NL 1885, KSA 11, 41[2]8, 676, 22–24 (entspricht KGW IX 4, W I 5, 10, 28–30) spricht vom „olympischen ‚Hof der Höfe'", nämlich der „große[n] Reihe der Eigentlichen und Ächten höchsten Ranges", der sich Richard Wagner nicht zugesellen dürfe. In der ultradiplomatischen Transkription ist gut zu sehen, dass das Epitheton „olympischen" oberhalb der Zeile offenbar zur Verdeutlichung eingefügt worden ist (KGW IX 4, W I 5, 10, 29). Der Olymp gilt nach Homer als Hof des Zeus und der Götter, vgl. *Odyssee* IV 74: „Ζηνός που τοιήδε γ' Ὀλυμπίου ἔνδοθεν αὐλή" („Also glänzt wohl von innen der Hof des olympischen Gottes", wie Johann Heinrich Voß übersetzt).

148, 28–33 *ein Recht auf Philosophie — das Wort im grossen Sinne genommen — hat man nur Dank seiner Abkunft, die Vorfahren, das „Geblüt" entscheidet auch hier. Viele Geschlechter müssen der Entstehung des Philosophen vorgearbeitet haben; jede seiner Tugenden muss einzeln erworben, gepflegt, fortgeerbt, einverleibt worden sein*] Die Konsequenz aus dem Versuch, die Philosophie zu entdemokratisieren und das Philosoph-Sein als Geburtsprivileg auszuweisen, wird hier nach den zeitgenössischen evolutionistischen Denkschemata durchbuchstabiert: Der Philosoph ist nicht einfach nur Philosoph von Geburt und unterscheidet sich damit von der großen Masse, sondern er ist dazu geworden erst in der Konsequenz einer sich über viele Generationen in die Vergangenheit zurückerstreckenden Entwicklung. Die Darstellung hat eine Spitze gegen populäre Varianten des Darwinismus: Bei der Evolution des Philosophen fand nicht einfach eine Anpassung an Umweltbedingungen statt, sondern – das ist N.s Variante des Lamarckismus (vgl. NK ÜK JGB 199 u. NK ÜK JGB 264) – erworbene Eigenschaften wurden angeblich direkt vererbt.

149, 6 f. *die Lust und Übung in der grossen Gerechtigkeit*] Nach Heideggers N.-Interpretation ist „Gerechtigkeit" eines der „fünf Grundworte" von N.s Metaphysik (Heidegger 1989, 2, 329), als deren „Grundcharakter" Heidegger den „Willen zur Macht" ansetzt (ebd., 331).

Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden.

Das „Wir", das hinter dem Possessivprononomen im Titel des Siebenten Hauptstücks steht, ist offensichtlich nicht mit dem „Wir" identisch, das sich im Titel des Sechsten Hauptstücks zum Gelehrtendasein bekennt. Jenes neue „Wir" lässt die alten Tugendbindungen hinter sich, bleibt aber im Blick auf seine eigenen Tugenden auch in diesem Hauptstück noch im Vagen und Unbestimmten. Der erste Satz des Siebenten Hauptstücks ist entsprechend auch als Frage formuliert: „Unsere Tugenden?" (151, 4) Ein neuer Tugendkatalog unterbleibt,

auch wenn die folgenden Abschnitte Tugendkandidatinnen in bunter Folge durchmustern. Erst in der Mitte des Hauptstücks (vgl. Tongeren 2014, 149 f.), nämlich in JGB 227, kommt die Redlichkeit als ernsthafte Aspirantin auf die Stellung einer Leittugend zur Sprache, während JGB 224 den „historische[n] Sinn“ (157, 28) immerhin in den Horizont möglicher Tugenden rückt, ihn aber dennoch für eine unvornehme Haltung hält. In der Mehrzahl der Abschnitte dieses Hauptstücks taucht weder das Wort „Tugend“ auf, noch ist zu erkennen, dass es in der Sache um „Tugend“ ginge. „Unsere Tugenden“ sind eher eine Art Leitmotiv, das keineswegs überall und unentwegt zu Gehör gebracht werden muss. Namentlich die Schlussabschnitte, die sich mit der sogenannten Frauenfrage beschäftigen, scheinen gelegentlich wie aus Verlegenheit in das Hauptstück über „unsere Tugenden“ eingerückt, da dieser Frage entgegen früherer Pläne in JGB kein eigenes Kapitel zugebilligt wird. Die den Frauen zugemutete Tugend ist vor allem die des Schweigens (vgl. NK 172, 7–12). Zu „unseren Tugenden“ gehört im Potpourri des Siebenten Hauptstücks wohl vor allem das Provokationsvermögen. Vgl. ausführlich Tongeren 2014.

214.

JGB 214 nimmt in der ersten Zeile die Ankündigung im Titel des Siebenten Hauptstücks von „unseren Tugenden“ zu handeln, fragend auf: „Unsere Tugenden?“ (151, 4) Der Abschnitt verweigert die Auskunft darüber, was diese Tugenden seien, obgleich es „wahrscheinlich“ (151, 4) sei, dass auch dieses „Wir“ noch Tugenden habe, die sich von den herkömmlichen Tugenden „unsere[r] Grossväter“ (151, 7) unterschieden. JGB 214 dient der Ankündigung, sich auf die Suche nach diesen „unseren Tugenden“ begegeben zu wollen – wobei es in der Schwebe bleibt, ob diese Suche nicht selbst womöglich zur „Kunst der Verkleidung“ (151, 10 f.) gehört, zumal das „Wir“ dem Glauben an die Tugend misstrauisch gegenübersteht und ihn für das Überbleibsel früherer Denk- und Glaubensmuster hält. Indessen gibt JGB 214 das Programm für die folgenden Abschnitte vor, die Tugendkandidatinnen auskundschaften. Vgl. Tongeren 1989, 121–129.

151, 8 f. *Wir Europäer von Übermorgen, wir Erstlinge des zwanzigsten Jahrhunderts*] Wendungen wie diese werden bis heute gerne bemüht, um N. als „guten Europäer“ (vgl. JGB 241, KSA 5, 180, 18) auszuweisen, der die nationalstaatliche Fixierung seiner Zeit prophetisch transzendiert habe. Allerdings geht es bei N. keineswegs um das, was man im späten 20. und im 21. Jahrhundert als europäischen Wertekonsens auszugeben pflegt: Weder das tugendaffine „Wir“ von JGB 214 (vgl. NK 151, 18–24) noch die Philosophen der Zukunft, die auch

den Tugendglauben von sich geworfen haben mögen, würden sich mit den herrschenden Überzeugungen des heutigen Europa solidarisieren.

151, 16–18 *suchen wir einmal nach ihnen in unsren Labyrinthen! — woselbst sich, wie man weiss, so mancherlei verliert, so mancherlei ganz verloren geht*] Im exemplarischen Labyrinth, demjenigen des Minotauros auf Kreta, geht verloren, wer über keinen Ariadne-Faden verfügt. N. war in die Vorstellung vom Philosophen als Labyrinthgänger geradezu vernarrt, vgl. NK 48, 1–6.

151, 18–24 *Und giebt es etwas Schöneres, als nach seinen eigenen Tugenden s u c h e n? Heisst dies nicht beinahe schon: an seine eigne Tugend g l a u b e n? Dies aber „an seine Tugend glauben“ — ist dies nicht im Grunde dasselbe, was man ehedem sein „gutes Gewissen“ nannte, jener ehrwürdige langschwänzige Begriffs-Zopf, den sich unsre Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug auch hinter ihren Verstand hängten?*] Wer etwas sucht, der glaubt gemeinhin an die Existenz des Gesuchten – das tun insbesondere die Gottsucher, mit denen die Tugendsucher hier implizit analogisiert werden. In der Tradition der praktischen Philosophie Kants rückten die „Tugend“ und der Glaube daran an die Stelle des Gottesglaubens, wenn man beispielsweise einem „Zweifler“ wie Theodor in de Wettes gleichnamigem Roman trauen darf, der an Kants Sittenlehre kein Genügen findet: „Der Mensch ist dadurch doch eigentlich auf sich selbst gewiesen, und nur wenn er an sich selbst und an seine Tugend glaubt, glaubt er auch an Gott. Auch ist dieser Glaube mehr erdacht und ein Werk des Verstandes, als eine lebendige Kraft“ (Wette 1828, 166. Zu N. und de Wette vgl. NK 72, 26–73, 3). Der Glaube an die (eigene) Tugend erscheint in JGB 214 als Relikt der Vergangenheit, welches das „Wir“ bei der Suche nach seiner eigenen Tugend noch nicht abgestreift hat: Zwar werden „unsere Tugenden“ inhaltlich erklärtermaßen nicht mehr diejenigen der „Grossväter“ sein, aber formal bleibt das „Wir“ an das Ideal einer Tugend, an einen Tugendglauben gebunden. Auch wenn es sich als „Erstlinge des zwanzigsten Jahrhunderts“ bezeichnet, verharrt das „Wir“ in der Struktur seines Tugendstrebens doch im Hergebrachten, „auch wir noch tragen ihren Zopf“ (152, 2). Das „Wir“ ist selbstkritisch genug, seine eigene Befangenheit im Alten schonungslos offenzulegen; künftige Philosophen werden anders sein (vgl. 152, 2 f. u. Strauss 1983, 188: „But ‚our virtues‘ are not the virtues of the philosopher of the future“).

Vorüberlegungen zum Thema von JGB 214 hat bereits NL 1880, KSA 9, 6[173], 241 angestellt (vgl. zu diesem Notat Brusotti 1997, 144), jedoch in unverhohlen denunziatorischer Absicht: Zunächst handelt das Notat von denjenigen, die „alles sofort unter dem Gesichtspunkt des Löblichen und Tugendhaften [...] sehen: sie sind vollendet in ihrer Unredlichkeit gegen sich und präsentiren in der Gesellschaft das ‚gute Gewissen‘. Andere sind höher, aber ihr

Urtheil ist pessimistischen Gewohnheiten hingegeben, sie legen sich alles egoistisch aus und sie verachten alles Egoistische. [...] Es sind die, welche an eine Tugend glauben, die es nicht giebt und geben kann! Sie sind redlich, aber haben von ihrer Redlichkeit nur Qual, und Ekel an sich“ (KSA 9, 241, 6–15). N. nahm hier das Vokabular vorweg, das Paul Rée in seiner *Entstehung des Gewissens* 1885 in ein Begriffsraster gießen sollte: „Das Gewissen ist ein Bewusstsein, welches die einen Handlungen für löbliche, andere für tadelnswerthe erklärt.“ (Rée 1885, 251 = Rée 2004, 353) Nach Rée ist „das Bewusstsein der Löblichkeit die Form des guten Gewissens“ (Rée 1885, 8 = Rée 2004, 216). In NL 1880, KSA 9, 6[173] fehlt ein „Wir“, das sich über die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit Rechenschaft abgäbe; als „höher“ gelten diejenigen, die (wie Rée) die egoistische Motivation alles Handelns erkannt haben, aber noch immer (wie Schopenhauer) einer Tugend nachjagen, die im Unegoistischen liegt. Eine solche Tugend gebe es aber nicht, während das „Wir“ in JGB 214 den Glauben an die Tugend noch nicht prinzipiell aufzukündigen vermag.

151, 22 f. *langschwänzige Begriffs-Zopf*] Der Zopf steht für die Haar- und Perückenmode des Ancien Régime sowie der (preußischen) Soldaten (auf dem Wartburgfest 1817 fand als Ausdruck des burschenschaftlichen Aufbruchswillens eine Soldatenzopfverbrennung statt); die Redewendung „einen alten Zopf abschaffen“ war daher geläufig, als N. den Zopf zum „Begriffs-Zopf“ auscoiffierte, um die intellektuellen und moralischen Gewissheiten der „Grossväter“ (151, 23) kahl zu rasieren. Georg Christoph Lichtenberg ironisierte in seinem (N. vielleicht bekannten) *Fragment von Schwänzen* (1777) Johann Caspar Lavaters Physiognomik mit der physiognomischen Untersuchung von Tierschwänzen und gipfelte in der Analyse von Perücken-Zöpfen (Lichtenberg 1867, 4, 116–119).

215.

Dieser Abschnitt illustriert, was JGB 214 anhand des anhaltenden Tugendglaubens des „Wir“ bereits exemplifiziert hat (vgl. NK 151, 18–24), nämlich die Vielfalt der Moralen, die auf die „modernen Menschen“ einwirken und so mitverursachen, dass diese Menschen kein endgültig festgelegtes und festgestelltes Wesen haben.

152, 5–14 *Wie es im Reich der Sterne mitunter zwei Sonnen sind, welche die Bahn Eines Planeten bestimmen, wie in gewissen Fällen Sonnen verschiedener Farbe um einen einzigen Planeten leuchten, bald mit rothem Lichte, bald mit grünen Lichte, und dann wieder gleichzeitig ihn treffend und bunt überfluthend:*

so sind wir modernen Menschen, Dank der complicirten Mechanik unsres „Sternenhimmels“ — durch verschiedene Moralen bestimmt; unsre Handlungen leuchten abwechselnd in verschiedenen Farben, sie sind selten eindeutig, — und es giebt genug Fälle, wo wir bunte Handlungen thun.] Wie JGB 196 (vgl. NK 117, 11–15) und JGB 243 (vgl. NK 183, 28–31) geht dieser Abschnitt auf die erst in KGW VII 4/2, 69 vollständig publizierte Aufzeichnung 25[518] vom Frühjahr 1884 aus W I 1 zurück, die wiederum – wie Groddeck 1989, 505–507 gezeigt hat – ein kommentierendes Exzerpt aus Angelo Secchis Buch *Die Sterne* darstellt. Der für JGB 215 relevante Teil der Aufzeichnung lautet: „– mitunter 2 Sonnen die Bahnen der Planeten bestimmend, abwechselnd rothes und grünes Licht spendend und dann wieder gleichzeitig in verschiedenen Farben leuchtend am Himmel stehend – /Gleichniß/ Wir sind durch verschiedene Moralen bestimmt und unsere Handlungen leuchten in verschiedenen Farben“ (KGW VII 4/2, 69, 9–15). Im Abschnitt über die Doppelsterne heißt es bei Secchi 1878, 223 f.: „In einem System von so bedeutender Excentricität, wie das von α im Centauren, müssen die Planeten bald von zwei sehr benachbarten Sonnen, bald von einer nahen und einer weit entfernten erwärmt werden. Wer kann den Wechsel des Lebens ergründen, der unter diesen Verhältnissen stattfinden mag? Nur derjenige, welcher mit einer beschränkten Anzahl von Mitteln eine unbegrenzte Mannichfaltigkeit der Resultate zu erzielen weiss. Weiter bedenke man, dass die Doppelsterne häufig verschiedene und complementäre Farben haben. Selbst die Phantasie eines Dichters würde nicht im Stande sein, einen Tag zu schildern, der von einer rothen Sonne beleuchtet /224/ wird, mit einer Nacht, die von einer grünen Sonne erhellt wird, oder einen Tag, an welchem zwei Sonnen mit verschiedener Farbe strahlen, und einer Nacht, die mit goldfarbigem Dämmerlicht beginnt und mit blauem verschwindet! / Vielleicht können später einmal die Farben der Doppelsterne dazu dienen, um die physische Zusammengehörigkeit derselben zu erkennen.“ Was N. also über die Verhältnisse im Doppelsternsystem Alpha Centauri bei Secchi gelernt hatte, schenkte ihm eine Analogie, um das Schillernde und Vielgestaltige unserer Handlungen, die von unterschiedlichen „Moralen“ bestimmt sind, in Szene zu setzen.

216.

Wenn JGB 216 in der Eingangszeile nach der Feindesliebe fragt, wird damit eine mögliche Kandidatin für „unsere Tugenden“ benannt, die der Titel des Siebenten Hauptstücks zum Gegenstand macht. Feindesliebe erweist sich dabei als bereits „gut gelernt“ (152, 16) und „heute tausendfältig“ (152, 17) praktiziert, ohne dass davon viel Aufhebens gemacht würde, denn „Moral als Attitüde“ sei „uns“ (152, 23) heute so zuwider wie einst den „Väter[n]“ in der Aufklä-

rung „Religion als Attitüde“ (152, 25). Ohne es ausdrücklich zu sagen, scheint gerade der Geschmacksvorbehalt gegen die Moralattitüde zu „unseren Tugenden“ zu gehören – mit der Pointe, dass „Geschmack“ (152, 26) ein ästhetisches und kein ethisches Urteil impliziert (vgl. auch Steinmann 2000, 141).

152, 16 *Seine Feinde lieben?*] Vgl. zu Jesu Gebot der Feindesliebe NK 104, 2 u. NK 152, 18–20.

152, 18–20 *wir lernen verachten, wenn wir lieben, und gerade wenn wir am besten lieben*] Bei Lukas 6, 27 lautet das Gebot der Feindesliebe in der von N. benutzten Version der Luther-Übersetzung: „Liebet eure Feinde; thut denen wohl, die euch hassen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 76). In Za I Von den drei Verwandlungen ließ N. den „tragsamen Geist“ fragen, was „das Schwerste“ (KSA 4, 29, 10) sei: „ist es das: Die lieben, die uns verachten“? (KSA 4, 30, 1) N. machte sich hier einen im 19. Jahrhundert sprichwörtlich verbreiteten Ratschlag aus Jean Pauls *Unsichtbarer Loge* zu eigen, der der biblischen Vorlage eine neue Wendung gegeben hatte: „haltet es für schwerer und nöthiger, die zu lieben, die euch verachten, als die, die euch hassen“ (Jean Paul 1822, 1, XXI f.). JGB 216 kehrt nun die mit Jean Paul in *Also sprach Zarathustra* bereits abgewandelte, biblische Vorlage noch einmal um, indem ausgeklammert wird, wie sich diejenigen verhalten, die geliebt werden sollen. Stattdessen werden Lieben und Verachten in eins gesetzt, was jene negative Reziprozitätslogik unterläuft, die sich einen moralischen Gewinn dadurch verspricht, ausgerechnet die Hassenden und Verachtenden zu lieben. Eine solche Haltung erschiene unvornehm, weil sie sich vom Verhalten der Anderen abhängig macht. Lieben und Verachten soll in einer Hand bleiben, als Ausdruck von Souveränität.

152, 23 f. *Moral als Attitüde — geht uns heute wider den Geschmack.*] Während die Wendung „Moral als Attitüde“ abschätzig gemeint ist – Moral als bloßer Aufputz – und in polemischer Absicht gegen den herrschenden Moralglauben in Stellung gebracht wird, meint die zugrunde liegende französische Wendung „attitude morale“ zunächst nur „moralische Haltung“, ebenso wie „attitude religieuse“ „religiöse Haltung“ und nicht „Religion als Attitüde“ (152, 25). Gleichwohl bekam „attitude morale“ auch im zeitgenössischen französischen Gebrauch eine kritische Konnotation, so etwa in Edmond und Jules Huot de Goncourts Studie *La femme au dix-huitième siècle*, die N. besaß: Die großbürgerliche Frau heuchle „un air de rigidité et de sécheresse, un maintien physique et une attitude morale où la dignité tourne à la raideur, la vertu à l’intolérance. Le devoir semble être en elle à la place du cœur“ (Goncourt/Goncourt 1878, 267 – „einen Zug von Rigidität und Trockenheit, eine äußerliche Haltung und eine moralische Haltung, bei der die Würde sich in Steifheit kehrt, die

Tugend in Intoleranz. Die Pflicht scheint bei ihr an Stelle des Herzens zu sein“).

152, 26 f. *die Feindschaft und Voltairische Bitterkeit gegen die Religion*] Für N. war der von Voltaire gegen die katholische Kirche gerichtete Schlachtruf „Écrasez l’infâme!“ der Inbegriff der aufklärerischen Religionskritik (dazu ausführlich NK KSA 6, 374, 29). Vgl. auch NK 54, 13–17 u. Heller 1972b, 298 f.

152, 29 f. *Puritaner-Litanei*] Vgl. NK 80, 12–24.

217.

Die in JGB 217 empfohlene Vorsicht vor den sich selbst gegenüber moralisch Anspruchsvollen, die man bei etwas für sie Umoralischem ertappt hat, ist nicht mehr als eine Klugheitsmaxime im Stile von Baltasar Gracián oder La Rochefoucauld, die insofern zu „unseren Tugenden“ zählen könnte, als diese Tugenden jenseits von Gut und Böse gerade auch taktische Direktiven im Umgang mit moralisch traditionelleren Menschen inkorporieren könn(t)en. Die Ertappten vermöchten mit der Scham nicht zu leben und verfolgten die Ertappenden daher mit ihrem Ressentiment. Man mag darüber spekulieren, inwiefern JGB 217 N.s eigene Erfahrungen mit Freunden („unsre ‚Freunde‘“ – 152, 7 f.) spiegelt – und ob es einen Zusammenhang mit der „tödtliche[n] Beleidigung“ gibt (N. an Overbeck, 22. 02. 1883, KSB 6/KGB III/1, Nr. 384, S. 337, Z. 29), die Wagner N. zugefügt haben soll (vgl. NK KSA 6, 11, 5–9).

153, 8 f. *Selig sind die Vergesslichen: denn sie werden auch mit ihren Dummheiten „fertig“*.] Die Sentenz ist in ironischer Analogie zu Jesu Seligpreisungen bei Matthäus 5, 3–11 konstruiert und bringt die schon in UB II HL stark gemachte Notwendigkeit des Vergessens um des Lebens willen auf den Punkt (vgl. Weinrich 2005, 166; zur systematischen Relevanz Sommer 2013b). 153, 8 f. lässt sich als direkte Kontrafaktur zu Matthäus 5, 4 lesen: „Selig sind, die da Leid tragen; denn Sie [sic] sollen getröstet werden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 6) Die Trauernden können nicht vergessen und bedürfen deshalb des Trostes, der von außen kommt, während die Vergesslichen aus sich selber, aus ihrer Vergesslichkeit Trost schöpfen. Vgl. auch Lehmann 1879, 148: „Vergiß des Uebels, so bist du genesen!“

218.

JGB 218 schlägt vor, den bisher einseitig auf das bürgerliche Leben und seine Unzulänglichkeiten konzentrierten psychologischen Forschereifer auf „die Phi-

losophie der ‚Regel' im Kampfe mit der ‚Ausnahme'" (153, 27 f.) zu übertragen und eine „Vivisektion am ‚guten Menschen'" (153, 30 f.) anzustrengen. Rücksichtslose Kälte gegenüber bisherigen moralischen Vorurteilen wäre dann in den neuen Tugendkatalog aufzunehmen.

153, 11–17 *Die Psychologen Frankreichs — und wo giebt es heute sonst noch Psychologen? — haben immer noch ihr bitteres und vielfältiges Vergnügen an der bêtise bourgeoise nicht ausgekostet, gleichsam als wenn..... genug, sie verrathen etwas damit. Flaubert zum Beispiel, der brave Bürger von Rouen, sah, hörte und schmeckte zuletzt nichts Anderes mehr: es war seine Art von Selbstquälerei und feinerer Grausamkeit.*] N. hat sich bekanntlich für Psychologie, namentlich für Literatur-Psychologie aus Frankreich lebhaft interessiert; die Kritik an der „bêtise bourgeoise", der „bürgerlichen Dummheit" kommt in der einschlägigen Literatur öfter zur Sprache (vgl. z. B. Brunetière 1884b, 56; im Blick auf Flauberts antibürgerlichen und misanthropischen Affekt auch Flaubert 1884, LXXV f. Campioni/Fornari 2011, 25 f. bringen diesen Text als mögliche Inspiration für JGB 218 ins Gespräch). Die direkte Vorlage für 153, 11–17 ist jedoch die in N.s Bibliothek erhaltene Aufsatzsammlung *Les hommes et les idées* des Althistorikers und Literaturkritikers Henry Houssaye (1848–1911), die N. während der Fertigstellung von JGB gelesen haben dürfte. In Houssayes einschlägigem Aufsatz wird nicht nur Gustave Flauberts innige Verbundenheit mit Rouen thematisiert, in dessen unmittelbarer Nachbarschaft er Emma Bovary ihr Schicksal habe erleiden lassen (Houssaye 1886, 187). Nie seien die „analyse psychologique et physiologique, la peinture de la vie reelle" (ebd., 186 – „psychologische und physiologische Analyse, das Gemälde des wirklichen Lebens") weiter getrieben worden als in *Madame Bovary* (vgl. zu diesem Roman auch NK KSA 6, 34, 17–20). Und dann heißt es: „O complexité du cerveau de l'homme! Gustave Flaubert avait à l'état d'obsession la haine du *bourgeois*, – il eut d'ailleurs été fort en peine de définir ce qu'il appelait le *bourgeois*, – et il a passé la moitié de sa vie à observer, à rapporter, à décrire les mœurs, les conversations, les figures les plus platement bourgeoises! Son dernier livre [sc. *Bouvard et Pécuchet*], ce livre terminé le jour de sa mort, est, dit-on, le dossier de la bêtise bourgeoise. A quel point différait donc l'esthétique de l'écrivain des idées de l'homme? Flaubert avait l'horreur du terre-à-terre de la vie contemporaine, de la banalité de l'existence quotidienne, des sottises et des lieux communs des conversations courantes. Mais prenait-il la plume tout se modifiait en son esprit: il ne trouvait point de tache plus intéressante que décrire à grand effort de travail les passions mesquines, les sottes vanités et les caractères effacés de cette société qu'il exécrait dans la réalité." (Ebd., 190. „O Vertracktheit des menschlichen Gehirns! Gustave Flaubert hatte den Hass gegen den Bürger bis zu einem Zustand von Besessenheit, – er wäre übrigens stark

darum verlegen gewesen, das zu definieren, was er den *Bürger* nannte, – und er hat die Hälfte seines Lebens damit zugebracht, die flachsten bürgerlichen Sitten, Konversationen, Figuren zu beobachten, zu berichten, zu beschreiben! Sein letztes Buch [sc. *Bouvard et Pécuchet*], dieses am Tag seines Todes beendete Buch, ist, sagt man, das Dossier der bürgerlichen Dummheit. An welchem Punkt unterschied sich also die Ästhetik des Schriftstellers von Ideen des Mannes? Flaubert hatte Abscheu vor der Alltäglichkeit des zeitgenössischen Lebens, vor der Banalität der täglichen Existenz, vor den Dummheiten und Gemeinplätzen der üblichen Gespräche. Aber die Feder aufnehmend, änderte sich alles in seinem Geist: Er fand keine interessantere Aufgabe als mit großer Arbeitsanstrengung die schäbigen Leidenschaften, die törichten Eitelkeiten und die unauffälligen Charaktere dieser Gesellschaft zu bescheiben, die er in der Wirklichkeit verabscheute.“) Seinem Roman *Bouvard et Pécuchet* wollte Flaubert zweitweilig den Untertitel „Encyclopédie de la bêtise humaine“ geben. Zu N. und Flaubert vgl. z. B. auch NK KSA 6, 64, 18 und NK KSA 6, 64, 18 f.

153, 30 *Oder, noch deutlicher*] In KSA 5, 153, 30 steht statt „deutlicher“ „heutlicher“. So schön dieser originelle Neologismus, der sogar in diverse moderne Übersetzungen eingegangen ist, auch anmutet: Es handelt sich um einen simplen Druckfehler in den Ausgaben von Colli und Montinari, heißt es doch in der Erstausgabe unmissverständlich: „deutlicher“ (Nietzsche 1886, 164).

153, 31 *„homo bonae voluntatis“*] Der Engelchor verkündet nach der lateinischen Fassung von Lukas 2, 14: „in terra pax hominibus bonae voluntatis“ („Frieden auf Erden den Menschen guten Willens“), vgl. NK 125, 1–126, 3 u. NK 137, 10–15. Die Gutwilligkeit wurde bei N. zum Inbegriff des attackierten moralischen „Mittelmaasses“ (153, 20): Wer „guten Willens“ zu sein behauptet (vgl. auch Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*!), gebe sich (oft genug) über die wahren Beweggründe seines Willens keine Rechenschaft.

219.

JGB 219 führt einen Gedanken weiter, den N. bereits 1880 in sein Buchprojekt *L'Ombra di Venezia* aufnehmen wollte: „Die moralische Beurtheilung der Menschen und Dinge ist ein Trostmittel der Leidenden, Unterdrückten, innerlich Gequälten: eine Art Rache-nehmen.“ (NL 1880, KSA 9, 3[69], 65, 15–17, dazu Brusotti 1997, 91.) In NL 1884, KSA 11, 25[492], 143, 7 f. wird der Gedanke um das Stichwort der Rangordnung erweitert: „Von der Rang-Ordnung. / Wo ‚moralisch‘ geurtheilt wird, höre ich die feindseligen Instinkte, Abneigungen, verletzte Eitelkeiten, Eifersucht“. Beschränken sich diese Vorarbeiten aber

darauf, das moralische Urteil als Mittel der Herabsetzung überlegener Menschen selbst moralisch-metamoralisch zu verurteilen, erweist JGB 219 diese Moral als schöpferisch: „Bosheit vergeistigt“ (154, 6). Jetzt wird stipuliert, dass „hohe Geistigkeit selber nur als letzte Ausgeburt moralischer Qualitäten“ (154, 16 f.) bestehen könne. Demnach scheint eine Art dialektischen Umschlagens („Synthesis“ – 154, 18) die Moral auf die Stufe außermoralischer Geistigkeit zu heben. Für „unsere Tugenden“ könnte daraus folgen, dass wir (oder unsere Vorfahren? – vgl. JGB 213, KSA 5, 148, 30–33) erst alle moralischen Stadien durchlaufen haben müssen, um Zukunftsphilosophen zu werden.

154, 10 *„Gleichheit Aller vor Gott“*] Vgl. NK 83, 17–28. Diese weit verbreitete Formel ist kein Bibel-Vers, aber sie wird gerne auf Stellen wie Römer 3, 22–24 zurückgeführt (vgl. auch Theißen 2008, 52). Aus dieser Vorstellung einer Gleichheit vor Gott wurde in der Christentumsgeschichte oft die Forderung nach der Gleichheit vor dem Gesetz erhoben, beispielsweise unter Berufung auf Laktanz: *Divinae institutiones* V 15: „Si enim cunctis idem pater est, aequo iure omnes liberi sumus“ („Wenn er [sc. Gott] nämlich sämtlichen [Menschen] derselbe Vater ist, sind wir alle Kinder mit gleichem Recht“).

154, 15–25 *— ich werde mich hüten, es zu thun. Vielmehr möchte ich ihnen mit meinem Satze schmeicheln, dass eine hohe Geistigkeit selber nur als letzte Ausgeburt moralischer Qualitäten besteht; dass sie eine Synthesis aller jener Zustände ist, welche den „nur moralischen“ Menschen nachgesagt werden, nachdem sie, einzeln, durch lange Zucht und Übung, vielleicht in ganzen Ketten von Geschlechtern erworben sind; dass die hohe Geistigkeit eben die Vergeistigung der Gerechtigkeit und jener gütigen Strenge ist, welche sich beauftragt weiss, die Ordnung des Ranges in der Welt aufrecht zu erhalten, unter den Dingen selbst — und nicht nur unter Menschen.*] In der Reinschrift hieß es stattdessen: „Mein Satz ist, daß jede hohe Geistigkeit nur als letzte Ausgeburt moral. Qualitäten besteht: sie vereinigt alle jene Zustände, welche dem moral. Menschen nachgesagt werden, um überhaupt zu funktionieren“ (KSA 14, 364). Die Druckfassung ist viel erklärungsfreudiger und bringt den Gedanken der Rangordnung, der bereits in der Aufzeichnung NL 1884, KSA 11, 25[492], 143, 7 (mitgeteilt in NK ÜK JGB 219) ausgesprochen wurde, erneut ins Spiel.

220.

JGB 220 und der Eingang von JGB 221 dienen der Demonstration, dass Uninteressiertheit und Uneigennützigkeit – „‚désintéressé‘“ (155, 6) bedeutet sowohl ‚uninteressiert‘ als auch ‚uneigennützig‘ – gefährliche Verführungskräfte für

„unsere Tugenden“ darstellen können und daher intellektuell neutralisiert werden müssen.

154, 27–155, 13 *Bei dem jetzt so volksthümlichen Lobe des „Uninteressirten“ muss man sich, vielleicht nicht ohne einige Gefahr, zum Bewusstsein bringen, woran eigentlich das Volk Interesse nimmt, und was überhaupt die Dinge sind, um die sich der gemeine Mann gründlich und tief kümmert: die Gebildeten eingerechnet, sogar die Gelehrten, und wenn nicht Alles trügt, beinahe auch die Philosophen. Die Thatsache kommt dabei heraus, dass das Allermeiste von dem, was feinere und verwöhntere Geschmäcker, was jede höhere Natur interessirt und reizt, dem durchschnittlichen Menschen gänzlich „uninteressant“ scheint: — bemerkt er trotzdem eine Hingebung daran, so nennt er sie „désintéressé“ und wundert sich, wie es möglich ist, „uninteressirt“ zu handeln. Es hat Philosophen gegeben, welche dieser Volks-Verwunderung noch einen verführerischen und mystisch-jenseitigen Ausdruck zu verleihen wussten (— vielleicht weil sie die höhere Natur nicht aus Erfahrung kannten?) — statt die nackte und herzlich billige Wahrheit hinzustellen, dass die „uninteressirte“ Handlung eine sehr interessante und interessirte Handlung ist, vorausgesetzt.....*] Vgl. NK 52, 2–14 u. NK KSA 6, 133, 28–30. Der Witz dieser Ausführungen besteht darin, dass sie das, was die philosophisch-ethische Tradition für die erhabenste Höhe menschlicher Selbsterkenntnis und praktischer Selbstbestimmung hält, nämlich die Einsicht in die Gebotenheit uninteressierten, uneigennützigen Handelns, als ein Volksvorurteil abtun. Dieses Vorurteil gründe auf einer falschen Wahrnehmung dessen, was überlegene Geister tatsächlich interessiert, weil dieser Gegenstand des Interesses aus Volksperspektive gar keines Interesses wert sein könne. Der JGB 220 zugrunde liegende Gedanke besagt, dass jede Form von Wahrnehmung und Handlung, um überhaupt Wahrnehmung und Handlung zu sein, von Interesse bestimmt ist. Das heißt nicht, dass der Sprecher einfach nur in moralistischer Tradition hinter jeder Lebensregung Egoismus lauern sähe. Vielmehr bedeutet hier Interesse Intentionalität – Gerichtet-Sein auf Etwas, im Wahrnehmen ebenso wie im Handeln. Wer nicht interessiert ist, kann weder wahrnehmen noch handeln.

Die Frontstellung gegen Moralen, die die Interesselosigkeit und Uneigennützigkeit in vorderster Reihe platzieren, ist in N.s Texten häufig Thema, sei es doch eine christliche „Mode“, „den Menschen der sympathischen und uninteressirten Handlungen als den moralischen anzusehen“ (NL 1880/81, KSA 9, 10[D59], 425, 8 f.), was den Menschen notwendig schwäche, wie N. gegen Spencer 1879 einwandte (NL 1880/81, KSA 9, 10[D60], 426). Als negative Helden einer Identifikation von „Moral und désintéressement“ werden sodann ausdrücklich „Baudelaire und Schopenhauer“ benannt (NL 1884, KSA 11, 25[178], 61, 18–20), zu denen sich in NL 1884, KSA 11, 26[389], 253, 10 noch Comte

gesellt – nicht zu vergessen schließlich Renans Jesus, der von einem „zèle désintéressé“ beseelt gewesen sein soll (NL 1886/87, KSA 12, 5[43], 200, 2, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 143, 16–18, vgl. zu Renans Interesse an der Desinteressiertheit auch NK 70, 4–11).

Während JGB 220 den Glauben an die moralische Exzellenz der Uninteressiertheit als populären Irrtum enttarnen möchte, gibt sich das Gros der von N. zum Thema rezipierten Autoren von dieser Exzellenz überzeugt: „Mit der Entwicklung der Civilisation erstarkt diese erziehende Kraft der öffentlichen Meinung, sie bildet allmälig die Charaktere der Menschen und macht sie mehr und mehr uninteressirt, heroisch und uneigennützig. Ein uninteressirter, uneigennütziger und heroischer Mensch heisst Einer, der die Erlangung des eigenen Interesses fest im Auge hat, aber dies in einer solchen Weise erstrebt, dass dessen Befriedigung auch die Glückseligkeit Anderer in sich schliesst.“ (Lecky 1879, 1, 11. Doppelte Randanstreichung von N.s Hand.) Während bei Kant die Rede von der Uninteressiertheit oder Interesselosigkeit ihren Ort zunächst in der Ästhetik hatte (mit N.s Gewährsmann Kuno Fischer gesprochen: „Das rein ästhetische Wohlgefallen ist vollkommen u n i n t e r e s s i r t.“ Fischer 1860, 2, 571), und er die ethische Ausweitung nur unter Vorbehalt vornahm („Ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressirt, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reine moralische Urtheile.“ AA V, 205 Fn.), machten die bereits genannten, zeitgenössischen Autoren mit der Forderung nach einer uninteressierten Moral ernst. In Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird unter „Interesse“ das verstanden, „wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird“ (AA IV, 459), wobei sich ein reines Interesse der praktischen Vernunft ausschließlich auf die Allgemeingültigkeit der Maxime beziehen soll. In der *Kritik der Urtheilskraft* gilt als Interesse „das Wohlgefallen [...], das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (AA V, 204, vgl. NK 52, 2–14). Dem reinen ästhetischen Urteil über das Schöne soll aber das Dasein des Gegenstandes gleichgültig sein; daher die Forderung nach einem interesselosen Wohlgefallen. In der von N. vor allem konsultierten, französischen Literatur, die im Wort *désintéressement* sowohl die Uninteressiertheit/Interesselosigkeit als auch und zur Hauptsache die Uneigennützigkeit fasste, wurde Kants Differenzierung abgeschliffen. Namentlich beim Lesen von Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* wurde N. Zeuge einer leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit der „vertu d'un pur désintéressement“ („Tugend eines reines *désintéressement*“): „ce pur désintéressement est impossible à constater comme *fait* et son existence a de tout temps été controversée“ (Guyau 1885, 7 – „dieses reine *désintéressement* ist unmöglich als *Tatsache* zu konstatieren

und seine Existenz ist zu jeder Zeit bestritten worden“). Die von N. bei anderen konstatierte Gleichsetzung von Moral und *désintéressement* formulierte Guyau 1885, 25 explizit: „Il faut fleurir; la moralité, le désintéressement, c’est la fleur de la vie humaine.“ („Man muss blühen; die Moralität, das *désintéressement*, ist die Blüte des menschlichen Lebens.“ Vgl. auch ebd., 135 u. 206.) Andere Lektüre-Partner N.s waren allerdings vorbehaltvoller, so Edmond Scherer in einem Artikel unter dem Titel *La crise actuelle de la morale*, der moniert, dass die Idee der Moral selbst unter Beschuss geraten sei, „ici par la science et la raison, là par cette espèce de désintéressement universel que produisent les désabusements de l’âge, l’expérience d’un monde vieilli“ (Scherer 1885, 156 – „hier durch die Wissenschaft und die Vernunft, dort durch diese Art von universellem *désintéressement*, das die Blasiertheiten des Alters hervorbringen, die Erfahrung einer gealterten Welt“. Von N. mit Randstrich markiert). Das Substantiv „désintéressement“ als „Abzeichen des Moralischen“ bemüht N. ausdrücklich in JGB 260, KSA 5, 210, 14 f.

155, 13–15 *„Und die Liebe?“ — Wie! Sogar eine Handlung aus Liebe soll „unegoistisch“ sein? Aber ihr Tölpel —!*] Die reine, nicht mit Begierde vermengte Liebe, etwa zu Gott, gilt in der metaphysischen Tradition als Beispiel für unegoistisches Handeln, weil sie buchstäblich alles für den Geliebten hinzugeben bereit ist. Eine klassische Formulierung konnte N. in der Filterung von Kuno Fischer aus Leibniz’ *Principes de la nature et de la grâce* (§ 16 u. 18) ziehen, wo Leibniz von der allein wahrhaft glücklich machenden Liebe zu Gott sagte: „Obgleich diese Liebe uninteressirt ist, so macht sie durch sich selbst unser höchstes Gut und Interesse“ (Fischer 1867, 2, 715).

155, 15–19 *„Und das Lob des Aufopfernden?“ — Aber wer wirklich Opfer gebracht hat, weiss, dass er etwas dafür wollte und bekam, — vielleicht etwas von sich für etwas von sich — dass er hier hingab, um dort mehr zu haben, vielleicht um überhaupt mehr zu sein oder sich doch als „mehr“ zu fühlen.*] Dem steht etwa Spencers Altruismus-Programm gegenüber: „Un jour viendra, dit même M. Spencer, où l’instinct altruiste sera si puissant que les hommes se disputeront les occasions de l’exercer, les occasions de sacrifice et de mort“ (Guyau 1885, 52. „Ein Tag wird kommen, sagt sogar Herr Spencer, wo der altruistische Instinkt so stark sein wird, dass die Menschen sich um die Gelegenheiten streiten werden, ihn auszuüben, um die Gelegenheiten des Opfers und des Todes“).

221.

In JGB 221 tritt ein „ein moralistischer Pedant und Kleinigkeitskrämer“ (155, 26 f.) auf, der es mit der Ungleichheit der Menschen buchhalterisch genau

nimmt und sich nicht nur selbst dabei beobachtet, wie er moralische Urteile fällt, sondern sich auch zur Differenzierung anhält, die „[j]ede unegoistische Moral“ verleugne, „welche sich unbedingt nimmt und an Jedermann wendet“ (156, 3 f.): Jeder müsste demnach seine eigene Tugend finden; Moral wäre nicht verallgemeinerbar, sondern hätte sich im Vorfeld jedes Urteils vor der „Rangordnung“ (156, 9) zu beugen. Scheint die hier verkündete Position auf Anhieb auch ganz mit derjenigen identisch zu sein, die das (in JGB 221 nicht vorkommende) „Wir“ in JGB sonst schmackhaft machen möchte, wird nach einem Gedankenstrich dieser „moralistische[.] Pedant und bonhomme“ (156, 13 f.) mit der eingeworfenen Frage bedacht, ob er angesichts seines Versuchs, „die Moralen“ „zur Moralität“ (156, 15) zu ermahnen, nicht ausgelacht zu werden verdiene. Die Frage bleibt unbeantwortet, ebenso wie diejenige der Leser zum Verhältnis des „Pedanten“ zur Position des Sprechers. Liegt die Differenz zwischen dem Sprecher und dem „Kleinigkeitskrämer“ hauptsächlich darin, dass der „Pedant“ kleinlich aufrechnet, wie es um jeden einzelnen im moralischen Feld bestellt sein mag, oder eher darin, dass er die Moral(en) mit moralischen Mitteln traktiert, mit seinen moralischen Urteilen bis in die geheimsten Winkel verfolgt? Zur Interpretation vgl. auch Steinmann 2000, 202 f.

156, 11 f. *dass es unmoralisch ist*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 156, 11 f.: „das es unmoralisch ist“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „dass es unmoralisch ist“ (Nietzsche 1886, 166).

156, 12 f. *„was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig“*] Das Sprichtwort ist sehr weit verbreitet und vielfach nachgewiesen (vgl. die Belege bei Wander 1867–1880, 3, 1541). N. wandte es auch in NL 1877, KSA 8, 25[1], 482, 11 f. bei einer Kritik am Sozialismus an, der zufolge das Sprichwort im „Naturzustande“ gerade nicht gelte, sondern es dort nur auf die Macht ankäme. Ein Jahrzehnt später gegen John Stuart Mill: „Ich perhorreszire seine Gemeinheit, welche sagt ‚was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig; was du nicht willst usw., das füge auch keinem Andern zu‘; welche den ganzen menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen will, so daß jede Handlung als eine Art Abzahlung erscheint für etwas, das uns erwiesen ist“ (NL 1887, KSA 13, 11[127], 60, 22–61, 1, entspricht KGW IX 7, W II 3, 142, 17–24).

156, 14 *bonhomme*] „Bonhomme ([...]), gutherziger Mensch, Biedermann (auch im spöttischen Sinn)“ (Meyer 1885–1892, 3, 191).

222.

Dass die Selbstverachtung, die *contemptio sui* oder *despectio sui* (vgl. GM III 18, KSA 5, 384, 2 f.) zum Selbstverständnis des christlichen Sünders gehört, war

N. nicht nur aus seiner Beschäftigung mit Pascal, sondern aus der gesamten christlichen Tradition von Paulus über Augustin bis Luther wohlbekannt (vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 12, 2 = KGW IX 2, N VII 2, 167, 40); entsprechend häufig kam er darauf zu sprechen. JGB 222 handelt allerdings nicht von der christlichen Vergangenheit, sondern von der Gegenwart, in der sich hinter der grassierenden Religion des Mitleidens die Selbstverachtung verberge – und zwar nicht, so wird man ergänzen müssen, die Selbstverachtung des über seine Erbsündenverfallenheit zerknirschten Christenmenschen, sondern die Selbstverachtung des explizit genannten „Mensch[en] der ‚modernen Ideen'" (156, 30). Dieser leide an sich selbst, projiziere dieses Leiden aber aus „Eitelkeit" (156, 32) auf andere, so „dass er nur ‚mit leidet'" (156, 32). Die moderne Konjunktur des Mitleids hinge damit an der gegenüber sich selber nicht ehrlichen Selbstverachtung, während die Christen noch ganz ehrliche Selbstverächter gewesen wären. Das Mitleid der christlichen Tradition und dasjenige der Moderne hätten damit andere Motivationshintergründe. Für „unsere Tugenden" mag daraus folgen, dass man die Selbstverachtung oder doch wenigstens die Unredlichkeit im Umgang mit ihr zu bekämpfen habe. Zur Interpretation von JGB 222 siehe Wotling 2008, 25 f.

156, 20 f. *Wo heute Mitleiden gepredigt wird — und, recht gehört, wird jetzt keine andre Religion mehr gepredigt*] Vgl. NK 125, 22–26.

156, 25–29 *Sie gehört zu jener Verdüsterung und Verhässlichung Europa's, welche jetzt ein Jahrhundert lang im Wachsen ist (und deren erste Symptome schon in einem nachdenklichen Briefe Galiani's an Madame d'Epinay urkundlich verzeichnet sind)*] Gemeint sein könnte der von N. mit Randstrich markierte Brief Galianis an Madame Louise d'Épinay vom 18. 05. 1776 (im Horizont des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges): „Tite-Live disait pourtant de son siècle (qui ressemblait si fort au nôtre): ‚*Ad haec tempora ventum est, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus.*' On est dans un siècle où les remèdes nuisent au moins autant que les vices. Savez-vous ce que c'est? L'époque est venue de la chute totale de l'Europe et de la transmigration en Amérique. Tout tombe en pourriture ici: religion, lois, arts, sciences; et tout va se rebâtir à neuf en Amérique. Ce n'est pas un badinage, ceci, ni une idée tirée des querelles anglaises: je l'avais dit, annoncé, prêché il y a /226/ plus de vingt ans: et j'ai vu toujours mes prophéties s'accomplir" (Galiani 1882, 2, 225 f. „Titus Livius sagte jedoch von seinem Jahrhundert (das unserem so stark ähnelte): ‚*Bis diese Zeiten herangerückt sind, in denen wir weder unsere Laster noch die Gegenmittel zu ertragen vermögen.*' [Originaler Wortlaut bei Livius: *Ab urbe condita* I, praetatio 9: „donec ad haec tempora quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est."] Wir sind in einem Jahrhundert, wo die Heilmittel mindestens

so schaden wie die Laster. Wissen Sie, was das ist? Die Epoche des völligen Verfalls Europas und der Auswanderung nach Amerika ist gekommen. Alles fällt hier in Fäulnis: Religion, Gesetze, Künste, Wissenschaften; und alles wird sich von Neuem aufbauen in Amerika. Das ist kein Spass, auch keine aus englischen Streitigkeiten gezogene Idee: Ich hatte es gesagt, angekündigt, gepredigt vor /226/ mehr als zwanzig Jahren und ich habe meine Prophezeiungen immer sich erfüllen sehen").

223.

JGB 223 und JGB 224 machen den „historischen Sinn" (157, 28) als Moment „unserer Tugenden" wieder salonfähig – nicht als Infektion mit einer neuen historischen Krankheit, sondern als Fähigkeit, sich im immensen historisch-moralischen Feld souverän zu bewegen „— vielleicht dass, wenn auch Nichts von heute sonst Zukunft hat, doch gerade unser Lachen noch Zukunft hat!" (157, 23–25).

157, 2–15 *Der europäische Mischmensch — ein leidlich hässlicher Plebejer, Alles in Allem — braucht schlechterdings ein Kostüm: er hat die Historie nöthig als die Vorrathskammer der Kostüme. Freilich bemerkt er dabei, dass ihm keines recht auf den Leib passt, — er wechselt und wechselt. Man sehe sich das neunzehnte Jahrhundert auf diese schnellen Vorlieben und Wechsel der Stil-Maskeraden an; auch auf die Augenblicke der Verzweiflung darüber, dass uns „nichts steht" —. Unnütz, sich romantisch oder klassisch oder christlich oder florentinisch oder barokko oder „national" vorzuführen, in moribus et artibus: es „kleidet nicht"! Aber der „Geist", insbesondere der „historische Geist", ersieht sich auch noch an dieser Verzweiflung seinen Vortheil: immer wieder wird ein neues Stück Vorzeit und Ausland versucht, umgelegt, abgelegt, eingepackt, vor allem studirt*] Das Wort „Mischmensch", das N. nur hier benutzt, ist kein Neologismus; es kam, wenn auch selten, im 19. Jahrhundert als Synomym für „Mischling" vor, in Johann Friedrich Heigelins *Fremdwörter-Handbuch* auch als Übersetzung für „Mulatte", „halb Europäer und Amerikaner" (Heigelin 1838, 676). In GD Die „Verbesserer" der Menschheit 3 sollte N. das Wort potenzieren zum „Mischmasch-Menschen", und zwar bezogen auf den „Tschandala", den Abkömmling unerlaubter Kastenmischung im alten Indien. Vorlage war dort die krude antisemitische Bearbeitung des Manu-Gesetzbuches von Jacolliot 1876, vgl. NK KSA 6, 100, 17 f. Während JGB 223 dem alle Stile durchprobierenden plebejischen „Mischmenschen" das Feld überlässt, konfrontiert ihn NL 1884, KSA11, 26[98], 176, 11–18 noch direkt mit heute fehlenden „großen Geistern", denen gegenüber es ihm an „Ehrfurcht" mangle: „Die historische Manier unsrer Zeit ist zu erklären

aus dem Glauben, daß Alles dem Urtheile eines Jeden freisteht.“ „Das Merkmal des großen Menschen war die tiefe Einsicht in die moralische Hypocrisie von Jedermann (zugleich als Consequenz des Plebejers, der ein Kostüm sucht).“

So sehr JGB 223 an N.s Kritik der historischen Krankheit, des überbordenden und lebensabträglichen Interesses am Vergangenen in UB II HL anschließt (vgl. z. B. Müller-Lauter 1971, 47), die JGB 224 noch erweitert, verarbeitet dieser Abschnitt doch offenkundig zur Hauptsache einen jüngeren Lektüreindruck, nämlich aus dem dritten Band von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur*, genauer: aus dem Kapitel über die romantische Schule. Deren Vertreter „übersprangen die ganze classische Bildung, um ihre Vorbilder der Zeit der Renaissance und dem Mittelalter zu entnehmen“ (Taine 1880a, 3, 45); es entstand „ein sonderbares Gemisch unklarer Versuche, offenbarer Fehlgeburten und origineller Erfindungen. Der von dem aristokratischen Kostüm befreite Plebejer suchte sich ein anderes, entlieh einen Theil eines Gewandes den Rittern oder den Barbaren, einen anderen Theil den Bauern oder den Journalisten, ohne den auffallenden Kontrast allzusehr zu bemerken; er war eingebildet und befriedigt in seinem bunten und schlecht genähten Mantel, bis daß er endlich nach mancherlei Versuchen und Rissen zur Selbsterkenntniß kam und die Kleidung wählte, die für ihn paßte.“ (Ebd., 46) Die „Idee“ der damals entstandenen „historischen Poesie“ (ebd.) „besteht in der Behauptung oder vielmehr in der Ahnung, daß unser Ideal nicht das Ideal ist: es ist ein Ideal, aber es gibt deren noch andere. Der Barbar, der Lehnsmann, der Cavalier der Renaissance, der Muselmann, der Indier, jede Zeit und jede Rasse hat ihre Schönheit gehabt, die eine Schönheit ist. Genießen wir dieselbe und setzen wir uns zu dem Behufe an die Stelle derer, die sie erfunden haben“ (ebd., 47). „Nach und nach sah man damals auf dem literarischen Schauplatze die dahin geschwundenen oder ferneren Culturen erscheinen, das Mittelalter zunächst und die Renaissance, dann Arabien, Hindostan und Persien, dann das classische Zeitalter und das achtzehnte Jahrhundert selbst, und der historische Geschmack ward so lebendig, daß von der Literatur aus auch die anderen Künste davon ergriffen wurden.“ Die folgenden Sätze hat N. mit einem langen Randstrich markiert: „Das Theater vertauschte seine conventionellen Costüme und Dekorationen mit wahren und echten. Die Baukunst errichtete römische Villen in unseren nördlichen Ländern und feudale Thürme mitten in moderner Sicherheit. Die Maler gingen auf Reisen, um die locale Färbung nachzuahmen, und studirten, um die moralische Färbung wiederzugeben. Jedermann war Tourist und Archäolog; der menschliche Geist, der aus seinen individuellen Gefühlen heraustrat, um sich in alle wirklich empfundenen, ja schließlich in alle möglichen Gefühle einzuleben, fand sein Vorbild

in dem großen Goethe, der durch seinen Tasso, seine Iphigenie, seinen Divan, seinen zweiten Theil des Faust, ein Mitbürger aller Nationen und ein Zeitgenosse aller Jahrhunderte ward, der nach Belieben an allen Punkten der Zeit und des Raumes zu leben schien und einen Begriff /48/ vom universellen Geiste gab." (Ebd., 47 f.)

In JGB 223 wird diese Analyse der historisierenden Romantik aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf das ganze Zeitalter bis in N.s Gegenwart übertragen. Damit entsteht ein direkter Widerspruch zu dem, was bei Taine folgt, und was N. weiter mit einem Randstrich markiert hat (auch die Unterstreichungen sind von N.s Hand): „Diese Literatur jedoch näherte sich mit ihrer Vollendung auch ihrem Ziele und entwickelte sich nur, um zu enden. Man gelangte zu der Einsicht, daß die versuchten Wiederbelebungen immer unvollkommen sind, daß jede Nachahmung nur ein Abklatsch ist; daß der moderne Ton unfehlbar aus den Worten hervorklingt, die wir den antiken Charakteren beilegen, daß jedes Sittengemälde einheimisch und gleichzeitig sein muß, und daß die archäologische Literatur eine verkehrte Gattung ist. Man fühlte zuletzt, daß man das Bild der Vergangenheit bei den Schriftstellern der Vergangenheit suchen müsse, [...], kurz, daß die historische Literatur verschwinden und sich in Kritik und Geschichte, das heißt, in Erklärung und Auslegung der Dokumente verwandeln müsse." (Taine 1880a, 3, 48) Aufmerken ließ N. schließlich auf den folgenden Seiten auch der Satz: „der Geist /51/ dieser Dichter ist nicht biegsam genug, er ist zu moralisch" (ebd., 50 f., N.s Unterstreichung). Wenn 157, 15 mit einer Sperrung betont, dass das Alte und Ferne nach Auffassung des sich historisch drapiertenden „Mischmenschen" „vor allem studirt" werden müsse, reproduziert dies zwar die von Taine geschilderte Entwicklung von der historisierenden Dichtung zur historischen Forschung, unterstellt aber, dass diese historische Fixierung in der Gegenwart noch vorhalte, während sie für Taine längst von einem gegenwartsbezogenen Realismus abgelöst worden ist und eben nur das Signum einer (ebenfalls gesamteuropäischen), mittlerweile aber schon vergangenen Kulturbewegung, eben der Romantik war.

157, 11 *in moribus et artibus*] Lateinisch: „in Sitten und Künsten".

157, 16–20 *wir sind das erste studirte Zeitalter in puncto der „Kostüme", ich meine der Moralen, Glaubensartikel, Kunstgeschmäcker und Religionen, vorbereitet wie noch keine Zeit es war, zum Karneval grossen Stils, zum geistigsten Fasching-Gelächter und Übermuth*] Hier überbietet das Wir N.s Quelle, Taines *Geschichte der englischen Literatur* (vgl. NK 157, 2–15), indem es auch „Moralen" und „Religionen" zu den Kostümen rechnet und damit Taines ästhetischen Horizont konsequent erweitert. Das schließt an Überlegungen an, die bereits NL 1876/77, KSA 8, 23[147], 456, 22–457, 10 formuliert hat: „Wie alte sinnreiche

religiöse Zeremonien zuletzt als abergläubische unverstandene Prozeduren übrigbleiben, so wird die Geschichte überhaupt, wenn sie nur noch gewohnheitsmäßig fortlebt, dem magischen Unsinn oder ⟨der⟩ carnevalistischen Verkleidung ähnlich. [...] Jetzt bewegte sich in Neapel ein katholischer prunkhafter Leichenwagen mit Gefolge in einer der Nebengassen, während in unmittelbarer Entfernung der Carneval tobte: alle die bunten Wagen, welche die Kostüme und den Prunk früheren Culturen nachmachten. Aber auch jener Leichenzug wird irgendwann einmal ein solcher historischer Carnevalszug sein; die bunte Schale bleibt zurück und ergötzt, der Kern ist entflohn oder es hat sich wie in den Kunstgriffen der Priester zur Erweckung des Glaubens die betrügerische Absicht hinein versteckt."

157, 21 *aristophanischen Welt-Verspottung*] In den Werken des athenischen Komödiendichters Aristophanes ist die Verspottung in der Mischung von Heiterkeit und Ernst (σπουδαιογέλοιον) eine dominierende Praxis, vgl. die Beiträge in Ercolani 2002. Zu N. und Aristophanes siehe z. B. NK 46, 10–20; NK KSA 1, 76, 6 f. u. NK KSA 1, 88, 22–28.

224.

Eine Vorstufe zu JGB 224 teilt KSA 14, 364 aus W I 1 mit: „Unser historischer Sinn ist eine Folge unserer Halb-Barbarei: diese durch den plebejischen Charakter unserer gebildeten Stände. Damit vermögen wir den größten Theil des Vergangnen nachzuempfinden, weil es fast immer halbbarbarisch zugegangen ist: unser Höchstes ist Homer und Shakespeare (dieser spanisch-maurisch-sächsisch) Aber unzugänglich bleiben uns die gelungensten Werke und Menschen zb. Corneille, Racine, Sophocles usw. – die eigentlich vornehmen Werke und Menschen, wo große Kraft vor allem Maaßlosen stehenbleibt und die feine Lust in der Bändigung und im zitternden Feststehen, gleich dem Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse." Die Grundkonstellation behält die Druckfassung von JGB 224 bei, mildert jedoch den invektivischen Ton ab und erörtert die Vorzüge des „historischen Sinns" mit einigem Wohlwollen. Er gehört, obwohl „ein unvornehmer Sinn" (158, 20), als „Sinn und Instinkt für Alles" (158, 19) unter den prekären Bedingungen der Gegenwart offensichtlich, *faute de mieux*, auch zu „unseren Tugenden".

Bemerkenswert ist die semantische Differenz bei Bildgleichheit am Schluss der Vorstufe aus W I 1 und von JGB 224: Beide Male wird der „Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse" evoziert, aber in der Aufzeichnung steht er für den Vornehmen, der maß- und im richtigen Augenblick innezuhalten weiß, in der Druckfassung hingegen für das „Wir", dem das Maß fremdgeworden sei:

„Gleich dem Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse lassen wir vor dem Unendlichen die Zügel fallen, wir modernen Menschen, wir Halbbarbaren“ (160, 9–11). Die identische Metapher kann – wie oft bei N. – zur Illustration direkt entgegengesetzter Überlegungen herhalten; die Metapher ist stärker als ihre probehalber festgelegte Primärbedeutung und wird deshalb zur Steigbügelhalterin einer Sekundärbedeutung, des genauen Gegenteils.

157, 28–158, 1 *Der historische Sinn (oder die Fähigkeit, die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat, der „divinatorische Instinkt“ für die Beziehungen dieser Werthschätzungen, für das Verhältniss der Autorität der Werthe zur Autorität der wirkenden Kräfte)*] Vgl. NK 130, 28–34. Nach EH UB 1, 6, 316, 20 f. wollte N. den „historischen Sinn“ in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* „zum ersten Mal als Krankheit erkannt“ haben. Die in der zeitgenössischen Literatur sehr häufige Wendung (vgl. die Einzelnachweise in NK KSA 6, 208, 29–209, 2) diente beim frühen N. oft der abschätzigen Gegenwartsdiagnose (vgl. z. B. UB II HL 3, KSA 1, 267 f.). In JGB 224 wird diese negative Bedeutung des „historischen Sinns“ relativiert, so sehr er nach wie vor als unvornehm gilt (vgl. NL 1885, KSA 11, 35[43], 529 f. = KGW IX 4, W I 3, 88, 10–37, 89 u. 86). Zur Interpretation siehe ausführlich NK KSA 6, 351, 5 f.

Der „divinatorische Instinkt“ stammt aus folgendem Novalis-Fragment: „Glück ist Talent für die Historie, oder das Schicksal. Der Sinn für Begebenheiten ist der prophetische, und Glück ist der divinatorische Instinct. (Die Alten rechneten daher mit Recht das Glück eines Menschen zu seinen Talenten.) Es giebt eine divinatorische Lust. Der Roman ist aus Mangel der Geschichte entstanden.“ (Novalis 1837, 2, 271) Im 19. Jahrhundert wurde der „divinatorische Instinkt“ gelegentlich und ohne ausdrücklichen Bezug auf Novalis aufgegriffen. So attestierte ihn Julian Schmidts (N. wohlbekannte) *Geschichte der deutschen Literatur* Ludwig Feuerbach (Schmidt 1858, 3, 260). Kuno Fischer rechtfertigte sich unter Verwendung des Begriffs dafür, die „bewußtlosen und kleinen Vorstellungen“ bei Leibniz so ausführlich behandelt zu haben: „weil sich hier der metaphysische Erklärungsgrund findet, warum sich in einem späteren Geschlechte [...] die dunkle Seele, das Gefühl, der divinatorische Instinct für sich allein die volle und ungetheilte Erkenntniß in Anspruch nahm“ (Fischer 1867, 2, 728). „Divinatorischer Instinkt“ meint von Novalis bis Fischer offensichtlich die Fähigkeit zu einer unmittelbaren, unbewussten, Künftiges vorwegnehmenden Einsicht.

158, 1–5 *dieser historische Sinn, auf welchen wir Europäer als auf unsre Besonderheit Anspruch machen, ist uns im Gefolge der bezaubernden und tollen Halbbarbarei gekommen, in welche Europa durch die demokratische Ver-*

mengung der Stände und Rassen gestürzt worden ist] Halbbarbaren, Halbbarbarei und halbbarbarisch waren bei N. spätestens seit MA I 234, KSA 2, 196, 17 f. Vokabeln, um historisch oder geographisch entrückte Zustände zu beschreiben (vgl. z. B. NL 1880, KSA 9, 4[60], 114, 3; 4[105], 126, 24 f.; im Blick auf Beethoven verglichen mit Goethe auch FW 103, KSA 3, 460, 1). In diesem Wortgebrauch, der von der Unklarheit der Grenze zur ebenso unklar bestimmten Barbarei zehrt, geht N. konform mit der von ihm gelesenen anthropologischen (Ratzel 1882, 219), kulturhistorischen (Hellwald 1883, 1, 55) und kriminalistischen Literatur (Krauss 1884, 303). Dort wurde die Halbbarbarei als ein Zustand begriffen, der dem von uns repräsentierten Kulturzustand vorgelagert ist, aber doch sichtlich das Potential zum Zivilisiert-Werden in sich trägt (ein analoger Befund lässt sich für die „semi-barbarie“ im zeitgenössischen französischen Wortgebrauch erheben). Die Pointe von JGB 224 besteht in der Selbstapplikation: Nicht die anderen sind die Halbbarbaren, sondern wir selbst, die wir erst imstande sind, historisch zu urteilen. In der Sache, wenn auch nicht in der Terminologie gehört dieses Argumentationsschema zu den frühesten von N. publizistisch kundgetanen Gedanken: Kultur wollte er bereits in UB I DS 1 als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (KSA 1, 163, 3 f.) verstanden wissen. Das Gegenstück dazu ist nicht Halbbarbarei, sondern schlicht „Barbarei, das heisst: [...] Stillosigkeit oder [...] chaotische[s] Durcheinander aller Stile“ (KSA 1, 163, 7 f.). Und N. lieferte dann noch das passende Klassiker-Zitat dazu: „Wir Deutsche sind von gestern, sagte Goethe einmal zu Eckermann, wir haben zwar seit einem Jahrhundert ganz tüchtig kultivirt, allein es können noch ein paar Jahrhunderte hingehen, ehe bei unseren Landsleuten so viel Geist und höhere Kultur eindringe und allgemein werde, dass man von ihnen wird sagen können, es sei lange her, dass sie Barbaren gewesen.‘“ (KSA 1, 164, 9–14) Während allerdings in N.s wagnerianisierendem Frühwerk der (Bier-)Ernst vorherrschte, und es keinen Augenblick lang Zweifel darüber aufkommen ließ, dass kulturelle Einheit das allein Wünschenswerte sei, stellt die Abmilderung der Barbarei zur Halbbarbarei in JGB 224 schon ein Indiz dafür dar, wie gründlich sich bei der Ähnlichkeit des Argumentationsschemas – Kultur ist Einheit, Barbarei/Halbbarbarei ist Vielheit – die Bewertung verändert hat: „bezaubernd“ und „toll“ heißen die Epitheta der Halbbarbarei, mit der JGB 224 zu sympathisieren scheint. Diese Halbbarbarei wird fruchtbar – der „historische Sinn“ ist selbst das beste Beispiel. Auch die behaupteten Ursachen der Semibarbarisierung, nämlich Demokratisierung und Rassenmischung, werden so bewertungsambivalent. Vgl. NK 138, 25–28 u. 159, 4–11 (Homer und das Barbarische bei Hugo 1864).

158, 21–27 *Wir geniessen zum Beispiel Homer wieder: vielleicht ist es unser glücklichster Vorsprung, dass wir Homer zu schmecken verstehen, welchen die*

Menschen einer vornehmen Cultur (etwa die Franzosen des siebzehnten Jahrhunderts, wie Saint-Evremond, der ihm den esprit vaste vorwirft, selbst noch ihr Ausklang Voltaire) nicht so leicht sich anzueignen wissen und wussten, — welchen zu geniessen sie sich kaum erlaubten.] N. hat 1869 seine programmatische Basler Antrittsvorlesung als Philologie-Professor Homer gewidmet, die große deutsche Tradition der Homer-Forschung seit Friedrich August Wolf (1759–1824) gleichzeitig aufgreifend und sie distanzierend. Die als Privatdruck unter dem Titel *Homer und die klassische Philologie* erschienene Vorlesung (KGW II 1, 247–269) will dem „wunderbare[n] Genius" (ebd., 266) des *Ilias*- und *Odyssee*-Dichters Tribut zollen und unter seiner Flagge die Philologie zu einer schöpferischen, lebensdienlichen Leitwissenschaft umgestalten (vgl. Sommer 1997, 18–29).

Dass das 17. Jahrhundert mit seinem „starke[n] Willen zu s e i n e m Ja und s e i n e m Nein" dem als barbarisch geltenden Homer wenig abgewinnen konnte, skizziert NL 1885, KSA 11, 34[20], 427, 20–24 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 181, 7–11). Der freigeistige Schriftsteller Charles Marguetel de Saint-Denis et de Saint-Évremond (1613–1703) kommt in N.s Werken nur in JGB 224 vor; die einzige weitere Erwähnung findet sich in NL 1863, KGW I 3, 15A[1], 202, 16–22, wobei es sich dort um ein Exzerpt aus Hermann Hettners Frankreich-Band seiner *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* handelt. Hettner erörterte Saint-Évremond als einen „Vorkämpfer des religiösen Freisinnes" (Hettner 1860, 2, 38) auf zwei Seiten, thematisierte aber seinen Bezug zu Homer mit keinem Wort. Die Stelle, auf die JGB 224 sich bezieht, steht in Saint-Évremonds *Dissertation sur le mot vaste à Messieurs de l'Académie françoise* von 1677 und lautet: „Pour Homere, il est merveilleux tant qu'il est purement humain; juste dans les caractéres, naturel dans les Passions, admirable à bien connoître & à bien exprimer ce qui dépend de nôtre nature. Quand son *Esprit vaste* s'est étendu sur celle des Dieux, il en a parlé si extravagamment, que Platon l'a chassé de sa République comme un fou." (Saint-Évremond 1726, 4, 14. „Was Homer angeht, ist er wunderbar, insofern er rein menschlich ist; gerecht in den Charakteren, natürlich in den Leidenschaften, bewundernswert darin, das gut zu kennen und gut auszudrücken, was von unserer Natur abhängt. Als sein *weiter Geist* sich über die Natur der Götter erstreckt hat, hat er darüber so extravagant gesprochen, dass Platon ihn aus seinem Staat wie einen Wahnsinnigen vertrieben hat.") Während die Vertreter der Akademie das Wort „vaste" (ausgedehnt, weit) allein zum Zwecke der Lobpreisung positiv genutzt wissen wollten, arbeitete Saint-Évremonds *Dissertation* dessen Nacht- und Schattenseiten heraus. Ein „esprit vaste" ist ein ausschweifender, ein oberflächlicher Geist. Vgl. zur Interpretation auch Heller 1972b, 282 sowie Schank 2000, 121 u. 309.

159, 4–11 *Nicht anders steht es mit Shakespeare, dieser erstaunlichen spanisch-maurisch-sächsischen Geschmacks-Synthesis, über welchen sich ein Altathener*

aus der Freundschaft des Aeschylus halbtodt gelacht oder geärgert haben würde: aber wir — nehmen gerade diese wilde Buntheit, dies Durcheinander des Zartesten, Gröbsten und Künstlichsten, mit einer geheimen Vertraulichkeit und Herzlichkeit an] Zu N.s Shakespeare-Bild, in dem Anziehung und Abschreckung miteinander im Widerstreit liegen, vgl. NK KSA 6, 287, 1–26 u. NK KSA 6, 285, 16–19. Neben den weiteren dort genannten Quellen und vor allem neben der schon in die Schulzeit zurückreichenden Shakespeare-Übersetzungslektüre waren im Umfeld von JGB für N.s Beschäftigung mit dem englischen Dichter – der seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland ein lustvoll traktiertes, kulturpolitisches Streitobjekt war – Victor Hugos (von N. 1878 erworbene) Studie *William Shakespeare*, Stendhals *Racine et Shakspeare* sowie das entsprechende Kapitel in Taines *Geschichte der englischen Literatur* (Taine 1878b, 1, 463–548) von Bedeutung. Stendhal vollzog die von N. reproduzierte Abgrenzung Shakespeares von der französischen Klassik eines Racine, betonte, dass der Engländer ein Romantiker sei (Stendhal 1854a, 34 u. ö.), und erinnerte daran, dass er sich an ein barbarisch-grobes Publikum gewandt habe: „A chaque instant Shakspeare fait de la rhétorique: c'est qu'il avait besoin de faire comprendre telle Situation de son drame, à un public grossier et qui avait plus de courage que de finesse." (Ebd., 40. „Shakespeare macht ständig Rhetorik: das geschieht, weil er es nötig hatte, solche Situationen seines Dramas einem groben Publikum verständlich zu machen, das mehr Mut hatte als Feinheit." Von N. mehrfach mit Randstrichen markiert. Zum Einfluss von Stendhals *Racine et Shakspeare* vgl. auch Vivarelli 1998, 57.) Hugo stellte wie JGB 224 Shakespeare mit Homer zusammen und brachte sie in ausdrückliche Beziehung zur Barbarei: „Des Wirklichen hat übrigens Shakespeare viel; überall lebt das Fleisch. Er hat die Erregung, den Instinct, den ächten Laut, den richtigen Ton; die ganze Menschenmenge mit ihrem Geräusch. Seine Poesie ist er und gleichzeitig Du. Er ist Element wie Homer. Die neubauenden Genies – und dieser Name gehört ihnen – erscheinen in allen entscheidenden Krisen der Menschheit; sie fassen die Phasen in sich zusammen und vervollständigen die Umwälzungen. Homer bezeichnet in der Civilisation das Ende Asiens und den Beginn Europas; Shakespeare das Ende des Mittelalters. [...] /67/ [...] Beide, Homer und Shakespeare, schließen die beiden ersten Pforten der Barbarei, die antike und die gothische d. h. mittelalterliche. Es war dies ihre Aufgabe, die sie löseten, ihre Pflicht, die sie thaten. Die dritte große menschliche Krisis ist die französische Revolution; es ist die dritte Riesenpforte der Barbarei, welche sich in unserer Zeit schließt." (Hugo 1864, 66 f.) Dass der Passus 159, 6–8 Shakespeares Kunst als lachhaft oder ärgerlich für einen Freund des Aischylos (ca. 525–456 v. Chr.) erscheinen lässt, weist zurück auf N.s frühe eigene Präferenz für den ersten großen griechischen Tragödiendichter (vgl. z. B. GT 9, KSA 1, 67), spiegelt aber auch dessen Darstel-

lung bei Hugo 1864, 39: „Aischylos ist prächtig und furchtbar, als sähe man ein Augenbrauenrunzeln über der Sonne."

Das Spanische in der „spanisch-maurisch-sächsischen Geschmacks-Synthesis" bildet den Reflex einer seit August Wilhelm Schlegel eifrig diskutierten These von der „Parallele zwischen den zwei einzig großen Dichtern, Shakspeare und Calderon": „Die Aehnlichkeit des englischen und spanischen Theaters besteht nicht bloß in der kühnen Vernachläßigung der Einheiten von Ort und Zeit, und in der Vermischung komischer und tragischer Bestandtheile [...]. Was sie mit einander gemein haben, ist der Geist der romantischen Poesie, dramatisch ausgesprochen." (Schlegel 1846, 6, 160) Das Maurische spielt wohl auf den maurischen General Othello an (*The Tragedy of Othello the Moor of Venice*, um 1603), während N. beispielsweise durch die Lektüre von Georg Gottfried Gervinus' Studie *Händel und Shakespeare* (die er allerdings 1875 wieder verkauft hat) auf das spezifisch (Angel-)Sächsische bei Shakespeare aufmerksam geworden sein mag: „Von dem Augenblick an, da Shakespeare die volksthümlichen Stoffe der englischen Geschichte ergriff, wo dann in seinen Dramen an die Stelle der lyrischen Verbrämungen italienischen Stils die Anführungen englischer Volkslieder traten, regte in ihm der sächsische Genius die Flügel, und jene volle germanische Natur seines Geistes schlug aus" (Gervinus 1868, 359).

159, 11–17 *wir geniessen ihn als das gerade uns aufgesparte Raffinement der Kunst und lassen uns dabei von den widrigen Dämpfen und der Nähe des englischen Pöbels, in welcher Shakespeare's Kunst und Geschmack lebt, so wenig stören, als etwa auf der Chiaja Neapels: wo wir mit allen unsren Sinnen, bezaubert und willig, unsres Wegs gehn, wie sehr auch die Cloaken der Pöbel-Quartiere in der Luft sind.*] W I 1, 52 lautet nach KSA 14, 365 stattdessen: „Shakespeare und Balzac: wie viel Unflätherei und Grobheit, wie viel Pöbel ist da immer in der Nähe! Es wirkt auf mich, wie auf der bezaubernden chiaja von Neapel spazieren zu gehen. Die Cloaken der Pöbel-Quartiere sind in der Luft." Im selben Heft W I 1 gibt es die als NL 1884, KSA 11, 25[123], 46, 17–19 edierte, deutlich ablehnendere Variante: „Ich halte diese Gemeinheit Shakespeare's und Balzac's mit Mühe aus: ein Geruch von pöbelhaften Empfindungen, ein Cloaken-Gestank von Großstadt, kommt überall her zur Nase."

Die Chiaja oder Chiaia ist ein am Meer gelegener, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert gewachsener Stadtteil Neapels. Gemeint sein könnte auch die Strada di Chiaja, von der es in dem von N. gern benutzten Reiseführer heißt, sie sei „stets überfüllt[.]". „Das *Quartier der Chiaja* im Westen gibt der Stadt den Festanblick in ihrer Riviera, Villa und Spiaggia und ist die erste Stätte des Fremden. Die Chiaja mündet l[inks] in die herrliche Mergellina, r[echts] auf die romantische Grotte des Posilip." (Gsell-Fels 1878, 704) 1876/77 unternahm N.

von Sorrent aus gelegentlich Tagesausflüge nach Neapel, hat sich dort aber nie länger aufgehalten.

159, 28 f. *ihr Augenblick glatten Meers und halkyonischer Selbstgenugsamkeit*] Halkyone war in der antiken Mythologie die Frau des Königs Keyx, nach dessen Ertrinken das Paar in Eisvögel, Halkyonen, verwandelt wurde. Während ihrer Brutzeit ruhen alle Winde und damit die See; entsprechend gelten als halkyonische Tage solche der Ruhe und Heiterkeit. Von Mitte der 1880er Jahre an entwickelte N. eine leidenschaftliche Vorliebe für halkyonische Selbstbeschreibungen, vgl. die Nachweise und Hintergründe in NK KSA 6, 37, 15; zum Motiv Stephan 2016.

225.

JGB 225 wendet sich gegen die Fixierung zeitgenössischer Philosophien auf die Frage von Lust und Leiden: „es giebt höhere Probleme als alle Lust- und Leid- und Mitleid-Probleme; und jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, ist eine Naivetät“ (161, 30–32). Aus der Kritik an der Prävalenz des Leidens folgt eine Kritik des Mitleids, die in ein Mitleid der Härte umschlägt („Mitleid also g e g e n Mitleid!“ – 161, 29). Dabei zeichnen sich Überlegungen ab, die N. dann in der berüchtigten „M o r a l f ü r Ä r z t e“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 134–136) ausformulieren sollte.

160, 15–21 *Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach L u s t und L e i d, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich g e s t a l t e n d e r Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird.*] Das Begriffspaar Lust und Leid (Unlust) als letztes Wertkriterium hat sich in der Antike mit Aristipp von Kyrene und Epikur als Hedonismus (abgeleitet vom griechischen Wort ἡδονή, „Lust“) Gehör verschafft und ist nach JGB 225 auch in dominanten modernen Philosophien präsent. Buchstabiert man den in der Textstelle erhobenen Einwand aus, so erscheint der Utilitarismus als jene Auffassung, die größtmögliche Lust und geringstmögliches Leiden für die größtmögliche Zahl will, während der Pessimismus aus dem Übermaß an Leiden ableitet, dass die Welt es verdient, verneint zu werden. In AC sollte dann auch das Christentum als eine weitere Form des Eudämonismus (abgeleitet vom griechischen Wort εὐδαιμονία, „Glück“) verspottet werden: Es sei eigentlich auch nur auf Lustgewinn aus (vgl. NK KSA 6, 229, 31–230, 3); Lust jedoch könne mitnichten als Beweis von Wahrheit gelten (vgl. NK KSA 6, 93, 12 f.; manche Stellen bei N. zeigen sich einer hedonistischen Option allerdings nicht abgeneigt,

vgl. NK KSA 6, 177, 24–28). JGB 225 gründet die Zurückweisung hedonistisch-eudämonistischer Argumentationsweisen auf das „Künstler-Gewissen“ und verlagert damit das Kriterium gelingenden Lebens weg von Lust oder Unlust hin zum Schaffen: Gestalten-Können, Wirkmächtigkeit soll nun die zentrale Stelle in der Wertehierarchie bekommen; Lust und Leiden sind im Verhältnis dazu nur Epiphänomene. Dazu passt, was N. bei Guyau 1885, 13 gelesen hat: „Le plaisir est un état de la conscience qui, selon les psychologues et les physiologistes, est lié à un accroissement de la vie (physique ou intellectuelle); il s’ensuit que ce précepte: ‚accrois d’une manière constante l’intensité de ta vie‘ se confondra finalement avec celui-ci: ‚accrois d’une manière constante l’intensité de ton plaisir.‘ L’hédonisme peut donc subsister, mais au second rang et plutôt comme conséquence que comme principe. Tous les moralistes anglais disent: ‚le plaisir est le seul levier avec lequel on puisse mouvoir l’être.‘“ („Die Lust ist ein Zustand des Bewußtseins, der, wie Psychologen und Physiologen aussagen, an eine Zunahme des körperlichen und geistigen Lebensgefühls geknüpft ist. Dar-/106/aus folgt, dass die Maxime: ‚Vermehre beständig die Intensität deines Lebens‘ schließlich mit der Maxime zusammenfällt: ‚Mehre beständig die Intensität deines Lebensgenusses.‘ Der Hedonismus kann also wohl aufrecht erhalten werden, aber erst in zweiter Linie und mehr als Ergebnis denn als Grundlage. Alle englischen Moralisten sagen: ‚Die Lust ist der einzige Hebel, mit dem man ein Wesen in Bewegung setzen kann.‘“ Guyau 1909, 105 f.) Selbstredend teilten weder Guyau noch N. die Ansicht der „englischen Moralisten“.

160, 27 f. *Sklaven-Schichten, welche nach Herrschaft — sie nennen’s „Freiheit“ — trachten*] In JGB 260, KSA 5, 212, 12–17 wird das Trachten nach Freiheit zu einem Grundzug der „Sklaven-Moral“ erklärt (vgl. auch NK 47, 29–48, 1). Zwangsläufig provoziert das die Frage, inwiefern das eigene Trachten des sprechenden „Wir“, sich von den Fesseln der mentalen, moralischen, emotionalen und sozialen Tradition zu befreien, Ausdruck einer sklavenmoralischen Haltung sei. Stöpel 1881, 167 notierte: „Der Sklave, dem man das Freiheitsrecht zurückgiebt, ohne ihn thatsächlich von seinem Herrn unabhängig zu machen, ist nicht frei; nur die Form der Abhängigkeit wechselt; damit er frei sei, muss man ihn mit den Attributen der Freiheit ausstatten.“ JGB 225 wiederum insinuiert, dass auch solche „Attribute der Freiheit“ nichts nützen, weil der Sklave in seiner Mentalität sklavisch, eben im Modus eines *Bedürfnisses* nach Abhängigkeit bleibe.

161, 2–6 *Ihr wollt womöglich — und es giebt kein tolleres „womöglich“ — das Leiden abschaffen; und wir? — es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war!*] Vgl. NK 60, 25–61, 22. Dieser Einwand an die Adresse der eingangs genannten, zeittypischen Philosophien

(vgl. NK 160, 15–21) ist fundamental und berührt das abendländische, beileibe nicht nur das moderne Selbstverständnis im Kern: Leidensminimierung scheint nach diesem abendländischen (aber beispielsweise auch buddhistischen) Selbstverständnis eine Grundintuition menschlicher Kulturleistung zu sein, auch wenn das Bemühen sich oft nicht auf alle Menschen erstreckt (beispielsweise nur auf Christen oder nur auf Angehörige eines bestimmten Volkes oder Standes). Bereits in FW 325, KSA 3, 553 wurde behauptet, dass zur Größe nicht so sehr das „Leidenkönnen" gehöre, sondern vor allem die Fähigkeit, Leiden zuzufügen. Im Bestreben, das Leiden abzuschaffen, sah der späte N. nun ein gemeinsames Projekt sowohl der traditionellen Metaphysik, die auf diese Abschaffung mittels Moral ziele (NL 1887, KSA 12, 8[2], 328, 27–29), als auch der zeitgenössischen politischen Strömungen Sozialismus und Anarchismus (vgl. z. B. Stöpel 1881). Das heißt dann „**Präokkupation durch das Leiden**" (KSA 12, 328, 20), welche die zu Beginn von JGB 225 genannten, dem jeweils eigenen Selbstverständnis nach so unterschiedlichen Philosophien charakterisiert. Und selbst wenn man den gespreizten Leidensverachtungsheroismus von FW 325 nicht teilt (vgl. Jacob Burckhardts ironische Replik im Brief an N. vom 13. 09. 1882, KGB III/2, 289, 36–38), bleibt der Einwand doch philosophisch ausgesprochen gewichtig: Weshalb sollte das Leiden das Kernthema der Philosophie, seine Minderung oder gar Abschaffung ihr praktischer Auftrag sein? Vielleicht geht Leiden die Philosophie nur sekundär, tertiär etwas an – insofern sie das Produkt von Menschen ist, die, wie andere Lebewesen, gelegentlich auch leiden.

Eine Inspirationsquelle ist (neben Schopenhauers Leidensfixierung) einmal mehr Guyaus *Esquisse*: „Nous sommes bien loin de Bentham et des utilitaires, qui cherchent à éviter partout la peine, qui voient en elle l'irréconciliable ennemie: c'est comme si on ne voulait pas respirer trop fort, de peur de se dépenser. Dans Spencer même, il y a encore trop d'utilitarisme." (Guyau 1885, 25. N.s Unterstreichungen. „Wir stimmen gar nicht mit Bentham und den Utilitariern überein, die überall das Leiden zu umgehen suchen, die im Schmerze einen unversöhnlichen Feind sehen. Das wäre gerade so, als wenn wir es nicht wagen wollten, zu tief auszuatmen, aus Furcht uns auszugeben. Sogar in Spencer steckt noch zuviel Utilitarismus." Guyau 1909, 291) N. notierte dazu am Rand: „Bentham und die Utilitarier suchen vor Allem dem Schmerz auszuweichen: ihr Todfeind Spencer sieht in den desinteressierten Instinkten Produkte der Gesellschaft: Guyau findet sie schon (im Individuum) im Grund des Lebens" (Guyau 1909, 291).

161, 9 f. *Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens*] Während der Einwand gegen eine Denkweise, die sich der Abschaffung des Leidens verschreibt, in 161, 2–6 gegen die Dominanz des Leidensthemas *in philosophicis* zugespitzt

werden kann, und es dieser Einwand ermöglicht, die Frage von „Lust und Leid“ (160, 16 f.) als eine unter vielen möglichen philosophischen Fragesphären zu entmachten, nimmt gegen Ende von JGB 225 wieder die Umkehrlogik überhand, die bei N. in Auseinandersetzung mit der Tradition so häufig Anwendung findet: Galt das Leiden bisherigem Philosophieren als schlecht und abschaffungswürdig, soll es jetzt dem neuen Philosophieren als gut und wünschbar erscheinen. Damit wird freilich die herkömmliche „Präokkupation durch das Leiden“ (vgl. NK 161, 2–6) einfach nur unter umgekehrten Vorzeichen reproduziert. Das zeigt sich schon an der wiederholten Formulierung in 161, 9 f. und 161, 17, denn „Zucht des Leidens“ ist eine eingeschliffene christlich-protestantische Sprechweise, vgl. z. B. den konservativen preußischen Generalsuperintendenten Ernst Sartorius (1797–1859), dem zufolge die „Ueberresten“ der „Erbsünde“ „durch die Gnade Christi vergeben und durch die göttliche Zucht des Leidens und Sterbens von der erlösten Seele gründlich abgestreift werden“ (Sartorius 1859, 25). Zur Rezeption von JGB 225 in Thomas Manns *Zauberberg* siehe Joseph 1996, 114 f.

161, 18 f. *Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint*] Auch diese Selbstermächtigung des Menschen, der zugleich Bedingter und Bedingender ist, nimmt religiöses Vokabular auf (vgl. NK 161, 17), ist doch nach den Grundsätzen der christlichen Dogmatik Jesus Christus zugleich wahrhaftig Mensch (*vere homo*) und wahrhaftig Gott (*vere Deus*), damit Schöpfer und Geschöpf in einem.

226.

162, 2 *Wir Immoralisten!*] Diese Überschrift notierte N. in NL 1885/86, KSA 12, 1[168], 48, 7 (KGW IX 2, N VII 2, 92, 10, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[185], 158, 29 = KGW IX 5, W I 8, 50, 8). Erstmals in einem Werk war bei N. in MA II WS 19, KSA 2, 553, 19–21 von „Immoralisten“ die Rede: „Die Moralisten müssen es sich jetzt gefallen lassen, Immoralisten gescholten zu werden, weil sie die Moral seciren.“ Von 1885 an wurde im Nachlass das Etikett „Immoralist“ zur Selbstcharakterisierung gebräuchlich, vielleicht unter dem Eindruck dessen, was Guyau in seiner *Esquisse* über „immoralité“ schrieb. Beispielsweise markierte N. die folgende Bemerkung mit zwei Randstrichen und schrieb an den Rand: „moi“, „ich“: „On a assez longtemps accusé le doute d’immoralité, /127/ mais on pourrait soutenir aussi l’immoralité de la foi dogmatique.“ (Guyau 1885, 126 f., N.s Unterstreichungen. „Lange genug hat man den Zweifel der Unsittlichkeit angeklagt. Aber ebensogut könnte man die Unsittlichkeit dogmatischen Glaubens behaupten.“ Guyau 1909, 285). Vgl. NK 162, 7–10.

162, 7–10 *Wir sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen und können da nicht heraus —, darin eben sind wir „Menschen der Pflicht", auch wir!*] Die Selbstbeschreibung der „Immoralisten", die in der Überschrift des Abschnitts ausdrücklich „Wir" sagen (162, 2), konterkariert die mögliche Lesererwartung, Immoralisten seien entfesselte, pflichtvergessene Libertins. Nach JGB 226 sind sie – ohne inhaltliche Spezifikation – vielmehr in ein Pflichtkorsett gespannt, das ihnen noch viel weniger als den traditionell Moralischen erlaubt, über die Stränge zu schlagen. Die Immoralität übertrumpft augenscheinlich die Moralität an moralischer Strenge und bezieht daraus ihre Rechtfertigung. Zugleich bleiben die Immoralisten im überlieferten Selbstgestaltungsschema befangen, auch wenn die Pflichten selbstgewählte sein mögen. Dass der Pflichtglaube das letzte Relikt herkömmlicher Religion sei, ist ein Gedanke, den N. in Guyaus *Esquisse* mit Randstrich und „NB" markiert hat: „Maintenant, les esprits les plus élevés parmi nous adorent le devoir; ce dernier culte, cette dernière superstition ne s'en ira-t-elle pas comme les autres?" (Guyau 1885, 125. „In unseren Tagen verehren die besten Geister unter uns die Pflicht als oberste Gottheit. Wird dieser letzte Kult, dieser letzte Aberglauben verschwinden, wie alle übrigen verschwunden sind?" Guyau 1909, 284.) Und Guyau 1885, 126 weiter: „Peut-être, par une évolution contraire, le devoir doit-il se transformer et se confondre de plus en plus avec le développement normal et régulier du moi. Ne faisons- nous pas encore le devoir à l'image de notre société imparfaite? Nous nous le figurons souillé de sang et de larmes. Cette notion encore barbare, nécessaire de nos jours, est peut-être destinée à disparaître. Le devoir répondrait alors à une époque de transition." („Vielleicht muß der Pflichtbegriff durch eine Art entgegengesetzter Entwicklung sich wandeln, derartig, daß die oberste Pflicht in der normalen und steten Ausbildung der Einzelpersönlichkeit bestände. Formen wir nicht den Pflichtbegriff nach dem Bilde unserer unvollkommenen Gesellschaft? Kleben nicht an ihm Blut und Tränen? Vielleicht wird diese barbarische in unseren Tagen noch notwendige Auffassung verschwinden. Und der Pflichtbegriff entspräche dann einer Epoche des Überganges." Guyau 1909, 285. N.s Unterstreichungen, zwei „NB" und Randstriche von seiner Hand).

162, 10–12 *Bisweilen, es ist wahr, tanzen wir wohl in unsern „Ketten" und zwischen unsern „Schwertern"; öfter, es ist nicht minder wahr, knirschen wir darunter*] Die „Immoralisten" scheinen zwei Tanzformen gleichzeitig aufzuführen, nämlich den Kettentanz und den Schwerttanz, was mit beträchtlichen choreographischen Hürden verbunden sein dürfte, ist derjenige, dem beim Tanz Ketten angelegt sind, doch in höchstem Maße gehindert und gebunden, während der Schwerttänzer möglichst großen Spielraum braucht, um sich und seine Zuschauer nicht zu verletzen. MA II WS 140, KSA 2, 612, 15–22 fragte unter der Überschrift „In Ketten tanzen": „welches ist der neue Zwang, den er [sc.

der griechische Künstler] sich auferlegt und den er seinen Zeitgenossen reizvoll macht"? „‚In Ketten tanzen', es sich schwer machen und dann die Täuschung der Leichtigkeit darüber breiten, — das ist das Kunststück, welches sie uns zeigen wollen." (Vgl. MA II WS 159, KSA 2, 618) Voltaire hatte in seinem Brief an Deodati de Tovazzi vom 24. 01. 1761 geschrieben: „Vous êtes moins asservis que nous à l'hémistiche et à la césure; vous dansez en liberté et nous dansons avec nos chaînes." (Voltaire 1876, 1, 461. „Sie sind weniger als wir dem Halbvers und der Zäsur unterworfen; Sie tanzen in Freiheit und wir tanzen mit unseren Ketten." N.s Unterstreichung, doppelter Randstrich von seiner Hand. Vgl. KGW IV 4, 327.) Im ersten Kapitel des fünften Buches von Henry Fieldings Roman *Tom Jones*, den N. 1876 gekauft hat und in den Urlaub mitnehmen wollte (vgl. KGW IV 4, 512, Fn. 24), gibt es ein längeres Plädoyer für die Regelunabhängigkeit großer Kunst – einschließlich des in MA II WS 140 genannten Homer –, das gegen die Kritiker polemisiert, die die Künstler mit Regeln gängeln wollen, „welche, gemeiniglich, zu weiter nichts dienen, als das Genie zu umwinden und zu fesseln. Eben so, wie es mit dem Tanzmeister ergangen seyn würde, wenn es die verschiedenen vortreflichen [sic] Abhandlungen über diese Kunst als eine wesentliche Regel festgesetzt hätten, daß jedermann in Fesseln geschlossen tanzen müsse" ([Fielding] 1786–1788, 2, 183).

Das Bild des Schwerttanzes evoziert NL 1884, KSA 11, 25[332], 97, 8–12: „Zusammenhang des Aesthetischen und Sittlichen: der große Stil will Einen starken Grundwillen und verabscheut am meisten die Zerfahrenheit. / Der Tanz und eine leichte Entwicklung aus einer Phase in die andere ist äußerst gefährlich — ein Schwertertanz." Über den das gelehrte 19. Jahrhundert faszinierenden Schwerttanz dürfte N. durch antike Texte und Bildzeugnisse schon früh unterrichtet worden sein, so beispielsweise aus der von ihm auch in der Vorlesung empfohlenen (KGW II 3, 435, 19 f.), einst unter seinen Büchern befindlichen Abhandlung *Das Leben der Griechen und Römer nach antiken Bildwerken* von Ernst Guhl und Wilhelm Koner. Guhl/Koner 1864, 314 reproduzierten eine griechische Bilddarstellung, auf der man „ein mit kurzen Beinkleidern und einer die Haare zusammenhaltenden Kappe bekleidetes Mädchen" erblicke, „welches den von Plato (Euthydem. p. 294) und Xenophon (Sympos. § 11) erwähnten gefährlichen Schwertertanz ([...]) ausführt, indem es rückwärts und vorwärts über die mit den Spitzen nach oben in den Boden gesteckten Schwerter Purzelbäume schlägt". Nach Tacitus: *Germania* 24, 1 sollen nackte germanische Jünglinge ähnliche Praktiken geübt haben.

227.

In der Manuskriptfassung von KGW IX 2, N VII 2, 13 f. hängt die Vorarbeit zu JGB 227 mit der unmittelbar vorausgehenden Vorarbeit zu JGB 5 zusammen,

vgl. NK ÜK JGB 5. Der für JGB 227 v. a. relevante Teil lautet: „Wir wollen unsere Redlichkeit so verfeinern u. in die Höhe treiben, daß sie wie eine goldene Spitze über dem ganzen dumpfen düsteren Zeitalter stehen bleibt. Und wo sie schwach wird oder zu zögern scheint, wollen wir unsere Neugierde unsren Abenteurer-Muth, unsere Grausamkeit, unser ‚Nitimur‘ in vetitum[‘] und alle unsere Teufeleien ⌜~~dieser~~⌝ unserer einzigen u. letzten Tugend zu Hülfe schicken: mag man sie ⌜gar⌝ mit solchen Hülfstruppen verwechseln was liegt uns daran!“ (KGW IX 2, N VII 2, 13, 30–14, 2) Auffällig ist in JGB 227 zunächst der Vorbehalt gegenüber der Redlichkeit, „gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen“ (162, 18 f.): Auch sie scheint als felsenfestes moralisch-immoralistisches Fundament für die Selbst- und Weltmodellierungspraktiken nicht ohne Schwanken in Frage zu kommen; sie könnte „müde“ (162, 25) werden und zur Dummheit verleiten, so dass „wir“ ihretwegen „zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden“ (163, 16 f.). Das Zögern gegenüber einer restlosen Identifikation mit der Redlichkeit liegt vermutlich auch in deren moralischer Vergangenheit begründet: Fragt man mit JGB 1 nach dem Wert des Willens zur Wahrheit, drängt sich die Frage nach dem Wert des Willens zur Redlichkeit nachgerade auf.

JGB 227 hat mit der Insistenz auf der Redlichkeit eine Reihe philosophisch engagierter Interpreten gefunden, vgl. Tongeren 1989, 116–121; Brusotti 1997, 673–675; Lampert 2001, 221–223; Acampora/Ansell-Pearson 2011, 159 f. u. Brusotti 2013, 273–275.

162, 30 *„nitimur in vetitum“*] Die Devise stammt aus Ovids *Amores* III 4, 17 f.: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis inminet aeger aquis.“ („Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.“) N. hat sie aber nicht bei Ovid, sondern in Galianis Brief an Madame d’Épinay vom 13. 04. 1776 gefunden und mit doppeltem Randstrich markiert: „On ne connaît pas les hommes: *Nitimur in vetitum*. Plus une chose est difficile, pénible, coûteuse, plus les hommes l’aiment, s’y attachent, en raffolent.“ (Galiani 1882, 2, 222. „Man kennt die Menschen nicht: *Nitimur in vetitum*. Je schwieriger, anstrengender, kostspieliger eine Sache ist, desto stärker lieben die Menschen sie und hängen sich daran bis zum Wahnsinn.“) Vgl. NK KSA 6, 167, 15 f. u. Campioni 1995, 403.

163, 7 f. *Waren nicht alle Götter bisher dergleichen heilig gewordne umgetaufte Teufel?*] Diese rhetorische Frage kehrt den religionsgeschichtlichen Befund um, den N. in der zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Literatur vielfach finden konnte, dass nämlich die heidnischen Götter unter christlichen Vorzeichen zu Dämonen und Teufeln umgedeutet worden seien: „Die Gottheiten der

Heiden als Teufel im jüdischen Sinne zu denken, hat schon Paulus eingeführt [sc. 1. Korinther 10, 20 f.], mag er es nun schon mehr oder weniger /243/ wörtlich genommen haben“ (Lippert 1882, 242 f.).

163, 11–17 *Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, — sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend; „dumm bis zur Heiligkeit“ sagt man in Russland, — sorgen wir dafür, dass wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden!*] Vgl. KGW IX 2, N VII 2, 104, 20–30: „Unsere Redlichkeit – sorgen wir ⌜~~lie~~⌝ dafür, daß ~~es~~ ⌜sie⌝ nicht unsere Eitelkeit, unser Prunk~~gebäude~~, ⌜unsere Grenze⌝ unser ~~Mittel der~~ Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit! ‚Dumm bis zur Heiligkeit‘ sagt man in Rußland – Sorgen wir dafür, daß wir nicht aus ~~lauter~~ Redlichkeit ⌜zuletzt ~~noch~~⌝ Heilige werden!“ An diesem russischen Sprichwort hat N. Gefallen gefunden, vgl. NL 1885, KSA 11, 34[234], 499, 12 f. (KGW IX 1, N VII 1, 22) u. NL 1886, KSA 12, 3[7], 172, 10. Wie Morillas Esteban 2009, 329 f. nachgewiesen hat, entstammt die Formulierung Iwan Turgenews Erzählung *Sonderlinge*, die in der deutschen Übersetzung von Wilhelm Lange ausschnittweise 1881 in der Zeitschrift *Vom Fels zum Meer* erschienen ist. Dort heißt es: „Melanie Pawlowna war, wie man zu sagen pflegt, dumm bis zur Heiligkeit. Sie plauderte vom hundertsten ins tausendste, ohne selbst recht zu wissen, was sie alles sprach – und zwar /236/ fast immer vom Grafen Orloff: Orloff war gewissermaßen der Hauptgedanke ihres Lebens geworden“ (Turgenjeff 1881, 235 f.).

228.

Das Motiv der Langeweile, die das Nachdenken über Moral bereite, dient in der Exposition der Absicht, dieses Nachdenken wieder interessant zu machen, was daraufhin in einer Attacke gegen Utilitarismus und „englische Moralität“ (164, 23) quasi performativ demonstriert werden soll. Vorgebildet ist diese Attacke in NL 1885, KSA 11, 35[34], 523, 15–524, 8 (entspricht KGW IX 4, W I 3, 113, 25–35 u. 110, 1–24): „Die utilitarischen Engländer voran, plump wie Hornvieh in den Fußtapfen Bentham’s wandelnd, wie er selber schon in den Fußtapfen des Helvetius wandelte; kein neuer Gedanke, nicht einmal eine wirkliche Historie des Früher-Gedachten, sondern immer die alte moral. Tartüfferie, das englische Laster des cant unter der neuen Form der Wissenschaftlichkeit nebst geheimer Abwehr von Gewissensbissen, wie sie eine Rasse von ehemaligen Puritanern anzufallen pflegen. — Sie möchten sich um jeden Preis überreden, daß man dem eignen Nutzen nachgehen müsse, insofern gerade damit dem allgemeinen Nutzen, dem Glück der Meisten, am besten gedient

werde: also daß das Streben nach englischem ‚Glück', ich meine nach comfort und fashion auf dem rechten Pfade der Tugend sei: ja daß, so weit es in der Welt Tugend gegeben habe, sie im derartigen Streben nach eignem, folglich auch allgemeinem Glück bestanden habe: Niemand von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerden-Thieren — denn das sind sie allesammt — will etwas davon wissen, daß es eine Rangordnung der Menschen giebt, folglich Eine Moral für Alle eine Beeinträchtigung der höchsten Menschen ist, daß, was dem Einen billig ist, durchaus noch nicht dem Anderen es sein kann; daß vielmehr das ‚Glück der Meisten' für Jeden ein Ideal zum Erbrechen ist, der die Auszeichnung hat, nicht zu den Meisten zu gehören."

164, 1–6 *Man sehe sich zum Beispiel die unermüdlichen unvermeidlichen englischen Utilitarier an, wie sie plump und ehrenwerth in den Fusstapfen Bentham's, daher wandeln, dahin wandeln (ein homerisches Gleichniss sagt es deutlicher), so wie er selbst schon in den Fusstapfen des ehrenwerthen Helvétius wandelte*] Die Abhängigkeit des englischen Utilitaristen Jeremy Bentham (1748–1832) vom französischen Materialisten Claude Adrien Helvétius (1715–1771) thematisierte N. beispielsweise in NL 1885, KSA 11, 34[239], 500, 7–19 (KGW IX 1, N VII 1, 19, 13–40, zitiert in NK 106, 24–107, 11). Die Auseinandersetzung mit Bentham (und Helvétius) führte N. nicht über direkte Lektüre, sondern über sekundärliterarische Umwege, namentlich Lecky 1879, 1, 7 und Guyau 1885 (vgl. den Auszug in NK 161, 2–6), aber auch John Stuart Mill und Spencer 1879, 181–185.

An welches „homerische Gleichniss" N. hier dachte, kann man aus der in NK ÜK JGB 228 mitgeteilten Vorarbeit NL 1885, KSA 11, 35[34], 523, 15–524, 8 erschließen, derzufolge die Engländer „plump wie Hornvieh in den Fußtapfen Bentham's" wandeln: In der *Odyssee* ist wiederholt von der schwerfälligen Gangart der Rinder die Rede, nach der Übersetzung von Johann Heinrich Voß eben „schwerwandelndes Hornvieh" (Homer: *Odyssee* I 92; IV 320 und IX 46), während kleinere gehörnte Tiere klassisches Herdenverhalten zeigen: „so folgen die blöckenden Schafe dem Widder/Hin zur Tränk' aus der Weid'" (Homer: *Illias* XIII 492 f. nach Voß). „Hornvieh!" notierte N. auch auf dem unteren Seitenrand einer Polemik Spencers gegen die Staatsbegründungstheorie von Hobbes (Spencer 1879, 57, faksimiliert in NPB 569). Zu den Gleichnissen Homers siehe auch N. an Reinhart von Seydlitz, 24. 07. 1877, KSB 5/KGB II/5, Nr. 636, S. 256, Z. 14 f. und dazu KGB II 7/3, 1, S. 231.

164, 6 f. *(nein, das war kein gefährlicher Mensch, dieser Helvétius!)*] In seinem Handexemplar korrigierte N.: „(nein, das war kein gefährlicher Mensch, dieser Helvétius, ce sénateur Pococurante, mit Galiani zu reden —)" (Nietzsche 1886, 175). In Galianis Brief an Madame d'Épinay vom 9. 03. 1771 heißt es: „je voyais le sénateur *Pococurante* Helvétius" (Galiani 1882, 1, 217. N.s Unterstreichung),

wozu die Fußnote erklärt: „Personnage du roman de *Candide* [sc. de Voltaire], type de l'homme riche ‚dégouté de tout ce qu'il possède,' (ch. xxv), et ressemblant ainsi un peu à Helvétius." (Ebd., 217, Fn. 1. „Person des Romans *Candide*, Typus des reichen Mannes, ‚angewidert von allem, was er besitzt', und so ein wenig Helvétius ähnelnd.")

164, 13–16 *jenes alte englische Laster eingeschlichen, das cant heisst und moralische Tartüfferie ist, dies Mal unter die neue Form der Wissenschaftlichkeit versteckt*] Vgl. NK 19, 14 f. u. Stendhal 1855b, 2, 87: „Plût à Dieu que tous les hommes fussent des anges! Alors, plus de juges prévaricateurs, plus d'hypocrites, etc., etc. Voyez les journaux: ils vous disent que nous sommes loin de ces chimères. Plus *l'opinion publique* deviendra la reine de la France, plus il y aura d'hypocrisie et de *cant*; c'est là un des inconvénients de la liberté." („Gefiele Gott, dass alle Menschen Engel wären! Dann, keine pflichtvergessenen Richter mehr, keine Heuchler mehr, u. s. w., u. s. w. Sehen Sie die Zeitungen: Sie sagen Ihnen, dass wir weit weg von diesen Chimären sind. Je mehr *die öffentliche Meinung* die Königin von Frankreich wird, desto mehr wird es Heuchelei und *cant* geben; da liegt eine der unangenehmen Folgen der Freiheit.") Vgl. NK 57, 17–24, wo eine andere Stelle von derselben Seite nachgewiesen ist. Der Passus stammt aus einem Brief an einen „Monsieur S...S..." vom 28. 12. 1829.

Die Nutzanwendung auf die Briten machte Hippolyte Taine im dritten Band seiner *Geschichte der englischen Literatur* auf einer Seite, die in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert ist: „Außer dem britischen cant gibt es noch die allgemeine Heuchelei; außer der englischen Pedanterie erklärt Byron der menschlichen Schurkerei den Krieg." (Taine 1880a, 3, 145) Im Vorwort zum VII. und VIII. Gesang des *Don Juan* prangerte Byron, wie Taine 1880a, 3, 136 ihn zitiert, „Cant" als „die schreiende Sünde dieses doppelzüngigen Lügenzeitalters selbstsüchtiger Verderber" an. „[B]ewunderungswürdige[.] Moralisten"!, ruft Taine 1880a, 3, 144 mit Byron ironisch aus. Vgl. auch NK KSA 6, 111, 7.

164, 18 *Puritanern*] Vgl. NK 80, 12–24.

164, 22–165, 7 *Zuletzt wollen sie Alle, dass die englische Moralität Recht bekomme: insofern gerade damit der Menschheit, oder dem „allgemeinen Nutzen" oder „dem Glück der Meisten", nein! dem Glücke Englands am besten gedient wird; sie möchten mit allen Kräften sich beweisen, dass das Streben nach englischem Glück, ich meine nach comfort und fashion (und, an höchster Stelle, einem Sitz im Parlament) zugleich auch der rechte Pfad der Tugend sei, ja dass, so viel Tugend es bisher in der Welt gegeben hat, es eben in einem solchen Streben bestanden habe. Keins von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerdenthieren (die die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfahrt zu führen unternehmen —) will etwas davon wissen und riechen,*

dass die „allgemeine Wohlfahrt“ kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist, — dass, was dem Einen billig ist, durchaus noch nicht dem Andern billig sein kann, dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine R a n g o r d n u n g zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.] Vgl. NK KSA 6, 61, 1–2. N. kombinierte hier Einwände gegen die englische Moralphilosophie utilitaristischer Prägung, wie er sie etwa bei Guyau 1885, 13 (vgl. NK 160, 15–21) oder Spencer 1879, 239–243 vorgeprägt fand, mit einem literarischen Lektüreeindruck über die Engländer im Allgemeinen, der sich erstmals in NL 1884, KSA 11, 25[63], 26, 13–16 niedergeschlagen hatte, und zwar mit der direkten Übersetzung eines Quellenauszugs: „Le comfort drinnen, la ‚fashion draußen — die tödtlichen Feinde des Glücks und der Ruhe der Engländer. D a s B e d ü r f n i ß d e r M o d e ist nur das Bedürfniß b e n e i d e t oder b e w u n d e r t zu sein.‘“ Während hier „comfort“ (Bequemlichkeit) und „fashion“ (Mode) ausdrücklich als die Feinde des Glücks der Engländer erscheinen, mausert sich in den diversen Verarbeitungsstufen „comfort“ zum Inbegriff des englischen Glücks (NL 1884, KSA 11, 25[97], 34, 1–3; 25[213], 70, 10–12; 25[223], 72, 20 f.; 26[326], 236, 5 f.) und wird schließlich zum Referenzbegriff für „Hedonismus“ und „Utilitarism“ gleichermaßen: „Bei allem Utilitarism ist im Hintergrunde das wozu nützlich? (nämlich Glück: will sagen englisches Glück mit comfort und fashion Wohlbehagen, ἡδονή) als bekannte Sache angesetzt; also ist er ein verkappter verheuchelter Hedonismus. Aber da müßte erst bewiesen sein, daß Wohlbefinden Wohlfahrt ‚an sich‘ bei einem Gemeinwesen oder selbst bei der Menschheit Ziel und nicht Mittel sei!“ (NL 1884, KSA 11, 27[6], 276, 10–16) Das ursprüngliche Zitat stammt aus den *Mémoires et voyages* von Astolphe de Custine, und zwar aus einem dort abgedruckten Brief Custines aus Cheltenham vom 23. 09. 1822: „Des fêtes, des bals, comme à toutes les eaux; mais ces plaisirs obligés sont réglés par l’étiquette anglaise, qui rend tout froid et insipide, sous prétexte d’arranger tout d’une manière convenable. Le *comfort* au dedans, la *fashion* au dehors; tels sont les deux ennemis mortels du bonheur et du repos des Anglais. S’ils fuient la fatigue que leur cause l’un de ces tyrans, /449/ ils ne peuvent échapper aux soins qu’exige l’autre, et c’est ainsi que leur vie se perd à chercher les moyens de vivre commodément ou d’inspirer de la jalousie à leurs voisins. La passion de la mode n’est que le désir d’être envié ou admiré, ce qui deviendrait synonyme dans le langage des gens du monde, s’ils étaient sincères.“ (Custine 1830, 2, 448 f. „Feste, Bälle, wie in allen Heilquellen; aber diese verpflichtenden Vergnügen werden von der englischen Etikette geregelt, die alles kalt und unschmackhaft macht, unter dem Vorwand, alles auf eine passende Art anzuordnen. Der *comfort* drinnen, die *fashion* draußen; das sind die beiden Todfeinde des Glücks und der Ruhe

der Engländer. Wenn sie die Müdigkeit fliehen, die ihnen der eine dieser Tyrannen verursacht, /449/ können sie den Sorgen nicht entkommen, die der andere hervorruft, und es geschieht auf diese Weise, dass ihr Leben sich darin verliert, die Mittel zu suchen, bequem zu leben oder ihre Nachbarn zu Eifersucht zu inspirieren. Die Leidenschaft der Mode ist nur das Bedürfnis, beneidet oder bewundert zu werden, was in der Sprache der Leute von Welt synonym würde, wenn sie aufrichtig wären.“) Der Klammerzusatz von JGB 228 über das englische Glück, das „an höchster Stelle, einem Sitz im Parlament“ hinterherhaste, ist ein böser Seitenhieb auf John Stuart Mill (vgl. Wolf 2004, 206), der seit 1865 dem britischen Unterhaus angehörte, dort weitgehende Reformen, u. a. das Frauenwahlrecht forderte und 1868 prompt wieder abgewählt wurde.

Die Orientierung am „Glück der Meisten“ oder am Glück der größtmöglichen Zahl ist ein utilitaristischer Grundsatz, den N. bei seinen Lektüren vielfach variiert fand (z. B. bei Spencer 1879, 239 nach Mills *Utilitarianism*, aber auch bei Galton 1883, 300; dazu Haase 1989, 646). Die Wendung, dass die gewissensberuhigten Herdentiere „die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfahrt zu führen unternehmen“, ist wiederum eine direkte Adaption von Spencerschen Vorgaben: „Mit andern Worten, die Ethik hat die Wahrheit anzuerkennen, welche übrigens im nichtethischen Denken längst anerkannt ist, dass der Egoismus vor dem Altruismus kommt. Die zur fortgesetzten Selbsterhaltung erforderlichen Thätigkeiten mit Einschluss des Genusses von durch solche Thätigkeiten erlangten Vortheilen sind die allerersten Vorbedingungen der allgemeinen Wohlfahrt.“ (Spencer 1879, 204, vgl. 41 u. 258 f.) Hört man damit auf, wie es bei N. geschieht, die prinzipielle Gleichrangigkeit der Menschen anzunehmen, löst sich auch die „allgemeine Wohlfahrt“ als moralisches Ideal in Luft auf. Mit einer solchen Provokation – so N.s mutmaßliche Wirkungskalkulation – müsste sich auch die angeblich mit Moralreflexion gemeinhin verbundene Langeweile verflüchtigen.

165, 13–18 *Heil euch, brave Karrenschieber, / Stets „je länger, desto lieber“, / Steifer stets an Kopf und Knie, / Unbegeistert, ungespässig, / Unverwüstlich-mittelmässig, / Sans genie et sans esprit!*] Im Druckmanuskript folgte darauf noch die Strophe „Deutsche, s o l c h e r Engeländer / Heerdenviehische Verständer / Ehrt ihr als „Philosophie“? / ~~Goethe~~ Spencer neben ~~Darwin~~ Hegel setzen – / – Schämt euch, Deutsche! heißt verletzen / Majestatem g e n i i .“ (KSA 14, 365) In NL 1884, KSA 11, 28[45], 317, 8–318, 5 gibt es dazu die Vorarbeit, unmissverständlich nicht an die Engländer, sondern an die Deutschen adressiert: „A n d i e d e u t s c h e n E s e l . // Dieser braven Engeländer / Mittelmäßige Verständer / Nehmt ihr als ‚Philosophie‘? / Darwin neben Goethe setzen / Heißt: d i e M a j e s t ä t v e r l e t z e n — / majestatem Genii! // aller mittelmäßigen Geister /

Erster — das sei ein Meister, / und vor ihm auf die Knie! / Höher ihn herauf zu setzen / Heißt — — —“. Eine weitere Variante folgt in NL 1884, KSA 11, 28[46], 318, 6–14: „Heil euch, biedere Engländer / Eurem Darwin heil, verständ er / Euch so gut wie als sein Vieh! // Billig ehrt ihr Engeländer / Euren Darwin hoch, verständ er / Auch nicht mehr als Zucht von Vieh. // Nur — zu Goethen ihn zu setzen / Heißt die Majestät verletzen / Majestatem genii!“ (Vgl. auch die in KGW VII 4/2, 229 mitgeteilte Vorstufe).

Während die schließlich publizierte Fassung der Spottverse jedes direkte *argumentum ad personam* ausklammert (die *ad-personam*-Invektivik hatte in der Philologie des 19. Jahrhunderts eine große Tradition, vgl. Danneberg 2007, 108–110), so dass im Ungefähren bleibt, wer sich angesprochen und getroffen fühlen soll, nennt die Manuskriptfassung von 1884 Ross und Reiter beim Namen: Darwin mit Goethe zu assoziieren, sei der intellektuelle Sündenfall. Hervorgetan hatte sich hierin der führende deutsche Evolutionsbiologe Ernst Haeckel, nicht nur in seiner vielfach aufgelegten *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (Haeckel 1879, 72 f.: „Unter den großen Naturphilosophen, denen wir die erste Begründung einer organischen Entwickelungstheorie verdanken, und welche /73/ neben Charles Darwin als die Urheber der Umbildungslehre glänzen, stehen obenan Jean Lamarck und Wolfgang Goethe“), sondern auch in einer eigenständigen Abhandlung unter dem Titel *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck* (Haeckel 1882). Im Druckmanuskript von JGB 228 wird das Paar Goethe/Darwin dann durch das damals gleichfalls populäre Paar Hegel/Spencer ersetzt, um schließlich ganz zu entfallen.

229.

JGB 229 bietet (im Dienste „unserer Tugenden“?) das Kontrastprogramm zu den Philosophien, die nach JGB 225 und JGB 228 die Lust, das Wohlergehen, die Abwesenheit von Leiden zum Fundamentalinteresse von Individuum und Gesellschaft erklärt haben. Diese Philosophien erscheinen im Licht des Leitbegriffs von JGB 229, nämlich der Grausamkeit, als fast schon rührende Naivitäten. Denn sie verkennen fundamental, so die Implikation, wie sehr das menschliche Leben von Grausamkeit bestimmt wird und werden muss – wie sehr menschliche Kultur von Grausamkeit geprägt wird und werden muss. Dabei gilt keineswegs nur die Grausamkeit, die sich am Leid anderer ergötzt, als mächtige Triebfeder, sondern gleichermaßen diejenige, die sich am eigenen Leid weidet – eine quasi masochistische Grundstruktur menschlicher Individualität. Entgegen der Tradition wird weder die Sedierung, noch die Abschaffung der Grausamkeit empfohlen, sondern auf ihre kreative Kraft aufmerksam gemacht, ohne freilich darzulegen

(vgl. z. B. Deleuze 1973, 152), unter welchen Umständen und bei welcher Umlenkung sie kulturschöpferisch zu werden vermag.

Eine Aufzeichnung in KGW IX 4, W I 6, 17, 34–44 u. 19, 2–46 u. 21, 2–12 folgt unmittelbar auf eine in NK ÜK JGB 230 mitgeteilte Überlegung und lautet in der unkorrigierten Ursprungsfassung: „Wer als Erkennender erkannt hat, daß in und neben allem Wachsthum zugleich das Gesetz des Zugrundegehens waltet, und daß unerbittliches Auflösen und Vernichten um des Schaffens selber willen noth thut: der muß eine Art Freude an diesem Anblicke hinzulernen, um ihn auszuhalten – oder er taugt fürderhin nicht mehr zur Erkenntniß. Das heißt er muß einer verfeinerten Grausamkeit fähig sein und sich zu ihr mit entschlossenem Herzen ausbilden. Steht seine Kraft noch höher da in der Rangordnung der Kräfte, ist er selber einer der Schaffenden und nicht nur ein Zuschauer, so genügt es nicht daß er der Grausamkeit beim Anblicke vieles Leidens, Entartens, Vergehens fähig ist: ein solcher Mensch muß fähig sein mit Genuß Wehe selber zu schaffen, er muß die Grausamkeit mit der Hand und That und nicht blos mit den Augen des Geistes kennen. Die tugendhafte Heuchelei wird es nicht Wort haben wollen daß jede höhere Kultur zu einem guten Theile auf der Ausbildung und Vergeistigung der Grausamkeit beruht, daß der schmerzliche Genuß an der Tragödie gleich dem Genusse an Stiergefechten, Scheiterhaufen und Kämpfen der Arena, zur Grausamkeit gehört und daß fast Alles, was heute am sogenannten tragischen Mitleiden angenehm wirkt, seine Süßigkeit von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit bekommt. Es ist eine plumpe Vorstellung daß der Genuß an der Grausamkeit blos dann entstehen soll wenn man einen Andern leiden sieht; es giebt vielmehr einen reichlichen und überreichlichen Genuß am eignen Leiden, am eignen Sich=Leiden=Machen, zum Beispiel in allen Religionen welche vom Menschen Selbstverstümmelungen oder Bußkrämpfe oder Ascesen oder Zerknirschung des Gewissens oder auch nur das feine sacrificio dell intelletto fordern, – sie überreden ihn zu dem Allen durch die verführerischen Geheimnisse und Schauder der gegen sich selber gewendeten Grausamkeit. Zuletzt erwäge man daß jeder Erkennende seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und meistens auch wider die Wünsche seines Herzens zu arbeiten, nämlich dort Nein zu sagen wo er bejahen und anbeten möchte, daß das tief und gründlich Nehmen selber eine Art Widerspruch und Grausamkeit gegen den Grund=Willen des Geistes ist, welcher zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, daß also auch in den geistigsten Thätigkeiten der Mensch als Künstler der Grausamkeit waltet.“ (Vgl. auch KGW IX 1, N VII 1, 23 f.)

Das Verhältnis von Moral und Grausamkeit war bei N. spätestens von M 18, KSA 3, 30–32 an ein bestimmendes Thema, das in M 30, KSA 3, 39 f. wiederkehrte, während JGB 55 die „grosse Leiter der religiösen Grausamkeit“ (74, 2)

wenigstens probehalber erklimmt. Spencers *Thatsachen der Ethik* gaben dafür Hintergrundwissen (vgl. Orsucci 1996, 181–189): „Alle niedriger stehenden Glaubensbekenntnisse sind von der Überzeugung durchdrungen, dass der Anblick des Leidens für die Götter eine Freude sei. Da diese Götter sich von blutdürstigen Vorfahren ableiten, so hat sich ganz naturgemäss die Vorstellung von ihnen herausgebildet, als ob sie ein Vergnügen daran fänden, Jemand Schmerzen zuzufügen: als sie noch in diesem Leben herrschten, freuten sie sich der Qualen anderer Wesen, und so glaubt man, der Anblick des Leidens mache ihnen jetzt noch Freude. Solche Grundvorstellungen erhalten sich lange fort. Wir brauchen blos die indischen Fakirs zu erwähnen, welche sich an Haken aufhängen, und die Derwische im Orient, die sich zerfleischen, um darzuthun, dass selbst in bereits ziemlich weit vorgeschrittenen Gesellschaften immer noch Viele sich finden, welche glauben, dass die Erduldung von Qualen göttliche Gunst verschaffe.“ (Spencer 1879, 30) Und allgemeiner: „Grausamkeit viel eher als Güte ist charakteristisch für den Wilden und in vielen Fällen erscheint sie geradezu als Quelle grosser Befriedigung für ihn. Wenn es nun auch unter den Civilisirten Manche gibt, bei denen dieses Merkmal der Wilden noch fortbesteht, so ist doch Freude am Zufügen von Schmerzen nicht allgemein verbreitet, und neben der grossen Zahl derer, die sich wohlwollend bezeigen, stehen auch noch Solche, die ihre ganze Zeit und einen grossen Theil ihres Vermögens menschenfreundlichen Zwecken aufopfern, ohne dabei an eine hier oder dort zu erwartende Belohnung zu denken.“ (Ebd., 202, vgl. auch 265 f.) Genau gegen eine solche zivilisatorische Selbstsicherheit, die Grausamkeit gebändigt und überwunden zu haben, denkt JGB 229 an.

165, 29 f. *„Milch der frommen Denkungsart“*] Das ist die sprichwörtliche Abwandlung einer Sentenz aus Wilhelm Tells berühmtem Monolog zu Beginn der 3. Szene im 4. Aufzug von Schillers gleichnamigem Drama, bevor der Titelheld den Landvogt in der hohlen Gasse erschießt: „Ich lebte still und harmlos — das Geschoss / War auf des Waldes Thiere nur gerichtet, / Meine Gedanken waren rein von Mord — / Du hast aus meinem Frieden mich heraus / Geschreckt; in gärend Drachengift hast du / Die Milch der frommen Denkart mir verwandelt“ (Schiller 1844, 5, 107). Ebenfalls ironischen Gebrauch machte N. von Schillers Wendung in NL 1886, KSA 12, 4[9], 183, 12–22.

166, 9–13 *was im sogenannten tragischen Mitleiden, im Grunde sogar in allem Erhabenen bis hinauf zu den höchsten und zartesten Schaudern der Metaphysik, angenehm wirkt, bekommt seine Süssigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit*] Die Evokation des „tragischen Mitleids“ bezieht sich auf die berühmte Stelle in Aristoteles’ *Poetik* 1449b 26–30, wonach durch „Mitleid“ (ἔλεος) und „Furcht“ (φόβος) beim Tragödienzuschauer eine „Reinigung“

(κάθαρσις) von diesen Affekten bewirkt werde. Auf diesen *locus classicus* kam N. immer wieder zurück – vgl. z. B. NK KSA 1, 109, 19–22 u. NK KSA 6, 174, 4–7 – ohne ihm stets die subversive Note von 166, 9–13 zu geben, wonach das Lustmoment im Mitleiden aus der Grausamkeit resultiert. Einen Vorgeschmack auf diesen Gedanken gab bereits Lessing im 79. Stück der *Hamburgischen Dramaturgie* vom 2. Februar 1768, als er von unseren Gefühlen für die Verfolgten und Gebeutelten in Shakespeares *Tragedy of King Richard the Third* handelte: „Die Königin, Elisabeth, die Prinzen, erregen diese nicht Mitleid? — / Um allem Wortstreite auszuweichen: ja. Aber was ist es für eine fremde, herbe Empfindung, die sich in mein Mitleid für diese Personen mischt? die da macht, daß ich mir dieses Mitleid ersparen zu können wünschte? Das wünsche ich mir bei dem tragischen Mitleid doch sonst nicht; ich verweile gern dabei, und danke dem Dichter für eine so süße Qual“ (Lessing 1867, 6, 357).

166, 13–21 *Was der Römer in der Arena, der Christ in den Entzückungen des Kreuzes, der Spanier Angesichts von Scheiterhaufen oder Stierkämpfen, der Japanese von heute, der sich zur Tragödie drängt, der Pariser Vorstadt-Arbeiter, der ein Heimweh nach blutigen Revolutionen hat, die Wagnerianerin, welche mit ausgehängtem Willen Tristan und Isolde über sich „ergehen lässt“, — was diese Alle geniessen und mit geheimnissvoller Brunst in sich hineinzutrinken trachten, das sind die Würztränke der grossen Circe „Grausamkeit“.*] Die in NK ÜK JGB 229 mitgeteilte Vorarbeit in KGW IX 4, W I 6, 19 zu dieser Stelle erinnert (Z. 18–28) an Stellen, die N. bei Lecky 1873, 1, 235 f. mit Randstrichen markiert hat: „Ferner, die Humanität scheint in der Theorie eine unveränderliche Tugend zu sein, prüft man aber ihre Praxis, so findet man sie in ständiger Veränderung. Stier- und Bärenhetzen, Hahnenkämpfe und unzählige Vergnügungen ähnlicher Art waren einst die Lieblingszeitvertreibe in Europa, wurden von allen, sogar den gebildetsten und humansten Klassen gesucht, und wurden allgemein für vollkommen rechtmässig gehalten. Es ist bekannt, dass /236/ Menschen von ausgezeichnetstem Seelenadel sich daran ergötzten. Hätte Jemand sie als Barbaren verschrieen, so würde seine Meinung nicht einfach als lächerlich, sondern als unbegreiflich angesehen worden sein. Es gab ohne Zweifel keine Meinungsverschiedenheit über diesen Punkt.“ (Nachweis allerdings mit falscher Bandangabe bei Rahden 2002b, 320.) In Leckys Text folgt eine lange Fußnote, in der es u. a. heißt: „Wie Macaulay mit charakteristischer Antithese sagt: ‚Wenn die Puritaner das Stierhetzen unterdrückten, geschah es nicht, weil es dem Stiere Schmerz machte, sondern weil es den Zuschauern Vergnügen machte.‘ Der lange erfolglose Krieg, den die Päpste gegen das spanische Stierhetzen führten, bildet eine sehr interessante Episode in der Kirchengeschichte; aber sein Ursprung war die Masse Menschen, die getödtet worden waren. Ein alter Theologe erwähnt, dass in der Stadt Concha ein Stier, der sieben Men-

schen getödtet hatte, der Gegenstand der höchsten Bewunderung wurde, und dass das Volk so entzückt war, dass ein Gemälde von dieser Grossthat unmittelbar darauf für den öffentlichen Marktplatz angefertigt wurde (Concina, *De Spectaculis, p. 283)*. [...] Endlich hob Clemens VIII. im Jahre 1596 auf Vorstellung des spanischen Königs und wegen der Unzufriedenheit des spanischen Volkes alle Verbote (für Spanien) auf, und schärfte nur Vorsicht ein. Gegenwärtig werden die Stiergefechte gewöhnlich an Feiertagen abgehalten, und bilden einen Theil der grössten religiösen Feste, besonders derer zu Ehren der Jungfrau! [...] Es ist seltsam genug, dass vielleicht das blutigste aller Stiergefechte 1333 in dem Colosseum zu Rom stattfand, wo der römische Adel in die Arena stieg und achtzehn Menschen getödtet wurden [...]. Michelet hat bemerkt, während das Stiergefecht lange in Rom, der Romagna und in Spoleto überaus volksthümlich war, es trotz der langen Herrschaft der Spanier in Neapel niemals Wurzel fasste." (Lecky 1873, 1, 236, Fn. 1. N.s Unterstreichungen. Die ersten beiden Sätze hat N. mit „sehr gut" glossiert, den letzten mehrfach am Rand angestrichen.) Auf der folgenden Seite heißt es schließlich: „Die Geschichte der Abschaffung der Tortur, die Geschichte der Strafen, die Geschichte der Behandlung der im Kriege Besiegten, die Geschichte der Sclaverei – alle bieten uns Beispiele von Handlungsweisen, die zu einer Zeit als vollkommen recht und natürlich galten, und die zu einer andern als offenbar und gräßlich unmenschlich verworfen wurden" (ebd., 237, von N. mit Randstrich und „NB" markiert).

166, 21–24 *Dabei muss man freilich die tölpelhafte Psychologie von Ehedem davon jagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wusste, dass sie beim Anblicke fremden Leides entstünde*] Als Beispiel für eine solche „tölpelhafte Psychologie" könnte etwa § 16 von Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral* dienen, wo als zweite „Grund-Triebfeder der menschlichen Handlungen" (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 209) die „Bosheit" namhaft gemacht wird, „die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit)", daneben aber als weitere „Grund-Triebfedern" nur noch den am eigenen Wohl interessierten Egoismus und das dagegen am fremden Wohl interessierte Mitleid in Geltung bleiben (ebd., 210). Dass jemand auch am eigenen Leid interessiert sein könnte, bleibt außerhalb der Reichweite von Schopenhauers Ansatz.

166, 27 f. *Selbstverstümmelung, wie bei Phöniziern und Asketen*] Vgl. NK 66, 28–30.

166, 30 *puritanischen Busskrampfe*] Vgl. NK 80, 12–24 u. NK KSA 6, 374, 10–12. Sarkastisch zugespitzt wird die Nebenbemerkung 166, 30 in NL 1885, KSA 11, 34[24], 428, 14–18 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 182, 13–19): „Ebenso ist vielleicht für das Vieh von Pöbel, welches ehemals im englischen Puritanismus

oder heute als englische Heils-Armee moralisch zu grunzen anfieng — der Bußkrampf ihre höchste Leistung von ‚Humanität'; das soll man billig anerkennen."

166, 30 f. *zum Pascalischen sacrifizio dell'intelletto sich überreden lässt*] Vgl. NK 39, 4 f.

230.

JGB 230 hat zwei Stoßrichtungen, die sich nicht notwendig miteinander paaren: Der erste Teil des Abschnitts versucht sich in einer Funktionsbeschreibung dessen, was „vom Volke ‚der Geist'" (167, 13 f.) genannt wird, nämlich als eine starke Kraft der Einverleibung und Assimilation, zugleich aber auch der Abscheidung und Abschottung, des Täuschens und Getäuschtwerdens. Über „Grausamkeit" (168, 28) und das verdächtige Glitzerwort der „Redlichkeit" (169, 2) wird der Bogen zum zweiten Teil geschlagen, der sich der Naturalisierung des Menschen, der anthropologischen Abspannung als Obliegenheit des „Wir" widmet, das es sich zur „Aufgabe" (169, 30) macht, den Menschen als reines Naturwesen zu sehen und gegen alle Widerstände von metaphysischen Lasten zu befreien. Die beiden Teile von JGB 230 speisen sich, wie Brusotti 2013 im Detail und deutungsscharf nachzeichnet, aus unterschiedlichen Vorarbeiten im Nachlass (zur Interpretation von JGB 230 vgl. z. B. auch Dellinger 2012d, 151 u. Lampert 2001, 226–231; zur Hemmung von Produktivität durch Erkenntnis in JGB 229–230 Dellinger 2012a, 237 f.). Die Grausamkeit, die ein Zug jener Kraft sein soll, die gemeinhin „Geist" heißt, wird im zweiten Teil von JGB 230 in Aktion gezeigt, nämlich bei der Entlarvung der natürlich-menschlichen Miserabilität. Zugleich wird die mit der Grausamkeit im Bunde stehende Gewaltsamkeit dem (staunenden) Leser dadurch performativ vor Augen geführt, dass zunächst nicht zusammenhängende Gedankengänge brachial miteinander verschweißt werden. Auch dieses Vermögen mag zu „unseren Tugenden" gehören.

167, 11–29 *Vielleicht versteht man nicht ohne Weiteres, was ich hier von einem „Grundwillen des Geistes" gesagt habe: man gestatte mir eine Erläuterung. — Das befehlerische Etwas, das vom Volke „der Geist" genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. Seine Bedürfnisse und Vermögen sind hierin die selben, wie sie die Physiologen für Alles, was lebt, wächst und sich vermehrt, aufstellen. Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnli-*

chen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück „Aussenwelt" willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer „Erfahrungen", auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen, — auf Wachsthum also; bestimmter noch, auf das Gefühl des Wachsthums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft.] Der im ersten Satz in Anführungszeichen gesetzte „Grundwillen des Geistes" bezieht sich auf den Schluss von JGB 229, wonach jedes „Tief- und Gründlich-Nehmen [...] eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun am Grundwillen des Geistes" (167, 5–7) sei. Dieser Geist oder Grundwille ziele nämlich auf Oberflächlichkeit, auf den bloßen Schein – ein Aspekt, der in der Behandlung des gewöhnlich „Geist" genannten Vermögens in JGB 230 erst in 168, 16–28 eingehender thematisiert wird, nachdem 167, 11–29 die Tendenz zur Assimilation und Inkorporation herausgestellt hat. Damit steht der Text im Diskurszusammenhang der zeitgenössischen Biologie und Physiologie, wie Orsucci 1996, 55 f. betont, der namentlich Carl von Nägelis *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* als eine Vorlage für den Anfang von JGB 230 geltend macht. Die von Orsucci 1996, 56 zitierten Textstellen (Nägeli 1884, 34 u. 40–43) benutzen den Begriff der Reihenbildung, den auch 167, 27 f. bemüht. Allerdings geht es bei Nägeli nicht um den ominösen Geist, sondern um das (gleichfalls ominöse) Idioplasma, das auch nicht als eine dem Geist analoge Instanz herrischer Weltaneignung verstanden wird. Als Quelle für die Geist-Konzeption von JGB 230 erheblich relevanter dürfte Otto Liebmanns *Zur Analysis der Wirklichkeit* gewesen sein. Liebmann verwahrt sich beispielsweise gegen die Konzeption von John Locke: Dieser habe sich „mit seiner gravitätischen Weitschweifigkeit über so viele Dinge verbreitet, aber in so wenige vertieft": „In der That aber ist dieser Geist ein organisches Gewächs, welches zwar mit der Außenwelt in ununterbrochener Wechselwirkung steht und von daher allen seinen Stoff entnimmt, dann aber diesen Stoff sich assimilirt, einverleibt und in den specifischen Typus menschlicher Intelligenz hineinbringt." (Liebmann 1880, 444) Ist bei Liebmann die Oberflächlichkeit nur das Signum von Lockes Geist, so in JGB 230 das Signum von Geist überhaupt, der zugleich aber wie bei Liebmann als Kraft der Außenwelt-Einverleibung begriffen wird. Damit ist dieser Geist in doppelter Hinsicht nicht an der möglichst adäquaten Abspiegelung der Außenwelt interessiert: einerseits, weil er die Wirklichkeit sich selbst und seinen eigenen Bedürfnissen anpassen will, andererseits, weil ihm im Dienste der lebensförderlichen Einfachheit nur an der Oberfläche, dem Schein gelegen ist, den er zur Not sogar mittels Täuschung aufrechterhält: Damit kassiert JGB 230 zwar die seit Platon und Aristoteles geläufigen Vorstellungen von Geist als einem natürlicherweise auf interesselose Erkenntnis ausge-

richteten Vermögen, behält aber den zentralen Aspekt des Herrschafts- und Gestaltungsstrebens bei, der dem Geist seit Platons ἡγεμονοῦν (*Timaios* 41c), Aristoteles' ἡγούμενον (*Nikomachische Ethik* 1113a) und dem ἡγεμονικόν der Stoiker innewohnt. Liebmanns Vorlage passte nun ausgezeichnet zur erneuerten Assoziation von Geist mit Macht, mit Herr-sein-Wollen bei N. – so gut, dass er sie, als performativen Beleg für die Wirkungsweise des Geistes, gerne assimilierte. GM Vorrede 2 bemüht zur Charakterisierung des sich dort in seiner Geschichte selbst analysierenden Ich die Wendung „Grundwillen der Erkenntnis" (KSA 5, 248, 26). Die Überlegung von JGB 230 wird dort weiterentwickelt auf Grundlage von Höffding 1887, 106, Fn., vgl. NK KSA 5, 248, 19–26.

167, 30–168, 8 *Diesem selben Willen dient ein scheinbar entgegengesetzter Trieb des Geistes, ein plötzlich herausbrechender Entschluss zur Unwissenheit, zur willkürlichen Abschliessung, ein Zumachen seiner Fenster, ein inneres Neinsagen zu diesem oder jenem Dinge, ein Nicht-heran-kommen-lassen, eine Art Vertheidigungs-Zustand gegen vieles Wissbare, eine Zufriedenheit mit dem Dunkel, mit dem abschliessenden Horizonte, ein Ja-sagen und Gutheissen der Unwissenheit: wie dies Alles nöthig ist je nach dem Grade seiner aneignenden Kraft, seiner „Verdauungskraft", im Bilde geredet — und wirklich gleicht „der Geist" am meisten noch einem Magen.*] Abschließung oder Aneignung sind demnach nicht gegensätzliche Triebe des herrischen Vermögens namens Geist, sondern nur Erscheinungsformen desselben Bestrebens, Herr sein zu wollen, das sich je nach Umständen und Sättigungsgrad entweder als Welteinverleibung oder als Weltverzicht manifestiert. Die funktionale Analogie von Geist und Magen wurde als launiges Aperçu schon vor N. gelegentlich vorgetragen, so etwa in den ihm wohlbekannten *Beiträgen zur Charakterologie* von Julius Bahnsen: „Gar nicht selten sind in unsern Tagen mechanisirter Schuldressur jene Leute, die innerhalb einer gesteckten Frist den Magen ihres Geistes ‚sich vollschlagen' (wie das Volk vom gedankenlosen Fresser sich ausdrückt) mit dem Stoff, welchen sie für irgendeinen Zweck — meistens für ein chinesisches Mandarinenexamen — gerade ‚brauchen', und die dann — sei es infolge äußerer Umstände, sei es vermöge der Schwäche ihrer intellectuellen Verdauungskraft — ins Stocken gerathen an dem Punkte ihrer Bildung, wo die Reife eintreten, d. h. das abstract Erlernte in ein anschaulich, nicht blos begrifflich, Verstandenes sich umsetzen" (Bahnsen 1867, 1, 348) sollte. N.s Text destilliert aus der funktionalen Analogie dann den eigentlichen Begriff des „Geistes".

168, 21–27 *er geniesst auch das Gefühl seiner Sicherheit darin, — gerade durch seine Proteuskünste ist er ja am besten vertheidigt und versteckt! — Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche — denn jede Oberfläche ist ein Mantel — wirkt jener sublime Hang des Erken-*

nenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will] Zu Proteus vgl. NK 147, 17 f. NL 1885, KSA 11, 40[53], 654, 15–29 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 47, 14–32) erklärt den „Schein“ für „die wirkliche und einzige Realität der Dinge [...]. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.“ Schon NL 1884, KSA 11, 26[359], 244, 20–23 hat den „Willen zum Schein“ näher erläutert: „Das Erste und Wichtigste ist nämlich der Wille zum Schein, die Feststellung der Perspectiven, die ‚Gesetze‘ der Optik d. h. das Setzen des Unwahren als wahr usw.“

Das Kompositum „Proteuskünste“ ist eine feststehende Wendung, derer sich bereits Hölderlins Hyperion an einer Stelle bedient hat, die in der unter N.s Büchern erhaltenen Hölderlin-Werkauswahl abgedruckt wurde, ebenso in dem von N. 1875 erworbenen Band *Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts* von Karl Julius Schröer: „Voll Lieb’ und Geist und Hoffnung wachsen seine Musenjünglinge dem deutschen Volk heran; Du siehst sie sieben Jahre später und sie wandeln, wie die Schatten, still und kalt, sind wie ein Boden, den der Feind mit Salz besäete, daß er nimmer einen Grashalm treibt; und wenn sie sprechen, — wehe dem! der sie versteht, der in der stürmenden Titanenkraft, wie in ihren Proteuskünsten den Verzweiflungkampf nur sieht, den ihr gestörter schöner Geist mit den Barbaren kämpft, mit denen er zu thun hat“ (Hölderlin 1874, 290, vgl. Schröer 1875, 83).

169, 10 *Liebe zur Wahrheit*] Vgl. NK 66, 9–12.

169, 13–170, 2 *Aber wir Einsiedler und Murmelthiere, wir haben uns längst in aller Heimlichkeit eines Einsiedler-Gewissens überredet, dass auch dieser würdige Wort-Prunk zu dem alten Lügen-Putz, -Plunder und -Goldstaub der unbewussten menschlichen Eitelkeit gehört, und dass auch unter solcher schmeichlerischen Farbe und Übermalung der schreckliche Grundtext homo natura wieder heraus erkannt werden muss. Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der anderen Natur steht, mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzulange zugeflötet haben: „du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!“ — das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine Aufgabe — wer wollte das leugnen! Warum wir sie wählten, diese tolle Aufgabe? Oder anders gefragt: „warum überhaupt Erkenntniss?“ — Jedermann wird uns darnach fragen. Und wir, solchermaassen gedrängt, wir, die wir uns hunderte Male selbst*

schon ebenso gefragt haben, wir fanden und finden keine bessere Antwort....] In KGW IX 1, N VII 1, 21 gibt es zu dieser Stelle eine Vorarbeit, die N. wieder durchgestrichen hat: „Den M. ⌜dergestalt, wie ich es thue – ~~homo natura~~ –⌝ zurückübersetzen in die Natur, über die vielen falschen Deutungen u Nebensinne Herr zu werden, welche die Eitelkeit der M. über u. neben den ~~Natur~~⌜Grund⌝-Text „Mensch“ ⌜[,]homo natura‘⌝ gekritzelt ~~u. geschmiert hat~~, zu machen, daß der Mensch ⌜fürderhin⌝ vor dem M. wie ⌜er heute schon⌝ vor der Natur steht, u. ⌜mit harten Augen u. verklebten Ohren, taub gegen die⌝ ~~den~~er verführerischen Stimmen ⌊alter Lügner⌋ ~~das Ohr verschließt~~, welche ihm ~~zurufen~~ ⌜allzulange zugerufen haben⌝: [,]du bist mehr! du bist höher, du bist anderer Abkunft!‘ – dies ist eine ~~harte~~ ⌜schlimme⌝ u. beinahe grausame Aufgabe. Wer an ihr arbeitet, hat sich selber ebenso zum Gegner als seine Mitmenschen. Und warum arbeitet er an dieser Absicht? Zumal er nicht die schönen Worte ‚Liebe zur Wahrheit‘ ‚Redlichkeit‘ ‚Aufopferung für die Erkenntniß‘ u dergl. vorbringen dürfte, nachdem er gezeigt hat, daß dies alles Plunder u Prunk der ⌜unbewußten⌝ Eitelkeit ist., ~~kurz~~ ⌜und ⌊ja⌋ sich selber bewußt ist⌝ daß er ~~zu eitel ist~~ ⌜~~selber~~ um seiner wissenden Eitelkeit willen sich⌝, ~~um sich~~ ⌜noch⌝ solch~~en~~ geringen Befriedigungen ⌜versagt⌝ ~~der Eitelkeit~~ ⌜~~sich nicht mehr~~⌝ ~~zu gestatten~~ ⌜~~und von sich abthut~~⌝: – ~~Warum~~ ⌜also⌝? ~~Ein solcher~~ Mensch, ⌜eine solche Arbeit, eine solche Aufgabe – das alles⌝ ist ein Problem.“ Eine weitere Version findet sich in KGW IX 4, W I 6, 17, 2–32 (unmittelbar vor der in NK ÜK JGB 229 mitgeteilten Aufzeichnung) und lautet in der ursprünglichen, unkorrigierten Fassung: „Den Menschen dergestalt wie ich es thue zurückübersetzen in die Natur, über die vielen falschen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche die Eitelkeit der Menschen neben dem Grundtext ‚homo natura‘ gekritzelt hat, machen daß der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht wie er heute schon ‚vor der Natur‘ steht, mit harten Augen und verklebten Ohren, taub gegen die verführerische Stimme alter Lügner, welche ihm allzulange zugerufen haben: du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Abkunft! – Das ist eine schwere und beinahe grausame Aufgabe. Wer an ihr arbeitet, hat sich selber ebenso zum Gegner als seine Mitmenschen. Und warum arbeitet er in dieser Absicht? Zumal er nicht die schönen Worte ‚Liebe zur Wahrheit‘, ‚Redlichkeit‘, ‚Aufopferung für die Erkenntniß‘ und dergleichen vorbringen dürfte: denn er hat sich selber gezeigt daß dieß Alles nur Plunder und Prunkworte einer unbewußten Eitelkeit sind, – und er versagt sich solche geringe Befriedigungen um seiner wissenden Eitelkeit willen. Und nochmals gefragt: Warum?“

Die Grundintention einer anthropologischen Ernüchterung fassen schon die Vorstufen in eine philologische Metapher: Die Rede ist von einem „Grundtext homo natura“, der im Laufe verschleiernder Bemühungen, die ganz der in JGB 230 zuvor beschriebenen Täuschungstendenz menschlicher Mentalarbeit

entspricht, wie ein Palimpsest immer wieder neu beschrieben, also mit Interpretationen überfrachtet worden sei, ohne dabei doch gänzlich ausgelöscht zu werden (vgl. auch NL 1887, KSA 12, 9[86], 380, 6–14 = KGW IX 6, W II 1, 79, 22–34). Man wird die Rede vom „Grundtext" nicht im Sinne eines anthropologischen Absolutismus so verstehen dürfen, als gäbe es für das sprechende „Wir" einen nicht selbst biologisch-historisch gewordenen Wesenskern des Menschen. Vielmehr besteht die Kritik darin, dass das herrschende, den Menschen zu etwas Überirdischem nobilitierende metaphysische Menschenbild gerade das, was da biologisch-historisch geworden ist, systematisch umdeutet und seinen hochtrabenden Wünschen angleicht.

Die lateinische Formel „homo natura" – die N. in NL 1885/86, KSA 12, 2[131], 132, 16 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 85, 18) etwa auch als Zwischentitel in einer Werkexposition vorgesehen hat, unmittelbar liiert mit dem „Wille[n] zur Macht" – lässt sich übersetzen mit „Mensch-Natur", „Wesen des Menschen" oder „menschliche Natur" (so wird beispielsweise Iamblichos in lateinischer Übersetzung bei Reich 1865, 22 zitiert, Pythagoras habe gemeint, „homo natura compositus sit ex animo et corpore", „die menschliche Natur sei zusammengesetzt aus Geist und Körper"), aber doch wohl angemessener und pointierter mit „Mensch als Natur": Gerade um die Naturalisierung des Menschen im Sinne seiner nahtlosen Einreihung unter den übrigen natürlichen Lebewesen ist es JGB 230 zu tun.

Die am Ende des Abschnitts eindringlich gestellte Frage nach dem Warum des Erkennen-Wollens ist brisant im Horizont der Eingangserläuterungen von JGB 230, weil der Geist dort als Vermögen der Assimilation, des Herrwerden-Wollens selbst noch in seiner Abschottung gilt, nicht als Streben nach ‚objektiver' Erkenntnis um jeden Preis. Das tiefe Wissen-Wollen widerstreitet den Interessen dieses Geistes, jedenfalls dort, wo er sich dadurch selber schwächt. Die metaphysische Anthropologie befriedigt zunächst das Simplizitäts- und Ruhebedürfnis des Geistes; ihre Bekämpfung und Abschaffung hingegen stören es auf. Mittelfristig aber impliziert das Tiefer-dringen-Wollen eine Ausweitung der Macht des Geistes – seine Assimilationskraft wächst, so dass das in JGB 230 offen bleibende „Warum?" durchaus eine in der herrschsüchtigen Eigenlogik des Geistes liegende Antwort finden könnte.

169, 25 f. *mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren*] Bekanntlich hat Ödipus sich nach seinen unbewussten Freveltaten beide Augen ausgestochen, die künftig weder das Erlittene noch das Getane sehen sollten (Sophokles: *König Ödipus* 1271–1274). Odysseus wiederum verklebte zwar zum Schutz vor dem verlockenden Sirenengesang die Ohren seiner Gefährten mit Wachs, ließ sich selbst aber mit offenen Ohren am Mast festbinden, um dem Gesang lauschen zu können (Homer: *Odyssee* XII 47–52). In der Mytholo-

gie sind also weder Ödipus' Augen unerschrocken, noch Odysseus' Ohren verklebt. Es mag sein, dass der N.-Leser Franz Kafka aus dieser Mythentransformation die Anregung für seine bekannte Prosaminiatur *Das Schweigen der Sirenen* (1917) bezog, in der sich Odysseus ebenfalls die Ohren fest mit Wachs verklebt.

231.

JGB 231 leitet eine Reihe von Kurztexten ein, die sich bis JGB 239 und damit bis zum Schluss des Siebenten Hauptstücks erstreckt und dem Thema „Frauen" gewidmet ist. Eine weitgehend mit der Druckfassung von JGB 231 identische Aufzeichnung in KGW IX 5, W I 8, 203 f. trägt als Überschrift: „‚Das Weib an sich'" (KGW IX 5, W I 8, 203, 2). Diesen Titel wollte N. ursprünglich einem der zehn geplanten Abschnitte von JGB geben, wie aus seinem Brief vom 12. 04. 1886 an Carl Heymons (KSB 7/KGB III/3, Nr. 687, S. 175, Z. 31) sowie aus KGW IX 5, W I 8, 159, 12 u. KGW IX 5, W I 8, 174, 8 hervorgeht. Nimmt man den Schlusssatz von JGB 231 ernst, dem zufolge die vom sprechenden Ich herauszusagenden „Wahrheiten" „über das ‚Weib an sich'" „eben nur — m e i n e Wahrheiten sind" (170, 21–24), wird man die Analogiebildung „Weib an sich" zu „Ding an sich" als eine ironische Volte verstehen: Entweder ist das „Weib an sich" wie das „Ding an sich" in Kants theoretischer Philosophie unerkennbar (vgl. NK 16, 12 f.), dann kann auch niemand darüber „Wahrheiten" verkünden, oder man kann das „Weib an sich" so erkennen wie Schopenhauer das „Ding an sich" als Wille meinte erkennen zu können, nämlich durch Selbsterfahrung, was dem männlichen Ich wiederum verwehrt blieb. Da etliche Texte N.s gegen den metaphysischen Glauben an das „Ding an sich" polemisieren (vgl. z. B. NK 29, 24–28), wird der wohlwollend kritische Leser geneigt sein, den Glauben an die Existenz eines „Weibes an sich" gleichfalls zu verweigern. Überdies werden die in den nächsten Abschnitten zum Thema kundzutuenden Wahrheiten als Wahrheiten des wortführenden Ich subjektiviert; der metaphysische Anspruch Schopenhauers, das „an sich" zu erkennen, wird damit gerade ausgehebelt. Mit dieser Präambel der Subjektivität, die JGB 231 auf die granitene Unbelehrbarkeit, also auf unbeeinflussbare Tiefenschichten des Sprechenden zurückführt, wird das Nachfolgende zum Thema Frau skeptisch eingeklammert – als „Fusstapfen zur Selbsterkenntniss, Wegweiser zum Probleme, das wir s i n d , — richtiger, zur grossen Dummheit, die wir sind" (170, 16–18). Dieses in JGB 231 überdeutlich markierte Vermögen zum Selbstmisstrauen kann durchaus zu „unseren Tugenden" gehören, so schwierig es auch ist, die folgenden Erörterungen zum Frauen-Thema sonst darunter zu rubrizieren. Vgl. zur Interpretation von JGB 231 z. B. auch Clark 1998; Smitmans-Vajda

1999, 76 f.; Maresca 2001 sowie allgemein die Beiträge in Reschke 2012a, Diethe 1996 u. als Zeugnis früherer Rezeptionsstufen Richard M. Meyer 2014.

An seine Frau Ida schrieb Franz Overbeck am 03. 09. 1886: „Vormittags las ich, nachdem ich die erste Regung wieder an Dich zu schreiben, verschluckt hatte, im Nietzsche. ‚Jenseits von Gut und Böse' versetzt in den Himmel und seinen Frieden. Eben etwas von der Friedensseligkeit dieser erhabenen Sphäre vermisse ich besonders im Buche, zumal wenn von Frauen die Rede ist, gegen welche alle Wahrheiten darin die Form von Geschossen annehmen. Im Uebrigen lese ich wenig von dem was heutzutage gedruckt wird lieber." (Unveröffentlichtes Manuskript in der Universitätsbibliothek Basel, Nachlass Franz und Ida Overbeck, Signatur B I 257).

170, 4 f. *Das Lernen verwandelt uns, es thut Das, was alle Ernährung thut, die auch nicht bloss „erhält"*] Die Parallelisierung von Aneignung, Einverleibung und Ernährung ist beispielsweise schon in NL 1881, KSA 9, 11[134], 490; NL 1881, KSA 9, 14[13], 626 u. NL 1881, KSA 9, 11[258], 539 greifbar. Es sind Variationen zu dem seit Ludwig Feuerbach populären Thema: „Der Mensch ist was er ißt." (Feuerbach 1850, 1083) „Was haben sich nicht sonst die Philosophen den Kopf zerbrochen mit der Frage von dem Bande zwischen dem Leib und der Seele! Jetzt wissen wir aus wissenschaftlichen Gründen was längst das Volk aus der Erfahrung wußte, daß Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhält, daß das gesuchte Band also die Nahrung ist" (ebd., 1077, zum Thema ausführlich Sommer 2012f). Moore 1998, 536 f. verweist darauf, dass die unmittelbare Inspiration zu 170, 4 f. aus William Henry Rolphs *Biologischen Problemen* gewonnen sein könnte (Rolph 1884, 60–68).

170, 7 *etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum*] Zum Granit vgl. NK 41, 14 f. Die hier evozierte Vorstellung ist die eines durch äußere Umstände unveränderlichen Wesenscharakters, die N. insbesondere von Schopenhauer her vertraut war, vgl. NK 55, 32 f. sowie Zibis 2007, 31 f.; zu einem möglichen Emerson-Bezug Hubbard 1958, 145. JGB 213 hat die Nicht-Lehrbarkeit und Nicht-Lernbarkeit des Philosoph-Seins herausgestellt. Es gehört offensichtlich zum „geistigen Fatum".

170, 9 f. *Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich"*] Jede Äußerung in entscheidenden Fragen wird damit als perspektivisch durch denjenigen bedingt ausgewiesen, der sie ausspricht – was sich übrigens ebenfalls poetologisch auf die Darstellungsweise von N.s Texten beziehen lässt, in denen, wie auch hier in JGB 231, ein perspektivisches Ich oder Wir spricht. Das emphatische Ich-Sagen erinnert an berühmte Sätze in Max Stirners *Der Einzige und sein Eigenthum*: „‚Freiheit lebt nur in dem Reich der Träume'! Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst." (Stirner

1845, 207) „Macht – das bin Ich selbst, ich bin der Mächtige und Eigner der Macht“ (Ebd., 276).

170, 19–24 *Auf diese reichliche Artigkeit hin, wie ich sie eben gegen mich selbst begangen habe, wird es mir vielleicht eher schon gestattet sein, über das „Weib an sich“ einige Wahrheiten herauszusagen: gesetzt, dass man es von vornherein nunmehr weiss, wie sehr es eben nur – meine Wahrheiten sind.*] Schrift 1990, 108 f. zieht diese Stelle heran, um zu erläutern, dass es nach Jacques Derrida bei N. keine eine und universelle Wahrheit im Singular, sondern allenfalls noch personalisierte („meine“) Wahrheiten im Plural geben könne. Die Formel „das ‚Weib an sich‘“ hatte Karl Gutzkow in seinem Roman *Die neuen Serapionsbrüder* populär gemacht: „Mein Sokrates behauptete: Der Mann habe das Bedürfniß, zuweilen das ‚Weib an sich‘, nicht das Weib mit den tausend Nücken der Gattinnen, der Mütter, der Töchter, zu sehen und mit ihm umzugehen. Das ‚Weib an sich‘ – das war ihm der Begriff, den die Dichter besungen hätten, den das Hohelied Salomonis besungen hat! Im gewöhnlichen, namentlich christlichen Leben existirt das ‚Weib an sich‘ nicht mehr, nur im todten Mariendienst der Kirche“ (Gutzkow 1877, 1, 198).

232.

Eine Aufzeichnung, die dann teilweise in NL 1885, KSA 11, 37[17], 593 (KGW IX 4, W I 6, 76, 16–44 u. 77, 38–40) eingeht, gibt in KGW IX 4, W I 5, 38, 28–52 u. 39, 28–40 den Takt von JGB 232 vor (hier in der unkorrigierten, ersten Fassung): „Man kann nicht hoch genug von den Frauen denken, aber deshalb braucht man noch nicht falsch von ihnen zu denken: hier soll man gründlich auf der Hut sein. Daß sie selber im Stande wären, die Männer über das ‚Ewig=Weibliche‘ aufzuklären, ist wenig wahrscheinlich: es scheint, daß sie sich dazu ~~selber~~ zu nahe stehen – und überdieß ist das Aufklären selber, bisher wenigstens, Männer=Sache, Männer=Gabe gewesen. Endlich darf man, bei alle dem, was Frauen über ‚das Weib‘ schreiben, ein gutes Mißtrauen sich vorbehalten: nämlich ob nicht ein Weib, welches schreibt, ganz unabsichtlich, gerade das thut, was der gewünschten ‚Aufklärung‘ entgegenwirkt – und sich putzt? Gehört das Sich=Putzen nicht zum sichersten Bestande des Ewig=Weiblichen? Und hat man jemals einem Weibskopfe schon Tiefe zugestanden? Oder einem Weibsherzen – Gerechtigkeit? Ohne Tiefe aber und Gerechtigkeit – was nützt es, wenn Weiber über das Weib urtheilen? ⌜Gesetzt aber, ein schreibendes Weib putzt sich nicht: –⌝ Ist ~~es~~ das nicht beinahe ⌜bereits⌝ eine Verleugnung des weiblichen Instinktes, eine ⌜Anzeichen von⌝ Entartung? ~~Ist~~ ⌜Ruht⌝ der Wille zur ‚Aufklärung über das Weib‘ nicht ⌜irgendein⌝ ~~beinahe der~~ ⌜dunkler unbewuß-

ter⌝ Wille zur Enttäuschung, zur Entzauberung, zur Entwerthung des Weibes für den Mann? Mögen ~~manche~~ ⌜in der That einige⌝ Frauen einen guten Grund haben, ⌜zu glauben⌝ daß ihnen die Männer nicht mit Lob und Liebe entgegenkommen ⌜– und manche schreiben aus Rache noch ein Buch darüber –⌝: ganz im Großen gerechnet, dünkt mich, daß ‚das Weib' bisher am meisten von den Weibern gering geachtet worden ist – und durchaus nicht vom Manne! In der Fürsorge für das Weib dekretirte die Kirche: mulier taceat in ecclesia! Zum Nutzen für das Weib dekretirte Napoleon: mulier taceat de politicis – und zur Rettung irgend welchen weiblichen Zaubers rathe ich an ⌜inmitten eines plumpen u. täppischen Versuchs⌝: mulier taceat de muliere!" Welche über Frauen schreibende Frauen in dieser Aufzeichnung sowie in JGB 232 ins Visier genommen werden, bleibt offen (JGB 233 liefert Namen nach); die von N. zur „Frauenfrage" (Schönberg 1872) im wissenschaftlich-politischen Sinn zur Kenntnis genommene Literatur stammt hauptsächlich von Männern (namentlich Mill 1872; Mill 1869–1886, 12, 1–29 u. Bebel 1883; zu ersterem NK KSA 6, 306, 12 f., zu letzterem Brobjer 1999b, 61 u. Brobjer 2002, 310. Vgl. auch Bahnsen 1882, 2, 140–158; Dühring 1882, 342 f.; Buckle 1867, 118–151 und in historischer Perspektivierung Goncourt/Goncourt 1878). Der ursprünglich unter N.s Büchern befindlichen deutschen Ausgabe von *The Subjection of Women* – einem Werk, an dem auch Harriet Taylor Mill gewichtigen Anteil gehabt haben dürfte – ist allerdings eine „Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage" aus der Feder der Übersetzerin Jenny Hirsch (1829–1902) vorangestellt, die das Emanzipationsanliegen aus weiblicher Perspektive beredt zur Sprache bringt.

Zur Verbindung der weiblichen Emanzipationsbestrebung, wie sie JGB 232 schildert, mit dem Motiv der Amazonen siehe Reschke 2012b.

170, 29–171, 15 *Denn was müssen diese plumpen Versuche der weiblichen Wissenschaftlichkeit und Selbst-Entblössung Alles an's Licht bringen! Das Weib hat so viel Grund zur Scham; im Weibe ist so viel Pedantisches, Oberflächliches, Schulmeisterliches, Kleinlich-Anmaassliches, Kleinlich-Zügelloses und -Unbescheidenes versteckt — man studire nur seinen Verkehr mit Kindern! —, das im Grunde bisher durch die F u r c h t vor dem Manne am besten zurückgedrängt und gebändigt wurde. Wehe, wenn erst das „Ewig-Langweilige am Weibe" — es ist reich daran! — sich hervorwagen darf! wenn es seine Klugheit und Kunst, die der Anmuth, des Spielens, Sorgen-Wegscheuchens, Erleichterns und Leicht-Nehmens, wenn es seine feine Anstelligkeit zu angenehmen Begierden gründlich und grundsätzlich zu verlernen beginnt! Es werden schon jetzt weibliche Stimmen laut, welche, beim heiligen Aristophanes! Schrecken machen, es wird mit medizinischer Deutlichkeit gedroht, was zuerst und zuletzt das Weib vom Manne w i l l*.] Eine erste Fassung KGW IX 4, W I 5, 39, 16–27 findet sich in unmittelbarer Manuskript-Nachbarschaft zu der in NK ÜK JGB 232 mitgeteilten Aufzeichnung. Mit

der Anrufung des griechischen Komödiendichters Aristophanes (vgl. NK 46, 10–20) als eines Heiligen – so auch in N.s Brief an Köselitz vom 21. 08. 1885 (KSB 7/KGB III/3, Nr. 624, S. 87, Z. 78) – wird die religiöse Tradition persifliert, in Bedrängnis einen Nothelfer anzuflehen. Es spielt auf die beiden Komödien *Lysistrate* (*Λυσιστράτη*) und *Frauenvolksversammlung* (*Ἐκκλησιάζουσαι*) an: in *Lysistrate* verweigern die griechischen Frauen ihren Männern den Geschlechtsverkehr, um sie vom Kriegshandwerk abzubringen; in der *Frauenvolksversammlung* übernehmen sie schließlich die politische Macht, um den Männern ihren Willen aufzuzwingen.

Im fraglichen Brief an Köselitz heißt es: „Bitte, aus Bebel eine Stelle! er citirt eine Engländerin (Elisab…) über die Dringlichkeit der geschlechtlichen Bedürfnisse des Weibes. Bitte, schreiben Sie den Satz für mich ab! Er ist erbaulich“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 624, S. 86 f., Z. 75–77). Die von Köselitz in seiner Antwort am 26. 08. 1885 vorgeschlagenen Zitate von Elizabeth Blackwell in Bebels *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* erkannte Köselitz selbst schon als nicht einschlägig (KGB III/4, Nr. 292, S. 50, Z. 10–21), und N. antwortete am 22. 09. 1885: „Schönsten Dank für die Citate aus Bebel: obwohl mein Gedächtniß eine Confusion gemacht zu haben scheint, — ich meinte eine andere Seite des Buchs und ein andres ‚weibliches‘ Citat.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 630, S. 94, Z. 30–34) Übersehen hatte Köselitz bei seiner Durchsicht ein weiteres Blackwell-Zitat, das passgenauer ist, auch wenn es nicht von Frauen, sondern vom Menschen im Allgemeinen handelt (Bebel schreibt fälschlich „Blackwall“ statt Blackwell): „‚Der Geschlechtstrieb existirt als eine unerlässliche Bedingung des Lebens und der Begründung der Gesellschaft. Er ist die stärkste Kraft in der menschlichen Natur. Was immer auch verschwinde, dieser besteht fort. Unentwickelt, kein Gegenstand der Gedanken, aber nichtsdestoweniger das Zentralfeuer des Lebens, ist dieser unvermeidliche Trieb der natürliche Hüter vor jeder Möglichkeit der Vernichtung.‘“ (Bebel 1883, 38) KGB III/7/2, 107 teilt noch eine, allerdings von einem Mann, nämlich einem gewissen „Dr. med. Hegerisch“ (gemeint ist Franz Hermann Hegewisch) herrührende Passage mit, die die verheerenden physiologischen Folgen geschlechtlicher Enthaltsamkeit thematisiert. Mit dieser Passage könnte N. Blackwell kontaminiert haben. Gebraucht hätte N. das Zitat jedenfalls im Kontext von JGB 232 zur Illustration des in 170, 29–171, 15 Gesagten: Die Frauen stellen jetzt schon Forderungen an die Männer, von ihnen geschlechtlich befriedigt zu werden – wollen ihnen also ihren Willen aufzwingen. Das aber gibt weder das Blackwell- noch das Hegewisch-Zitat her; es handelt sich offensichtlich um eine männliche Wunsch- oder Furchtprojektion.

171, 22–24 *Wenn ein Weib damit nicht einen neuen Putz für sich sucht — ich denke doch, das Sich-Putzen gehört zum Ewig-Weiblichen?*] Dass das Sich-Put-

zen typisch weiblich sei, gehört zu den klassischen (Vor-)Urteilen von Männern über Frauen (vgl. auch NK 98, 15–17 u. NK 95, 11–13). Napoleon schreibt man den Ausspruch zu: „Les femmes ne s'occupent que de plaisir et de toilette." (Damas-Hinard 1838, 1, 476. „Die Frauen beschäftigen sich nur mit Vergnügen und Toilette."). Zum Ewig-Weiblichen NK 173, 16–21.

172, 3–5 *Und ist es nicht wahr, dass, im Grossen gerechnet, ‚das Weib' bisher vom Weibe selbst am meisten missachtet wurde — und ganz und gar nicht von uns?*] Vgl. NK 89, 6–8.

172, 7–12 *wie es Manns-Fürsorge und Schonung des Weibes war, als die Kirche dekretirte: mulier taceat in ecclesia! Es geschah zum Nutzen des Weibes, als Napoleon der allzuberedten Madame de Staël zu verstehen gab: mulier taceat in politicis! — und ich denke, dass es ein rechter Weiberfreund ist, der den Frauen heute zuruft: mulier taceat de muliere!*] Die Vulgata-Version von 1. Korinther 14, 34 lautet: „Mulieres in ecclesiis taceant non enim permittitur eis loqui sed subditas esse sicut et lex dicit." („Eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeine; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, daß sie reden, sondern unterthan seyn, wie auch das Gesetz sagt." Die Bibel: Neues Testament 1818, 210.) Aus dieser Anweisung des Apostels Paulus nahm N. zwei parodierende Ableitungen vor (vgl. z. B. Schmidt 2002, 236), die beide keine Originalzitate sind. Dabei ist diese Parodie einer Passage in Schopenhauers berüchtigter Invektive „Ueber die Weiber" (*Parerga und Paralipomena*, 2. Band, Kapitel XXVII, § 381) nachempfunden, in der es heißt: „Der Mann strebt in allem eine direkte Herrschaft über die Dinge an, entweder durch Verstehen, oder durch Bezwingen derselben. Aber das Weib ist immer und überall auf eine bloß indirekte Herrschaft verwiesen, nämlich mittelst des Mannes, als welchen allein es direkt zu beherrschen hat. Darum liegt es in der Weiber Natur, alles nur als Mittel, den Mann zu gewinnen, anzusehn, und ihr Anteil an irgend etwas anderem ist immer nur ein simulirter, ein bloßer Umweg, d. h. läuft auf Koketterie und Aefferei hinaus. [...] Man darf nur die Richtung und Art ihrer Aufmerksamkeit im Konzert, Oper und Schauspiel beobachten, z. B. die kindliche Unbefangenheit sehn, mit der sie, unter den schönsten Stellen der größten Meisterwerke, ihr Geplapper fortsetzen. Wenn wirklich die Griechen die Weiber nicht ins Schauspiel gelassen haben; so thaten sie demnach recht daran; wenigstens wird man in ihren Theatern doch etwas haben hören können. Für unsre Zeit würde es passend seyn, dem taceat mulier in ecclesia ein taceat mulier in theatro hinzuzufügen oder zu substituiren, und solches mit großen Lettern etwan auf den Theatervorhang zu setzen." (Schopenhauer 1873–1874, 6, 655 – „die Frau soll im Theater schweigen".) Wenn JGB 232 den Bogen zu Napoleon schlägt, der Anne Louise Germaine de Staël (vgl. NK 142, 6–9) nahegelegt habe,

„mulier taceat in politicis“, „die Frau soll in politischen Belangen schweigen“, dann ist das kein anderswo belegbares Originalzitat, sondern die Quintessenz der eskalierenden Rivalität zwischen dem Kaiser und der Schriftstellerin, die sich ursprünglich für den jungen Korsen begeistert hatte (vgl. z. B. Albert 1884, 1, 195 u. Las Cases 1824, 2, 195–198).

Auch Schopenhauer ließ im fraglichen Kapitel seine Polemik gegen die vermeintliche künstlerische und intellektuelle Unfruchtbarkeit der Frauen in einem Napoleon-Zitat gipfeln: „Einzelne und teilweise Ausnahmen ändern die Sache nicht; sondern die Weiber sind und bleiben, im ganzen genommen, die gründlichsten und unheilbarsten Philister: deshalb sind sie, bei der höchst absurden Einrichtung, daß sie Stand und Titel des Mannes teilen, die beständigen Ansporner seines u n e d l e n Ehrgeizes; und ferner ist, wegen derselben Eigenschaft, ihr Vorherrschen und Tonangeben der Verderb der modernen Gesellschaft. In Rücksicht auf Ersteres sollte man den Ausspruch Napoleons I. zur Richtschnur nehmen: les femmes n’ont pas de rang“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 656 – „die Frauen haben keinen Rang“).

Unter den wenig schmeichelhaften Äußerungen, die von Napoleon zum weiblichen Geschlecht überliefert sind, gibt es auch seine Antwort auf die Frage von Madame de Staël in großer Gesellschaft, welche seiner Ansicht nach „la première femme du monde, morte ou vivante“ („die erste Frau der Welt, tot oder lebend“) sei. Diese Antwort lautete: „*Celle qui a fait le plus d’enfans*“ (Damas-Hinard 1838, 1, 476. „Diejenige, die am meisten Kinder geboren hat“). Im Unterschied zu Paulus, zu Schopenhauer und zu Napoleon in N.s Zuspitzung hatte Madame de Staël es in ihren 1818 erstmals erschienenen *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* gerade für fatal gehalten, wenn man die Frauen zum Schweigen zwinge: „Les femmes en Angleterre sont accoutumées à se taire devant les hommes, quand il est question de politique; les femmes en France dirigeaient chez elles presque toutes les conversations, et leur esprit s’était formé de bonne heure à la facilité que ce talent exige. Les discussions sur les affaires publiques étaient donc adoucies par elles, et souvent entremêlées de plaisanteries aimables et piquantes“ (Stael 1838, 140. „Die Frauen in England werden daran gewöhnt, vor den Männern zu schweigen, wenn es sich um Politik handelt; die Frauen in Frankreich leiteten bei sich fast alle Gespräche, und ihr Geist hatte sich früh in der Leichtigkeit gebildet, die dieses Talent fordert. Die Diskussionen über die Staatsgeschäfte wurden also von ihnen gemildert und oft mit liebenswürdigen und pikanten Scherzen vermischt“).

Die letzte Stufe der Paulus-Parodie „mulier taceat de muliere“, „die Frau soll über die Frau schweigen“, knüpft an den Brief Galianis an Madame d’Épinay vom 02. 02. 1771 an, in dem er auf die Frage antwortete, was eine Frau

studieren solle: „En tout, elle [sc. la femme] doit cultiver toujours son imagination; car le vrai mérite des femmes et de leur société, consiste en ce qu'elles sont toujours plus originales que les hommes; elles sont moins factices, moins gâtées, moins éloignées de la nature, et par cela plus aimables. En fait de morale, elles doivent étudier beaucoup les hommes, et jamais les femmes. Elles doivent connaître et étudier tous les ridicules des hommes, et jamais ceux des femmes." (Galiani 1882, 1, 208. Insgesamt soll sie [sc. die Frau] immer ihre Einbildungskraft kultivieren; denn das wahre Verdienst der Frauen und ihrer Gesellschaft besteht darin, dass sie immer origineller sind als die Männer; sie sind weniger gekünstelt, weniger verwöhnt, weniger von der Natur entfernt und deshalb liebenswürdiger. In moralischen Belangen sollen sie die Männer sehr studieren und niemals die Frauen. Sie sollen alle Lächerlichkeiten der Männer kennen und studieren und niemals diejenigen der Frauen." N.s Unterstreichungen, doppelte Randanstreichung von seiner Hand.) Während Galiani also den Frauen rät, sich nicht mit ihresgleichen zu beschäftigen, obwohl oder weil sie eigentlich viel origineller als die Männer seien, ist für das sprechende Ich bei N. das parabiblische Gebot, dass Frauen über Frauen schweigen sollen, quasi der letzte Strohhalm aus der misogynen Tradition von Paulus über Napoleon bis Schopenhauer: Da man die Frauen offenbar nicht mehr davon abhalten kann, über alles Mögliche zu sprechen, kann man ihnen wenigstens nahelegen, über Ihresgleichen zu schweigen, als ob ihnen zu diesem Gegenstand die nötige Distanz fehlte und sie ihn daher nicht angemessen zu objektivieren verstünden.

233.

172, 14–18 *Es verräth Corruption der Instinkte — noch abgesehn davon, dass es schlechten Geschmack verräth —, wenn ein Weib sich gerade auf Madame Roland oder Madame de Staël oder Monsieur George Sand beruft, wie als ob damit etwas zu Gunsten des „Weibes an sich" bewiesen wäre.*] Die Paarung von JGB 233 findet sich auch schon, unter umgekehrten Vorzeichen, bei Bebel 1883, 103: „Es ist Beschränktheit oder böser Wille, zu bestreiten, dass verbesserte soziale, also physische und geistige Lebens- und Erziehungsbedingungen unsere Frauenwelt auf einen Punkt der Vollkommenheit erheben können, von dem wir heute noch keine vollkommene Vorstellung besitzen. [...] Andererseits verdienen Erscheinungen in der Frauenwelt, wie Madame Roland, Frau v. Staël, George Sand, die grösste Beachtung, und gar mancher männliche Stern erbleicht neben ihnen." Während N. einige Schriften von und über George Sand (1804–1876, vgl. NK KSA 6, 111, 10 f. sowie NK KSA 6, 114, 22) und Anne Louise Germaine de Staël (vgl. NK 142, 6–9 u. NK 172, 7–12) aus eigenen Lektü-

ren kannte, dürfte ihm Jeanne-Marie (Manon) Roland de La Platière (1754–1793) mit ihren *Mémoires* und Briefen nur aus zweiter Hand bekannt gewesen sein: Geprägt von den politischen Ideen Rousseaus, versuchte sie diese während der Revolution an der Seite ihres Mannes Jean-Marie Roland de La Platière (1734–1793) in die Tat umzusetzen und ließ dafür ihr Leben unter der Guillotine. Bei N. kommt sie nur noch in NL 1884, KSA 11, 25[422], 123, 10–12 vor: „Vorzug der weiblichen Erziehung des vorigen Jahrhunderts bei den Franzosen. Madame Roland als die alberne ‚Bürgerin', bei der die Eitelkeit auf weibl. pöbelhafte Art eklatirt." In Hippolyte Taines *Entstehung des modernen Frankreich* hatte N. lesen können: „Auch die die Memoiren von Madame Roland durchziehende starke Bitterkeit hatte keinen andern Grund [sc. als die verletzte „Eigenliebe" der kleinen Leute]; ‚sie konnte', äußert Fontanes, der ihr Freund und Bewunderer war, ‚der Gesellschaft die untergeordnete Stellung nicht verzeihen, die sie in derselben lange eingenommen hatte.'" (Taine 1877–1878a, 1, 331) In der Fußnote heißt es dazu weiter: „Madame Roland fühlte sich im Alter von 14 Jahren verletzt darüber, daß Frau von Bosmorel ihre Großmutter per ‚Fräulein' ansprach. [...] 1818 speist ein Graf in einem Städtchen des Nordens bei einem bürgerlichen Subpräfekten. Als die neben ihm sitzende Hausfrau ihm Suppe reicht, dankt er ihr mit den Worten ‚Dank, mein Herz.' Aber die Revolution hat der kleinen Bürgerin die Flügel wachsen lassen und kurz darauf fragt sie den Grafen mit ihrem schönsten Lächeln: ‚Wollen Sie Huhn, mein Herz?'" (Ebd., 331, Fn.) Natürlich ist die „Bürgerin" hier nicht die längst hingerichtete Madame Roland. Dennoch war Bürgerlichkeit ein stereotypes Epitheton im Nachleben von Madame Roland: „On a dit de madame Roland: c'est une bourgeoise; ses sentiments, ses préjugés, ses travers sont d'une bourgeoise." (Dauban 1864, XII. „Man hat von Madame Roland gesagt: Das ist eine Bürgerin; ihre Gefühle, ihre Vorurteile, ihre Schwächen sind die einer Bürgerin.") Das Gegenprogramm zu den sich bürgerlich und schriftstellerisch emanzipierenden Frauen formuliert schon NL 1884, 25[124], 46, 20 f.: „Ich will die Weiber wieder zurückformen: die Sand und M de Staël beweisen gegen sie."

234.

KSA 14, 367 teilt aus W I 1 folgende Vorarbeit mit: „Die Dummheit in der Küche: hat sich je eine Universität schon um die gute Ernährung ihrer Studenten gekümmert? Um einen gesunden geschlechtlichen Umgang?" Nach „Küche" eingeschoben: „man kann von der weiblichen Intelligenz nicht tief genug denken, wenn man erwägt, wie gedankenlos bis jetzt überall vom Weibe die Ernährung der Familie und des Hausherrn besorgt worden ist. Das Weib versteht nicht, was die Speise bedeutet: und will Köchin sein! Wenn das Weib

ein denkendes Geschöpf wäre, so hätte sie ja, als Köchin seit Jahrtausenden, die größten physiologischen Thatsachen finden müssen! Durch schlechte Köchinnen, d. h. durch das Weib ist die Entwicklung des Menschen am meisten bisher aufgehalten worden!“ Bei der ursprünglichen Fassung vor dem Einschub scheint also noch gar nicht die Frau als Köchin im Mittelpunkt des Interesses gestanden zu haben, sondern die traditionell als „alma mater“, als nährende Mutter geltende Universität, die für ihre diätetische Gleichgültigkeit getadelt wird – ein Aspekt, der in JGB 234 dann gänzlich entfällt. Dass die Frauen im bürgerlichen Haushalt für die Küche zuständig waren, gibt NL 1885, KSA 11, 41[5], 680, 1 f. (entspricht KGW IX 4, W I 5, 39, 13 f.) umgekehrt auch Anlass, satirisch über Schriftstellerinnen herzuziehen: „Man schlägt ein weibliches Buch auf: — und bald seufzt man ‚wieder eine verunglückte Köchin!‘“

Die Frage der richtigen Ernährung beschäftigte N. in seiner Autogenealogie dann ganz konkret, vgl. EH Warum ich so klug bin 1 (z. B. NK KSA 6, 279, 3–9); der notorisch magengeschwächte N. konsultierte in eigener Sache auch die einschlägige Fachliteratur (z. B. Wiel 1873; Wiel 1875 u. Meinert 1882). All die Vorbehalte gegen kochende Frauen hielten N. persönlich allerdings nicht davon ab, Mutter und Schwester am 4./11. 12. 1884 aus Nizza wissen zu lassen: „Ich brauche, für mein späteres Leben hierselbst 1) eine unabhängige Wohnung 2) eine Köchin 3) meinen Musiker Köselitz“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 564, S. 568, Z. 26–28, vgl. 8./11. 01. 1885 an dieselben, KSB 7/KGB III/3, Nr. 568, S. 3, Z. 20 f.). Offensichtlich traute N. den Frauen in der Küche doch noch etwas zu, ansonsten wäre JGB 234 wohl auch nicht adressiert als „Rede an höhere Töchter“ (173, 5 f.).

235.

173, 8–10 *es giebt Sentenzen, eine kleine Handvoll Worte, in denen eine ganze Cultur, eine ganze Gesellschaft sich plötzlich krystallisirt*] Man könnte versucht sein, daraus N.s Begriff des Aphorismus gewinnen zu wollen, siehe Born 2012b.

173, 11–13 *jenes gelegentliche Wort der Madame de Lambert an ihren Sohn: „mon ami, ne vous permettez jamais que de folies, qui vous feront grand plaisir“*] Korrekt notiert hatte sich N. dieses Zitat in NL 1884, KSA 11, 25[45], 22, 14–16 („que les folies“ statt „que de folies“). Er hat es den *Mémoires et voyages* von Astolphe de Custine entnommen, genauer gesagt einem dort abgedruckten Brief Custines aus Rom vom 25. 02. 1812, in dem es heißt: „Madame de Lambert a montré bien de la profondeur d’esprit dans ce seul mot adressé à son fils: ‚Mon ami, ne vous permettez jamais que les folies qui vous feront grand plaisir.‘“ (Custine 1830, 1, 187. „Frau de Lambert hat viel Geistestiefe in diesem

einzigen, an ihren Sohn adressierten Wort gezeigt: ‚Mein Freund, erlauben Sie sich immer nur die Verrücktheiten, die Ihnen großes Vergnügen bereiten werden.'"). Auch wenn N. die berühmte Salonière und *femme de lettres* Anne-Thérèse de Lambert, Marquise de Saint-Bris, geborene de Marguenat de Courcelles (1647–1733) sonst nie erwähnte, liegt zumindest JGB 127 eine von ihr angestoßene Debatte mit zugrunde, siehe NK 95, 11–13.

236.

173, 16–21 *Das, was Dante und Goethe vom Weibe geglaubt haben — jener, indem er sang „ella guardava suso, ed io in lei", dieser, indem er es übersetzte „das Ewig-Weibliche zieht uns h i n a n" —: ich zweifle nicht, dass jedes edlere Weib sich gegen diesen Glauben wehren wird, denn es glaubt eben d a s vom Ewig-Männlichen* ...] Das Dante zugeschriebene Wort hat N. in NL 1882, KSA 10, 3[1]313, 91, 1–3 schon einmal zitiert: „Reife des Mannes: das heißt den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spielen. / ‚Ella guardava suso, ed io in lei' Dante. Und ich in ihr!" Übersetzt bedeutet es: „Sie sah nach oben, und ich sah auf sie" und ist eine Adaption von Dante Alighieri: *Divina Commedia*, Paradiso II 22: „Beatrice in suso, ed io in lei guardava" („Beatrice nach oben, und ich sah auf sie"). Die Umstellung gegenüber der Vorlage – die Ersetzung des Eigennamens durch das Personalpronomen, die Stellung des Prädikats – ist nun freilich nicht N.s Innovation, sondern kommt in der zeitgenössischen kulturgeschichtlichen Literatur gelegentlich vor (z. B. Legouvé 1849, 141 u. Vandam 1878, 1, 57), so dass die Vermutung naheliegt, N.s Adaption beruhe nicht auf der eigenständigen Verarbeitung einer Dante-Originallektüre, sondern sei ein Fundstück aus zweiter Hand. N. liebte es, die Schlussverse des Chorus mysticus in Goethes *Faust II* „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan" (V. 12110 f.) aufzurufen (vgl. z. B. NK KSA 6, 18, 10–13 u. NK KSA 6, 305, 30 f.). Der bildungsbürgerliche Zitatballast ändert freilich nichts an der dürftigen Aussage von JGB 236 (vgl. Pestalozzi 2012, 36 f.), wonach edlere Frauen an die hinaufziehende, erhebende Wirkung des „Ewig-Männlichen" glaubten. N.s Brief an Heinrich von Stein vom 15. 10. 1885 macht den biographischen Bezug dieser Behauptung deutlich, wenn er über Lou von Salomés Roman *Im Kampf um Gott* (1885) urteilt: „Alles Formale daran ist mädchenhaft, weichlich, und in Hinsicht auf die Prätension, daß ein alter Mann hier als erzählend gedacht werden soll, geradezu komisch. Aber die S a c h e selber hat ihren Ernst, auch ihre Höhe; und wenn es gewiß nicht das Ewig-Weibliche ist, was dieses Mädchen h i n a n z i e h t, so vielleicht das Ewig-Männliche." (KSB 7/KGB III/3, Nr. 634, S. 100, Z. 18–23; ähnlich am 17. 10. 1885 an Overbeck, KSB 7/KGB III/3, Nr. 636, S. 102, Z. 53–55.) Die Faszination durch das „Ewig-Männliche" findet

sich bei N. in Verse abgewandelt allerdings bereits vor der Salomé-Lektüre in NL 1884, KSA 11, 28[1], 297, 1–5 „Allen Schaffenden geweiht“: „Welt-Unabtrennliche / Laßt uns sein! / Das Ewig-Männliche / Zieht uns hinein.“ JGB 236 ist nur die Variation des bei N. schon in UB II HL virulenten Gedankens, dem Ewig-Weiblichen sei ein Ewig-Männliches entgegenzusetzen, wofür er bei Goethe selbst Anhaltspunkte finden konnte (vgl. Vivarelli 1994, 279). Freilich wirkt die Beschwörung des Ewig-Männlichen noch so plakativ wie in Wolfgang Menzels Kritik von 1836: „Da hat Göthe doch wohl zu sehr alles auf die Gunst des schönen und zarten Geschlechts gestellt und über dem ‚Ewig-Weiblichen‘ das Ewig-Männliche vergessen. Die Seelen stehlen sich aber nicht in den Himmel, wie der Hausfreund zur Frau, wenn der Mann nicht zu Hause ist. Es geht im Himmel nicht so bequem, so französisch à la Crebillon zu. Es gibt eine männliche Gottheit, wie es eine männliche Liebe und eine männliche Ehre gibt, und beide sind Eins“ (Menzel 1836, 3, 337).

237.

In der KSA tragen zwei Abschnitte die Nummer 237. Das entspricht dem Druck der Erstausgabe; im Handexemplar ist die Nummer ebenfalls nicht korrigiert worden (Nietzsche 1886, 187). Schlechta lässt hingegen in seiner Ausgabe die zweite Aphorismus-Nummer einfach weg und macht aus zwei Abschnitten einen einzigen (Nietzsche 1999, 2, 700). Damit wäre aber wiederum der Titel „Sieben Weibs-Sprüchlein“ (KSA 5, 173, 23 bzw. Nietzsche 1886, 186) hinfällig, weil es eben keine sieben Weibs-Sprüchlein mehr wären. Im Druckmanuskript gibt es eine Einfügung des zweiten Textes, aber keine neue Abschnittzählung. Die xenienhaft-parodistischen „Sieben Weibs-Sprüchlein“ zählen nicht gerade zu den Höhepunkten deutschsprachiger Lyrik.

173, 24 f. *Wie die längste Weile fleucht, kommt ein Mann zu uns gekreucht!*] Es könnte sich bei diesem Verslein um eine Parodie auf die letzten Zeilen von Christoph Martin Wielands Gedicht „An Olympia“ *Von feinerem Gefühl getrieben* handeln: „Der holde Geist der Eintracht schlingt / Sein goldnes Band um alle, stimmt die Herzen / Zu sanften Freuden, süßen Schmerzen; / Die lange Weile flieht, und nur zu leicht beschwingt / Entfliehen itzt, man weiß nicht wie, die Stunden, / Die man vordem so drückend lang gefunden“ (Wieland 1818–1828, 22, 331). Die bei N. im Unterschied zu Wieland gebrauchten altertümlichen, frühneuzeitlichen Formen „fleucht“ und „gekreucht“ statt der damals schon üblichen Formen „fliegt“ (bzw. „flieht“) und „gekrochen“ verweisen auf die sprichwörtliche Redensart „was da kreucht und fleucht“, die ursprünglich auf Luthers Bibelübersetzung zurückgeht (1. Moses 7, 14, 15 – Die

Bibel: Altes Testament 1818, 7) und in der bei N. anzitierten Formulierung im 19. Jahrhundert durch Schiller zur idiomatischen Redewendung geworden war: vgl. die letzte Strophe von Walters Lied *Mit dem Pfeil, dem Bogen* zu Beginn des dritten Aufzugs von *Wilhelm Tell*: „Ihm gehört das Weite; / Was sein Pfeil erreicht, / Das ist seine Beute, / Was da kreucht und fleugt." (Schiller 1844, 5, 61) Wenn das lyrische ‚Weiber'-Wir bei N. davon spricht, dass „ein Mann zu uns gekreucht", also wie ein Wurm angekrochen kommt, so verrät dies eine geringe Meinung der Sprecherin von den Männern.

174, 1 f. *Alter, ach! und Wissenschaft giebt auch schwacher Tugend Kraft.*] Die Zusammenstellung der „Wissenschaft" mit der Interjektion „ach!" lässt sich als Anspielung auf Fausts Studierzimmermonolog lesen („Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin, / Und leider auch Theologie / Durchaus studiert, mit heißem Bemühn. / Da steh ich nun, ich armer Tor!" Goethe: *Faust I*, V. 354–358). Faust geben allerdings weder Alter noch Wissenschaft Kraft – er ist aber eben auch kein „Weib" mit „schwacher Tugend".

174, 3 f. *Schwarz Gewand und Schweigsamkeit kleidet jeglich Weib — gescheidt.*] Die pauschale, merkwürdige Behauptung, dass alle Frauen, die (als Witwen während des traditionellen Trauerjahres) schwarze Kleider tragen und schweigen, klug („gescheidt") wirken, soll vielleicht – auch über die metaphorische Verbindung von ‚schweigen' und ‚kleiden' – die Pointe zünden, dass es sich dabei bloß um eine Verkleidung, eine Maskerade handle. In der dahinter verborgenen Wirklichkeit sei „das Weib an sich" gerade nicht ernst, sondern heiter, nicht schweigsam, sondern schwatzhaft, nicht „gescheidt", sondern dumm (vgl. auch die „Eselin" in 174, 9). Diese misogynen Stereotype waren im 19. Jahrhundert weitverbreitet, sie finden sich allesamt auch in Schopenhauers Betrachtungen *Über die Weiber*.

174, 5 f. *Wem im Glück ich dankbar bin? Gott! — und meiner Schneiderin.*] Die Antwort auf die 28. Frage des *Heidelberger Katechismus*, was uns die Erkenntnis der Schöpfung und der Vorsehung Gottes nütze, lautet: „Daß wir in der Widerwärtigkeit geduldig, im Glück dankbar sind, und für's Zukünftige unsre feste Zuversicht auf unsern getreuen Gott und Vater setzen" (Krummacher 1859, 19). Von einer Schneiderin ist da freilich, anders als in der weiblichen Rollenrede von 174, 5 f., nicht die Rede. Vor dem Hintergrund der in Matthäus 6, 28 angeprangerten Eitelkeit der Kleidungssorgen wirkt die Zusammenstellung von Gott und Schneiderin als gleichwertige Glücksgaranten besonders lästerlich.

174, 7 *Jung: beblümtes Höhlenhaus. Alt: ein Drache fährt heraus.*] Zur poetisch-mythologischen Opposition von Mädchen und Drache vgl. Groddeck 1991, 2,

275. Manch ein Leser mag in 174, 7 wie Przybyszewski 1965, 147 ein von N. „an seine Schwester“ adressiertes „verbissen-boshafte[s] Epigramm“ zu erkennen wähnen.

174, 8 *Edler Name, hübsches Bein, Mann dazu: oh wär' e r mein!*] Im Druckmanuskript stand statt „Mann dazu: oh wär' e r mein!“: „Hüte dich, Gold-Vögelein!“ (KSA 14, 367). Biographisch ambitionierte Interpreten werden natürlich nicht zögern, hier den ‚edlen Namen' Lou von Salomé einzuwerfen.

174, 9 *Kurze Rede, langer Sinn — Glatteis für die Eselin!*] Die Umkehrung des geflügelten Wortes nach Questenbergs Frage in Friedrich Schillers *Die Piccolomini* I 2: „Was ist der langen Rede kurzer Sinn?“ hat schon der schwäbische Dichter Johannes Nefflen (1789–1858) in unsterbliche Verse gegossen: „Doch jetzt folg, auf kurze Rede / Erst der Deutung langer Sinn. / Langer wär der Kniffe Kette. / Wärf' ich sie auf einmal hin. / Kommen wir nun zur Geschichte. / Die sich dehnet im Gedichte. / Ernst wird jetzt die Poesie, / Darum auch die Melodie.“ (Nefflen 1841, 240) Als „animal messianum“ (vgl. Sommer 2000a, 85, Fn. 208) wird die Eselin in 174, 9 wohl nicht verstanden (vgl. aber NL 1880, KSA 9, 10[D80], 430 f.!). Vielmehr geht es um „das Weib an sich“, das die sprichwörtliche Dummheit des Esels teilt und deshalb auf dem gedanklichen Glatteis dieser Sentenzen ausrutschen würde – im Gegensatz zu jenem ‚guten Tänzer', von dem in FW Vorspiel 13 die Rede ist: „Glattes Eis / Ein Paradeis / Für Den, der gut zu tanzen weiss“ (KSA 3, 356, 7–9).

237[a].

174, 11–15 *Die Frauen sind von den Männern bisher wie Vögel behandelt worden, die von irgend welcher Höhe sich hinab zu ihnen verirrt haben: als etwas Feineres, Verletzlicheres, Wilderes, Wunderlicheres, Süsseres, Seelenvolleres, — aber als Etwas, das man einsperren muss, damit es nicht davonfliegt.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]133, 69, 11 sowie Za I, Vom Freunde, KSA 4, 73, 7 f. stehen als animalische Identifikationen für das weibliche Geschlecht auch noch Katzen und Kühe zur Verfügung, vgl. NK 96, 4–9. JGB 237[a] verzichtet zumindest auf solche Ontologisierungen, um scheinbar nur einen historischen Tatbestand im Umgang der Männer mit Frauen zu resümieren, dass sie nämlich wie Vögel behandelt, sprich: im Käfig gefangen gehalten worden seien. Dass diese Bemerkung nicht bloß konstativ, sondern appellativ gemeint sein könnte, erschließt sich im intertextuellen Bezug zu JGB 238, wo die Behauptung im Vordergrund steht, tiefsinnige Männer könnten Frauen stets nur als Eigentum ansehen (vgl. NK 175, 12–25). Das anscheinend schmeichelhafte Bild, das sich die „Männer bisher“ von den „Frauen“ (diesmal rücksichtsvollerweise nicht wie in

den vorangegangenen Abschnitten „Weiber“) gemacht haben, diese seien „etwas Feineres, Verletzlicheres, Wilderes, Wunderlicheres, Süsseres, Seelenvolleres“ und damit „wie Vögel“, dient nur dazu, den männlichen Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen. Dass diese Rechtfertigung hinkt, ist jedoch gleichfalls offenkundig, denn Käfige sind weder das natürliche noch das angemessene Habitat für Vögel.

Die später in kritischer Absicht auch um N.s Misogynie bemühte Frauenrechtlerin Hedwig Dohm (1831–1919) hatte schon 1874 in ihrer Monographie *Die wissenschaftliche Emancipation der Frau* das Nötige zum Thema gesagt: „Wie sonderbar diese Concurrenzfurcht ist! Sind die Männer wirklich das höhere Geschlecht, das heißt, mit höheren Kräften für alle die Fächer begabt, von denen sie die Frauen ausschließen, so brauchen sie doch die Concurrenz nicht zu fürchten, im Gegentheil, die Frauen werden ihnen zur Folie dienen; sind ihre Kräfte aber nicht höher, so setzen sie sich dem Verdacht /28/ aus, daß sie die Frauen einsperren, damit dieselben ihnen die Preise nicht verderben, und ihr Verhalten wird zur Gewalthat, zur widerrechtlichen Aneignung eines Monopols“ (Dohm 1874, 27 f.).

Mit mehr gutem Willen kann man JGB 237[a] jedoch auch so lesen, dass mit der *historischen* Beschreibung der bisherigen Käfighaltung der Frauen eben diese männliche Unterdrückungspraxis inzwischen bereits der Vergangenheit angehöre. Schließlich provoziert der Text die Fragen: Sind die Frauen wirklich so, wie die Männer sie bisher gesehen bzw. behandelt haben? Wie werden die Männer die Frauen in Zukunft behandeln?

238.

Eine frühere Fassung des Gedankengangs von JGB 238 lautet in KGW IX 4, W I 7, 29, 1–25 in der ersten Version: „Sich im Grund=problem ‚Mann u. Weib‘ ~~zu~~ vergreifen, hier ⌜den abgründlichsten Antagonismus ~~zu übersehen~~ u.⌝ die Nothwendigkeit ⌊u. ~~Nützlichkeit~~⌋ der ⌊einer ewig-⌋ feindseligen Spannung, ~~u des tiefsten~~ ⌜wegzuwünschen,⌝ ~~zu ⌜leugnen⌝ übersehen~~ u. ⌜~~u.~~ ⌜hier⌝ ~~vielleicht~~ ⌜gar von⌝ ‚gleiche Rechte‘ gleiche ⌜~~an~~⌝ Erziehung gleiche Ansprüche⌝ ~~eine möglichste Annäherung u. ‚gleiche Rechte‘~~ ⌜u Verpflichtungen ~~der Geschlechter~~⌝ ~~gleiche Pflichten zu ⌜fordern⌝ verlangen~~ ⌜~~anstreben~~ u. ~~zu wünschen~~⌝ ⌊zu träumen⌋: ~~diese Art Flachköpfigkeit darf – das über einen sicheren Maßstab~~ ⌜Senkblei⌝ ⌜~~dafür~~ dafür, daß⌝ ~~ab, wohin der Mensch solcher Wünschbarkeiten gehört flach ist~~: ~~es~~ ⌜das⌝ ist eine typische ~~Form~~ ⌜Zeichen⌝ der Flachköpfigkeit; u ein Denker, der nach Art von St. St. [sic] Mill oder Eugen Dührings, ⌜~~zu Gunsten der Emancipation dergestalt die Nähe~~ seine Untiefe ~~verrathen hat~~⌝ ~~in solchen Wünschbarkeiten festsitzt~~ ⌊zu Gunsten der Emancipation u. der ‚gleichen

Rechte‘ ~~sich~~ entschieden hat⌋, ~~darf~~ als verdächtig gelten, ⌜~~für~~⌝ ~~in~~ ⌜überhaupt für⌝ allen Grundfragen ⌜~~kein~~⌝ zu kurz zu sein u. nicht ‚hinunter‘ zu können. Ein ⌜Mann⌝ ~~Mensch~~ ⌜hingegen⌝, der Tiefe hat, auch ⌜jene⌝ Tiefe im Wohlwollen ⌜gegen das Weib⌝, welcher der Härte u. Strenge fähig ist, wird über M. u. W. immer orientalisch denken u das ungeheure Vernunft u Instinkt=Übergewicht Asiens ⌜über den ‚Westen‘⌝ anerkennen; wie es die ⌜~~zb.~~⌝ alten Griechen gethan haben, ⌜jene⌝ die besten u. klügsten Erben ⌊u. Synthesen⌋ des ⌜~~alten~~ ganzen⌝ Orient's.“ Bemerkenswert ist an dieser Fassung nicht nur, dass hier der tiefe „Mensch“ als solcher (statt des „Mannes“) gegenüber dem „Weib“ „orientalisch“ denke, also der Mensch wie selbstverständlich als Mann konzeptualisiert wird, sondern auch, dass mit John Stuart Mill und Eugen Dühring direkt männliche Antagonisten, nämlich Emanzipationsbefürworter genannt werden.

175, 12–25 *Ein Mann hingegen, der Tiefe hat, in seinem Geiste, wie in seinen Begierden, auch jene Tiefe des Wohlwollens, welche der Strenge und Härte fähig ist, und leicht mit ihnen verwechselt wird, kann über das Weib immer nur o r i e n t a l i s c h denken: er muss das Weib als Besitz, als verschliessbares Eigenthum, als etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes fassen, — er muss sich hierin auf die ungeheure Vernunft Asiens, auf Asiens Instinkt-Überlegenheit stellen: wie dies ehemals die Griechen gethan haben, diese besten Erben und Schüler Asiens, welche, wie bekannt, von Homer bis zu den Zeiten des Perikles, mit z u n e h m e n d e r Cultur und Umfänglichkeit an Kraft, Schritt für Schritt auch s t r e n g e r gegen das Weib, kurz orientalischer geworden sind.*] Das possessive Verhältnis des Mannes zur Frau (vgl. auch JGB 237[a]) fasst schon NL 1884, KSA 11, 25[422], 123, 9 zusammen: „Die Weiber unter Vormundschaft. Eigenthum.“ (Vgl. zu diesem Notat NK 172, 14–18). Eine gedrängte und scharfzüngige Kulturgeschichte der Geschlechterbeziehung hatte N. in August Bebels *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* vor Augen (Bebel 1883, 5–35), deren Quintessenz die ökonomische Abhängigkeit, ja Versklavung der Frau war (ebd., 5, vgl. NK 177, 9–14). Die Anfänge einer „d a u e r n d e [n] Verbindung“ von Mann und Frau, nämlich der Ehe, sah Bebel im „männliche[n] Egoismus“. „Er nahm eine Frau in Besitz“; „[d]er Grund zur Bildung des Privat-Eigenthums [...] war gelegt“ (ebd., 8). Später sei die Frau zum „Tauschobjekt“ geworden: „Sie wird damit wie andere Dinge Eigenthum des Mannes, ü b e r d a s e r f r e i v e r f ü g t“ (ebd., 10). Was für eine niedere Stellung die Frauen im alten Griechenland unter dem Eindruck Asiens hatten, wurde Bebel nicht müde zu betonen: „So war die Frau blosser Kindergebärapparat, ein treuer Hund, der das Haus bewacht.“ (Ebd., 16) Thukydides habe verlangt, „das die Frau eine Art pflanzlichen Stilllebens führe, das die Zirkel des Mannes nach keiner Richtung stört“ (ebd., 17).

Dass die griechische Kultur sich „von Homer bis zu den Zeiten des Perikles“ im Umgang mit den Frauen immer stärker den orientalischen Gepflogenheiten einer restlosen sozialen Ausgrenzung (oder Einkerkerung) der (Ehe-)Frauen verschrieben habe, mag zutreffen oder nicht – der Perikles-Band von Max Dunckers *Geschichte des Alterthums*, den N. erworben hat (Duncker 1886), macht dazu keine Ausführungen – und das, was man über Perikles' eigenes Verhältnis zu seiner zweiten Frau Aspasia zu wissen glaubt, spricht jedenfalls eine andere Sprache. Im Horizont von N.s sonstigen Äußerungen zur Entwicklung der griechischen Kultur seit seiner *Geburt der Tragödie* wirkt die kulturhistorische Unterfütterung der vorgetragenen These in 175, 20–25 störend: Hier muss um der Konsistenz einer antiemanzipatorischen Invektivik willen behauptet werden, Griechenland habe von Homer bis Perikles eine Zunahme von „Cultur und Umfänglichkeit an Kraft“ erlebt, während sonstige Texte N.s diesen Zeitraum als kulturellen Niedergang, als Verlust der tragischen Mitte geißeln und etwa in Perikles' *Gefallenenrede* nur noch „ein grosses optimistisches Trugbild“ (MA I 474, KSA 2, 308, 28 f.) zu erkennen pflegen.

239.

In KGW IX 4, W I 4, 12, 6–22 heißt es: „Was die deutschen Frauen anbetrifft: so bin ich fern davon, sie ⌊noch mehr⌋ zu ‚cultiviren‘. Erstens sollen sie nicht klavier=spielen: das verdirbt ⌜ihnen⌝ die Nerven (und, als weibliche Art von Putz u Koketterie, erbittert es jeden herzhaften Freund der Musik) u macht sie, unfähig, kräftige Kinder zu gebären. Sie sollen fromm erzogen werden: ein Weib ohne Frömmigkeit ist im Auge ~~eines~~ ⌜jedes⌝ tiefen ⌜u gottlosen⌝ M.⌊annes⌋ etwas vollkommen Lächerliches – ja es empört ihn, wenn den zarten Pflanzen das Geländer u. der Schutz weggenommen wird, an dem sie allein irgendwie ⌊zur Anmuth⌋ gedeihen können; und es ist etwas Furchtbares, das, wozu herrische Kräfte u eine ⌊seelische⌋ Vorbestimmung zum Schwersten gehört, Frauen zugemuthet zu sehen, welche sofort daraus wieder einen ‚Kopfputz‘ oder eine ‚Schwätzerei‘ sich zurecht machen.“ Weitere Vorarbeiten zu JGB 239 finden sich KGW IX 4, W I 4, 12, 2–4 u. 13, 2–52. Es liegt auf der Hand, gegen die in JGB 239 und in KGW IX 4, W I 4, 12, 6–22 versuchte Pazifizierung der Frau das von JGB 131, KSA 5, 96, 4–9 Angeführte in Erinnerung zu rufen, wo die Haustiermetapher in anderer Weise zum Tragen kommt.

176, 4 *Wettbewerb um Rechte*] Zur Veränderung des Rechtsbegriffs in der Moderne siehe die bei Guyau 1909, 285 dokumentierten Lesespuren N.s.

176, 7 *das „das Fürchten verlernt“*] Bekanntlich soll Wagners Siegfried in den Fußstapfen von Grimms *Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen*

das Fürchten lernen („Hier soll ich das Fürchten lernen? – [...] Lern' ich hier nicht / was ich lernen muß, /allein zieh' ich dann weiter" – Wagner 1907, 6, 129), was ihm nicht recht gelingen mag (Mime: „Sag', du Kühner, / hast du das Fürchten gelernt?" Siegfried: „Den Lehrer fand ich noch nicht." Ebd., 6, 144). Vgl. auch UB IV WB 3, KSA 1, 443, 7 u. NK KSA 6, 12, 19 f.

176, 13–18 *Wo nur der industrielle Geist über den militärischen und aristokratischen Geist gesiegt hat, strebt jetzt das Weib nach der wirthschaftlichen und rechtlichen Selbständigkeit eines Commis: „das Weib als Commis" steht an der Pforte der sich bildenden modernen Gesellschaft.*] Für August Bebel war klar: „Der Grund aller Unterdrücklung wurzelt in der ökonomischen Abhängigkeit vom Unterdrücker. In dieser Lage befindet sich bis heute die Frau." (Bebel 1883, 5, vgl. auch NK 175, 12–25 u. Brobjer 1999b, 61.) Entsprechend könne die „volle und ganze Lösung der Frauenfrage" nur darin bestehen, „dass die Frau dem Manne gegenüber nicht nur von Gesetzes wegen gleich steht, sondern auch ökonomisch frei und unabhängig von ihm und in geistiger Ausbildung ihm möglichst ebenbürtig sei" (Bebel 1883, 4). Dieses Ziel hielt Bebel nur bei einer tiefgreifenden sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft für erreichbar – er drohte also mit einer sozialistischen Revolution. Auch Jenny Hirsch legte in ihrer „Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage" großen Wert auf die „Förderung der Erwerbsfähigkeit der Frau" (Mill 1872, VIII) und erörterte den Stand der Dinge in den unterschiedlichen Ländern. Wenn N. in NL 1884, KSA 11, 25[124], 46 gegen schriftstellernde Frauen polemisierte (vgl. NK 172, 14–18), lautet die Quintessenz: „Ich verdamme sie zum Handel: der commis soll in Verachtung!" (KSA 11, 46, 23 f.) Ein „Commis" ist ein Handlungsgehilfe; „[e]r unterscheidet sich vom Prokuristen und Handlungsbevollmächtigten ([...]) dadurch, daß er ohne jeweilige besondere Vollmacht des Prinzipals nicht ermächtigt ist, Rechtsgeschäfte im Namen und für Rechnung desselben vorzunehmen." (Meyer 1885–1892, 8, 113) Hirsch stellte nüchtern dar, wo überall bereits „Handelsschulen für das weibliche Geschlecht" eingerichtet worden seien (Mill 1872, XXIII), und schloss sich der „Forderung der Wegräumung derjenigen Schranken" an, „welche in der Gesetzgebung mehr oder weniger der Erwerbsthätigkeit der Frauen im Wege stehen" (ebd., XXV). Für die USA wird vermerkt: „Die Regierung und Verwaltung beschäftigen unter dem Titel von Clerks eine große Anzahl weiblicher Beamten" (ebd., XLIV).

177, 9–14 *das täppische und entrüstete Zusammensuchen all des Sklavenhaften und Leibeigenen, das die Stellung des Weibes in der bisherigen Ordnung der Gesellschaft an sich gehabt hat und noch hat (als ob Sklaverei ein Gegenargument und nicht vielmehr eine Bedingung jeder höheren Cultur, jeder Erhöhung der Cultur sei)*] Das wurde besonders Bebel nicht müde zu betonen: „Die Frau war Sklavin, ehe noch der Sklave existirte." (Bebel 1883, 5, vgl. NK 175, 12–25).

177, 14–19 *was bedeutet dies Alles, wenn nicht eine Anbröckelung der weiblichen Instinkte, eine Entweiblichung? Freilich, es giebt genug blödsinnige Frauen-Freunde und Weibs-Verderber unter den gelehrten Eseln männlichen Geschlechts, die dem Weibe anrathen, sich dergestalt zu entweiblichen*] Das Stichwort der „Entweiblichung", das die gesellschaftliche Entwicklung zusammenfasst, die JGB 239 als Verlust weiblicher Besonderheit unter dem Joch einer allgemeinen Gleichmacherei geißelt, verwendet N. sonst nur noch in KGW IX 5, W I 8, 173, 12, dort als Kapitelüberschrift einer Werkdisposition. Er nimmt damit einen Begriff aus Julius Bahnsens *Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* auf, aus einer Passage, die die Argumentation von JGB 239 über weite Strecken antizipiert: „Es geschieht ja ganz im Sinne Derer, welche behaupten, die Natur des Weibes halte bereits in darwinistischer Entwickelungsweise Schritt mit solchen Nivellirpostulaten [sc. nach einer „abstracten ‚Gleichheit'"], das specifisch ‚Weibliche' sei im Hinschwinden, die Geschlechtsunterschiede begönnen sich bereits auch äusserlich zu verwischen — /155/ wenn solchen (wirklichen oder vermeintlichen) Wahrnehmungen die Tendenz parallel läuft, bei Abschliessung des Ehevertrages die Gleichheit der Paciscenten mit allem Nachdruck herauszukehren. Man nennt das im Geist Stuart Mills: die letzte Spur der Sklavenstellung des Weibes solle ausgetilgt werden. Was aber sagt die Natur hierzu? Zweierlei! — Einmal, dass grade die edelsten Frauen — die Gegner legen dies Epitheton dann freilich als eine *petitio principii* aus — nimmermehr verzichten wollen auf das Vorrecht ihrer Inferiorität, sie w o l l e n , ob auch die höchste Bildung sie zu voller Selbständigkeit befähige, nicht lassen von jener autonomen Hingebung des eigenen Selbst, noch von der freien Unterordnung, ohne die sie ihrem innersten Wesen, als welches sie zu solch zwangloser Unterwürfigkeit hindrängt, nimmermehr würden Genüge schaffen können. / Und auf der andern Seite ist's die Natur, deren Stimme wir die Lehre entnehmen, dass die ungehemmte Folgerichtigkeit jenes Gleichheitsprincips hinausläuft auf eine Entweiblichung, die schon nicht ermangelt — wenigstens jenseits des Oceans — auch die entsprechenden physiologischen Thatsachen nach sich zu ziehen. Oder wie anders kam es, dass bereits eine dickleibige Erörterung der ethischen Grundprobleme nicht umhin konnte, auch die Eventualität eines sich weiter ausbreitenden Gebärstrikes in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen?" (Bahnsen 1882, 2, 154 f.).

177, 28–30 *macht sie täglich hysterischer und zu ihrem ersten und letzten Berufe, kräftige Kinder zu gebären, unbefähigter*] Zum Hysterie-Diskurs im 19. Jahrhundert siehe NK KSA 6, 22, 26–30. Bebel 1883, 1 polemisierte dagegen, die Frauen auf ihren angeblichen „‚Naturberuf' als Hauswirthinnen und Kindergebärerinnen" zu reduzieren, zumal „die Ehe für sie zum Joch und zur Sklaverei" (ebd., 2) geworden sei.

178, 2 f. *die mächtigsten und einflussreichsten Frauen der Welt (zuletzt noch die Mutter Napoleon's)*] Maria Laetitia Ramolino (1750–1836), „Madame Mère", gilt Vererbungstheoretikern wie Ludwig Büchner als Beispiel für die häufige Dominanz der mütterlichen Linie gegenüber der väterlichen: „In der That lässt sich nicht leugnen, dass von einer Anzahl genialer Männer bekannt geworden ist, dass sie von geistig bedeutenden Müttern geboren wurden, während der Vater einen gleichen oder ähnlichen Anspruch nicht erheben konnte. So soll die Mutter Napoleons I., die bekannte Madame Lätitia, eine Frau von grosser Klugheit und zugleich seltener Charakterstärke, aber auch von tyrannischem Sinn gewesen sein. Sie pflegte ihren Gemahl auf den Kriegszügen der Korsikaner gegen Genuesen und Franzosen zu Pferde zu begleiten" (Büchner 1882, 84).

178, 15–17 *Furcht und Mitleiden: mit diesen Gefühlen stand bisher der Mann vor dem Weibe, immer mit einem Fusse schon in der Tragödie, welche zerreisst, indem sie entzückt —*.] „Furcht und Mitleiden" löst die Tragödie beim Zuschauer nach Aristoteles: *Poetik* 1449b 26–30 aus; sie sollen eine Katharsis bewirken. N. spielte bis zur Ermüdung auf diesen (in seiner Deutung höchst umstrittenen) *locus classicus* der Tragödientheorie an, vgl. z. B. NK 48, 22–27 u. NK 166, 9–13. JGB 239 stilisiert nun das wünschenswerte Verhältnis des Mannes zur Frau als tragisch. Späte Texte N.s deuten die Darstellung der Geschlechterbeziehung und Liebe in Georges Bizets *Carmen* als exemplarisch tragisch, vgl. z. B. NK KSA 6, 11, 2–4 u. NK KSA 6, 13, 5 f.

178, 20–26 *Oh Europa! Europa! Man kennt das Thier mit Hörnern, welches für dich immer am anziehendsten war, von dem dir immer wieder Gefahr droht! Deine alte Fabel könnte noch einmal zur „Geschichte" werden, — noch einmal könnte eine ungeheure Dummheit über dich Herr werden und dich davon tragen! Und unter ihr kein Gott versteckt, nein! nur eine „Idee", eine „moderne Idee"!.....*] Der antike Mythos berichtet von der phönizischen Königstochter Εὐρώπη, Europa, in die sich Zeus verliebte. Der Gott verwandelte sich in einen Stier, mit dem die ahnungslose Prinzessin spielte, indem sie seine Hörner mit Blumen umkränzte, bevor sie auf seinen Rücken stieg. Der Stier alias Zeus stürzte sich mit seiner Beute ins Meer und tat sich Europa schließlich auf Kreta in seiner göttlichen Gestalt kund (Ovid: *Metamorphosen* II 833–875). Das Ende des Siebenten Hauptstücks sieht Europa – die Gesellschaften dieses Kontinents ebenso wie die europäische Frau ‚an sich', das ‚Ewig-Weibliche' Europas – einer neuen Verführung verfallen, die sich aber nicht als viriler Gott, sondern als die letztlich impotente politische Idee von der Gleichheit aller Menschen entpuppt.

Achtes Hauptstück: Völker und Vaterländer.

Das Achte Hauptstück suggeriert in seinem Titel eine politische Agenda, wobei die beiden Begriffe „Völker“ und „Vaterländer“ gerade keine letzte Bezugsgröße abgeben in der Denkdynamik des gleich mit dem allerersten Wort des ersten Abschnitts in Erscheinung tretenden „Ichs“ (JGB 240, KSA 5, 178, 4). Dieses „Ich“ verweigert sich den unter seinen Zeitgenossen gängigen nationalen und patriotischen Identifikationen, macht weder mit den Deutschen, noch mit anderen Völkern gemeinsame Sache, sondern kontrastiert die politisch-militärischen Antagonismen der Staaten mit ihren inneren Widersprüchen und Borniertheiten. Es tut alles dafür, nicht auf irgendeinen politischen Standpunkt festgelegt zu werden (vgl. Müller 2014, 171). Diese Strategie ist so erfolgreich, dass auch das Bekenntnis des „Wir“, „‚gute Europäer‘“ (JGB 241, KSA 5, 180, 18) zu sein, sich nicht klar positiv profiliert, wenn auch angesichts der wiederholten antidemokratischen Invektiven die Vermutung naheliegt, dass es politisch autoritär gemeint sein soll. Grundiert ist die rastlose Bewegung im Raum des Politischen mit Urteilen zur Musik, deren Bezug zum Volkscharakter gleich in JGB 240 schon an Wagner exemplifiziert wird, bevor auch der letzte Abschnitt JGB 256 wieder auf Wagner zu sprechen kommt (vgl. Müller 2014, 169 f. u. 172–175). Politisches wird im Achten Hauptstück als Politikvermeidung inszeniert, zumal die überpointierten Völkercharakterisierungen den völkerpsychologischen Zeitdiskurs ironisch karikieren. Politisch verweigert das Achte Hauptstück letzte Lehren, um stattdessen die Einübung einer Haltung, nämlich der Distanznahme zu empfehlen und zu betreiben.

240.

Aus Mp XVI 1 teilt KSA 14, 368 folgende „erste Fassung“ mit: „Ich hörte die Ouverture der Meistersinger: das ist eine prachtvolle, überladne, schwere und späte Kunst, welche den Stolz hat, zu ihrem Verständnisse zwei Jahrhunderte Musik als noch lebendig vorauszusetzen: – es ehrt die Deutschen, daß sich ein solcher Stolz nicht verrechnete! Was für Metalle sind hier nicht gemischt! Das muthet uns bald alterthümlich, bald morgenröthlich, bald gelehrt, bald imprevu und launisch, bald pomphaft, bald gutmüthig derb und männlich an – das hat Unschuld und Verdorbenheit, da giebt es alle Jahreszeiten auf Einmal, allerlei Knospen-Glück und ebenso allerlei Wurmfraß und Spätherbst. Es giebt auch Augenblicke unerklärlichen Zögerns, gleichsam die Lücken, die zwischen Ursache und Wirkung aufspringen, es fehlt ein kleiner Alpdruck nicht und was dergleichen uns im Traume schon begegnet ist: – und nun wieder breitet und weitet sich ein Strom von Behagen aus, eingerechnet der Selbstgenuß des

Künstlers an der Meisterschaft seiner Mittel, dessen er kein Hehl hat; im ganzen keine Schönheit, kein Süden, keine Helligkeit des Himmels und Herzens, kein Tanz, selbst keine Logik, eine gewisse Plumpheit sogar, die unterstrichen wird, wie als ob der Künstler uns sagen wollte: ‚sie gehört zu meiner Absicht'; eine schwerfällige Gewandung, ein Geflirr von gelehrten Kostbarkeiten."

Dass das Achte Hauptstück mit einem Abschnitt über Wagners *Meistersinger* beginnt (und in JGB 256, KSA 5, 203 f. mit einem über *Parsifal* endet), ist kein Zufall, bemühen sich N.s Texte doch darum, die Faszination und zugleich die Zerrissenheit des sich in Kunst ausprägenden ‚Deutschtums' aufzuweisen. Dieser Anfang ist keine schroffe Anti-Wagner- oder Anti-Deutschtumspolemik, sondern der Versuch, die Vielschichtigkeit dieses zwischen Zukunft und Vergangenheit hin und her pendelnden, zugleich gegenwartsvergessenen kulturellen Deutschlandes im Brennglas eines einzigen Werkes, eben der auch thematisch sehr deutsch-romantischen *Meistersinger* zu verdichten – und sogar nur mit Bezug auf ihre Ouvertüre. Wenn JGB 240 den Takt für das gesamte Achte Hauptstück vorgeben soll, dann wäre keine krude Völkerpsychologie und Nationalinvektivik zu erwarten, sondern ein farbiges Kaleidoskop unterschiedlichster „Völker und Vaterländer", um Schattierungen und Differenzierungen bemüht und sich spielerisch durchaus auch den „Rückfall in alte Lieben und Engen" (JGB 241, KSA 5, 180, 19 f.) gestattend. Wenn JGB 240 Wagners *Meistersinger*-Ouvertüre auf ihre Eindringlichkeit, ihre Kraft hin befragt, sie aber gleichzeitig für eine von viel Schwulst und Pathos überladene Komposition hält, in der „kaum ein Wille zur Logik" (180, 1) waltet, dann wird damit die Analyse eines typischen *décadence*-Kunstwerkes vorgelegt, ohne dass der Begriff gebraucht werden müsste. Bemerkenswert ist, dass diese Art des Kunstwerkes nicht nur unter der Präambel des Verfalls steht, sondern zugleich auch Gestaltungspotential für die Zukunft zu bergen scheint.

179, 4 f. *Ich hörte, wieder einmal zum ersten Male — Richard Wagner's Ouvertüre zu den Meistersingern*] Richard Wagners Oper *Die Meistersinger von Nürnberg* entstand zwischen 1845 und 1867; sie wurde 1868 uraufgeführt, während das „Vorspiel", also die Ouvertüre schon im November 1862 im Leipziger Gewandhaus zum ersten Mal öffentlich gegeben wurde; sie hat denn auch durchaus den Charakter eines eigenständigen Werkes. An Erwin Rohde schrieb N. aus Leipzig am 27. 10. 1868: „Heute Abend war ich in der Euterpe, die ihre Winterconzerte begann und mich sowohl mit der Einleitung zu Tristan und Isolde, als auch mit der Ouvertüre zu den Meistersingern erquickte. Ich bringe es nicht übers Herz, mich dieser Musik gegenüber kritisch kühl zu verhalten; jede Faser, jeder Nerv zuckt an mir, und ich habe lange nicht ein solches andauerndes Gefühl der Entrücktheit gehabt als bei letztgenannter Ouvertüre." (KSB 2/KGB I/2, Nr. 596, S. 332, Z. 59–66, vgl. dazu Janz 1997, 77 f.) Am 22. und

28. 02. 1869 berichtete N. demselben Adressaten: „Ich habe Dir noch nichts erzählt von der ersten Meistersingeraufführung in Dresden, von dieser größten künstlerischen Schwelgerei, die mir dieser Winter gebracht hat. Weiß Gott, ich muß doch ein tüchtiges Stück vom Musiker im Leibe haben; denn in jener ganzen Zeit hatte ich die stärkste Empfindung plötzlich zu Hause und heimisch zu sein, und mein sonstiges Treiben erschien wie ein ferner Nebel, aus dem ich erlöst war.“ (KSB 2/KGB I/2, Nr. 625, S. 378 f., Z. 59–66) Die *Meistersinger* behielten trotz aller Wagner-Kritik bis zuletzt N.s Wertschätzung (vgl. NK KSA 6, 42, 13; zur zeitgenössischen Rezeption des Werkes auch NK KSA 6, 31, 14–16), obwohl er zum Neujahr 1878 die Partitur – „ursprünglich ein Geschenk Richard Wagner's welches ich in Tribschen empfing, als ich 1869 dort mit ihm zum ersten Mal Weihnachten feierte“ an Paul Heinrich Widemann verschenkt hat (KGB II 5, Nr. 675a, S. 483, Z. 2–4). In einem Briefentwurf von Anfang Oktober 1885 an Ernst Schuch vermerkte N. noch immer: „im Grunde habe ich in Dresden bisher den stärksten Eindruck einer Oper erlebt: die allererste Aufführung der Meistersinger daselbst“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 631, S. 96, Z. 36–38). Auch die in JGB 240 stark gemachte Beziehung gerade dieser Oper zum deutschen Nationalcharakter thematisierte N. bereits früh, namentlich in UB IV WB 3: „Und werden nicht die Meistersinger noch zu den spätesten Zeiten von dem deutschen Wesen erzählen, ja mehr als erzählen, werden sie nicht vielmehr eine der reifsten Früchte jenes Wesens sein, das immer reformiren und nicht revolviren will und das auf dem breiten Grunde seines Behagens auch das edelste Unbehagen, das der erneuernden That, nicht verlernt hat?“ (KSA 1, 443, 25–30) Der „breite Grund seines Behagens“ erweitert sich in JGB 240 dann zu einem „Strom von Behagen“ (179, 20), während die „reifsten Früchte“ zu solchen schrumpeln, „welche zu spät reif werden“ (179, 15).

179, 25 f. *Alles in Allem keine Schönheit, kein Süden, Nichts von südlicher feiner Helligkeit des Himmels*] Diese Südlichkeit findet JGB 254, KSA 5, 200, 13–21 dann exemplarisch in Bizets *Carmen* (vgl. auch NK KSA 6, 11, 2–4 u. Love 1977). Der Gegensatz von Südlichkeit und Nördlichkeit in der Musik wird beispielsweise schon in Giuseppe Mazzinis *Filolosofia della musica* von 1836 exponiert (siehe Zittel 1996, 420 u. NK KSA 6, 15, 2), aber auch Wagner selbst spielte damit in den N. wohlbekannten *Entwürfen. Gedanken. Fragmenten* aus dem Nachlass (Wagner 1885, 99).

241.

Ein Entwurf zum Textanfang von JGB 241 findet sich in KGW IX 5, W I 8, 255, 24–30 u. 256, 2–18. Eine weitere, schließlich gestrichene Version ist in KGW IX

2, N VII 2, 72, 2–12 enthalten: „Wir guten Europäer: wir haben Stunden, wo wir uns eine ~~leichte~~ ⌜herzhafte⌝ Vaterländerei, einen ~~herzhaften~~ ⌜Plumps u⌝ Rückfall in alte Lieben u. Engen ⌜gestatten, Stunden⌝, ~~in nationale~~ ⌜~~patriotische~~⌝ Wallungen, ~~oder~~ ⌜in patriotische⌝ Beklemmungen ⌜u ~~dergleichen Gef⌝~~ ~~gestatten~~ ⌜u allerhand andere⌝ alterthümliche Gefühls-Überschwemmungen. ~~gestatten~~. Es ist dies im Grunde eine Höflichkeit, welche wir ~~den~~ unseren Vorfahren erweisen“.

Zu Beginn von JGB 241 notierte Karl Jaspers an den Rand seiner Ausgabe: „Deutsch: Bismarckreich“ (Nietzsche 1923, 204). Tatsächlich scheint das „Gespräch[.] von zwei alten ‚Patrioten‘“ (181, 2 f.), das den Mittelteil von JGB 241 ausmacht, von der Gründung des Deutschen Reiches durch Otto von Bismarck zu handeln, über dessen Größe oder bloße Stärke die beiden Dialogpartner uneins sind. Gegenüber diesen beiden Gesprächspartnern wahrt das sprechende „Ich“ aber ironische Distanz (182, 5–9).

180, 18 *Wir „guten Europäer“*] Die aus der Vorrede geläufige (vgl. NK 13, 11–16) Selbstcharakterisierung des „Wir“ als „gute Europäer“ (vgl. auch NK 183, 28–31 u. NK 151, 8 f.) hat namentlich in neuerer Zeit viele enthusiastische Fürsprecher gefunden, ohne dass die Konkretionen von N.s europäischer Vision, wie sie dann etwa JGB 242 entfaltet – „die Demokratisirung Europa’s ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen“ (183, 23–25) – von diesen Fürsprechern immer mitbedacht würden. Im politischen Kontext der Zeit umfassend dargestellt wird das Europa-Thema des späten N. bei Emden 2008 und Emden 2010, 286–323, zum Vergleich von N.s und Karl Löwiths Europa-Aspirationen siehe Gentili 2012. Emden 2008 betont, dass die Europa-Vision bei N. zu vage bleibe, um als realpolitische Alternative tatsächlich Kraft zu entwickeln, mag sich die Aussicht am Ende von JGB 241, dass „über den Starken ein Stärkerer Herr werden wird“ (182, 6 f.), auch als Ausdruck von N.s Hoffnung auf seine eigene weltgeschichtliche Rolle dechiffrieren lassen. Erstmals in einem Werk N.s wird in MA I 475 der „gute[.] Europäer“ bemüht, der „durch die That an der Verschmelzung der Nationen arbeite[.]“ (KSA 2, 309, 26–28). Zum Europa-Diskurs in den Zeitschriften des Zweiten Kaiserreiches siehe die instruktiven Beiträge in Grunewald 1996.

180, 28 *„Stoffe wechseln“*] Vom physiologischen Begriff des Stoffwechsels machte N. gerne metaphorischen Gebrauch, vgl. NK 46, 7–10 u. NK 54, 26–55, 5.

181, 7 *Zeitalter der Massen*] Das im 20. Jahrhundert populär werdende Schlagwort vom „Zeitalter der Massen“ lässt sich vor JGB 241 im deutschsprachigen Schrifttum nicht nachweisen; in der Sache war sich N. mit seiner Diagnose vom gegenwärtigen Massenzeitalter aber beispielsweise einig mit Alexis de

Tocqueville, mit dem er sich über die Lektüre eines Aufsatzes von John Stuart Mill vertraut gemacht hatte (Mill 1869–1880, 11, 1–67, vgl. auch NK KSA 6, 140, 31 f.).

181, 9 *Thurm von Babel*] Vgl. NL 1883, KSA 10, 11[15], 381, 20: „Bienenstöcke werden sie bauen wie Thürme von Babel“ (ähnlich NL 1883, KSA 10, 13[14], 463, 22). Der fatale Turmbau zu Babel wird in Genesis 11, 1–9 beschrieben.

181, 15 *fürderhin „grosse Politik“ treiben zu müssen*] Zu N.s vagem Begriff der „grossen Politik“ vgl. NK 140, 11–13. Bismarck, über den sich die beiden „‚Patrioten‘“ (181, 3) hier unterhalten, hat sich der Wendung gerne selbst bedient, so beispielsweise in einer Rede, die in N.s Bibliothek überliefert ist: „Ich kam heute hierher noch im Zweifel, ob ich es mir überhaupt gefallen lassen sollte, über Fragen der auswärtigen Politik in dieser Weise öffentlich interpelliert zu werden, ob ich dem Mißbrauch Vorschub leisten sollte, daß beliebig aus irgend einem äußeren Grunde bei einer Frage über Jurisdiktion die große Politik — ich sage nicht nur die deutsche, sondern auch die europäische — zum Gegenstand öffentlicher Diskussion gemacht wird.“ (Bismarck o. J., 1, 451). Vgl. NK 200, 8–11.

181, 23 *nicht los wurde:*] In der Reinschrift hat N. danach gestrichen „– welche ihre Augen und Sorgen überall haben und nicht mehr bei sich, in sich ‚zu Hause‘ sind und sein dürfen“ (KSA 14, 368).

182, 5–9 *ich aber, in meinem Glück und Jenseits, erwog, wie bald über den Starken ein Stärkerer Herr werden wird; auch dass es für die geistige Verflachung eines Volkes eine Ausgleichung giebt, nämlich durch die Vertiefung eines anderen. —*] Im Druckmanuskript hieß es zunächst: „und ich, in meinem Glück und Winkel, erwog, inwiefern ~~ein Glück~~ Weisheit darin liege, in ~~einer~~ allen solchen Personenfragen zu keinem Ja oder Nein verführt zu sein, über ~~die~~ welche erst eine ferne gleichgültig gestellte Zukunft mit einiger Billigkeit absprechen dürfte“ (KSA 14, 368).

182, 6 f. *über den Starken ein Stärkerer Herr werden wird*] Das ist eine ironische Adaption von Lukas 11, 21 f.: „Wenn ein starker Gewapneter seinen Pallast bewahret, so bleibt das Seine mit Frieden. Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt, und überwindet ihn, so nimmt er ihm seinen Harnisch, darauf er sich verließ, und theilt den Raub aus.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 85 f.).

242.

Eine Vorarbeit in KGW IX 5, W I 8, 263, 5–46 u. 261, 1–42 u. 262, 1–13 u. 259, 1–11 (vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 71–74) nimmt unter dem Schlagwort der

„Vermittelmäßigung“ (KSA 12, 72, 11 f., vgl. auch NK KSA 1, 20, 18–20) eine Reihe von Überlegungen vorweg, die JGB 242 ausführt. Der entscheidende Unterschied zwischen der Nachlass- und der Druckfassung besteht darin, dass erstere die Demokratisierung Europas als „ungeheure instinktive Gesammt-Verschwörung der Heerde [...] gegen alles, was Hirt, Raubthier, Einsiedler und Cäsar ist“ (KSA 12, 72, 29–31), versteht, um eine „bewußte[.] Züchtung des entgegengesetzten Typus“ (KSA 12, 73, 28 f.) zu propagieren, während JGB 242 bereits eine auch für das „Wir“ überraschend positiv konnotierte Zielrichtung des geschichtlichen Prozesses auszumachen vermag: „die Demokratisirung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen“ (183, 23–25).

Es liegt nahe, in JGB 242 auch eine Reaktion auf die nach John Stuart Mills *On Liberty* durch Entdifferenzierung drohende Sinisierung, Vermittelmäßigung zu sehen – auf Passagen, die N. mit zahlreichen Randstrichen markiert hat: „Welchem Umstande verdankt es die europäische Völkerfamilie, daß sie dem fortschreitenden und nicht dem stillstehenden Theile der Menschheit angehört? Nicht irgend welchen überlegenen Eigenschaften, die, wenn sie überhaupt vorhanden sind, als die Wirkung und nicht als die Ursache vorhanden sind, sondern lediglich ihrer bemerkenswerthen Verschiedenheit in Charakter und Cultur. [...] Diese Verschiedenartigkeit der Wege ist es, nach meiner Ansicht, der Europa seine fortschreitende und vielseitige Entwicklung verdankt. Aber es fängt bereits an, sich dieser Wohlthat in viel geringerem Maße zu erfreuen; wir nähern uns entschieden dem chinesischen Ideal der Allerweltsgleichheit. Herr v. Tocqueville macht in seinem letzten bedeutenden Werk darauf aufmerksam, um wie viel mehr sich die Menschen der heutigen Generation in Frankreich ähnlich sehen, als dies auch nur im letzten Menschenalter der Fall war; dieselbe Bemerkung gilt in noch weit höherem Grade von England. In einer bereits angeführten Stelle bezeichnet Wilhelm v. Humboldt zwei Dinge als die nothwendigen Voraussetzungen menschlicher Entwicklung, weil sie nothwendig sind, um die Menschen einander unähnlich zu machen, nämlich Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situationen. In Bezug auf die zweite dieser Bedingungen gestalten sich die Dinge in England von Tage zu Tage ungünstiger. Die äußern Umstände, welche verschiedene Stände und Individuen umgeben und dazu beitragen, ihren Charakter zu bilden, werden täglich gleichartiger. In /76/ frühern Zeiten lebten verschiedene Stände, verschiedene Nachbarschaften, verschiedene Gewerbe und Berufsarten auch gewissermaßen in verschiedenen Welten, heutzutage leben sie zum großen Theile in derselben Welt. Vergleichsweise gesprochen, lesen sie jetzt dasselbe, hören und sehen sie dasselbe, besuchen dieselben Orte, hoffen und fürchten dasselbe, haben dieselben Rechte und Freiheiten und dieselben Mittel, sie zur Geltung zu brin-

gen. So groß auch die Unterschiede der Stellung sind, die noch bestehen bleiben, sie sind verschwindend klein im Vergleich mit denen, die beseitigt sind. Und dieser Ausgleichungsproceß ist noch in vollem Gange. Alle politischen Umgestaltungen, begünstigen ihn, weil sie alle dahin zielen, die Niedrigen zu erhöhen und die Hohen zu erniedrigen. [...] Die Verbesserung der Verkehrsmittel beschleunigt ihn, weil sie die Einwohner entfernter Gegenden in persönliche Berührung bringt, und den Austausch der Bevölkerung zwischen verschiedenen Oertlichkeiten in stetigem und raschem Fluß erhält. Die Steigerung der Handels- und Gewerbsthätigkeit wirkt in derselben Richtung, weil sie die Vortheile einer sorgenfreien Lebensstellung auf weitere Kreise ausdehnt und selbst die höchsten Ziele des Ehrgeizes zum Gegenstand einer allgemeinen Bewerbung macht, wodurch das Verlangen höher emporzusteigen aufhört das unterscheidende Merkmal einer bestimmten Classe zu sein und auf alle Classen übergeht. Noch gewaltiger als selbst durch alle diese Factoren wird die Gleichförmigkeit aller Menschen durch den Umstand gefördert, daß bei uns und in anderen freien Ländern der öffentlichen Meinung ein entscheidendes und vollständiges Uebergewicht im Staatsleben gesichert ist.“ (Mill 1869–1886, 1, 75 f.) Die Nivellierung von Unterschieden ist bei N. wie bei Mill die Signatur der demokratischen Gegenwart; ob die von Mill nicht geteilte Tyrannenoption die Unterschiede wieder restituieren kann, steht allerdings dahin (ebenso, ob die Signatur der Gegenwart von den beiden richtig erkannt worden ist: Zeichnet sich die Moderne nicht in vieler Hinsicht durch die Zunahme von Unterschieden, von „Mannigfaltigkeit der Situationen“ aus? Vielleicht führen nomadische Existenzformen – vgl. NK 182, 15–27 – gerade zur Vermehrung der Unterschiede statt zu ihrer Einebnung). Zur Interpretation von JGB 242 vgl. auch Mattenklott 2008, 139–141, ferner Schank 2000, 231 u. 259 f.

182, 11–15 *Nenne man es nun „Civilisation“ oder „Vermenschlichung“ oder „Fortschritt“, worin jetzt die Auszeichnung der Europäer gesucht wird; nenne man es einfach, ohne zu loben und zu tadeln, mit einer politischen Formel die demokratische Bewegung Europa's*] JGB 202, KSA 5, 125, 1 f. erklärt die „demokratische Bewegung“ ausdrücklich zur Erbin der „christlichen“, während JGB 203, KSA 5, 126, 5–8 nachdoppelt, für das „Wir“ habe „die demokratische Bewegung“ als „Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen“ zu gelten (vgl. auch NL 1885, KSA 11, 36[17], 558, 24–31 = KGW IX 4, W I 4, 34, 37–46 u. 35, 36–40). Der aufmerksame Leser wird einen lob- und tadelfreien Gebrauch der „Formel“ „demokratische Bewegung“ in JGB 242 für wenig glaubhaft halten, wird sie doch sonst bei N. durchweg polemisch gebraucht (vgl. z. B. NL 1885, KSA 11, 38[6], 602, 23 f. u. NL 1885/86, KSA 12, 1[179], 50, 16 f. = KGW IX 2, N VII 2, 81, 16). Die Formel selbst war in der zeitgenössischen Literatur sehr häufig; beispielsweise notierte Lecky 1873, 2, 173:

„Die natürliche Unfähigkeit des Katholicismus zur Leitung der demokratischen Bewegung hatte sich im achtzehnten Jahrhundert noch bedeutender vergrössert [...]. Da nun der Katholicismus auf diese Weise zum Vertreter des Despotismus geworden, [...] so fiel die Führerschaft der demokratischen Bewegung nothwendigerweise in die Hände der Freidenker." Bei Grote 1850–1856, 2, 14 konnte sich N. darüber unterrichten, dass mit der Abschaffung des „Heroenkönigthums" im Alten Griechenland immer Oligarchien entstanden seien: „das Zeitalter der demokratischen Bewegung lag noch sehr fern". Während JGB 242 sich in das Kommen eines durchdemokratisierten Europa zu schicken scheint, um freilich am Ende die Aussicht auf neue, der allgemeinen Nivellierung erwachsender „Tyrannen" (183, 25) zu eröffnen, liebäugelt das sprechende Ich in einem Nachlass-Notat mit der eschatologischen Rolle des Katechon, des Aufhalters: „Ich nehme die demokratische Bewegung als etwas Unvermeidliches: aber als etwas, das nicht unaufhaltsam ist, sondern sich verzögern läßt." (NL 1885, KSA 11, 34[108], 456, 15–17, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 119, 1–5).

182, 11 *„Civilisation"*] Im Druckmanuskript stand stattdessen: „Cultur" (ohne Anführungszeichen, KSA 14, 368).

182, 15–27 *hinter all den moralischen und politischen Vordergründen, auf welche mit solchen Formeln hingewiesen wird, vollzieht sich ein ungeheurer physiologischer Prozess, der immer mehr in Fluss geräth, — der Prozess einer Anähnlichung der Europäer, ihre wachsende Loslösung von den Bedingungen, unter denen klimatisch und ständisch gebundene Rassen entstehen, ihre zunehmende Unabhängigkeit von jedem bestimmten milieu, das Jahrhunderte lang sich mit gleichen Forderungen in Seele und Leib einschreiben möchte, — also die langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, welche, physiologisch geredet, ein Maximum von Anpassungskunst und -kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt*] Dieser Diagnose einer europäischen Kulturvermischung mit nomadisierenden Individuen liegt MA I 475, KSA 2, 309, 4–13 zugrunde: „Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen. — Der Handel und die Industrie, der Bücher- und Briefverkehr, die Gemeinsamkeit aller höheren Cultur, das schnelle Wechseln von Ort und Landschaft, das jetzige Nomadenleben aller Nicht-Landbesitzer, — diese Umstände bringen nothwendig eine Schwächung und zuletzt eine Vernichtung der Nationen, mindestens der europäischen, mit sich: so dass aus ihnen allen, in Folge fortwährender Kreuzungen, eine Mischrasse, die des europäischen Menschen, entstehen muss." Diese Vorlage macht deutlich, dass die dann in Gilles Deleuzes Konzept einer nomadischen Wissenschaft eingegangene Rede von der „nomadischen Art Mensch" nicht einfach nur eine schöne Metapher ist, sondern ein hartes soziales Fundament hat: Wer über keinen

Grundbesitz verfügt und auch nicht durch Leibeigenschaft an die Scholle gebunden ist, ist oft genug zum Wandern verurteilt, um seine Subsistenz zu sichern (vgl. zur nomadischen Existenzform der Juden NK 194, 20). Ungleich stärker als in MA I 475 tritt in JGB 242 der „physiologische" Aspekt in den Vordergrund: Die Menschen verändern sich in ihrer biologischen Natur, wenn sie nicht mehr an bestimmte Umwelten und äußere Prägefaktoren gebunden bleiben. Auch in MA I 475, KSA 2, 309 f. ist wie in JGB 242, KSA 5, 182, 30 f. der Nationalismus der voraussichtlich erfolglose Gegenspieler dieser allgemeinen europäischen Verschmelzungs- und Verähnlichungstendenzen, die MA I 475 zunächst allerdings viel positiver zu beurteilen scheint als JGB 242. Auffällig ist, dass JGB 242 nicht genau erläutert, wie diese Vermischung der Europäer mit der „demokratischen Bewegung" zusammenhängt. Ist diese „demokratische Bewegung" einfach nur der oberflächliche Ausdruck einer viel tiefergreifenden, „physiologischen" Veränderung (so die Eingangsuggestion) und damit im Prinzip zu vernachlässigen, oder ist diese Veränderung viel eher die Folge einer durch politische Ideen der Gleichheit bewirkten „Vermittelmässigung des Menschen" (183, 5)?

Während das Kompositum „Anpassungskunst" vor JGB 242 im deutschsprachigen Schrifttum nicht nachweisbar ist (es wird in FW 361, KSA 3, 609, 11 f. gleichfalls bemüht), hat die „Anpassungskraft" einen darwinistischen Zungenschlag. Sie kehrt als „jene Anpassungskraft, welche immer wechselnde Bedingungen durchprobirt und mit jedem Geschlecht, fast mit jedem Jahrzehend, eine neue Arbeit beginnt", in 183, 9–12 wieder (sowie in GM I 17 u. GM III 17), ist aber im Unterschied zur „Anpassungsfähigkeit" (vgl. Horn 2010, 128) weder in der zeitgenössischen biologischen noch in der anthropologischen Literatur verbreitet. Unter den von N. gelesenen Autoren kann der Begriff bislang nur bei Otto Caspari nachgewiesen werden, und zwar in einem Passus, der von der Tendenz der Urmenschen handelt, sich alle Objekte als belebt vorzustellen. „Ob und wodurch jedoch der Mensch diese thätigen und lebendig vorgestellten Objecte ursprünglich in das Gebiet des Erhabenen und des religiösen Interesses zog, gegenüber der von ihm doch andererseits festgestellten Anpassungskraft, darüber führt Darwin keinen genügenden Grund an" (Caspari 1877, 1, 349).

182, 22 *milieu*] Der namentlich von Hippolyte Taine pointierten Theorie zufolge prägt neben *race* und *moment* das Milieu – Umwelt oder Umgebung – Persönlichkeiten und Gesellschaften (vgl. Taine 1878b, 1, 15 f.). Besonders in dem von N. rezipierten literaturwissenschaftlichen Schrifttum spielt die Milieu-Theorie eine wichtige Rolle. Vgl. NK KSA 6, 145, 25–28 u. Feuerhahn 2014a.

182, 31 *Sturm und Drang*] Im Druckmanuskript stand stattdessen: „Atavismus" (KSA 14, 368). N. benutzt die auf ein gleichnamiges Drama von Friedrich Maximilian Klinger (1777) zurückgehende Wendung „Sturm und Drang" nicht, wie

zu seiner Zeit sonst schon üblich, als Bezeichnung für die sogenannte Genieperiode in der deutschen Literatur zwischen 1770 und 1780, sondern als Metapher für individuelle (M 502, KSA 3, 295, 7) oder kollektive Erregungszustände (M 202, KSA 3, 178, 17 u. JGB 256, KSA 5, 202, 22).

182, 32 *Anarchismus*] Vgl. NK 108, 11–18 u. NK KSA 6, 132, 17.

183, 9–12 *jene Anpassungskraft, welche immer wechselnde Bedingungen durchprobirt und mit jedem Geschlecht, fast mit jedem Jahrzehend, eine neue Arbeit beginnt*] Vgl. NK 182, 15–27.

183, 23–25 *die Demokratisirung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen*] Vgl. NK 180, 18.

243.

183, 28–31 *Ich höre mit Vergnügen, dass unsre Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des Herkules hin begriffen ist: und ich hoffe, dass der Mensch auf dieser Erde es darin der Sonne gleich thut. Und wir voran, wir guten Europäer!* —] Ebenso wie JGB 196 (vgl. NK 117, 11–15) und JGB 215 (vgl. NK 152, 5–14) gründet dieser Abschnitt auf der erst in KGW VII 4/2, 69 vollständig publizierten Aufzeichnung 25[518] vom Frühjahr 1884 aus W I 1. Groddeck 1989, 505–507 hat nachgewiesen, dass es sich dabei um ein kommentierendes Exzerpt aus Angelo Secchis Buch *Die Sterne* handelt. Der hier relevante Abschnitt lautet: „– Ich höre mit Vergnügen, daß unsere Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des Herkules hin begriffen ist, und ich hoffe, daß der Mensch auf dieser Erde darin der Sonne gleich thut" (KGW VII 4/2, 69, 16–18). Secchi 1878, 204 berichtete im Abschnitt „Eigenbewegung der Sonne" über den Astronomen Wilhelm Herschel: Er „bediente sich indessen nicht einer solchen genauen Methode, sondern zog einfach auf der Himmelskugel die den Eigenbewegungen der einzelnen Sterne angehörigen grössten Kreise. Indem er die Sterne zu je zweien zusammenfasste, bemerkte er, dass die Durchschnittslinien ihrer Bewegungsebenen gegen das Sternbild des Hercules zusammenliefen" und fand so die „Coordinaten für den Scheitel der Sonnenbewegung". Dass N. die astronomische Erkenntnis in JGB 243 nicht ganz adäquat umsetzte, werden die Leser verschmerzen, wenn ihnen für die menschliche Zukunft derart herkulisch-heroische Aussichten eröffnet werden.

244.

Eine Vorarbeit zu diesem gerne zitierten Abschnitt (vgl. schon den Abdruck in der *Basler Morgenzeitung* vom 28. 06. 1887 unter dem Titel „Ein Kapitel über

das Deutschtum. (Aus einem verpönten Buche.)“, dazu Kr I 138) lautet nach KGW IX 4, W I 5, 32 u. 30 in der unkorrigierten, ersten Fassung (Wiedergabe in KSA 14, 368 f. lücken- und fehlerhaft): „Man nennt die Deutschen tief: drücken wir das Thatsächliche davon weniger schmeichlerisch aus und geben wir womöglich seine Erklärung. Die deutsche Seele ist vielfach, verschiedenen Ursprungs, mehr zusammen- und übereinandergesetzt als wirklich gebaut. Wer als Deutscher die Behauptung aufstellen wollte ‚zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust‘, der würde weit hinter der Wahrheit zurückbleiben. Als ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewicht des vor=arischen Elementes, gemäß seiner europäischen Stellung als ‚Volk der Mitte‘, sind die Deutschen unfaßbarer, umfänglicher, widerspruchsreicher, sich selber unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschrecklicher als es andre Völker sich selber sind: es kennzeichnet die Deutschen, das [sic] bei ihnen die Frage ‚was ist deutsch‘ niemals ausstirbt. Der Deutsche hat tiefe Gänge und Zwischengänge in sich, Höhlen, Verstecke, Burgverließe; seine Seele ist unordentlich, er kennt die Wege zum Chaos. Und wie jeglich Ding sein Gleichniß liebt, so liebt der Deutsche die Wolken und alles, was unklar, werdend, dämmernd, feucht und wolkig ist. Die Ausländer stehen erstaunt vor der ‚reflektirten Naivetät‘ des Deutschen; die Vereinigung von ‚Genie‘ und ‚niaiserie allemande‘, wie sie unserem größten Dichter zu eigen ist, beunruhigt sie. Goethe selber hat einmal das berühmte ‚deutsche Gemüth‘ definirt, wie vom Auslande her, mit einer ungeduldigen Ablehnung dessen, was ihm selber am meisten Noth gemacht hat: als ‚Nachsicht mit fremden und eigenen Schwächen‘. Gutmüthig und tückisch – ein solches Nebeneinander von Prädikaten würde in Bezug auf andre Völker widersinnig sein: aber man lebe nur unter Schwaben! Die äußere Schwerfälligkeit ⌜des Deutschen⌝, seine gesellschaftliche Abgeschmacktheit – man vergegenwärtige sich geschwind einen Baiern, der Bier trinkt! – ist wesentlich eine Folge des ungeordneten inneren Haushalts seiner Seele: er schleppt daran. Alle disciplina animae fehlt, aller Sinn für Sauberkeit der ⌜Formen und⌝ Begriffe; das Edelste und Gemeinste wird neben einander gestellt, der deutsche Geschmack ist eine bäurische Gleichgültigkeit gegen Geschmack. Was Alles der Deutsche erlebt – und es geht viel in ihm vor! – er wird schlecht damit fertig; seine Seele verdaut langsam, ⌜– und⌝ er ißt von Neuem, bevor er noch das Alte verdaut hat. Jawohl, die Deutschen sind tief! Und ihre ‚Offenheit‘ und ‚Biederkeit‘ gehören nur zu ihrem Vordergrunde! Alle Langwierig=Kranken, alle Dyspeptiker haben den Hang zum Bequemen: wie bequem ist es, offen und bieder zu sein! Es ist lange nicht so sehr das Ungeschick des Geistes und der Sinne, was die Deutschen so ‚zutraulich‘, so ‚entgegenkommend‘ macht, als ein Bewußtsein davon, wie viel Mühe es ⌜kostet⌝ ~~macht~~, streng, fein, vorsichtig und vornehm zu sein. Freilich: sobald

einmal, in einem Ausnahmefall ein deutscher Geist geräth, und in ihm Ein Wille über die ‚vielen Seelen' kommandiren lernt, dann ist solch ein Ausnahme=Deutscher auch sofort gefährlicher, kühner, verwegener, geheimer, umfänglicher, ungeheurer, verschlagener (– und, folglich, ‚offenherziger' –) als die anderen Europäer sich auch nur vorstellen können. Goethe hätte nicht nur den Mephisto⌜pheles⌝ aus der deutschen Seele herausziehen können, sondern noch sehr viel gefährlichere, auch wohl interessantere ‚Teufel'. Ich meine, Friedrich der Zweite von Preußen war schon ein interessanterer Mephistopheles als jener mäßig boshafte Kamerad des schwermüthigen Universitätsprofessors Faust: gar nicht zu reden von jenem anderen ⌜und größeren⌝ Friedrich dem Zweiten, dem geheimnißvollen Hohenstaufen. – Alle tiefen Deutschen sind bisher, leiblich oder geistig, ‚über die Alpen' gestiegen: sie glauben an ihr Anrecht auf den ‚Süden' – sie können sich nicht anders fühlen, denn als Herren Europa's. –" Zur „niaiserie allemande" vgl. NK 24, 29; zu Friedrich II. von Preußen als Mephisto NK 141, 34–142, 1 sowie NL 1885, KSA 11, 34[97], 452 f. (KGW IX 1, N VII 1, 129 f.). Im Unterschied zu KGW IX 4, W I 5, 32 u. 30 bleibt in JGB 244 der Ausblick auf gefährliche Ausnahme-Deutsche, die mindestens nach der kontinentalen, wenn nicht gar nach der globalen Hegemonie greifen, ganz im Hintergrund. Gleichwohl sind auch die Deutschen von JGB 244 nicht einfach nur *décadents*, sondern behalten in ihrer wabernden Unbestimmtheit Entwicklungspotential: „Der Deutsche selbst ist nicht, er wird, er ‚entwickelt sich'. ‚Entwicklung' ist deshalb der eigentlich deutsche Fund und Wurf im grossen Reich philosophischer Formeln — ein regierender Begriff, der, im Bunde mit deutschem Bier und deutscher Musik, daran arbeitet, ganz Europa zu verdeutschen." (185, 21–25) So ironisch das klingt – einschließlich des Seitenhiebs auf das Entwicklungsdenken des Deutschen Idealismus mit all seinen Ausläufern bis in N.s Gegenwart: Hinter dieser Ironie steckt doch auch eine ernst gemeinte Hoffnung.

184, 2 f. *Es gab eine Zeit, wo man gewohnt war, die Deutschen mit Auszeichnung „tief" zu nennen*] Vgl. NL 1885, KSA 11, 42[3], 694, 8: „Man nennt die Deutschen tief." (Dazu auch KGW IX 4, W I 5, 1, 1: „Die Deutschen sind tief.") Richard Wagner bemüht in seinem einschlägigen Aufsatz (vgl. NK 184, 25–27) zwar exzessiv die Tiefen- und Innerlichkeitsmetaphorik (z. B. Wagner 1907, 10, 46 f.), hält aber selbst die fortwährende Berufung „auf ‚deutsche Tiefe', ‚deutschen Ernst', ‚deutsche Treue'" oft für missbräuchlich (ebd., 10, 37). Vgl. z. B. auch Nohl 1870, 8 u. NK KSA 1, 74, 1.

184, 5 *vielleicht die „Schneidigkeit" vermisst*] „Schneidigkeit" kommt bei N. nur in JGB 244 vor (fehlt auch in der Vorarbeit KGW IX 4, W I 5, 32 u. 30), während das Adjektiv „schneidig" von 1871 an in Werken und Nachlass wiederholt mit

Härte und Schärfe assoziiert wird. Grimm 1854–1971, 15, 1280 definiert „Schneidigkeit“ als „entschlossenheit, mut, thatkraft“ und Meyer 1885–1892, 8, 800 weiß sie im Verein mit „Mut“ und „Bissigkeit“ nur Dachshunden zu attestieren. Wie in anderen zeitgenössischen Quellen (z. B. Fontane o. J., 101 u. [Wehrenpfennig] 1875, 324) ist bei N. „Schneidigkeit“ vor allem militärisch konnotiert: Sie erscheint als die vom preußischen Offizier geforderte Tugend. Die Forderung nach „Schneidigkeit“ statt nach „Tiefe“ indiziert die Borussianisierung und Militarisierung der deutschen Gesellschaft.

184, 16 *„zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust“*] Goethe: *Faust I*, V. 1112.

184, 18–20 *Als ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewicht des vor-arischen Elementes*] Vgl. NK 138, 25–28. Die Behauptung steht gegen zeitgenössische antisemitisch-nationalistische Strömungen, die eine besondere rassische Reinheit der Deutschen zu erkennen und aufrechterhalten zu müssen wähnten. Zur Verankerung der Vorstellung von den Deutschen als „Ferment-Rasse“ (NL 1885, KSA 11, 43[3], 703, 6) im zeitgenössischen Diskurs siehe Orsucci 1996, 346–348.

184, 20 f. *als „Volk der Mitte“ in jedem Verstande*] Vgl. NL 1884, KSA 11, 26[399], 256, 6 f. u. NL 1885, KSA 11, 43[3], 703, 5. Während sich unterschiedliche Ethnien der Weltgeschichte – beispielsweise die Chinesen, die Juden, die Griechen – jeweils als „Volk der Mitte“ verstanden haben oder so verstanden wurden, hat die Anwendung der Formel auf die Deutschen eine spezifisch politische Konnotation: Namentlich der N. über seinen Freund Overbeck wenigstens mittelbar persönlich bekannte, preußische Vorzeige-Historiker und nationalliberale Politiker Heinrich von Treitschke (1834–1896) benutzte den Ausdruck in der Absicht, die Größe und Integrationsfähigkeit Deutschlands zu illustrieren: „Wie die Deutschen in ihrem Glauben das Volk der Mitte, das einzige wahrhaft paritätische große Culturvolk Europa’s sind, so versucht auch der deutsche Staat eine Mannigfaltigkeit von Culturzwecken zu erreichen, die nach der Meinung der Welt einander ausschließen.“ (Treitschke 1871, 3, 439) Umso größer fällt Treitschkes Lamento über die politische Großwetterlage nach dem Dreißigjährigen Krieg aus: „Auf die Jahrhunderte der deutschen Weltherrschaftspläne folgte nunmehr eine Zeit des leidenden Weltbürgertums. Das Volk der Mitte empfing die Befehle aller Welt.“ (Treitschke 1879a, 1, 22) Bei N., dem Treitschkes politisch-historiographischer Nationalismus in späteren Jahren zuwider war (vgl. z. B. NK KSA 6, 358, 33–359, 3), wird mit der Evokation von Treitschkes Lieblingswendung die Hoffnung auf eine weltgeschichtliche Rolle der Deutschen als „Volk der Mitte“ ironisiert: Zentrifugalkraft statt Zentripetalkraft ist das, was die Deutschen als „Volk der Mitte“ bislang ausgemacht hat. Treitschke wird in JGB 251, KSA 5, 192, 26 auch namentlich erwähnt.

184, 25–27 *Es kennzeichnet die Deutschen, dass bei ihnen die Frage „was ist deutsch?“ niemals ausstirbt*.] Explizit hat sich Richard Wagner diese Frage in einem Aufsatz *Was ist deutsch?* gestellt, der zwar schon im Jahr 1865 begonnen wurde, aber erst 1878 in den *Bayreuther Blättern* erschienen ist. Dieser Jahrgang befand sich auch unter N.s Büchern (NPB 667). Wiederholt hat sich N. von Wagners antisemitischer und antifranzösischer Beantwortung der Frage nach der deutschen Essenz abgegrenzt, etwa in FW 357, KSA 3, 597–602, vgl. hierzu z. B. Stegmaier 2012, 360–366; Rupschus 2013, 18–21 u. NK KSA 6, 424, 4–8; ferner KSA 14, 180; Ottmann 1999, 126 u. 184 sowie NK 186, 30 f.

184, 27–29 *Kotzebue kannte seine Deutschen gewiss gut genug: „wir sind erkannt“ jubelten sie ihm zu, – aber auch S a n d glaubte sie zu kennen*.] August von Kotzebue (1761–1819) gehörte zu den erfolgreichsten Dramatikern seiner Zeit, der in seinem Lustspiel *Die deutschen Kleinstädter* von 1802 den deutschen Provinzialismus karikierte (vgl. NK 16, 28–31 u. NL 1885, KSA 11, 36[40], 567, 25–27 [entspricht KGW IX 4, W I 4, 18, 14–16]: „Die deutschen Kleinstädter, wie sie Kotzebue gemalt hat — und das Gemälde war gut — sind nach dem Bilde der Weimaraner gemacht, zur Zeit Schillers und Goethes“). Das tat der Popularität seiner über 200 Dramen keinen Abbruch. Ab 1817 als russischer Generalkonsul im restaurativen Deutschland und rastlos publizistisch tätig, attackierte er die Burschenschaftsbewegung als verkappt revolutionär und zog so den Hass der national-freiheitlich gesinnten studentischen Jugend auf sich, die auf dem Wartburgfest seine *Geschichte des Deutschen Reiches von dessen Ursprunge bis zu dessen Untergange* (1814/15) verbrannte. 1819 fiel er einem Mordanschlag des Theologiestudenten Karl Ludwig Sand (1795–1820) zum Opfer, der im Dichter einen Vaterlandsverräter und russischen Spion zu erkennen wähnte. Das Attentat erregte ungeheures Aufsehen und bot der Obrigkeit des Deutschen Bundes Anlass zu den repressiven Karlsbader Beschlüssen. Sand selbst wurde nach seiner Hinrichtung zur Symbolfigur des national-freiheitlichen Widerstandes gegen die Restauration.

Über eine Tante bestand eine entfernte familiäre Beziehung N.s zu Kotzebue (vgl. KGB II 7/2, 200); in seiner Bibliothek haben sich ein paar von Kotzebues Werken erhalten (NPB 333 f.). Schon in den Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* hat N. der Ermordung Kotzebues als eines Aktes von „tiefem Instinkte und schwärmerischer Kurzsichtigkeit“ gedacht (ZB 5, KSA 1, 750), war also schon damals nicht geneigt, für eine der beiden Seiten Partei zu ergreifen. Dennoch gestand er dann, allerdings erhebliche Vorbehalte verratend, in MA II VM 170, KSA 2, 448, 2–4 zu: „Das eigentliche Theatertalent der Deutschen war Kotzebue; er und seine Deutschen, die der höheren sowohl als die der mittleren Gesellschaft, gehörten nothwendig zusammen, und die Zeitgenossen hätten von ihm im Ernste sagen dürfen: ‚in ihm leben, weben und

sind wir'". In NL 1885, KSA 11, 36[38], 567, 15–19 (KGW IX 4, W I 4, 18, 4–8) wird dieser Faden aufgenommen: „Es thut den Deutschen wehe, sich einzugestehen, wie sehr sie die Deutschen Kotzebues gewesen sind (oder ⌜und zu einem guten Theile⌝ noch nicht —); und jener lebensgefährliche Schwärmer Sand nahm vielleicht seine Rache ⌜nur⌝ an der falschen Stelle, wie es so oft geschieht." Am selben Ort (KSA 11, 567, 20 bzw. KGW IX 4, W I 4, 19, 6) notierte N. den Namen des katholischen Historikers Johannes Janssen (allerdings nur mit einem s), was ein Hinweis auf dessen unter N.s Büchern erhaltenes Werk *Joh. Friedrich Böhmer's Leben und Anschauungen* sein mag, in dem ausführlich die große Resonanz des Kotzebue-Attentats im römischen Freundeskreis von Johann Friedrich Böhmer besprochen wird (Janssen 1869, 54–56). Zumal den in einer Zeitung veröffentlichten Brief, „welchen der Schwärmer kurz vor der Verübung seiner blutigen That an die Seinigen erlassen hatte", bewundert Böhmer ob der „Grandiosität dieser Gesinnung": „Die Freunde stimmten darin überein, daß man das Ereigniß allerdings als ein schlimmes Zeichen der Krankheit dieser Zeit betrachten müsse, ‚diese sei aber aus den thörichten und despotischen Handlungen der Fürsten entstanden.' Kotzebue habe im Verein mit andern Romanschreibern vorzüglich unter der weiblichen Jugend in Deutschland viel Böses angerichtet, er habe Deutschland und seine Schriftsteller verleumdet, der Tyrannei geschmeichelt und sich als das niedrigste Werkzeug von Tyrannen gebrauchen lassen" (ebd., 55).

Für N.s Kotzebue-Bild früh prägend dürften die Bemerkungen in Richard Wagners *Deutsche Kunst und deutsche Politik* gewesen sein, wo Kotzebue für den Import des Melodrams nach Deutschland zur Verantwortung gezogen wird (Wagner 1873, 8, 105): „Die unterdrückte Natur rächte sich: was als Obscönität nicht gelitten war, kam als Frivolität zum Vorschein. Kotzebue arrangirte das ‚Schlüpfrige', d. h. das gänzlich Nichtige, welches sich so nichtig zeigt, daß man überall unter allen Falten etwas sucht, bis der erregten Neugierde endlich wohlverwahrt das Obscöne gezeigt wird, – aber so, daß die Polizei Nichts dagegen sagen kann." (Ebd., 106) „Da trat am 23. März 1819 ein Jüngling im altdeutschen Rocke zu ihm in das Zimmer, und erstach den Staatsrath vollständig zu Tode. – Eine unerhörte, ahnungsvoll merkwürdige That. In ihr war Alles Instinkt: der russische Czar handelte aus seinem Instinkt, als er die eigentlich nur leichtsinnigen Berichte seines Staatsrathes sich schreiben ließ; nicht minder aber S a n d , welcher den deutlichen Belegen für Kotzebue's politische Unschädlichkeit nichts Anderes entgegnen konnte, als – dieser sei der Verführer der deutschen Jugend, der Verräther des deutschen Volkes." (Ebd.) Wenn Wagner den Abschnitt mit der Bemerkung schließt: „Was die Nation darüber empfand, ist nicht klar; gewiß ist nur, daß Kotzebue's Geisteserben das deutsche Theater gehörte" (ebd., 107), dann folgt daraus nicht, dass er wie JGB 244 die

Wahl zwischen Sand und Kotzebue dahingestellt gelassen hätte. Für Wagner wie für den jungen N. war klar, dass Kotzebues Tendenz auf dem Theater und überhaupt im Kulturleben beherrschend geworden war, und dass es darum ging, sich unter Sands Banner auf das wahrhaft Altdeutsche zurückzubesinnen. Genau diesen Schritt vollzieht JGB 244 nicht nach: Kotzebue und Sand repräsentieren hier zwei unterschiedliche Formen des Deutschtums, zwischen denen ein freier Geist und guter Europäer nicht mehr zu wählen braucht. Beide historische Gestalten sind nur noch als disparate Symptome jenes sich jeder Definition verweigernden Konglomerats „Deutschsein" interessant. Vgl. zu Kotzebue/Sand auch Schank 2000, 94 u. Rupschus 2013, 124 f.

184, 29–34 *Jean Paul wusste, was er that, als er sich ergrimmt gegen Fichte's verlogne, aber patriotische Schmeicheleien und Übertreibungen erklärte, — aber es ist wahrscheinlich, dass Goethe anders über die Deutschen dachte, als Jean Paul, wenn er ihm auch in Betreff Fichtens Recht gab. Was Goethe eigentlich über die Deutschen gedacht hat?*] Im Druckmanuskript stand noch stattdessen: „Jean Paul wusste, was er that, als er sich wüthend gegen Fichte's unverschämte und verlogne Schmeicheleien erklärte (man muß in der That schon bis zum letzten Wagner und seinen Bayreuther Blättern heruntersteigen, um einem ähnlichen Sumpf von Anmaaßung, Unklarheit und Deutschthümelei zu begegnen, als es Fichte's Reden an die deutsche Nation sind). Was Goethe über die Deutschen dachte?" (KSA 14, 369 f.) In 184, 32 soll es dort nach KSA 14, 370 statt „dass Goethe anders über die Deutschen dachte" geheißen haben: „dass die deutsche Jugend anders über die Deutschen dachte".

Die von Johann Gottlieb Fichte 1807/08 in Berlin gehaltenen, 1808 publizierten *Reden an die deutsche Nation* sollten gegen die napoleonische Herrschaft das Nationalgefühl anstacheln, einer „Nationalerziehung" und einem deutschen Nationalstaat den Weg bereiten. Im nationalistischen Diskurs des 19. Jahrhunderts spielten die *Reden* eine wichtige Rolle. Jean Paul unterzog sie 1809 einer anonymen, stellenweise spöttischen, aber im Ganzen durchaus wohlwollenden Rezension in den *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur* (Zweyter Jahrgang. Fünfte Abteilung: Philologie, Historie, schöne Literatur und Kunst, Bd. 1, Heft 1, S. 3–19). Es ist offen, ob N., in dessen Bibliothek sich weder eine Jean Paul- noch eine Fichte-Ausgabe erhalten hat, Jean Pauls Kritik (und Fichtes Original) tatsächlich gelesen hat; wahrscheinlicher ist eine sekundäre Vermitlung, beispielsweise durch den letzten Abschnitt von Bruno Bauers *Zur Orientirung über die Bismarck'sche Ära*: „Wenn es [sc. das „deutsche Blut"] sich in den letzten Jahren durch einen militärischen Erfolg verleiten liess, sich vor der Welt als die Auswahl der Völker zu brüsten, so war es ein Act der äussersten Noth, dass F i c h t e 1808 in den ‚Reden an die deutsche Nation ' das deutsche Blut durch ein Gemälde, in welchem sein Idiom als die einzige Ursprache,

seine Diction in Poesie und Prosa als die höchste Sprachleistung und sein Gemüth als die vollendetste Erscheinung in der Geschichte strahlte, zur Ermannung und Erhebung aufrufen wollte. Bei alledem ist es kein vortheilhaftes Zeugniss für die Neigung der Deutschen zur nationalen Selbsterkenntniss, dass Jean Paul Friedrich Richter's gründliche Beurtheilung dieses Werks ([...]) so gut wie unbeachtet, wenigstens ohne Wirkung vorüberging" (Bauer 1880, 317).

185, 3–7 *Gewiss ist, dass es nicht „die Freiheitskriege" waren, die ihn freudiger aufblicken liessen, so wenig als die französische Revolution, — das Ereigniss, um dessentwillen er seinen Faust, ja das ganze Problem „Mensch" umgedacht hat, war das Erscheinen Napoleon's.*] Über Goethes Verhältnis zu den sogenannten Befreiungskriegen, denen N. selbst ablehnend gegenüberstand (vgl. NK KSA 6, 251, 27–252, 8 u. NK KSA 6, 360, 8–15), und über Goethes Verhältnis zu Napoleon selbst sollte sich N. noch einmal in GD Was den Deutschen abgeht 4 äußern (dazu NK KSA 6, 106, 17–21). Goethe hat seine Begegnung mit dem Kaiser der Franzosen ausgiebig gewürdigt, vgl. NK 142, 9–14. Unter deutschen Interpreten ist nicht nur oft gefragt worden, inwiefern Goethes Napoleon-Erfahrung seine Faust-Figur im zweiten Teil des Dramas geprägt habe (vgl. die Quellenbelege und die Diskussion bei Seibt 2008, 246 f.), sondern man hat Goethe für seine Napoleon-Schwäche auch immer wieder gerügt. Emil Du Bois-Reymond erklärte in seiner Berliner Rektoratsrede *Goethe und kein Ende* – allerdings mit Bezug auf *Faust I* – jenes Goethe „so oft und bitter vorgeworfene bewundernde Προσκυνεῖν [sc. Kniefallen] vor dem furchtbaren Mann der That, NAPOLÉON" wie folgt: „die ihm [sc. Goethe] fehlende Eigenschaft imponirte ihm am meisten; es ist Faust, der sich dem Erdgeist beugt" (Du Bois-Reymond 1883, 14). Pestalozzi 2012, 35 betont, es bleibe offen, ob in 185, 3–7 gemeint sei, „dass für Goethe in Napoleon eine mythische Gestalt aktuelle Wirklichkeit geworden sei".

185, 10 f. *das berühmte deutsche Gemüth definirt er einmal als „Nachsicht mit fremden und eignen Schwächen"*] Vgl. NL 1885, KSA 11, 37[10], 585, 4 f. (KGW IX 4, W I 6, 47, 36–38). Es handelt sich nicht um ein buchstäbliches Goethe-Zitat, sondern um die Abwandlung des Schlusses von *Maximen und Reflexionen* 340: „Die Deutschen sollten in einem Zeitraume von dreißig Jahren das Wort Gemüth nicht aussprechen, dann würde nach und nach Gemüth sich wieder erzeugen; jetzt heisst es nur: Nachsicht mit Schwächen, eignen und fremden" (Goethe 1853–1858, 3, 186).

185, 16 f. *Schleichwege zum Chaos*] Welche Wege die Deutschen in ihrer Geschichte zu diesem Ziel hin eingeschlagen haben, erläutert an Beispielen Orsucci 1996, 361–364. Vgl. auch NK 19, 15–17.

185, 17–21 *Und wie jeglich Ding sein Gleichniss liebt, so liebt der Deutsche die Wolken und Alles, was unklar, werdend, dämmernd, feucht und verhängt ist: das Ungewisse, Unausgestaltete, Sich-Verschiebende, Wachsende jeder Art fühlt er als „tief“.*] Die Deutschen kranken nach der hier gegebenen Diagnose daran, dass sie nicht verdauen können (vgl. 186, 9–11), dass sie im Modus der Unklarheit bleiben und das Fremde gerade nicht zu assimilieren verstehen. Das ist die genaue Kontrafaktur zu Wagners Behauptung, „daß es dem deutschen Geiste bestimmt war, das Fremde, ursprünglich ihm Fernliegende, in höchster objektiver Reinheit der Anschauung zu erfassen und sich anzueignen“ (Wagner 1907, 10, 40).

185, 21 f. *Der Deutsche selbst ist nicht, er wird, er „entwickelt sich“.*] Das ist das Echo einer Aufzeichnung, die dann (in malträtierter Form) als WzM^2 108 rezeptionsgeschichtlich Karriere machen wird (dazu Niemeyer 2014, 157) und die im Manuskript mit den Worten beginnt: „Die Deutschen sind noch nichts, aber sie werden etwas; also haben sie noch keine Kultur, — also ~~sie~~ können ⌜sie noch⌝ keine Cultur haben! Dies ist mein Satz: mag sich daran stoßen, ~~wer~~ ⌜wer es muß:⌝ ⌊nämlich⌋ ⌜~~Jeder also~~ ⌜~~nämlich~~⌝, der⌝ ~~gespreizte Gliedmaaßen~~ ⌜~~hat~~⌝ u ⌜wer⌝ ⌜~~im Kopfe~~⌝ Deutschthümelei im ~~Schädel~~ hat! ⌜~~u~~ ⌜wer⌝ ~~im Schilde~~⌝ ⌜~~im Schilde u im Schädel~~⌝ ⌊im Schädel (oder im Schilde)⌋ ⌜führt!⌝ — Sie sind noch nichts: das heißt: sie sind allerlei. Sie werden etwas: das heißt, sie hören ⌜einmal⌝ auf, allerlei zu sein.“ (KGW IX 4, W I 4, 12, 24–30) Die Überlegungen im Nachlass variieren wiederum den berühmten Anfang von Emmanuel-Joseph Sieyès’ Revolutionspamphlet *Qu’est-ce que le Tiers-État?* (1789): „1° Qu’est-ce que le Tiers-État? Tout. 2° Qu’a-t-il été jusqu’à présent dans l’ordre politique? Rien. 3° Que demande-t-il? A y devenir quelque chose.“ („1. Was ist der Dritte Stand? Alles. 2. Was ist er bis jetzt in der politischen Ordnung gewesen? Nichts. 3. Was verlangt er? Etwas zu werden.“) N. hatte sich Sieyès’ Fragen in der von ihm mit zahlreichen Lesespuren versehenen „Introduction“ zum zweiten Band von Paul Alberts *La littérature française au dix-neuvième siècle* ins Gedächtnis gerufen: „Le mot de Sieyès sur le tiers etat: *Qu’a-t-il été? — Rien. — Que doit-il être? Tout,* sera vrai, même en histoire …“ (Albert 1885, 2, 8. „Das Wort von Sieyès über den Dritten Stand: *Was ist er gewesen? – Nichts – Was muss er sein? Alles*, wird wahr sein, sogar in der Geschichte …“).

185, 29–32 *„Gutmüthig und tückisch“ — ein solches Nebeneinander, widersinnig in Bezug auf jedes andre Volk, rechtfertigt sich leider zu oft in Deutschland: man lebe nur eine Zeit lang unter Schwaben!*] N. hat selbst nie in Schwaben, also in Württemberg, gelebt, aber spätestens seit seiner Auseinandersetzung mit dem Schwaben David Friedrich Strauß in UB I DS eine Abneigung gegen jene schwäbische Geistesart kundgetan (vgl. auch MA II VM 324), die er in den Ab-

solventen des Tübinger Stifts (vgl. NK KSA 6, 176, 17–19) bzw. im Deutschen Idealismus Schellings und Hegels idealtypisch repräsentiert fand, siehe NK KSA 6, 176, 20 f. u. NK KSA 6, 233, 29–33. Den schwäbischen Dichtern stand N. ebenfalls vorbehaltvoll gegenüber (NL 1884, KSA 11, 26[307], 232).

Das Oxymoron „Gutmüthig und tückisch“ wird in der Vorarbeit KGW IX 4, W I 5, 32 u. 30 ohne Anführungszeichen gesetzt (in NL 1885, KSA 11, 34[97], 453, 14 f. bzw. KGW IX 1, N VII 1, 130, 20–22 stehen diese Anführungszeichen allerdings wieder); als direktes Zitat lässt es sich nicht nachweisen. Die Paarung ist seit Jacob Grimms *Deutscher Mythologie* bei der Charakterisierung nicht etwa von Schwaben, sondern von Riesen geläufig: „Ein solches wesen ist in seiner ruhe gutmütig und plump; aufgereizt aber wild, tückisch und heftig“ (Grimm 1835, 304).

186, 3 *ad oculos demonstrirt*] Vor Augen geführt, durch Augenschein bewiesen.

186, 11 f. *Dyspeptiker*] Dyspeptiker leiden an Verdauungsstörung, vgl. NK KSA 6, 302, 32 u. zu Thomas Carlyle als exemplarischem Dyspeptiker NK KSA 6, 119, 12 f. N., der selbst darunter litt (vgl. Volz 1990, 119–150), thematisiert Dyspepsie immer wieder, besonders pointiert etwa in FW Vorspiel 24, wo Dyspepsie und Pessimismus enggeführt werden. Vgl. NK 231, 3.

186, 17 f. *Redlichkeit: sie ist seine eigentliche Mephistopheles-Kunst, mit ihr kann er es „noch weit bringen“!*] Zur Redlichkeit und ihren Schattenseiten siehe JGB 227. Der Famulus Wagner gibt in Goethe: *Faust* I, V. 572 f. seiner Bewunderung über die Geistesleistungen der Altvorderen lebhaft Ausdruck, indem er vor ihrem Hintergrund die noch größeren Leistungen der Neueren erblickt: „Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht, / Und wie wir’s dann zuletzt so herrlich weit gebracht.“ Mephistopheles ist hier indes noch nicht im Spiel. Es „noch weit bringen“ war bereits im 18. Jahrhundert eine feststehende Redewendung.

186, 30 f. *man heisst nicht umsonst das „tiusche“ Volk, das Täusche-Volk…*] In der zeitgenössischen Altgermanistik, beispielweise im *Wörterbuch zum altdeutschen Lesebuch* von N.s kurzzeitigem Basler Kollegen Wilhelm Wackernagel, war die etymologische Erkenntnis längst etabliert, dass mittelhochdeutsch „in tiusche u. *ohne* in *ganz adverbial* tiutischin, tiuschen *auf Deutsch*“ bedeutete (Wackernagel 1861, 59), das Verb „tiuschen, teuschen“ hingegen „*sein Gespött mit jemand treiben, ihn betrügen*“ (ebd., 292). Rupschus 2013, 113–116 vermutet, dass N. in 186, 30 f. hier ebenso wie mit Za IV Die Begrüssung, KSA 4, 350, 7–9 auf Wagners Aufsatz *Was ist deutsch?* anspielt (vgl. NK 184, 25–27), wo es heißt: „Jakob Grimm hat dagegen nachgewiesen, daß ‚diutisk‘ oder ‚deutsch‘

nichts anderes bezeichnet als das, was uns, den in uns verständlicher Sprache Redenden, heimisch ist. Es ward frühzeitig dem ‚wälsch' entgegengesetzt, worunter die germanischen Stämme das den galisch-keltischen Stämmen Eigene begriffen. Das Wort ‚deutsch' findet sich in dem Zeitwort ‚deuten' wieder: ‚deutsch' ist demnach, was uns d e u t l i c h ist, somit das Vertraute, uns Gewohnte, von den Vätern Ererbte, unserem Boden Entsprossene." (Wagner 1907, 10, 37) Statt Deutlichkeit steht am Ende von JGB 244 Täuschung als Signatur des Deutschtums.

Die zweifelhafte etymologische Assoziation von 186, 30 f. wird beispielsweise in Albert Vigoleis Thelens Roman *Die Insel des zweiten Gesichts* aufgegriffen (Thelen 1983, 564).

245.

JGB 245 hat zwei Stoßrichtungen: Zum einen historisiert und ephemerisiert der Abschnitt die klassische und romantische Musik. Sie erscheint keineswegs mehr wie vielen Zeitgenossen N.s als unerreichbarer Gipfelpunkt des akustisch Möglichen. Auch diese Musik wird verklingen; sie ist radikal zeitgebunden. Zum andern ist die in JGB 245 nachgezeichnete historische Musikentwicklung die einer Nationalisierung, die zugleich eine Provinzialisierung indiziert. Aus europäischer Perspektive erscheint die Musikentwicklung nicht zukunftsweisend, sondern rückschrittlich.

187, 2 f. *Die „gute alte" Zeit ist dahin, in Mozart hat sie sich ausgesungen*] Die idiomatische Wendung „die gute alte Zeit" wird im 19. Jahrhundert populär und ist durchaus aussagekräftig für ein kompensatorisches Rückbesinnungsbedürfnis unter dem (mitunter ängstigenden) Eindruck gesellschaftlicher und politischer Modernisierungsschübe (vgl. Stein 2003). 187, 2 f. konterkariert dieses Bedürfnis ironisch. Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791) ist bei N. mit „Anmuth und Grazie des Herzens" (MA II VM 298, KSA 2, 501, 4 f.) assoziiert; die Leichtigkeit und Zärtlichkeit seiner Musik wird in MA II WS 165, KSA 2, 620, 17–21 betont – eine Stelle, die N. in NW Wagner als Gefahr 2, KSA 6, 422, 32–423, 5 erneut aufgreift. Bei dieser Wiederaufnahme wird hinzugefügt, dass Mozart „zum Glück kein Deutscher" gewesen sei. JGB 245 macht Mozart explizit zu einem europäischen Ereignis (188, 25–27) und spielt ihn gegen den bloß noch deutschen Schumann aus, nicht ohne aber gleichzeitig seine universelle Bedeutung zu relativieren: Auch für Mozart werde man dereinst kein Ohr mehr haben. Wagner habe, so N., Mozart für frivol gehalten (vgl. NK KSA 6, 26, 6–8). Tatsächlich merkte Wagner in seinem *Beethoven* an, bei Mozart und Haydn sei „Flüchtigkeit in der Konzeption und in der Ausführung nach angeeigneter

Routine [...] ein Haupt-Erklärungsgrund für den Charakter ihrer Werke“ (Wagner 1870, 31).

187, 9–21 *wer darf zweifeln, dass es noch früher mit dem Verstehen und Schmecken Beethoven's vorbei sein wird! — der ja nur der Ausklang eines Stil-Übergangs und Stil-Bruchs war und nicht, wie Mozart, der Ausklang eines grossen Jahrhunderte langen europäischen Geschmacks. Beethoven ist das Zwischen-Begebniss einer alten mürben Seele, die beständig zerbricht, und einer zukünftigen überjungen Seele, welche beständig kommt; auf seiner Musik liegt jenes Zwielicht von ewigem Verlieren und ewigem ausschweifendem Hoffen, — das selbe Licht, in welchem Europa gebadet lag, als es mit Rousseau geträumt, als es um den Freiheitsbaum der Revolution getanzt und endlich vor Napoleon beinahe angebetet hatte.*] Das hier gezeichnete Beethoven-Bild ist demjenigen entgegengesetzt, das die Basis des Komponisten-Bildes in N.s Frühwerk dargestellt hat (vgl. z. B. GT 19, KSA 1, 127 oder UB IV WB 9, KSA 1, 491–493), nämlich dem Bild aus Wagners 1870 erschienener Beethoven-Festschrift, die N. offensichtlich in der Entstehungszeit von JGB noch einmal konsultierte (NL 1884, KSA 11, 25[497], 144 bezieht sich polemisch auf Wagners Versuch, Beethoven mit Shakespeare zu synthetisieren, vgl. Wagner 1870, 51–57). Wagner stilisierte Beethoven zu einer Lichtgestalt, die ihre angeblich unvergleichliche Größe dadurch gewonnen habe, dass sie sich von allem Zeittypischen abwandte: „es kam die Herrschaft der Mode; wie der Geist der Kirche der künstlichen Zucht der Jesuiten verfiel, so ward mit der Bildnerei auch die Musik zur seelenlosen Künstelei. Wir verfolgten nun an unserem großen Beethoven den wundervollen Prozeß der Emanzipation der Melodie aus der Herrschaft der Mode, und bestätigten, daß er, mit unvergleichlich eigenthümlicher Verwendung all des Materiales, welches herrliche Vorgänger mühevoll dem Einflusse dieser Mode entzogen hatten, der Melodie ihren ewig gültigen Typus, der Musik selbst ihre unsterbliche Seele wiedergegeben habe“ (ebd., 68).

JGB 245 zeichnet Beethoven hingegen als einen gebrochenen Charakter, der – analog zu Goethes Faust – nicht nur eine, sondern ‚zwei Seelen in der Brust‘ hatte, die nicht zu einer Einheit fanden. Der Komponist erscheint also als eine romantisch angekränkelte Figur – ein Eindruck, den dann auch ein (nicht gekennzeichnetes) Exzerpt aus Taine 1858, 296 in NL 1886/87, KSA 12, 7[7], 286, 2–4 bestätigt –, nicht als derjenige, durch den die Musik die „Befähigung“ erlangt hat „weit über das Gebiet des ästhetisch Schönen in die Sphäre des durchaus Erhabenen [zu treten], in welcher sie von jeder Beengung durch traditionelle oder konventionelle Formen vermöge vollster Durchdringung und Belebung dieser Formen mit dem eigensten Geiste der Musik befreit ist“ (Wagner 1870, 46). Nach NL 1885, KSA 11, 34[211], 493 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 46, 36–40 u. 45, 32–38) war auch dieses Erhabenheitsstreben ein typisch

postrevolutionär-romantisches Epochenphänomen, für das sowohl Beethoven als auch Wagner und Lord Byron (vgl. 187, 24) standen. Beethoven bei N. ist ganz und gar ein Kind seiner Zeit, während Wagners Beethoven seine Zeit ins Überzeitliche transzendiert hat.

Zwar erinnerte Wagner daran, dass Beethoven seine Dritte Symphonie, die *Eroica* dem „jungen General Bonaparte" gewidmet, diese Widmung jedoch nach Napoleons Selbstkrönung zum Kaiser zerrissen hatte. Aber dieser unleugbare Zeitbezug kann nach Wagner keineswegs zu erklären helfen, was Beethovens Musik ausmacht, aus welchen Quellen sie sich speist: „Ich glaube, das Sicherste, was wir über den Menschen Beethoven erfahren können, wird im allerbesten Falle zu dem Musiker Beethoven in dem gleichen Verhältnisse stehen, wie der General Bonaparte zu der ‚Sinfonia eroica'. Von dieser Seite des Bewußtseins betrachtet, muß uns der große Musiker stets ein vollkommenes Geheimniß bleiben." (Wagner 1870, 4) Um das Geheimnis zu ergründen, behalf sich Wagner mit der Musikphilosophie Schopenhauers, die es ihm erlaubte, Beethoven in fast allem seiner historischen Bedingtheit zu entkleiden. Jedoch bestimmte eine besondere Bedingtheit nach Wagner sehr wohl Beethovens Genius, nämlich sein Deutschsein, wollte Wagner doch nichts Geringeres nachweisen, als dass durch Beethoven, „da er denn in der reinsten Sprache aller Völker redete, der deutsche Geist den Menschengeist von tiefer Schmach erlöste" (ebd., 26). N.s späte Äußerungen wiederum finden in Beethovens Werk eine Abkehr von gesamteuropäischer Rezipierbarkeit des deutschen Musikschaffens hin zu einem deutschen Sonderweg, jedoch bleibt dieses Werk noch in gesamteuropäischen Abhängigkeiten. Die Verbindung Beethovens mit Jean-Jacques Rousseau (den N. als Wegbereiter einer moderner Egalitarität und Demokratie verachtete, vgl. z. B. NK KSA 6, NK 111, 4 f. u. NK KSA 6, 150, 9–21), teilweise im Verein mit der Französischen Revolution und mit Napoleon, behauptete N. auch in MA II WS 216, KSA 2, 651, 34–652, 1 sowie gelegentlich im Nachlass (z. B. NL 1884, KSA 11, 25[419], 121, 25 f.; NL 1885, KSA 11, 35[65], 539, 7–10, entspricht KGW IX 4, W I 3, 70, 36–38 u. 71, 22). In der N. nach GM III 19 offensichtlich bekannten Beethoven-Biographie von Alexander Wheelock Thayer (vgl. NK KSA 5, 386, 28–31) konnte N. aus einem zeitgenössischen Bericht die Behauptung finden: Beethovens „Character war dem von Jean Jacques Rousseau sehr ähnlich" (Thayer 1866–1879, 2, 364).

187, 31 f. *Weber: aber was ist uns heute Freischütz und Oberon!*] Carl Maria von Webers (1786–1826) romantische Oper *Der Freischütz* wurde 1821 in Berlin uraufgeführt, *Oberon, or The Elf King's Oath* zuerst auf Englisch 1826 in London (die deutsche Version folgte im selben Jahr in Leipzig). Weber kommt in N.s Schriften nur selten vor.

187, 32 f. *Oder Marschner's Hans Heiling und Vampyr!*] Die Oper *Hans Heiling* von Heinrich Marschner (1795–1861) nach einem Libretto von Eduard Devrient (1833 uraufgeführt) folgte der 1828 erstmals gezeigten Marschner-Oper *Der Vampyr* nach einem Libretto von Wilhelm August Wohlbrück. Noch der Romantik verpflichtet und insbesondere mit *Hans Heiling* unter Zeitgenossen sehr erfolgreich, wird Marschners Opernschaffen in einer Übergangsphase zwischen Carl Maria von Weber und Richard Wagner verortet.

187, 33 *Oder selbst noch Wagner's Tannhäuser!*] Richard Wagners romantische Oper *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* wurde 1845 in Dresden uraufgeführt. Ihre Auftritte in N.s Werken aus den 1880er Jahren sind oft ironisch durchsäuert, vgl. z. B. NK KSA 6, 17, 2–4 u. NK KSA 6, 17, 17–20.

188, 5–9 *Anders stand es mit Felix Mendelssohn, jenem halkyonischen Meister, der um seiner leichteren reineren beglückteren Seele willen schnell verehrt und ebenso schnell vergessen wurde: als der schöne Zwischenfall der deutschen Musik.*] Felix Mendelssohn Bartholdy (1809–1847) komponierte 1832, inspiriert von Goethes gleichnamigen Gedichten, die berühmt gewordene Konzertouvertüre *Meeresstille und glückliche Fahrt*, war also zweifelsfrei ein Fachmann für das Halkyonische (dazu NK 159, 28 f.). Eine Nachlassaufzeichnung, die in NK KSA 6, 28, 31–29, 15 wiedergegeben ist, betont die „große Cultur Mendelssohns", die in seiner eigenen Jugend das Musikleben noch bestimmt habe (vgl. auch NL 1885, KSA 11, 42[2], 676, 6). Die aus 188, 5–9 sprechende Hochschätzung Mendelssohns kann als direkte Replik auf Wagners Pamphlet *Das Judenthum in der Musik* (1850, erweitert 1869) verstanden werden, in dem der aus jüdischem Elternhaus stammende Protestant Mendelssohn Zielscheibe antisemitischer Invektiven wird.

188, 9–18 *Was aber Robert Schumann angeht, der es schwer nahm und von Anfang an auch schwer genommen worden ist — es ist der Letzte, der eine Schule gegründet hat —: gilt es heute unter uns nicht als ein Glück, als ein Aufathmen, als eine Befreiung, dass gerade diese Schumann'sche Romantik überwunden ist? Schumann, in die „sächsische Schweiz" seiner Seele flüchtend, halb Wertherisch, halb Jean-Paulisch geartet, gewiss nicht Beethovenisch! gewiss nicht Byronisch! — seine Manfred-Musik ist ein Missgriff und Missverständniss bis zum Unrechte*] 1921 berichtete der Komponist Adolf Ruthardt (1849–1934) von einer Begegnung mit N. im Engadin Anfang August 1885, mit dem er sich am Tag nach einem abendlichen Hauskonzert auf einen Spaziergang begeben hatte: „Nietzsche [...] kam sodann auf den gestrigen Abend zu sprechen. ‚Erklären Sie mir doch die höchst auffallende Vorliebe, welche Fräulein von Mansuroff für Schumann, insonderheit dessen ‚Kreisleriana' hegt. Meinerseits kann ich's nur einer unklaren Empfindsamkeit zuschreiben, zumal sie, im Gegensatze zu ih-

rem überraschend großen Sprach- und Musiktalent, der Literatur kein Interesse zu schenken scheint, vielleicht den E. T. A. Hoffmann gar nicht gelesen hat, somit nicht wissen kann, um was es sich eigentlich bei dieser verunglückten titellosen Programm-Musik handelt.‘ Ich antwortete: ‚Das Musikempfinden dieser Russin ist durch und durch deutsch …‘ ‚Deutsch‘, unterbrach mich Nietzsche, ‚Deutsch, das ist es eben im Sinn einer nach innen gekehrten Gefühlsduselei und des Versenkens in eine persönliche, kleinbürgerliche, klebrige Gefühlsschwelgerei, welche die Menschheit recht gleichgültig läßt. Schumann war gewiß eine ehrliche Natur und ein großes Talent, jedoch kein Segen für die Tonkunst im allgemeinen, geschweige für die deutsche Musik im besonderen. Das *versteckende Insichhinein* ist sogar gefährlich, nicht minder gefährlich /550/ als das *schauspielerische Aussichheraus Richard Wagners*.‘ Daraufhin erwiderte ich mit Lebhaftigkeit und nicht ohne Schärfe: ‚Schumann hat dank seiner auf dem blühenden dichterischen Untergrunde ruhenden, durchaus eigenartigen Wesenheit, doch außerordentlich fördernd und heilsam gewirkt, indem er, der sonst so Friedfertige und wahren jungen Talenten so Wohlwollende, dem verknöcherten Philistertum, der Schablone, dem flachen gleißenden Virtuosentum einen erbarmungslosen Krieg erklärte und siegreich durchführte. Als produktiver Kritiker steht er unerreicht da. Freilich, wer sich in ihn den Tondichter dermaßen einfühlt, sich ihm gewissermaßen mit Haut und Haaren verschreibt, wie es Theodor *Kirchner* getan hat, der muß es in der Folge empfindlich büßen.‘ – ‚Theodor Kirchner? Wurde nicht jüngst zu seinen Gunsten eine Sammlung veranstaltet?‘, fragte Nietzsche. ‚Ja‘, konnte ich ihm des näheren berichten. ‚Es bildete sich ein Ausschuß von Kirchners Züricher- und Winterthurerfreunden […] die Mittel aufzubringen, den alten Kirchner vor dem Hunger zu schützen und ihm einen sorgenlosen Lebensabend zu bereiten. […]‘ – ‚Nun sehen Sie‘, meinte Nietzsche, ‚spricht diese Veranlassung nicht für meine Behauptung?‘ – ‚Gewiß‘, versetzte ich; ‚jedoch, wie ich glaube, nur insoweit als sie gegen ein Übermaß von Epigonentum spricht, wozu Schumann sinnige Naturen gerne verleitet, keinen aber mehr als gerade seinen treuesten und begabtesten Schildknappen, Theodor Kirchner, verführt hat. […]‘ Ohne indessen eine Antwort abzuwarten, hub er aufs neue an, Schumann – diesmal als dramatischen Tonsetzer – anzugreifen. Auch mit mehr Beredsamkeit als mir zu Gebote stand, wäre mir eine überzeugende Verteidigung nach dieser Seite hin kaum geglückt. Mußte ich doch gestehen, daß mir noch niemals eine mattere Wirkung von der Szene herab vorgekommen sei, wie die an sich edle und schöne Musik der ‚Genoveva‘. Doch nahm ich mich der Musik zu ‚Manfred‘ an, die Nietzsche ganz besonders zu widerstreben schien. Hierbei entwaffnete er mich damit, daß er mir ein helles Lachen entlockte, indem er ganz ernsthaft die Frage an mich richtete, ob ich mir den Gemsjäger, Astarte, die Alpenfee in

die sächsische Schweiz versetzt vorstellen könne? Ich glaube die /551/ Übereinstimmung von Nietzsches Gedachtem und Gesprochenem mit dem Geschriebenen nicht anschaulicher dartun zu können, als ausnahmsweise dem geduldigen Leser aufzuzeigen, wie sich der scharfe Denker, der bis in den verborgensten Winkel hineinleuchtende Seelenforscher – offenbar kurz vor oder nach unserem Zwiegespräch – über Robert Schumann in seinen Schriften geäußert hat“ (KGB III 7/2, 549–551). Es folgt in Ruthardts Bericht nun die Schumann- und die Schlusspassage von JGB 245.

Für den jugendlichen N. war Robert Schumann zunächst der musikalische Leitstern, unter dessen Eindruck auch eigene frühe Kompositionsversuche standen; desgleichen war N.s frühe Bekanntschaft mit Werken der lyrischen Poesie wesentlich durch Vertonungen Schumanns geprägt (vgl. NK 3/1, S. 475). Um 1868 wandte N. sich von ihm ab (in N.s Bibliothek haben sich einige Schumann-Noten erhalten, vgl. NPB 707 f.). In die Sächsische Schweiz, den deutschen Teil des Elbsandsteingebirges hatte Schumann von Dresden aus Ausflüge unternommen; die erste gemeinsame Reise mit seiner Frau Clara, geborene Wieck, hatte ihn dorthin geführt. Auch die in JGB 245 erwähnte Weber-Oper *Der Freischütz* (vgl. NK 187, 31 f.) spielt dort: Die Landschaft mit ihren schroffen Felsformationen übte auf Romantiker eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus.

Lord Byrons dramatisches Gedicht *Manfred* hat Schumann 1848/49 als Melodram komponiert; N. nahm dieses auch andernorts als Beleg für künstlerisches Unvermögen zur Größe, vgl. NK KSA 6, 286, 26–29, während er Byrons Vorlage hochschätzte (vgl. NK KSA 6, 286, 24–26). N. hat als junger Mann gegen den „süsslichen Sachsen“ Schumann eine eigene Manfred-Ouvertüre komponiert (vgl. NK KSA 6, 286, 30–287, 1).

188, 23 f. *eine Art Mädchen und noli me tangere*] Im Druckmanuskript stand stattdessen: „eine Art Eckensteher und Schüchterling“ (KSA 14, 370). „Noli me tangere“, „rühr mich nicht an“ (Johannes 20, 17), soll Jesus Christus Maria Magdalena zugerufen haben, als er ihr nach der Auferstehung erschien, und sie ihn berühren wollte.

246.

In KGW IX 5, W I 8, 266, 2–28 gibt es eine im Ganzen durchgestrichene Aufzeichnung, die zwar Grundgedanken und Wendungen der späteren Druckfassung vorwegnimmt, jedoch Anfang und Ende entgegengesetzt gruppiert: „Wer seine Sprache wie einen biegsamen Degen handhabt, wer vom Arme bis hinab zur Zehe das gefährliche Glück der zitternden überscharfen Klinge fühlt, wel-

che beißen, zischen, schneiden will –: u Jener Andere, dem die Worte zögernd wie von ~~einer ver~~ ⌜der⌝ Decke einer feuchten Höhle herabtropfen, kalt, mit einem dumpfen Widerhall. / Daß ⌜zum nächsten Verständnisse⌝ jedes Satzes, ~~jede Stil=Art ihr Tempo hat~~ ⌜~~eines~~ jedes Satzes ~~gehört: zu wissen~~ ⌜~~nöthig ist~~ noth thut: daß man nicht im Zw. ist⌝, in welchem Tempo er läuft, ob⌝ ⌜ob er vielleicht⌝ die Reize der Tempo=Wechsel, ⌜Aber wer ⌜unter D.⌝ weiß, wer fordert von sich zu wissen, oder versucht, ob er⌝ ~~die~~ staccati u. rubati ⌜vorher giebt⌝, daß man ~~die~~ ⌜über die⌝ metrisch entscheidenden Silben ~~fühlt daß~~ ⌜nicht im Zweifel ist, – daß man⌝ der Satz ⌊als⌋ ein klingendes Ganze ~~ist~~ ⌜nimmt u. hört⌝, daß die Consonanten u. Diphthonge in ihrem Hinter- und ~~Neben~~⌜Gegen⌝einander sich umfärben u. ⌜an⌝ ~~neu~~ ⌜neu⌝ abtönen / Welche Marter sind deutsch geschriebene Bücher für ~~den~~ ⌜Jeden⌝, der Ohren hat! – Wie unwillig ~~sieht er~~ ⌜steht er neben⌝ diesem langsam sich drehenden Sumpfe von Klängen u. Rhythmen zu, welcher bei den Deutschen ein ‚Buch' heißt! ⌜Und gar dann der D. als Bücherleser:⌝ ~~Der~~ Gedanke ⌊daran schüttelt ihn.⌋ ~~an den Deutschen als Bücherleser~~ schüttelt ihn. / ist es wahr, daß der D. zur Musik angelegt ist?" Eine detaillierte Analyse des Transformationsschicksals von KGW IX 5, W I 8, 266, 2–28 zu JGB 246 unternehmen Born/Pichler 2013, 19–29; zur Interpretation von JGB 246 noch ohne den Hintergrund des Nachlass-Notates Renzi 1997a; zum darin obwaltenden Rhythmus-Verständnis Benne 2012. Immer wieder haben Leser diesen Abschnitt als performative Demonstration von N.s eigenem Stilwillen gedeutet.

189, 2 f. *Welche Marter sind deutsch geschriebene Bücher für Den, der das dritte Ohr hat!*] Die einprägsame und gerne aufgenommene Metapher vom „dritten Ohr" (vgl. z. B. Renzi 1997a, 331 f.) fehlt in der Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 266, 22, die zugrunde liegt: „Welche Marter sind deutsch geschriebene Bücher für den ⌜Jeden⌝, der Ohren hat!" In dieser Fassung klingt noch das von N. gern variierte Bibelwort Matthäus 13, 9 nach (vgl. NK KSA 6, 35, 8). Trotz seiner Eingängigkeit benutzte N. das Bild vom dritten Ohr einzig an dieser Stelle. Obschon manch literaturhistorisch unbedarfte Interpreten die Rede vom „dritten Ohr" für eine ingeniöse Innovation N.s halten, handelt es sich in Wahrheit doch um einen alten mythologisch(-lyrisch)en Topos, der sich darauf bezieht, dass nach Sosibios (FGrHist 595 F 25) der Gott Apollon im Krieg zugunsten der Spartaner mit vier Armen und vier Ohren eingegriffen hat, weswegen sein Kultbild in Amyklai entsprechend ausgesehen haben soll. In der bekannten poetologisch-polemischen Ode *Klage eines Gedichts* (1796) lässt Friedrich Gottlieb Klopstock das Gedicht, nämlich seinen *Messias*, selbst als handelnde Person auftreten, die sich über ihre schlechte französische Übersetzung beschwert und dazu den spartanischen Apollon anruft: „Auch dem dritten Ohr des lacedämonischen Phöbus / Fleht' ich umsonst" (Klopstock 1831, 2,

288, zu N.s Gebrauch eines anderen Klopstock-Verses siehe NK 148, 4 f.). Bei Martial: *Epigrammata* XII 24, 10 ist das „dritte Ohr" schlicht dasjenige eines unerwünschten Zuhörers („Aurem non ego tertiam timerem." „Fürchten wollt' ich gewiß das dritte Ohr nicht. Martialis 1865, 436). Demgegenüber indiziert das „dritte Ohr" in JGB 246 die Fähigkeit, mehr wahrzunehmen als gewöhnliche Sterbliche. Stegmaier 2010, 152 schreibt, N. wünsche „sich für seine Texte ‚das dritte Ohr' für ihre Musik". Tatsächlich staunt man immer wieder, was N.s Leser alles aus seinen Texten heraushören zu können meinen.

189, 14 *staccato*] Vgl. Meyer 1885–1892, 15, 208: „Staccato (ital., abgekürzt stacc., ‚abgestoßen'), eine musikalische Vortragsbezeichnung, welche fordert, daß die Töne nicht direkt aneinander geschlossen, sondern deutlich getrennt werden sollen, so daß zwischen ihnen wenn auch noch so kurze Pausen entstehen".

189, 15 *rubato*] Vgl. Meyer 1885–1892, 13, 1019: „Rubato (ital., ‚geraubt', Tempo r.) nennt man die kleinen Beschleunigungen und Verlangsamungen der Melodie unter Beibehaltung desselben Tempos, welche ein ausdrucksvoller Vortrag fordert".

189, 24–32 *Dies waren meine Gedanken, als ich merkte, wie man plump und ahnungslos zwei Meister in der Kunst der Prosa mit einander verwechselte, Einen, dem die Worte zögernd und kalt herabtropfen, wie von der Decke einer feuchten Höhle — er rechnet auf ihren dumpfen Klang und Wiederklang — und einen Anderen, der seine Sprache wie einen biegsamen Degen handhabt und vom Arme bis zur Zehe hinab das gefährliche Glück der zitternden überscharfen Klinge fühlt, welche beissen, zischen, schneiden will.*] Die für den Schreibstil des ersten „Meisters" bemühte Bildersprache hat ihren Anhalt in einer Erfahrungsrealität, der N. wohlbekannte Autoren eine zusätzliche Tiefendimension gegeben haben, indem sie die Höhlen-Konservierung paläolithischer Artefakte beschrieben: „es kommt die in vielen Fällen wichtige Eigenthümlichkeit der Höhlen hinzu, daß das [...] Wasser, indem es von oben durch ihre Wände dringt und an denselben verdunstet, seine festen Bestandtheile in Gestalt von Tropfsteinen ([...]) zurückläßt und so stei-/13/nerne Hüllen über alle Dinge legt, über die es in der Höhle wegfließt, oder auf die es beim Herabtropfen fällt. So sind oftmals die Culturreste aus einer älteren vorgeschichtlichen Periode unter einer Tropfsteindecke begraben worden" (Ratzel 1874, 12 f., vgl. Vogt 1863, 2, 8 f.).

Renzi 1997a, 341 f. identifiziert den ersten der „zwei Meister" mit Eugen Dühring, den zweiten mit N. selbst, und zwar unter Verweis auf die Schlusspassage in Paul Heinrich Widemanns *Erkennen und Sein*: „Und derselbe Grundtrieb entwickelt die Philosophie zur erzieherischen Weisheit und ‚Lebensfüh-

rung‘ und erzeugt den Typus des Weisen, welcher das Ziel des Werdens des menschlichen Charakters vorerkennt und die Lehre von den Mitteln und Wegen bildet, durch die es erreicht werden kann. Auf welche Weise die Philosophie sich zu einer solchen Lehre von der ‚Lebensführung nach Wirklichkeits-Idealen‘ zu erweitern hat, dieß hat uns Eugen Dühring in seinem ‚Ersatz der Religion durch Vollkommeneres‘ mit eben so besonnenem als weitschauendem Geiste gezeigt, während uns Friedrich Nietzsche in seinem tiefsinnigen Evangelium vom Übermenschen, Zarathustra, in dichterischer Einkleidung ein lebendiges Stück solcher Lebensführung und eine klassische Formulirung des höchsten Ideals alles menschlichen Strebens geboten hat.“ (Widemann 1885, 239) N. bezog sich – Renzi erwähnt das nicht, obwohl es seine These stützt – brieflich mindestens an drei Stellen auf dieses Ende von Widemanns Buch, zuerst am 29. 07. 1885 gegenüber Bernhard und Elisabeth Förster: „Ich sehe mit Trauer, daß sich noch Nichts, noch Niemand für mich ankündigt, der mir einen Theil meiner Arbeit abnähme. Scheinbar steht es hier, bei W⟨idemann⟩ gerade anders: denn sein Buch endet vollkommen mit Zarathustra-Gedanken, und auf der letzten Seite erscheinen Dühring und ich in ganz großer Gala und Gloria. Es ist Schade, daß Ihr nicht die Seiten aufgeschnitten habt, wo von meinem ‚tiefsinnigen Evangelium‘ und ‚meiner klassischen Formulirung des höchsten Ideals menschlichen Strebens‘ geredet wird.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 614, S. 71, Z. 29–38) Gegenüber Köselitz am 06. 12. 1885 verlautbarte N.: „Zuletzt ist mir noch niemals eine solche Verunglimpfung zu Theil geworden als durch seine Zusammenstellung der Namen ‚Dühring‘ und ‚Zarathustra‘: — an diesem Zeichen habe ich genug.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 650, S. 120, Z. 42–45) Noch ein knappes Jahr später, Ende Oktober 1886 kam N. im Brief an einen unbekannten Adressaten erneut auf diese Passage zurück (KSB 7/KGB III/3, Nr. 771, S. 276, Z. 17–20). Der Schluss von Widemanns Buch galt N., der Dühring verabscheute und eigentlich bestenfalls in ironisierenden Anführungszeichen als „Meister in der Kunst der Prosa“ angesprochen hätte, schließlich als exemplarischer Fall einer Verwechslung und Verkennung. Die Verwechslung macht JGB 246 aber nicht an inhaltlichen, sondern an stilistischen Kriterien fest. N. selbst hatte den „philosophischen Grimassen-Schneider und Sumpfmolch E⟨ugen⟩ D⟨ühring⟩“ (NL 1885, KSA 11, 37[11], 586, 19 f., entspricht KGW IX 4, W I 6, 50) öfter wegen stilistischer Verfehlungen ins Visier genommen, so schon in der langen Dühring-Aufzeichnung NL 1875, KSA 8, 9[1], 131, 10–18: „Schlechter Stil, Mangel an Haltung und Höhe, verdorbne Manier der Kürze ([...]). In der Sprache ist etwas Unlogisches, doch keineswegs das Unlogische der enthusiastischen Reflexion, vielmehr eine Vereinigung von Unsauberkeit (Schlumperei), Nüchternheit und Mangel an Übung im Stil.“

Das Herabtropfen als Merkmal schlechten Stils macht N. bereits in UB I DS 11, KSA 1, 222, 3–7 geltend: „Das Uebergewicht nämlich bei dem, was der Deutsche jetzt jeden Tag liest, liegt ohne Zweifel auf Seiten der Zeitungen nebst dazu gehörigen Zeitschriften: deren Deutsch prägt sich, in dem unaufhörlichen Tropfenfall gleicher Wendungen und gleicher Wörter, seinem Ohre ein“. Darauf konnte NL 1885, KSA 11, 41[8], 682, 20 f. (entspricht KGW IX 4, W I 5, 18. 36–38) nur antworten: „Den deutschen Bildungs-Zuständen habe ich in jungen Jahren den Krieg erklärt und brav dabei meinen Degen geführt“. N. sah sich auch in EH UB 1, KSA 6, 316, 4 f. als Denker, dem es „Vergnügen macht, den Degen zu ziehn“; Biegsamkeit gehört zudem zum Profil des „vollkommenen Lesers“, vgl. NK KSA 6, 303, 25–28.

247.

JGB 247 treibt die mit der Ohrenmetaphorik in JGB 246 bereits anklingende Engführung von Sprachstil und Musik weiter, indem guter Stil im Rückgriff auf eine normativ verstandene Antike an Hörbarkeit und Hörbarmachung gebunden wird. Vgl. Renzi 1997a, 343–349, der zur Erläuterung auf UB IV WB, auf UB I DS, auf N.s Vorlesungen sowie auf FW 104 verweist.

190, 6–9 *Der antike Mensch las, wenn er las — es geschah selten genug — sich selbst etwas vor, und zwar mit lauter Stimme; man wunderte sich, wenn Jemand leise las und fragte sich insgeheim nach Gründen.*] Diese Verwunderung zeigte der junge Augustinus, als er Bischof Ambrosius von Mailand still lesend fand („eum legentem vidimus tacite“) – und fragte sich nach den Gründen dieser (für ihn) ungewohnten Praxis – ob Ambrosius damit nämlich störendem Dazwischenfragen habe vorbeugen wollen (Aurelius Augustinus: *Confessiones* VI 3). 1885 hat N. die *Confessiones* (wieder)gelesen, vgl. NK 12, 33 f.

190, 12–16 *Damals waren die Gesetze des Schrift-Stils die selben, wie die des Rede-Stils; und dessen Gesetze hiengen zum Theil von der erstaunlichen Ausbildung, den raffinirten Bedürfnissen des Ohrs und Kehlkopfs ab, zum andern Theil von der Stärke, Dauer und Macht der antiken Lunge.*] Das Problem des Verhältnisses von Schriftlichkeit und Mündlichkeit bei den Griechen hat N., wie Renzi 1997a, 345 f. im Einzelnen belegt, bereits als Philologe intensiv beschäftigt: „Die klass. Litt. der Griechen ist nicht mit Hinsicht auf den Leser entstanden: das ist ihr Eigenthümlichstes.“ (KGW II 5, 277, 24 f.) Man habe, so N. weiter in seiner Vorlesung *Geschichte der griechischen Literatur* (1875/76), die griechischen Kunstwerke verkannt: „man löste sie vom speziellen Anlaß, speziellen Publikum los u. nahm sie als ob sie für ein unbestimmtes Publik. verfaßt seien. 2. man trennte sie von den zugehörigen Künsten u. nahm sie als verfaßt für

Leser“ (KGW II 5, 280, 18–21). Gemäß N.s Vorlesung *Darstellung der antiken Rhetorik* ist die griechische Prosa ein Echo der gesprochenen, der „lauten Rede“ (KGW II 4, 425). Als die Griechen „eine Kunstprosa für Leser“ erfanden, war „gerade der Leser nur der sublimirte Hörer, der besonders scharf hörende, nichts überhörende, der langsam prüfende: vor seinen Ohren erklingt die Rede wirklich, es sind nicht nur Zeichen für Begriffe u. Belehrung: also so wie jetzt ein Musiker eine Partitur liest: ihm schwebt der ganz modificirte Klang vor, er beurtheilt mitunter ein Werk beim Lesen feiner als beim wirklichen Hören“ (KGW II 5, 280, 8–15). Man wird Renzi 1997a darin zustimmen, dass Stellen wie die angeführten aus den Basler Vorlesungen mit ihrer Priorisierung des gesprochenen und gehörten Wortes vor dem gelesenen Wort tatsächlich JGB 247 den Takt vorgeben.

190, 19–24 *Solche Perioden, wie sie bei Demosthenes, bei Cicero vorkommen, zwei Mal schwellend und zwei Mal absinkend und Alles innerhalb Eines Athemzugs: das sind Genüsse für antike Menschen, welche die Tugend daran, das Seltene und Schwierige im Vortrag einer solchen Periode, aus ihrer eignen Schulung zu schätzen wussten*] Sonderegger 1973, 11 demonstriert, wie N. selbst solche Perioden baut. Schon während seiner Basler Vorlesungstätigkeit hat sich N. insbesondere für die Lehre an Pädagogium und Universität intensiv mit dem athenischen Redner Demosthenes (384–322 v. Chr.) beschäftigt (vgl. z. B. KGW II/4, 513–515), den er nach NL 1874, KSA 7, 32[4], 755, 28 offenbar mit dem römischen Kollegen Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) gemeinsam zu behandeln gedachte. Stattdessen aber parallelisierte er in UB IV WB 9, KSA 1, 495, 20 f. Demosthenes mit Wagner – eine Einschätzung, die er in NL 1878, KSA 8, 30[15], 525, 1–3 partiell zu revozieren schien: „Da ich Wagner mit Demosthenes verglichen habe, muß ich auch den Gegensatz hervorheben. Brougham bei Blass, 188, 196 — p. 173“. Die Notiz bezieht sich auf den Demosthenes-Band des monumentalen Werkes *Die attische Beredsamkeit* von N.s Bonner Kommilitonen Friedrich Wilhelm Blass (1843–1907), wo unter Rückgriff auf das Urteil von Lord Henry Peter Brougham Demosthenes „grosser Geist“, aber kein „Genie“ attestiert wird (Blass 1877, 188), zudem aber auch Natürlichkeit und Direktheit (vgl. ebd., 196–198), während ihm schon in der Antike die Fähigkeit zugesprochen wurde, starke Affekte hervorzurufen (vgl. ebd., 173). Eine Reihe weiterer Notate zu Demosthenes von 1878 nähren sich gleichfalls aus N.s Blass-Lektüre (vgl. KGW IV 4, 467). Wenn MA II WS 110, KSA 2, 600, 2–9 bei der Erörterung von „Schreibstil und Sprechstil“ im Blick auf die angebliche Notwendigkeit, beim Schreiben Ersatz zu finden „für Gebärden, Accente, Töne, Blicke“, die dem Redner zu Gebote stehen, behauptet, Demosthenes habe seine Reden anders gehalten, „als wir sie lesen; er hat sie zum Gelesenwerden erst überarbeitet“, wird freilich von Blass' Vorlage abgewichen.

Blass hat Demosthenes' „Grösse wesentlich" an der „ausserordentliche[n] Sorgfalt der Ausarbeitung" festmachen wollen (Blass 1877, 71): Demosthenes hätte seine Reden genau so vorher geschrieben und danach vorgetragen, wie sie schriftlich überliefert sind. Dafür hatte er, so Blass, auch eine geeignete Hörerschaft gehabt: „Und das athenische Volk war ein kunstsinnigeres Publikum als irgend ein anderes, und gewohnt, in den Versammlungen nicht bloss zu /73/ denken und zu berathen, sondern auch sich in Kunstgenuss zu weiden; dazu nicht nur von Natur geweckten und raschen Verstandes, sondern auch durch die beispiellose Uebung in so vielen Staats- und Gerichtsverhandlungen noch mehr geschickt gemacht, auch Schwieriges und Kurzes zu erfassen und zu würdigen." (Ebd., 72 f.) Genau diese Behauptung klingt in JGB 247 an, während die in MA II WS 110 noch behauptete Differenz zwischen Rede- und Schreibstil für die griechische Antike nun gerade negiert wird (190, 12 f.) – auch hier in Übereinstimmung mit Blass.

Wenn in 190, 19 f. Demosthenes und Cicero attestiert wird, sie hätten ihre Perioden, also die komplizierten Satzgefüge so konstruiert, dass sie aus „zwei Mal schwellend[en] und zwei Mal absinkend[en]" Elementen bestehen, so bezieht sich dies auf die rhetorische Schultradition: „Glieder wie Perioden dürfen weder zu lang, noch zu kurz sein. Ueber vier Kola [sc. Glieder] darf die Rede nicht hinausgehen." (Volkmann 1872, 434) N. hatte das für seine Vorlesung über die antike Rhetorik von 1874 ganz einfach aus Richard Volkmanns *Rhetorik der Griechen und Römer* abgeschrieben, bezeichnenderweise die dort genannten, erst spätantiken Belegstellen für diese Schultradition unterschlagend: „Über 4 κῶλα darf die Periode nicht hinausgehen." (KGW II 4, 460, 13) Bei seinem Hauptgewährsmann zu Demosthenes hätte N. lernen können: „Bezüglich der Perioden- und Satzbildung ist vor allem zu berücksichtigen, dass Demosthenes gleichwie Isokrates den Begriff einer Periode nur in sehr unentwickelter Weise gehabt haben kann; von jenen späteren Theorien, wonach eine Periode höchstens vier Glieder enthält, müssen wir völlig absehen" (Blass 1877, 124).

190, 32–191, 2 *In Deutschland aber gab es (bis auf die jüngste Zeit, wo eine Art Tribünen-Beredtsamkeit schüchtern und plump genug ihre jungen Schwingen regt) eigentlich nur Eine Gattung öffentlicher und ungefähr kunstmässiger Rede: das ist die von der Kanzel herab.*] Die These vom Pfarrhaus als Keimzelle der neueren deutschen Literatur – im Übrigen auch der deutschen Philosophie (vgl. z. B. NK KSA 6, 176, 13 f.) – ist später als heuristische Idee fester Bestandteil der germanistischen Literaturwissenschaft geworden (vgl. exemplarisch Schöne 1968). In NL 1885, KSA 11, 34[102], 454, 13–18 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 125, 36–42 u. 126, 1–10, dazu auch NK ÜK JGB 28) wird der Gedanke variiert: „Man gebe Acht darauf, ob das, was die Deutschen ihre Litteratur nen-

nen, nicht zum besten Theile auf Pfarrerssöhne zurückgeht. — Nun liegt in dieser Abkunft der deutschen Prosa von vornherein die Wahrscheinlichkeit, daß die feierlichen, würdevollen, langsamen, gravitätischen Gattungen am besten gepflegt sind: daß es am Allegro oder gar am Presto fehlen wird."

191, 8–13 *Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres grössten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luther's Bibel gehalten ist fast alles Übrige nur „Litteratur" — ein Ding, das nicht in Deutschland gewachsen ist und darum auch nicht in deutsche Herzen hinein wuchs und wächst: wie es die Bibel gethan hat.*] Während N. sonst Luther und seiner Reformation als Erneuerung des eigentlich dem Untergang geweihten Christentums gegen die moralumwertende Renaissance ein schlechtes Zeugnis auszustellen pflegte (vgl. prominent AC 61, dazu NK KSA 6, 251, 12–26, ferner NK 66, 19–22), rückt das Ende von JGB 247 Luthers Bibelübersetzung – die erste Übersetzung des Neuen Testaments erschien 1522, die ganze Bibel erstmals 1534 – an die Spitze des literarischen Schaffens in Deutschland. Manche Stellen im Nachlass klingen sogar noch euphorischer: „Unser letztes Ereigniß ist immer noch Luther, unser einziges Buch immer noch die Bibel." (NL 1884, KSA 11, 25[162], 56, 14–16) Mit den protestantischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts scheint N. die Auffassung geteilt zu haben, dass diese Übersetzung für die neuzeitliche deutsche Literatur von gewaltiger Prägekraft gewesen sei: „Luthers Sprache, die Bibel als Grundlage einer neuen poetischen Form." (NL 1885, KSA 11, 35[84], 548, 28 f., entspricht KGW IX 4, W I 3, 6, 22.) Indessen ist das Kompliment am Schluss von JGB 247 vergiftet, denn die vorangehenden Seiten waren ja bemüht, die intellektuelle und literarische Impotenz der Deutschen, ihr Unvermögen zu einer höheren, feineren und lebensfreudigeren Kultur in ein grelles Licht zu stellen. Jetzt ließe sich dieser Befund ableiten aus der initialen Infektion durch das Christentum, aus der durch Luther in das kulturelle Blut Deutschlands transsubstantiierten Bibel. N. hat, wie seine Lesespuren beweisen, durchaus auch die katholische Kritik an Luthers Übersetzung zur Kenntnis genommen (Janssen 1882, 62–64).

248.

Frühere Versionen dieses Abschnitts finden sich in KGW IX 5, W I 8, 283, 20–44 und KGW IX 2, N VII 2, 88. Geistiges Tun in Kategorien von Zeugung und Schwangerschaft zu kleiden, ist bei N. topisch, vgl. z. B. NK KSA 6, 284, 14–16 u. FW 72. JGB 248 erweitert die Vorstellung eines weiblichen, auf Empfangen, Brüten, Hüten und Hegen sowie eines männlichen, auf Eindringen, Befruchten, Abschweifen und Neuansetzen ausgerichteten Genies im Blick auf die

Volkscharaktere. Schank 2000, 66–68 stellt (auf der Materialgrundlage von Poliakov 1979, 259 f. u. ö.) heraus, dass die Sortierung von Völkern nach dem binären Schema männlich/weiblich im 18. und 19. Jahrhundert weit verbreitet war, betont aber, dass JGB 248 das gegenseitige Angewiesensein des weiblichen und des männlichen Elements demonstrieren wolle. Demgegenüber wurde, kann man ergänzen, das Verdikt „Verweiblichung" oft als politischer Kampfbegriff gegen gegnerische Völker eingesetzt (vgl. schon Gaius Iulius Caesar: *Commentarii de bello Gallico* I 1, 3, zitiert in NK 52, 6). Schank weist insbesondere auf die zehnbändige *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit* (1843–1852) von Gustav Friedrich Klemm hin, der die Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen, aktiven und passiven Völkern zum historiographischen Prinzip erhoben hatte und ebenfalls von der Notwendigkeit der Verschmelzung beider unterschiedlicher Volksarten ausgegangen war. Allerdings merkt Schank an, dass sich kein Beleg dafür finden lasse, dass N. Klemms monumentales Werk gelesen habe – ein Befund, an dem bislang auch der Umstand nichts ändert, dass KGW VII 4/1, 187 für NL 1883, KSA 10, 8[1], 325, 1 f. behauptet, dies sei ein „Exzerpt" aus Klemm 1843–1852, 4, 370: Die fragliche Information über die „Tonga-Insulaner", die ihren kleinen Finger zu opfern pflegen, konnte N. auch anderen Quellen entnommen haben, so z. B. Spencer (Fornari 2009, 159 f., Fn. 175) oder Wuttke 1852, 1, 141.

Die Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Völkern kolonisierte im 19. Jahrhundert auch das politische Feld; so hielt Bismarck im Kontext des Deutsch-Französischen Krieges 1870/71 die mit den Germanen gleichgesetzten Deutschen für ein männliches Volk, die Kelten, die Slaven (an anderer Stelle auch die Juden) für weibliche Völker, wobei er die klare Dominanz des männlichen Parts einforderte (vgl. Odenwald-Varga 2009, 286 u. 412): „‚Die deutsche, die germanische Race', sagte er, ‚ist, so zu sagen, das männliche Prinzip, das durch Europa geht — befruchtend. Die keltischen und slavischen Völker sind weiblichen Geschlechts. Jenes Prinzip geht vor bis an die Nordsee und durch bis nach England hinüber.'" (Busch 1878–1879, 2, 310) N. kannte die Quelle, die von Moritz Busch aufgezeichneten „Tischgespräche" Bismarcks sehr wohl, bildeten sie doch einen Gesprächsgegenstand zwischen ihm und Overbeck (vgl. Overbecks Brief an N. vom 27. 08. 1879, KGB II 6/2, Nr. 1222, S. 1153, Z. 30–35). Auch in einer Vorarbeit zu JGB 252 nahm er einen Ausspruch daraus auf, siehe NK 194, 30–195, 1.

JGB 248 ordnet gegen den Mainstream das vermeintlich exemplarische Kulturvolk der Griechen trotz seiner kulturexpansiven Kraft den weiblichen Völkern zu, ebenso die (aus deutscher Sicht traditionell für effeminiert gehaltenen) Franzosen, während die Juden die männlichen Völker anführen. Aber die auch bei Bismarck ausgeprägte Herrsucht der männlichen Völker bleibt beste-

hen (vgl. 191, 27 f.), obwohl letztlich offen bleibt, wie die national-geschlechtlichen Machtkämpfe jeweils ausgehen werden.

191, 18 f. *Weibsproblem der Schwangerschaft*] Die Möglichkeit der Schwangerschaft, die dem Mann versagt bleibt, beschäftigte N. nachhaltig; vgl. etwa die prominente Za-Stelle: „Alles am Weibe ist ein Räthsel, und Alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heisst Schwangerschaft. / Der Mann ist für das Weib ein Mittel: der Zweck ist immer das Kind." (Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, KSA 4, 84, 22–85, 2, vgl. auch NK KSA 6, 306, 20–23.) Dennoch pflegte N. zur Entstehungszeit von JGB Schwangerschaft auch metaphorisch auf den männlichen Denker zu übertragen, vgl. z. B. NL 1884, KSA 11, 26[286], 226 (korrigiert KGW VII 4/2, 168) u. NK KSA 6, 336, 2–6. Zum Motiv der Schwangerschaft in N.s Denken siehe z. B. Skowron 2012, 232–237.

191, 28 f. *folglich „von Gottes Gnaden"*] In KGW IX 6, W II 2, 70, 19 kannte N. sogar einen „Hanswurst von Gottes Gnaden". Die ins Mittelalter zurückreichende Vorstellung einer Herrschaft *Dei gratia*, „von Gottes Gnaden" wurde auch noch vom preußischen König Friedrich Wilhelm IV. (nach dem N. seine Vornamen erhalten hat) reaktiviert, als er die ihm 1849 von der Paulskirchenversammlung angetragene deutsche Kaiserkrone ablehnte. Im Blick auf die deutsche Kleinstaaterei während des Preußisch-Österreichischen Krieges hat N. bereits in einem Brief an Mutter und Schwester von Anfang Juli 1866 deutlich erklärt, was er von der voraufklärerischen Herrschaftslegitimation durch Gottesgnadentum halte: nämlich nichts (KSB 2/KGB I/2, Nr. 509, S. 135, Z. 23–30).

249.

Die Keimzelle des Abschnitts steht in NL 1884, KSA 11, 26[252], 216, 7: „Jedes Volk hat seine eigene Tartüfferie". Zu N.s Vorliebe für den Begriff der Tartüfferie als Synonym für Heuchelei siehe NK 19, 14 f.

192, 3 f. *kann man nicht kennen*] Im Druckmanuskript hieß es noch: „darf man nicht kennen" (KSA 14, 370).

250.

Eine frühere, von N. durchgestrichene Version in KGW IX 5, W I 8, 287, 2–24 lautet: „Was Europa den Juden verdankt? – Vielerlei, Gutes und ⌜Schlimmes⌝ ~~Böses~~, und vor Allem Eins, das vom Besten und Schlimmsten zugleich ist: den großen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderun-

gen, unendlicher Bedeutungen, die ganze Romantik und Erhabenheit der moralischen Fragezeichen⌜würdigkeiten⌝ – und folglich ⌜gerade⌝ vielleicht den anziehendsten ⌜verfänglichsten und ausgesuchtesten Theil⌝ Far- ⌜jener Far⌝benspiele und ⌜Verführungen zum Leben⌝, in welchen ⌊deren Nachschimmer⌋ heute der Himmel unsrer europäischen Cultur, ihr Abend-Himmel – glüht, und ⌜– vielleicht⌝ verglüht. Wir Artisten unter den Zuschauern und Philosophen sind ⌜dafür⌝ ihnen ⌜den Juden⌝ dankbar ⌜dafür⌝. – – Es war ein Gefühl jüdischer Herkunft, das über den Tiefen des Schopenhauerschen Denkens gebreitet lag, es war ein gründlich jüdischer Fluch, den er einstmals gegen uns Immoralisten schleuderte – – Er hat damit Unrecht: aber wir sind ihm dankbar dafür – –". Gemeint ist Schopenhauers von N. gerne bemühtes, noch die Titelgebung von AC inspirierendes Verdikt gegen denjenigen, „der die Welt der moralischen Bedeutsamkeit entkleidet" (NL 1885, KSA 11, 39[15], 626, 7 f., entspricht KGW IX 2, N VII 2, 179, 22–24) aus den *Parerga und Paralipomena* (II 8: Zur Ethik. § 110): „Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische, Bedeutung habe, ist der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat" (Schopenhauer 1873–1874, 6, 215. In N.s Ausgabe mit Eselsohr markiert). Um das Judentum oder die jüdische Herkunft des moralischen Universalismus von unerfüllbaren, erhabenen Forderungen geht es bei Schopenhauer an dieser Stelle nicht; der Schlenker zu Schopenhauer bricht überdies das Allgemeinheits- und Erhabenheitsniveau, das KGW IX 5, W I 8, 287, 2–24 sonst auszeichnet, und steigt in die Niederungen der Einzelfälle hinab. Das könnte ein Mittel sein, den Allgemeinheits- und Erhabensheitsanspruch der jüdischen Moral zu konterkarieren, droht aber den Spannungsbogen abbrechen zu lassen. Jedenfalls entschloss N. sich zur Streichung.

In seiner *Antisemitischen Correspondenz* publizierte Theodor Fritsch 1887 eine giftige Invektive gegen N.s angeblichen Philosemitismus (*Der Antisemitismus im Spiegel eines „Zukunfts-Philosophen"*), bei der er JGB 250 zitiert und mit den Worten einführt: „Dem Juden fehlt eben das beste Teil zum Menschen. Was Wunder, wenn ein philosophischer Seicht-Fischer wie Herr Nietzsche, dessen Netz nicht zu den Perlen der Wahrheit auf den Grund hinabreicht, die Verstandes-Schaumblasen der modernen Erfolgs-Affen auffischte und die Goldfische der Schacher-Börse für das wahre Gold der tiefsten Weisheit hinnahm. Was Wunder, meine ich, wenn solch ein Philosoph seinen Narren am Juden fraß." (KGB III 7/3, 2, 942 f.) Auch N.s Mutter nahm Anstoß an diesen vermeintlich so judenfreundlichen Äußerungen ihres Sohnes und der öffentlichen Reaktion darauf, wie sie in ihrem Brief vom 05. 12. 1887 ihm gegenüber bekundete: „Ob es richtig oder unrichtig ist, ich kann nichts Ungleiches über Dich hören, es verdirbt mir auf Wochen das Leben und warum? Aendern kann ich es doch

nicht, daß mein alter Sohn so gegen den Strom schwimmt. Nach meinem Dafürhalten war das Loblied auf d⟨ie⟩ J⟨uden⟩ singen, denen jetzt alt und jung hoch und niedrig wie ein Mann entgegensteht, überflüssig besonders da es Dir mehr schaden als nützen kann, es ist aber geschehen und Du mußt doch Deine Gründe haben warum es geschehen ist. Lieschen und Bernhard [sc. Elisabeth und Bernhard Förster] ist es gewiß unangenehm, doch sie haben jetzt einen anderen Wirkungskreis.“ (KGB III 6, Nr. 503, S. 126, Z. 30–40) Dafür wird JGB 250 (wie z. B. JGB 52) im *Antisemiten-Hammer* als Zeugnis gegen den zeitgenössischen Antisemitismus vorgetragen (Schrattenholz 1894, 434). Zur Interpretation von JGB 250 siehe z. B. Simon 1998, 115–120 u. Born/Pichler 2013, 38 f.

192, 6–11 *Was Europa den Juden verdankt? — Vielerlei, Gutes und Schlimmes, und vor allem Eins, das vom Besten und Schlimmsten zugleich ist: den grossen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen, unendlicher Bedeutungen, die ganze Romantik und Erhabenheit der moralischen Fragwürdigkeiten*] In JGB 195 erscheinen die Juden demgegenüber noch als jene Umwerter der Moral, die eine sklavische Umkehrung der einst herrschenden, aristokratischen Werte zuwege gebracht haben. Die dortigen Überlegungen stehen unter dem Vorzeichen der Renan-Lektüre, vgl. NK 116, 29–117, 9. Wenn JGB 250 die Juden als die Erfinder „unendlicher Forderungen“ im Felde der Moral darstellt, erinnert das an die N. aus seiner religiösen Sozialisierung wohlbekannte lutherische Lehre von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, das den Menschen wiederum auf die notwendige göttliche Gnade zurückverweist. Diese Unerfüllbarkeit wurde, so die historische Tiefenschichtanalyse in JGB 250, durch den prinzipiell unendlichen, den Menschen in jeder Hinsicht überfordernden Anspruch der jüdischen Moral erzeugt (gedacht ist hier vermutlich weniger an den Dekalog als vielmehr an die Propheten, die schon in JGB 195 angelehnt an Renan die Referenzfiguren verkörperten). Freilich unterbleiben alle Hinweise darauf, wo genau dieser „grosse Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen“ konkret historisch greifbar sein sollen. JGB 52 hatte den „grossen Stil“ schon dem Alten Testament, seinen „Menschen, Dinge[n] und Reden“ (72, 3) zuerkannt, vgl. NK 72, 2–7.

192, 13 *Verführungen zum Leben*] Während nach Luthers Lehre vom göttlichen Gesetz dessen prinzipielle Unerfüllbarkeit den Menschen zur Gnade Christi hinführen soll, bieten dessen Unerfüllbarkeit und Erhabenheit in JGB 250 den pikanten Reiz, das irdische Leben erst recht und bis zur Neige auszukosten, könne man dem moralischen Gesetz doch ohnehin nicht Genüge tun. Diese nicht intendierte Wirkung der „unendlichen“ moralischen „Forderungen“ kann dann selbst jene Beobachter milde stimmen, die sich von der herkömmlichen Moral (und insbesondere von der herkömmlichen Moral im Erhabenheits-

modus) längst distanziert haben: „Wir Artisten unter den Zuschauern und Philosophen sind dafür den Juden — dankbar“ (192, 15 f.).

251.

Eine frühere Fassung findet sich in KGW IX 4, W I 5, 8, 22–44 u. 6, 2–48 u. 4, 2–14. Dieser Text beginnt mit dem Passus, der in JGB 251, KSA 5, 193, 4 einsetzt. Inhaltlich markante Abweichungen sind im Stellenkommentar dokumentiert. 192, 18–193, 4 ist als Vorspann also erst nachträglich hinzugefügt worden, um das über die Juden und den Antisemitismus Gesagte als „Beispiel“ für „ein erstes Zeichen der politischen Infektion“ (193, 3) des sprechenden Ich gleichzeitig zu distanzieren und interessant zu machen. Eine weitere Version, an derselben Stelle einsetzend, gibt es in KGW IX 4, W I 4, 4, 2–48 u. 5, 8–34. Schließlich finden die Überlegungen ihre Fortsetzung in KGW IX 4, W I 5, 4, 26–48 (= NL 1885, KSA 11, 41[13], 688, 9–25). Zur Interpretation von JGB 251 vgl. z. B. Brobjer 2008c, 212 f.

Biographisch ist zu der in JGB 251 deutlich markierten Abkehr vom landläufigen Antisemitismus zu vermerken, dass N.s Verleger Ernst Schmeitzner Antisemitisches verlegt („Antisemiten-Loch“ hatte N. Anfang Dezember 1885 an Overbeck, KSB 7/KGB III/3, Nr. 649, S. 117, Z. 50 Schmeitzners Verlag genannt), überdies womöglich N.s Ersparnisse in antisemitische Projekte investiert und verloren hatte (vgl. Schaberg 2002, 154). Erst langwierige juristische Auseinandersetzungen verhalfen N. dann zu einer Rückerstattung.

192, 26 *Sybel*] Der Historiker Heinrich von Sybel (1817–1895), Leiter der preußischen Staatsarchive, Begründer der *Historischen Zeitschrift* und Legitimator des modernen Deutschen Kaiserreichs mit den Mitteln der Mediävistik. In Bonn hat N. zu Beginn seines Studiums bei Sybel eine Vorlesung „über Politik“ besucht (N. an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 10./17. 11. 1864, KSB 2/KGB I/2, Nr. 451, S. 18, Z. 24–29).

192, 26 *Treitzschke*] Diese Schreibweise für den Historiker und preußischen Hofhistoriographen Heinrich von Treitschke, die an diejenige von N.s eigenem Namen erinnert, ist auch in N.s Handexemplar falsch und unkorrigiert (Nietzsche 1886, 210). Vgl. NK 184, 20 f., zu Treitschkes antisemitischen Tendenzen NK 193, 19–23.

192, 28–193, 4 *Möge man mir verzeihn, dass auch ich, bei einem kurzen gewagten Aufenthalt auf sehr inficirtem Gebiete, nicht völlig von der Krankheit verschont blieb und mir, wie alle Welt, bereits Gedanken über Dinge zu machen anfieng, die mich nichts angehn: erstes Zeichen der politischen Infektion. Zum*

Beispiel über die Juden: man höre. –] Diese selbstkritische Äußerung lässt sich auf N.s früheres Engagement für die Sache Wagners und für eine Erneuerung der deutschen Kultur im Geiste Bayreuths beziehen, das auch von Antisemitismus nicht frei war (vgl. z. B. NK KSA 1, 68, 34–69, 8). Jedoch zeigt die Genese des Abschnitts (vgl. oben NK ÜK JGB 251), dass N. weniger seine Vergangenheit als vielmehr das interessierte, was im Drucktext von 193, 4 an folgt – Überlegungen, die er beim Wiederlesen in W I 4 und W I 5 dann offensichtlich als tagespolitisch infiziert betrachtete.

193, 6–9 *von Seiten aller Vorsichtigen und Politischen sein mag, so richtet sich doch auch diese Vorsicht und Politik nicht etwa gegen die Gattung des Gefühls selber*] In KGW IX 4, W I 5, 8, 24–28 hieß es stattdessen ursprünglich: „von Seiten aller Besonnenen sein mag, so richtet sich doch auch diese Besonnenheit nicht etwa gegen die Gattung des Gefühls selber".

193, 10 f. *abgeschmackten und schandbaren Ausdruck*] In KGW IX 4, W I 5, 8, 30 hieß es stattdessen ursprünglich „abgeschmackten und agitatorischen Ausdruck".

193, 19–23 *„Keine neuen Juden mehr hinein lassen! Und namentlich nach dem Osten (auch nach Östreich) zu die Thore zusperren!" also gebietet der Instinkt eines Volkes, dessen Art noch schwach und unbestimmt ist, so dass sie leicht verwischt, leicht durch eine stärkere Rasse ausgelöscht werden könnte.*] Die Angst vor den Juden, die aus Osteuropa ungehindert nach Deutschland eindringen, ist ein bestimmendes Motiv in den antisemitischen Bekundungen der Zeit. Berühmt und berüchtigt geworden sind Heinrich von Treitschkes einschlägige Äußerungen in seinem Aufsatz *Unsere Aussichten* von 1879 (vgl. NK KSA 6, 358, 33–359, 3): „Die Zahl der Juden in Westeuropa [sc. in Frankreich und Großbritannien] ist so gering, daß sie einen fühlbaren Einfluß auf die Gesittung nicht ausüben können; über unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskinder dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen /573/ beherrschen sollen; die Einwanderung wächst zusehends, und immer ernster wird die Frage, wie wir dies fremde Volksthum mit dem unseren verschmelzen können." (Treitschke 1879b, 572 f.) Im Weiteren folgte Treitschke einer Argumentationslinie, die JGB 251 ebenfalls aufnimmt, nämlich derjenigen einer angeblichen Schwäche des noch ungefestigten deutschen Volkes gegenüber den starken Juden: „Was die Juden in Frankreich und England zu einem unschädlichen und vielfachen wohlthätigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft gemacht hat, das ist im Grunde doch die Energie des Nationalstolzes und die festgewurzelte nationale Sitte dieser beiden alten Culturvölker. Unsere Gesittung ist jung; uns fehlt noch in unserem

ganzen Sein der nationale Stil, der instinctive Stolz, die durchgebildete Eigenart, darum waren wir so lange wehrlos gegen fremdes Wesen. Jedoch wir sind im Begriff uns jene Güter zu erwerben und wir können nur wünschen, daß unsere Juden die Wandlung, die sich im deutschen Leben als eine nothwendige Folge der Entstehung des deutschen Staates vollzieht, rechtzeitig erkennen“ (ebd., 575).

193, 31–33 *wie das russische Reich seine Eroberungen macht, — als ein Reich, das Zeit hat und nicht von Gestern ist*] Vgl. NK 139, 25–30; NK 139, 30–32 u. NK 140, 2–11.

194, 5–7 *mehr eine res facta als nata ist (ja mitunter einer res ficta et picta zum Verwechseln ähnlich sieht —)*] Die lateinischen Wendungen bedeuten: „res facta“ = „gemachte Sache“, (res) „nata“ = „geborene“ (Sache), „res ficta et picta“ = „erfundene und gemalte Sache“.

194, 9 *aere perennius*] Bei Horaz: *Carmina* III 30, 1 f. heißt es „Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius“ („Ich habe ein Denkmal errichtet, beständiger als Erz / höher als der königliche Sitz der Pyramiden“). Horaz' lyrisches Ich meint damit sein dichterisches Werk, das alle Veränderungen überdauere. N. liebte die Kurzform, „beständiger als Erz“, vgl. z. B. NK KSA 6, 154, 21.

194, 11–16 *Dass die Juden, wenn sie wollten — oder, wenn man sie dazu zwänge, wie es die Antisemiten zu wollen scheinen —, jetzt schon das Übergewicht, ja ganz wörtlich die Herrschaft über Europa haben könnten, steht fest; dass sie nicht darauf hin arbeiten und Pläne machen, ebenfalls.*] Damit wird ein Leitideologem des zeitgenössischen politischen Antisemitismus unterlaufen, nämlich das einer jüdischen Weltverschwörung, deren Agitatoren darauf sännen, die Herrschaft an sich zu reißen. Die ironische Replik auf dieses Ideologem besagt, dass es für die Juden letztlich ein Kinderspiel wäre, diese Herrschaft an sich zu reißen, sie es aber gar nicht wollten.

194, 20 *dem Nomadenleben, dem „ewigen Juden“ ein Ziel zu setzen*] Die den Juden seit der Vertreibung aus dem Heiligen Land in römischer Zeit auferlegte nomadische Existenz – zum mythologischen Motiv des wegen seiner Verspottung des leidenden Christus zu ewiger Wanderschaft verurteilten „ewigen Judens“ (Ahasver) siehe NK KSA 6, 17, 4–6 u. NK KSA 6, 17, 6–8 – wird nach JGB 242 (sowie MA I 475, KSA 2, 309 f.) von den gleichfalls unstet werdenden, zeitgenössischen Europäern quasi reproduziert, ohne dass dort „ein Ziel“, eine erneute Anbindung an die Scholle, erkennbar wäre, vgl. NK 182, 15–27.

194, 23–25 *wozu es vielleicht nützlich und billig wäre, die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen*] N.s Schwager, der umtriebige antisemiti-

sche Agitator und Gymnasiallehrer Bernhard Förster (1843–1889) wurde 1881 aus dem Schuldienst entlassen, weil er ein Handgemenge mit einem jüdischen Fabrikanten provoziert hatte. In Folge dieser von der rechten Presse ausgeschlachteten, sogenannten Kantorowicz-Affäre wurde Förster zwar nicht des Landes verwiesen, aber er wanderte 1886 gemeinsam mit seiner Frau Elisabeth, N.s Schwester, nach Paraguay aus.

194, 26 *ungefähr so wie der englische Adel es thut*] In KGW IX 4, W I 5, 6, 46–48 stand zuerst stattdessen: „Und nicht etwa ‚mit offenen Armen'! Nicht, um nach Schwärmer=Art heute ‚Brüderschaft zu trinken' und morgen sich ⌜bereits⌝ blutig zu kratzen!"

194, 30–195, 1 *es wäre von vielfachem Interesse, zu sehen, ob sich nicht zu der erblichen Kunst des Befehlens und Gehorchens — in Beidem ist das bezeichnete Land heute klassisch — das Genie des Geldes und der Geduld (und vor allem etwas Geist und Geistigkeit, woran es reichlich an der bezeichneten Stelle fehlt —) hinzuthun, hinzuzüchten liesse*] In KGW IX 4, W I 5, 4, 6–10 heißt es stattdessen ursprünglich: „und ich freue mich, in Bezug auf ein hier anzuempfehlendes Recept (‚christliche Hengste, jüdische Stuten') mit einem berühmten Pferdekenner übereinzustimmen". Gemeint ist Otto von Bismarck, der am 10. Januar 1871 bei einem Tischgespräch gesagt haben soll: „‚Ja', fuhr der Minister fort, ‚ich bin doch der Meinung, dass sie [sc. die Juden] durch Kreuzung verbessert werden müssen'. – ‚Die Resultate sind nicht übel'. Er nannte einige adelige Häuser und bemerkte: ‚alles ganz gescheidte, nette Leute'. Dann fügte er nach einigem Nachdenken und mit Auslassung eines Zwischengedankens, der wahrscheinlich auf die Verheirathung vornehmer Christentöchter, deutscher Baronessen, mit reichen oder talentvollen Jsraeliten ging, hinzu: ‚Uebrigens ist es wohl umgekehrt besser — wenn man einen christlichen Hengst von deutscher Zucht mit einer jüdischen Stute zusammenbringt. Das Geld muss wieder in Umlauf kommen, und es giebt auch keine üble Race. Ich weiß nicht, was ich meinen Söhnen einmal rathen werde'." (Busch 1878–1879, 2, 218. Zu N.s Bekanntschaft mit Buschs *Graf Bismarck und seine Leute während des Kriegs mit Frankreich* siehe auch NK ÜK JGB 248.) Diese Äußerungen Bismarcks haben ihm die Antisemiten seiner Zeit sehr übel genommen. Elisabeth Förster-Nietzsche hat in den von ihr verantworteten JGB-Ausgaben „Geist und" (194, 33) gestrichen: „Erklärbar ist dies wohl nur, wenn man sich des auf diesen Aspekt gerichteten Spotts von Fritsch erinnert (KGB III 7/3, 951)" (Niemeyer 2009, 347). Niemeyer 2009, 347 f. bietet eine genaue Analyse dieses gezielten Texteingriffs.

195, 1–5 *Doch hier ziemt es sich, meine heitere Deutschthümelei und Festrede abzubrechen: denn ich rühre bereits an meinen Ernst, an das „europäische Problem", wie ich es verstehe, an die Züchtung einer neuen über Europa regieren-*

den Kaste.] In KGW IX 4, W I 5, 4, 10–14 heißt es stattdessen: „Doch an dieser Stelle ziemt sich ⌜es meine Antisemiterei⌝ abzubrechen, denn ich rühre ⌜bereits an meinen Ernst, an das eigentliche⌝ ~~mein ernstestes~~ ‚europäische Problem': ~~die Züchtung einer~~ ⌜wie ich es verstehe: das heißt: wie züchtet man eine⌝ neuen regierenden Kaste."

252.

Es mag überraschen, wie sehr sich dieser Abschnitt die Vorurteile der deutschen Zeitgenossen gegenüber dem ‚perfiden Albion' zueigen macht und insbesondere die britische Philosophie abwertet, um sich stattdessen im Brustton der Überzeugung deutscher Philosophieverwaltungswissenschaftler, die sich als Statthalter von Kant (195, 11), Schelling (195, 12) „Hegel und Schopenhauer" (195, 14) fühlen, über die mangelnde „Tiefe" (195, 24) und „Macht der Geistigkeit" (195, 23) bei den Engländern zu beklagen. Dass ausgerechnet die bei N. sonst so übel beleumundeten deutschen Idealisten, deren christliche Infektion oft gegeißelt wird, als vertrauenswürdige Zeugen gegen „diese Engländer" (195, 7) herhalten sollen, mutet sonderbar an, zumal sich (im Unterschied zu den unten genannten Vorarbeiten) unter den hier aufgezählten Denkern gerade nicht die Hauptvertreter einer allenfalls für typisch englisch geltenden Nützlichkeitsphilosophie, nämlich Jeremy Bentham und John Stuart Mill befinden (erst JGB 253 kommt auf Mill sowie auf Charles Darwin und Herbert Spencer zu sprechen). Die Genannten waren als experimentelle, empiristisch-induktivistische und skeptische Philosophen N. durchaus näher, als ihm lieb sein konnte.

Vorarbeiten liefern KGW IX 1, N VII 1, 88, 18–38 u. 126, 30–44 sowie KGW IX 4, W I 6, 64, 2–38 u. 65, 10–44 u. 67, 1–16. Zur Interpretation von JGB 252 vgl. auch Schank 2000, 125–127; zu N.s sekundärliterarisch erworbenen Kenntnissen der britischen Philosophie siehe Brobjer 2008a, 34–43.

195, 7 f. *Bacon bedeutet einen Angriff auf den philosophischen Geist überhaupt*] Der empiristische Philosoph Francis Bacon (1561–1626) fand in N.s Werken sonst wenig Beachtung, wird aber in EH Warum ich so klug bin 4 immerhin mit Shakespeare identifiziert und als dort „erste[r] Realist[..] in jedem grossen Sinn des Wortes" gewürdigt, vgl. NK KSA 6, 287, 1–26; zu N.s Bacon-Kenntnissen Brobjer 2008a, 44 f.

195, 9–13 *Hobbes, Hume und Locke eine Erniedrigung und Werth-Minderung des Begriffs „Philosoph" für mehr als ein Jahrhundert. Gegen Hume erhob und hob sich Kant; Locke war es, von dem Schelling sagen durfte: „je méprise Locke"*] Den Wegbereitern des englischen Empirismus Thomas Hobbes (1588–1679),

John Locke (1632–1704) und David Hume (1711–1776) hat N. wenig eigenständige Textstudien gewidmet; Hobbes kommt nur an drei Stellen überhaupt vor (vgl. Brobjer 2008a, 45–48; kein Werk von Hobbes ist in N.s Bibliothek erhalten, vgl. auch NK 236, 19–26), Locke an sechs (vgl. NK 35, 7 f. u. Brobjer 2008a, 48–52; in N.s Bibliothek: *Einige Gedanken über Erziehung*), Hume an immerhin sechzehn Stellen (vgl. Brobjer 2008a, 53–58; in N.s Bibliothek: *Gespräche über natürliche Religion*). Kants Erhebung gegen Hume wird bei N. sonst nicht als gelungene Überwindung der vom schottischen Skeptiker eingebrachten Vorbehalte anerkannt (vgl. NK 24, 13–26).

Das Schelling zugeschriebene Diktum ist in Schillers Brief an Goethe vom 30. 11. 1803 überliefert, wo es heißt: „Wir würden nicht so leicht damit [sc. mit der „französischen Volubilität" der Madame de Staël] fertig werden wie Schelling mit Camille Jourdan der ihm mit Locke angezogen kam – Je méprise Locke, sagte Schelling, und so verstummte dann freilich der Gegner." (Schiller/Goethe 1870, 2, 405). Lampl 1993, 295 f. meint, das Schelling-Diktum beweise eine direkte Übernahme aus Otto Liebmanns *Kant und die Epigonen*, wo es heißt, Schelling habe „in einer philosophischen Unterhaltung mit Victor Cousin" geäußert: „‚Je méprise Locke'" (Liebmann 1865, 90). Freilich könnte N. den Ausspruch genauso gut in Schillers Brief gefunden haben; sein Exemplar von Liebmanns *Kant und die Epigonen* weist jedenfalls keine Lesespuren auf. Zu N. und Schelling vgl. z. B. NK 25, 10–17 u. NK KSA 6, 361, 1–5.

195, 18–24 *Woran es in England fehlt und immer gefehlt hat, das wusste jener Halb-Schauspieler und Rhetor gut genug, der abgeschmackte Wirrkopf Carlyle, welcher es unter leidenschaftlichen Fratzen zu verbergen suchte, was er von sich selbst wusste: nämlich woran es in Carlyle fehlte — an eigentlicher Macht der Geistigkeit, an eigentlicher Tiefe des geistigen Blicks, kurz, an Philosophie.*] Der Gedankengang insinuiert, dass sich der schottische Essayist und Historiker Thomas Carlyle (1795–1881) gerade wegen des vermeintlichen Mangels an philosophischer Tiefe in Großbritannien intensiv dem deutschen Geistesleben zugewandt habe, von seinen englischen Übersetzungen deutscher klassischer und romantischer Texte, seinen Kontakten mit Goethe über seine Schiller-Biographie und den *Sartor Resartus* bis hin zu dem umfangreichen Werk zu Friedrich II. von Preußen. N. sollte seine Fundamentalkritik an Carlyle ausführlich in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12, KSA 6, 119 formulieren. Er scheint Carlyle als starken Konkurrenten im Kampf um kulturelle Deutungsmacht und kulturelle Erneuerung empfunden zu haben; jedenfalls ließ er keine Gelegenheit verstreichen, ihn zu diffamieren.

195, 27–196, 5 *Der Engländer, düsterer, sinnlicher, willensstärker und brutaler als der Deutsche — ist eben deshalb, als der Gemeinere von Beiden, auch fröm-*

mer als der Deutsche: er hat das Christenthum eben noch nöthiger. Für feinere Nüstern hat selbst dieses englische Christenthum noch einen ächt englischen Nebengeruch von Spleen und alkoholischer Ausschweifung, gegen welche es aus guten Gründen als Heilmittel gebraucht wird, — das feinere Gift nämlich gegen das gröbere: eine feinere Vergiftung ist in der That bei plumpen Völkern schon ein Fortschritt, eine Stufe zur Vergeistigung.] In der Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 126, 30–44 (hier in der ersten, unkorrigieren Fassung) kommt in diesem Zusammenhang Carlyle erneut ins Spiel: „Der Engländer, düsterer, sinnlicher, willensstärker und ‚gemeiner' als der Deutsche – folglich frömmer! Er hat das Christenthum nöthiger. All ihr Christenthum selbst noch in seinem litterarischen Nachklange Carlyle, riecht etwas nach ⌊Taktlosigkeit⌋ Spleen und alkoholischer Ausschweifung: mit gutem Grunde als Gegengift gegen Beides" (vgl. KGW IX 4, W I 6, 65, 10–24).

196, 9 f. *ehemals unter der Gewalt des Methodismus*] Seine Kenntnis der von den beiden anglikanischen Theologen John (1703–1791) und Charles Wesley (1707–1788) begründeten, protestantischen Frömmigkeitsbewegung des Methodismus – mit strenger Lebensreglementierung und Erwecklichkeit im praktisch-religiösen Vordergrund – schöpfte N. vornehmlich aus William Edward Hartpole Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* (1880). Das gilt auch für die Schilderung der trostlosen moralisch-religiösen Zustände in England vor dieser Erneuerung, die für die Ausführungen zur Christentumsbedürftigkeit der Engländer in JGB 252 Pate gestanden haben mag.

196, 10 f. *neuerdings wieder als „Heilsarmee" moralisch grunzen lernt*] Vgl. NK 68, 23–28.

196, 11 *Busskrampf*] Vgl. NK KSA 6, 374, 10–12.

196, 18–21 *Man höre ihn sprechen; man sehe die schönsten Engländerinnen gehn — es giebt in keinem Lande der Erde schönere Tauben und Schwäne, — endlich: man höre sie singen! Aber ich verlange zu viel.....*] In der ersten, noch nicht überarbeiteten Fassung von KGW IX 4, W I 6, 65, 44 u. 67, 2–16 heißt es: „Taktlosigkeit in diesem Sinne: – darin sind sich heute Englands beste Schriftsteller und Parlamentsredner gleich. Der genannte Carlyle zum Beispiel, einer ihrer Reichsten, wenn vom Reichthum der Seele geredet wird, bewegt sich doch wie ein Bauer und Tölpel, auch wenn er begeistert und aus voller Brust redet – um hier die gänzlich musiklosen, öden Blech-Seelen aus dem Spiele zu lassen wie John Stuart Mill oder Herbert Spencer, welche sich in der That wie Blechfiguren bewegen. Zuletzt sehe man die schönsten Engländerinnen gehen: ich will nicht verlangen um nicht zu viel zu verlangen, daß man sie singen höre."

253.

Aus W I 1 teilt KSA 14, 370 f. folgende Vorarbeit mit: „Es giebt Wahrheiten, die nur von mittelmäßigen Köpfen erkannt werden können; wir sind jetzt zb. unter dem Einfluß der englischen Mittelmäßigkeit (Darwin, Mill, Spencer) und wollen die Nützlichkeit davon, daß solche Geister zeitweilig herrschen, nicht anzweifeln. Es wäre ein Irrthum, gerade die höchsten Naturen für besonders geschickt zu halten, Wahrheiten zu entdecken: sie haben Etwas zu sein und Etwas darzustellen, wogegen gerechnet jede Wahrheit gar nicht in Betracht kommt. Es ist die ungeheure **Kluft** zwischen Können und Wissen – –! Namentlich müssen jetzt die wissenschaftlichen Entdecker in gewissem Sinn arme und einseitige Geister sein.“ Den Anfang des späteren Abschnitts JGB 253 führte N. auch in NL 1885, KSA 11, 42[3], 693, 5 f. als Unterkapitel von „Menschliches, Allzumenschliches. I Metaphysica“ (KSA 11, 692, 20) an. Eine Vorfassung von JGB 253, KSA 5, 196, 23–197, 14 bietet Dns Mp XVI, Bl. 41r bei Röllin 2012, 205 f.

196, 24–32 *es giebt Wahrheiten, die nur für mittelmässige Geister Reize und Verführungskräfte besitzen: — auf diesen vielleicht unangenehmen Satz wird man gerade jetzt hingestossen, seitdem der Geist achtbarer, aber mittelmässiger Engländer — ich nenne Darwin, John Stuart Mill und Herbert Spencer — in der mittleren Region des europäischen Geschmacks zum Übergewicht zu gelangen anhebt. In der That, wer möchte die Nützlichkeit davon anzweifeln, dass zeitweilig solche Geister herrschen?*] Die Kritik an der Dominanz des Mittelmäßigen gehört seit jeher zu den topischen Elementen eines elitären Kulturverständnisses, das sich in diversen moralistischen Sentenzen verdichtet hat, etwa bei dem von N. gelesenen Carl Julius Weber: „Die Furcht vor den Köpfen ist eine Hauptursache, daß mittelmäßige Geister besser in der Welt gedeihen als ausgezeichnete“ ([Weber] 1868, 1, 323). N.s Beschäftigung mit Darwin (vgl. NK 28, 27), Mill (vgl. z. B. NK KSA 6, 111, 13 f.) und Spencer (vgl. z. N. NK KSA 6, 133, 23–25, ferner Solms-Laubach 2007, 71–74) war intensiv und in den publizierten Äußerungen von unbedingter Ablehnung bestimmt, obwohl er beispielsweise von Mills Freiheitskonzeption oder Darwins Selektionskonzeption stärker zehrte, als er offen zuzugeben bereit war (vgl. Fornari 2009 u. Sommer 2010b). Wenn JGB 253 die Engländer und insbesondere Mill als mittelmäßige Geister charakterisiert, so ist das die ironische Reprise einer von Mill in *On Liberty* (dazu auch Buckle 1867, 24–117) vorgetragenen, N. wohlbekannten Argumentation, dass sich in den sich demokratisierenden Gesellschaften Mittelmäßigkeit immer stärker durchsetze und exzentrische Individualität wesentlich erschwere: „In der Politik gilt es bereits als ein Gemeinplatz, daß die öffentliche Meinung die Welt beherrscht. Die einzige Macht, die diesen Namen noch verdient, ist die der

Massen und die der Regierungen, insofern sie sich zum Organ der Bestrebungen und Instincte der Massen machen. Dies gilt von den moralischen und gesellschaftlichen Beziehungen des Privatlebens nicht weniger als vom öffentlichen Leben. [...] Allein es ist überall eine Masse, das heißt eine Gesammtmittelmäßigkeit. [...] Ihr Denken wird für sie von Männern besorgt, die sich von ihnen nicht erheblich unterscheiden und die im Drang des Augenblickes durch die Zeitungen zu ihnen oder in ihrem Namen sprechen. Ich führe über dies Alles keine Klage. Ich behaupte nicht, daß etwas Besseres als allgemeine Regel mit dem gegenwärtigen so niedrigen Zustande des menschlichen Geistes verträglich ist. Allein dies kann nicht hindern, daß die Regierung der Mittelmäßigkeit eine mittelmäßige Regierung ist. Die Herrschaft einer Demokratie oder einer zahlreichen Aristokratie hat sich niemals in ihren Handlungen oder in den Meinungen, Eigenschaften und der Geistesrichtung, die sie groß zog, über die Mittelmäßigkeit erhoben oder erheben können, so lange nicht Einer oder Wenige durch höhere Bildung und Begabung einen solchen Einfluß auf die herrschenden Vielen zu gewinnen wußten, daß diese sich durch ihre Rathschläge leiten ließen, was in den besten Zeiten solcher Gemeinwesen immer der Fall war.“ (Mill 1869–1886, 1, 68. Von N. mit diversen Anstreichungen am Rand markiert.) Abhilfe wäre gar nicht so schwer: „Gerade weil die Tyrannei der Meinung so weit geht, daß jede Excentricität für tadelnswerth gilt, wäre eine reiche Fülle excentrischer Menschen wünschenswerth, damit diese Tyrannei gebrochen würde. Excentricität war stets dort im Ueberfluß zu finden, wo man Charakterstärke im Ueberfluß fand, und das Maß der Excentricität in einer Gesellschaft stand in der Regel in geradem Verhältniß zu dem in ihr vorhandenen Maß von Genie, geistiger Kraft und moralischem Muth. Daß heutzutage so wenige Menschen es wagen, excentrisch zu sein, deutet auf die Richtung hin, in welcher die Hauptgefahr für unser Zeitalter liegt.“ (Ebd., 1, 69. Von N. mit diversen Anstreichungen am Rand markiert.) So folgt: „Die gegenwärtige Richtung der öffentlichen Meinung zeigt einen charakteristischen Zug, der ganz besonders geeignet ist, sie gegen jede einigermaßen entschiedene Aeußerung der Individualität unduldsam zu machen. Die Menschen gehen ihrem großen Durchschnitt nach in ihren Neigungen eben so wenig wie in ihrer geistigen Begabung über ein sehr bescheidenes Maß hinaus; sie haben keine Geschmacksrichtungen oder Wünsche, die stark genug wären, sie zu ungewöhnlichen Handlungen zu vermögen, und folglich verstehen sie auch die nicht, bei denen dies der Fall ist“ (ebd., 71. Von N. mit Randstrichen markiert). JGB 253 hingegen holt in der Denunziation der Engländer (bzw. Briten) einschließlich Mills als mediokre Nation (in 196, 31 f.) schließlich zu einer Volte aus, die sich auf dem Terrain bewegt, das diese Engländer, insbesondere Mill, vortrefflich zu bestellen pflegten, nämlich auf dem Terrain des Utilitarismus: Es wird der zeitweiligen Herr-

schaft mittelmäßiger Geister Nützlichkeit attestiert – aber entgegen dem utilitaristischen Kalkül nicht größtmöglicher Nutzen für die größtmögliche Zahl, sondern Nutzen für die „hochgearteten und abseits fliegenden Geister“ (197, 1 f.), die weder für wissenschaftliche Detailarbeit noch für regelgeleitetes Denken disponiert sind. Davon entlasten sie die mittelmäßigen Geister.

197, 8–14 *Die Kluft zwischen Wissen und Können ist vielleicht grösser, auch unheimlicher als man denkt: der Könnende im grossen Stil, der Schaffende wird möglicherweise ein Unwissender sein müssen, — während andererseits zu wissenschaftlichen Entdeckungen nach der Art Darwin's eine gewisse Enge, Dürre und fleissige Sorglichkeit, kurz, etwas Englisches nicht übel disponiren mag.*] N. hat Darwin zum Vorwurf gemacht, er modelliere die Natur nach dem Vorbild von Thomas Robert Malthus als Sphäre von Mangel und Not statt von Überfülle und Reichtum (vgl. NK 120, 19–24): „Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln.“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 25) Die Anregung dazu hatte N. aus William Henry Rolphs *Biologischen Problemen* geschöpft (Rolph 1884, 82: „Freilich lag der Gedanke ja von vornherein in seiner Theorie, wie er in derjenigen von Malthus liegt. Darwin bedurfte der Uebervölkerung als der wesentlichen Ursache des Mangels und damit des Kampfes um's Dasein. Denn der Kern seiner Theorie ist die Herbeiführung oder sogar die dauernde Existenz von Mangel in Folge von Uebervölkerung. Darwin braucht den Mangel, um den Schwächling auszujäten, den Bevorzugten aber zu erhalten.“ Letzter Satz von N. mit doppeltem Randstrich markiert). JGB 253 projiziert diesen Mangel unter dem Stichwort der „Dürre“ (197, 13) nun auf Darwins Theoriebildung selbst, die als von Mangel – eben von Geistesmangel – bestimmt erscheint und, so wird man ergänzen dürfen, deshalb den Mangel zum evolutionär bestimmenden Faktor erhebt.

197, 14–29 *Vergesse man es zuletzt den Engländern nicht, dass sie schon Ein Mal mit ihrer tiefen Durchschnittlichkeit eine Gesammt-Depression des europäischen Geistes verursacht haben: Das, was man „die modernen Ideen“ oder „die Ideen des achtzehnten Jahrhunderts“ oder auch „die französischen Ideen“ nennt — Das also, wogegen sich der deutsche Geist mit tiefem Ekel erhoben hat —, war englischen Ursprungs, daran ist nicht zu zweifeln. Die Franzosen sind nur die Affen und Schauspieler dieser Ideen gewesen, auch ihre besten Soldaten, insgleichen leider ihre ersten und gründlichsten Opfer: denn an der verdammlichen Anglomanie der „modernen Ideen“ ist zuletzt die âme française so dünn geworden und abgemagert, dass man sich ihres sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts, ihrer tiefen leidenschaftlichen Kraft, ihrer erfinderischen Vornehmheit heute fast mit Unglauben erinnert.*] Zu den „modernen Ideen“, die ein Lieblingsangriffsziel von JGB sind, siehe z. B. NK 23, 27–29. Dass die französische

Kultur nach dem Tod von Louis XIV unter den Einfluss englischer (politischer und philosophischer) Ideen geriet, war N. im Blick auf Montesquieu oder auf Voltaires *Lettres philosophiques* (*Lettres anglaises*, 1734) wohlbekannt. In Johann Jakob Honeggers *Kritischer Geschichte der französischen Cultureinflüsse* hat er lesen können, dass der leitende Minister während der Régence, Kardinal Guillaume Dubois (1656–1723), „die Anglomanie" aufgebracht hatte, „die einen Theil des Jahrhunderts über in Frankreich vorherrschte" und mit „schamloseste[r] Sittenlosigkeit" assoziiert gewesen sei (Honegger 1875, 146). „Anglomanie" als übersteigerte Form der Liebe zu England taucht *verbaliter* bei N. nur in JGB 253 auf; aber das Wort ist schon alt und gibt beispielsweise auch Goethe zu kritischer Reflexion Anlass: „Die Engländer sind vielleicht vor vielen Nationen geeignet, Auswärtigen zu imponiren. Ihre persönliche Ruhe, Sicherheit, Thätigkeit, Eigensinn und Wohlhäbigkeit geben beinahe ein unerreichbares Musterbild von dem was alle Menschen sich wünschen. Ohne uns hier in ein Allgemeines einzulassen, bemerken wir nur, daß die Klage über Anglomanie von früherer Zeit bis zur neuesten in der französischen Literatur vorkommt. [...] Dieses Vorziehen einer fremden Völkerschaft, dieses Hintansetzen seiner eigenen kann doch wohl aber nicht höher getrieben werden, als wir es oben bei Voltairen finden, der die Newtonische Lehre zum regnum coelorum und die Franzosen zu den parvulis macht. Doch hätte er es gewiß nicht getan, wenn das Vorurteil in seiner Nation nicht schon gang und gäbe gewesen wäre. Denn bei aller Kühnheit hütet er sich doch, etwas vorzubringen, wogegen er die allgemeine Stimmung kennt" (Goethe 1853–1858, 39, 327).

197, 25 *âme française*] Französisch: „französische Seele".

254.

JGB 253 endet mit der Antithese zwischen dem vornehmen Frankreich und dem plebejischen England (197, 31–198, 2). Da dies offensichtlich dem Augenschein des damaligen Kulturzustandes widersprach, bemüht sich JGB 254 um den Nachweis, dass trotz dieses Augenscheins die französische Kultur „gut verborgen" (198, 7) gerade eine Hochblüte erlebe – dass dies im Verborgenen geschehen soll, kann im Blick auf das bei N. oft zu findende elitäre Kulturbewusstsein als Qualitätsmerkmal verstanden werden (vgl. Montinari 1987). Freilich erscheint selbst diese Hochkultur von Niedergangsverlangen und Weltverneinungslust angekränkelt.

NL 1885, KSA 11, 38[5], 598–601 stellt eine ausführliche Vorarbeit dar, die allerdings beim Personal stark variiert, Stendhal in den Mittelpunkt rückt und beispielsweise Hippolyte Taine statt als Hegelianer als Stendhal-Schüler posi-

tiv wertet. Den Anfang von JGB 254 (198, 4–32) sollte N. in NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 427, 4–428, 3 mit einigen Variationen wieder aufgreifen. Eine wichtige Quelle für JGB 254 ist Lefebvre Saint-Ogans *Essai sur l'influence française*, den N., wie die Lesespuren zeigen, eingehend studiert hat (siehe Campioni 2010, 34 f.).

198, 4–7 *Auch jetzt noch ist Frankreich der Sitz der geistigsten und raffinirtesten Cultur Europa's und die hohe Schule des Geschmacks: aber man muss dies „Frankreich des Geschmacks" zu finden wissen.*] Die zitathaft in Anführungszeichen gesetzte Wendung „Frankreich des Geschmacks" ist die Übersetzung von „France du (bon) goût", derer sich französische Intellektuelle gelegentlich bedienten, um sich als Mitglieder einer überlegenen Kulturnation herauszuheben, vgl. z. B. Janet 1884, 638: „Hegel exprime aussi son admiration pour l'immensité des travaux entrepris par Cousin, et il fait honneur à la France du goût que de telles publications supposent pour les hautes matières spéculatives." („Hegel drückt auch seine Bewunderung für die Gewaltigkeit der von Cousin unternommenen Arbeiten aus, und es macht dem Frankreich des Geschmacks Ehre, dass solche Veröffentlichungen sich der höchsten spekulativen Gegenstände annehmen." Vgl. auch Pougin 1881, 253.) Dass Frankreichs Geschmack in Europa kulturdominant geworden sei, ist das bestimmende Thema von Saint-Ogans *Essai sur l'influence française* (vgl. z. B. Saint-Ogan 1885, 104 f.; 151 u. 200 f.). Norbert Elias hat 198, 4–7 kurz nach dem Zweiten Weltkrieg im englischen Exil exzerpiert, vgl. Holzer 2010, 48.

198, 14–18 *In der That wälzt sich heut im Vordergrunde ein verdummtes und vergröbertes Frankreich, — es hat neuerdings, bei dem Leichenbegängniss Victor Hugo's, eine wahre Orgie des Ungeschmacks und zugleich der Selbstbewunderung gefeiert.*] Vgl. NK KSA 6, 427, 16 f. Zehntausende haben Victor Hugo, den N. als Repräsentationsliteraten der Massengesellschaft ablehnte (vgl. z. B. NK KSA 6, 111, 8 u. Campioni 2009, 270–274), am 1. Juni 1885 das letzte Geleit gegeben. N. dürfte die ausführlichen Berichte darüber im *Journal des Débats* gelesen haben.

198, 20–28 *Vielleicht ist jetzt schon Schopenhauer in diesem Frankreich des Geistes, welches auch ein Frankreich des Pessimismus ist, mehr zu Hause und heimischer geworden, als er es je in Deutschland war; nicht zu reden von Heinrich Heine, der den feineren und anspruchsvolleren Lyrikern von Paris lange schon in Fleisch und Blut übergegangen ist, oder von Hegel, der heute in Gestalt Taine's — das heisst des e r s t e n lebenden Historikers — einen beinahe tyrannischen Einfluss ausübt.*] Die Wiederaufnahme dieser Passage in NW Wohin Wagner gehört sollte den geschilderten Einfluss Schopenhauers durch den Hinweis auf zwei französische Übersetzungen der *Welt als Wille und Vorstellung* noch

spezifizieren, vgl. NK KSA 6, 427, 18–25. In der französischen *décadence*-Literatur seiner Zeit witterte N. allenthalben einen Schopenhauer-affinen Willen zur Welt- und Willensverneinung – eine Witterung, die ihm beispielsweise sein Gewährsmann Paul Bourget im Essay über Baudelaire bestätigen konnte (Bourget 1883, 15). Heinrich Heine wird in NW Wohin Wagner gehört noch ergänzt um das Epitheton „l'adorable Heine sagt man in Paris", das N. aus einer rezenten Publikation Bourgets aufgriff (vgl. NK KSA 6, 427, 26; zu N. und Heine allgemein NK KSA 6, 286, 14–24, ferner überschwänglich Raddatz 1988, 137–144); Heines konkreter Einfluss auf die französische Lyrik wird freilich nicht an Beispielen erhellt.

Dass der Historiker Hippolyte Taine Hegelianer sei, wurde von zahlreichen zeitgenössischen Kritikern kolportiert (vgl. z. B. Stöckl 1883, 2, 536) und von N. wiederholt (vgl. NK KSA 6, 285, 30–32). In der Reprise von NW Wohin Wagner gehört entfällt der Seitenhieb auf den ‚verhegelten' Taine, mit dem N. in der Zwischenzeit in Briefkontakt getreten war (vgl. NK KSA 6, 427, 25–30). Die Vorarbeit zu JGB 254 war schon erheblich differenzierter als die Druckfassung und evaluierte Taines Einfluss viel positiver: „Ein anderer Schüler Stendhals ist T a i n e , jetzt der erste lebende Historiker Europas, ein entschlossener und noch in seiner Verzweiflung tapferer Mensch, welchem der Muth so wenig als die Willenskraft unter dem fatalistischen Druck des Wissens in Stücke gegangen ist, ein Denker, welchen weder Condillac in Hinsicht auf Tiefe noch Hegel in Hinsicht auf Klarheit beeinträchtigt haben, einer vielmehr, der zu l e r n e n verstand und für lange Zeit verstehen wird zu l e h r e n : — die Franzosen der nächsten Generation haben in ihm ihren geistigen Zuchtmeister. Er vornehmlich ist es, der den Einfluß Renans und Sainte-Beuves zurückdrängt" (NL 1885, KSA 11, 38[5], 599, 21–32).

198, 25 *Fleisch und Blut*] Siehe NK 41, 22–25.

198, 28–32 *Was aber Richard Wagner betrifft: je mehr sich die französische Musik nach den wirklichen Bedürfnissen der âme moderne gestalten lernt, um so mehr wird sie „wagnerisiren", das darf man vorhersagen, — sie thut es jetzt schon genug!*] Zur Wortprägung „wagnerisieren", die unter Anti-Wagnerianern kursierte, vgl. die Nachweise in NK KSA 6, 427, 30–428, 3. Die zeitgenössische Kulturkritik versuchte die Besonderheiten der „âme moderne ", der „modernen Seele" einzufangen, schien es doch (etwa Albert 1882, 1, 2), als ob sie den in sie gesetzen Erwartungen nicht genügen könne. Bei Bourget 1886, 109 fand N. „un désir si mutilé, mais si indestructible, de l'âme moderne, celui de contempler le travail de la vie sous une forme de Beauté", bemerkenswert (Bourget 1886, 109. N.s Unterstreichungen – „ein so beschädigtes, aber dennoch so unverwüstliches Bedürfnis der modernen Seele, das, die Arbeit des Lebens unter

der Form der Schönheit zu betrachten“). Vgl. die weiteren Nachweise und Erläuterungen in NK KSA 6, 428, 2 sowie NK KSA 6, 12, 23 f.

199, 4–11 *einmal die Fähigkeit zu artistischen Leidenschaften, zu Hingebungen an die „Form“, für welche das Wort l’art pour l’art, neben tausend anderen, erfunden ist: — dergleichen hat in Frankreich seit drei Jahrhunderten nicht gefehlt und immer wieder, Dank der Ehrfurcht vor der „kleinen Zahl“, eine Art Kammermusik der Litteratur ermöglicht, welche im übrigen Europa sich suchen lässt*] In der vorbereitenden Notiz KGW IX 2, N VII 2, 69, 1–2 u. 70, 1–24 heißt es stattdessen: „die artistischen Leidenschaften u. Hingebungen an die ⌊litt.⌋ Form, ⌜~~welche~~ welche seit 3 Jhd. immer aber ~~kleine~~ wieder⌝ ⌜~~oder~~ Geschmacks-⌝ Parteien ⌜u. Gefolgschaften⌝ bilden, und ~~ein Publikum im Publikum~~ ⌜zu jeder Zeit u. durch die Ehrfurcht vor der ‚kleinen Zahl‘⌝, eine Art Kammermusik der Litteratur ermöglicht haben, die in D. ⌜bisher⌝ gefehlt u. gefehlt hat: – man erwäge doch, was für grobe Ohren die deutschen Gelehrten haben; ~~oder~~ ⌜wenn sie ~~wie Viele von ihnen~~⌝ haben ~~sie ⌜überhaupt⌝ Ohren~~ über- ~~Man sagt mir, daß sie~~ haupt Ohren! ~~Sie meinen, schöne Gedanken~~ Man sagt mir, sie hätten keine Zeit, um ~~Sätze~~ ⌜Gedanken u die Sprache⌝ als Klänge u Rhythmen / ~~man hat es mir zb. zum Vorwurf angerechnet~~, daß ich / wenn sie überhaupt Ohren haben! Denn man sagt mir, sie hätten keine Zeit dafür, Ohren, zu haben, und es ~~sei von~~ hieße ⌜überhaupt⌝ zu viel verlangen, sich mit Klängen u. rhythmischen Sprüngen – – –“. Zu „l’art pour l’art“ siehe NK 139, 2.

199, 11–16 *Das Zweite, worauf die Franzosen eine Überlegenheit über Europa begründen können, ist ihre alte vielfache moralistische Cultur, welche macht, dass man im Durchschnitt selbst bei kleinen romanciers der Zeitungen und zufälligen boulevardiers de Paris eine psychologische Reizbarkeit und Neugierde findet*] In KGW IX 2, N VII 2, 69, 4–6 steht statt „moralistische Cultur“ „moralische Cultur“, der Zusatz „de Paris“, „von Paris“ fehlt bei den „boulevardiers“, den Boulevard-Gängern. Den französischen Moralisten, die in knappen Sentenzen Glanz und vor allem Elend des menschlichen Daseins einzufangen verstanden, brachte N. große Hochachtung entgegen, vgl. z. B. NK KSA 6, 361, 12–17 u. Kruse 2003, 246–262.

199, 21–33 *Als Gegensatz zu der deutschen Unerfahrenheit und Unschuld in voluptate psychologica, die mit der Langweiligkeit des deutschen Verkehrs nicht gar zu fern verwandt ist, — und als gelungenster Ausdruck einer ächt französischen Neugierde und Erfindungsgabe für dieses Reich zarter Schauder mag Henri Beyle gelten, jener merkwürdige vorwegnehmende und vorauslaufende Mensch, der mit einem Napoleonischen Tempo durch sein Europa, durch mehrere Jahrhunderte der europäischen Seele lief, als ein Ausspürer und Entdecker dieser Seele: — es hat zweier Geschlechter bedurft, um ihn irgendwie einzuholen, um einige der*

Räthsel nachzurathen, die ihn quälten und entzückten, diesen wunderlichen Epicureer und Fragezeichen-Menschen, der Frankreichs letzter grosser Psycholog war —] N. hegte eine besondere Vorliebe für Henri Beyle (1783–1842), der unter dem Pseudonym Stendhal als Schriftsteller berühmt wurde (dazu ausführlich NK KSA 6, 147, 12), nachdem er unter Napoleon militärische und politische Ämter innegehabt hatte, die ihm nach der Restauration 1815 nicht mehr offenstanden. Auch manche seiner Figuren – namentlich Julien Sorel, der Protagonist des Romans *Le Rouge et le Noir* (vgl. NK 217, 26) – sind (heimliche) Bonapartisten. Stendhals *Vie de Napoléon* ist Fragment geblieben. In einem Briefentwurf an Hippolyte Taine wohl vom 20. 09. 1886 schrieb N.: „Überdies sind Sie einer der Entdecker Henri Beyles auch ich bin Einer gäbe es zwischen uns etwas Gemeinsames: Ihre Liebe zu dem letzten großen Psychol⟨ogen⟩ H⟨enri⟩ B⟨eyle⟩“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 753, S. 253, 23–26). Vgl. auch NK 57, 17–24.

199, 22 *in voluptate psychologica*] Lateinisch: „in psychologischer Lust“.

199, 33–200, 8 *Es giebt noch einen dritten Anspruch auf Überlegenheit: im Wesen der Franzosen ist eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und Südens gegeben, welche sie viele Dinge begreifen macht und andre Dinge thun heisst, die ein Engländer nie begreifen wird; ihr dem Süden periodisch zugewandtes und abgewandtes Temperament, in dem von Zeit zu Zeit das provençalische und ligurische Blut überschäumt, bewahrt sie vor dem schauerlichen nordischen Grau in Grau und der sonnenlosen Begriffs-Gespensterei und Blutarmuth*] In KGW IX 2, N VII 2, 69, 12–24 wird dieser letzte Aspekt, der Frankreichs Überlegenheit begründen soll, etwas anders gefasst: „drittens ein dem Süden zugewandtes, ~~wenn nicht~~ ⌜sogar⌝ verwandtes Temperament, dank einem reichlichen Zufluß von provencalischem Blute, ~~so daß~~ ⌜welches auf die Dauer⌝ jenes schauerliche deutsche Grau in Grau, die ⌜jene⌝ ~~Gespenster~~ sonnenlose Begriffs=Gespensterei ⌊u.⌋ ~~nicht aushält~~ u. Blut=Armut nicht aushält: so s mächtig auch ⌜~~jene~~⌝ in diesem Jhd. ⌜die Nordische ~~Verdüsterung~~ Düsterkeit u ‚Götterdämmerung‘⌝ der deutsche ~~Norden~~ über den Rhein hinüber ~~seine Nebel~~ gegriffen hat u. greift.“ In dieser Fassung schließen Passagen über Schopenhauer (vgl. NK 198, 20–28) und Wagner (vgl. NK 198, 28–32) an, die hier als Beispiele des nordischen Ausgreifens gelten. In der Vorarbeit ist der Bezug zur Provence und damit zu der N. faszinierenden Trobador-Kultur des Hochmittelalters (vgl. z. B. NK KSA 6, 333, 26–334, 3) durch die Alleinstellung noch stärker betont, während JGB 254 durch die Hinzunahme Liguriens allgemein die südliche Prägung Frankreichs akzentuiert. Mit der kulturellen Differenz zwischen Norden und Süden zu spielen, gehört lange schon zum kulturphilosophischen Standardrepertoire (bekannt geworden ist z. B. Karl Viktor von Bonstettens *L'homme du Midi et l'homme du Nord* von 1824) – ein Spiel, das N. gerne fortsetzte

(vgl. z. B. NK KSA 6, 15, 2) und beispielsweise in Edmond und Jules Huot de Goncourts *Charles Demailly* fand: „Pourtant ce grec était catholique; mais il était catholique en haine des religions iconoclastes, catholique par reconnaissance pour le siècle de Léon X; catholique encore en haine des races du Nord, pour lesquelles il avait toutes les haines des races du Midi, en haine de l'Allemagne, qu'il affirmait être la Chine d'Europe" (Goncourt/Goncourt 1877a, 177. Randanstreichung von N.s Hand, seine Unterstreichungen. „Dennoch war dieser Grieche katholisch; aber er war katholisch im Hass auf die ikonoklastischen Religionen, katholisch durch die Wertschätzung für das Jahrhundert von Leo X.; katholisch noch im Hass auf die Rassen des Nordens, für die er allen Hass der Rassen des Südens hegte, im Hass auf Deutschland, von dem er behauptete, das China Europas zu sein"). Eine wichtige Quelle für 199, 33–200, 8 ist auch, wie Campioni 2010, 34 f. nachgewiesen hat, Saint-Ogans *Essai sur l'influence française*, der Frankreichs Kulturschicksal ebenfalls von einem gelungen synthetisierten Nord-Süd-Gegensatz abhängig sieht (Saint-Ogan 1885, 99).

200, 8–11 *unsrer deutschen Krankheit des Geschmacks, gegen deren Übermaass man sich augenblicklich mit grosser Entschlossenheit Blut und Eisen, will sagen: die „grosse Politik" verordnet hat*] Einmal mehr wird deutlich, dass N. den Begriff der „großen Politik" mit dem amtierenden Reichskanzler Otto von Bismarck assoziiert hat, der sich seiner ja tatsächlich bedient hatte (vgl. NK 181, 15). Wenn das bei N. sprechende Wir selber „große Politik" machen will und für seine Zukunftsphilosophen in Aussicht stellt, eignete es sich damit eine Formel an, die bereits gängige Münze war, und versucht, sie in seinem Sinne umzuprägen: Große Politik sollte fürderhin nicht mehr nationalen Partikularinteressen dienen, sondern einer Umwertung aller gewohnten Wertungsweisen. „Blut und Eisen" ist gleichfalls ein zum geflügelten Wort gewordenes Bismarck-Zitat, das beispielsweise Carl von Gersdorff in seinem Brief an N. vom 31. 03. 1866 im Blick auf den Preußisch-Österreichischen Krieg und den „energischen Minister an der Spitze", eben Bismarck, benutzt hat (KGB I/3, Nr. 115, S. 87, Z. 54–58). Es stammt aus Bismarcks Erklärung vor der Budgetkommission des Preußischen Abgeordnetenhauses vom 29. 09. 1862: „nicht durch Reden oder Majoritätsbeschlüsse werden die großen Fragen der Zeit entschieden – das ist der große Fehler von 1848 und 1849 gewesen – sondern durch Eisen und Blut." (Böhm o. J., 2, 12) In seinem von N. gekauften Buch *Zwei Kanzler. Fürst Gortschakow und Fürst Bismarck* geht Julian Klaczko ausführlich auf dieses Bismarck-Zitat ein (Klaczko 1877, 45 f.).

200, 18–21 *Für sie hat Bizet Musik gemacht, dieses letzte Genie, welches eine neue Schönheit und Verführung gesehn, — der ein Stück Süden der Musik entdeckt hat.*] N. hat Georges Bizets (1838–1875) 1875 uraufgeführte „opéra co-

mique“ *Carmen* im Spätherbst 1881 kennengelernt, die für ihn fortan Inbegriff einer südlich-mediterranen Musik- und Kulturform sein sollte. Im *Fall Wagner* spielte N. Bizet mit seiner *Carmen* gegen Wagners nordische Schwere und Dekadenz aus. Vgl. z. B. NK KSA 6, 11, 2–4 u. NK KSA 6, 13, 5 f.

255.

Seine mediterranen Präferenzen konkretisiert das sprechende Ich in JGB 255 an der Musik, für deren Südlichkeit eben (200, 18–21) Bizet in Anspruch genommen worden ist. Gegenüber Carl Fuchs wurde N. Mitte April 1886 noch deutlicher, indem er neben *Carmen* die Werke seines allerdings ungenannt bleibenden Adlaten Heinrich Köselitz alias Peter Gast stellte: „Das Letzte, was ich mir gründlich angeeignet habe, ist Bizet's Carmen, — und nicht ohne viele, zum Theil ganz unerlaubte Hintergedanken über alle deutsche Musik (über welche ich beinahe so urtheile wie über alle deutsche Philosophie); außerdem die Musik eines unentdeckten Genies, welches den Süden liebt wie ich ihn liebe und zur Naivetät des Südens das Bedürfniß und die Gabe der M e l o d i e hat.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 688, S. 176, Z. 11–18) Die Südlichkeit ist, wie schon zu Beginn des Achten Hauptstücks in JGB 240 Wagner vorgerechnet wird, gerade das, was der deutschen Musik abgehe (179, 25). JGB 255 stellt eine mögliche Befreiung aus nordischen Banden, eine „überdeutsche[.] Musik“ (201, 4), eine „übereuropäische[.] Musik“ (201, 7) in Aussicht, die freilich erst etwas Gedachtes, noch nichts wirklich Erschaffenes ist (vgl. 201, 10 f.). In der Vorarbeit zu JGB 255 in KGW IX 5, W I 8, 187 f. steht die in der Schlussfassung gänzlich ausgeblendete, konfessionelle Differenz zwischen dem katholischen Süden und dem protestantischen Norden mit ihrer kulturprägenden Bedeutung im Vordergrund – Formulierungen, die schließlich in JGB 48 eingehen (vgl. NK 69, 10–22 u. NK 200, 23–31). Zur Interpretation von JGB 255 siehe z. B. Riethmüller 2004, Love 1977 u. Love 1981, 148–150, vgl. ferner NK KSA 6, 15, 2.

200, 23–31 *Gegen die deutsche Musik halte ich mancherlei Vorsicht für geboten. Gesetzt, dass Einer den Süden liebt, wie ich ihn liebe, als eine grosse Schule der Genesung, im Geistigsten und Sinnlichsten, als eine unbändige Sonnenfülle und Sonnen-Verklärung, welche sich über ein selbstherrliches, an sich glaubendes Dasein breitet: nun, ein Solcher wird sich etwas vor der deutschen Musik in Acht nehmen lernen, weil sie, indem sie seinen Geschmack zurück verdirbt, ihm die Gesundheit mit zurück verdirbt.*] Die Eingangspassage stammt aus einem Manuskriptkontext, der eigentlich mit der religiösen Infektion der Musik und den unterschiedlichen konfessionellen Milieus im Norden und Süden Europas beschäftigt ist. Diese Überlegungen sind wesentlich in JGB 48 eingegangen. „Man

vergebe mir, wenn ich ⌊zb.⌋ der d. Musik es nachsage, daß sie ganz überflogen u. beschattet von relig. Wolken ist. ⌜– daß d. Musik ⌜mir⌝ ~~eine~~ der gefährlichsten Gegnerinnen der ⌜deutschen⌝ Freigeisterei u. Gottlosigkeit ~~ist~~ ⌜scheint⌝. Gesetzt aber⌝ Gesetzt, daß Einer den Süden liebt, wie ich ihn liebe, als eine große Schule der Genesung ⌜vom Norden⌝, als eine unbändige Sonnenfülle ~~u. Selbstherrlichkeit des Daseins~~, ⌊u. Sonnen=Verklärung, welche⌋ ⌜über ein selbstherrliches, an sich glaubendes Dasein breitet⌝: nun, ein Solcher wird sich etwas vor der d. Musik ⌜etwas⌝ in Acht nehmen lernen ⌊weil sie ihm, indem sie seinen Geschmack verdirbt, viell. auch noch die Gesundheit mit verdirbt.⌋. Es ist ⌜vielleicht⌝ das Heidenthum eines Geschmacks, weilcher [sic] ⌜sich⌝ gegen den bald protestant. bald katholischen Gefühls=Grund wehrt, der auch noch ~~in~~ ⌜unter⌝ unserer weltlichsten Musik verborgen liegt: ~~ja~~ dasselbe Heidenthum, welches bisweilen keinen kleinen Genuß davon hat“ (KGW IX 5, W I 8, 187, 6–19; die Fortsetzung mitgeteilt in NK 200, 31–201, 10). Wahrhaft südliche Musik wäre demnach nicht katholisch, geschweige denn protestantisch kontaminiert, sondern heidnisch und wüsste so „von Gut und Böse nichts mehr“ (201, 12).

200, 31–201, 10 *Ein solcher Südländer, nicht der Abkunft, sondern dem Glauben nach, muss, falls er von der Zukunft der Musik träumt, auch von einer Erlösung der Musik vom Norden träumen und das Vorspiel einer tieferen, mächtigeren, vielleicht böseren und geheimnissvolleren Musik in seinen Ohren haben, einer überdeutschen Musik, welche vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meers und der mittelländischen Himmels-Helle nicht verklingt, vergilbt, verblasst, wie es alle deutsche Musik thut, einer übereuropäischen Musik, die noch vor den braunen Sonnen-Untergängen der Wüste Recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter grossen schönen einsamen Raubthieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht.....*] Die in NK 200, 23–31 zitierte Vorarbeit setzt sich fort: „Ein solcher Südländer, ⌜richtiger Mittelländler⌝ nicht der Abkunft, sondern dem Glauben nach, muß ⌜falls er von der Z. der M. träumt⌝ ⌜auch⌝ von einer Erlösung der Musik ⌜vom Norden⌝ träumen ⌜von einer Überwindung des Christenthums auch durch die Musik,⌝; ~~u indem er Vielleicht daß er überhaupt von einer anderen ⌜neuen⌝ Zukunft der Musik träumt, als es~~ von ⌜er muß das Ideal von⌝ einer tieferen, ~~u.~~ mächtigeren ⌜böseren u. geheimnißvolleren⌝ Musik, ⌊in seinen geistigsten Ohren haben⌋ als es ⌜je⌝ die ~~deutsche~~ ⌜~~nordische~~ Musik⌝ ~~aus klimat. Gründen~~ ⌜~~bisher~~ war u.⌝ sein könnte ~~weil sie in unschuldiger Weise wie ein Nachklang u. Ausklang~~ ⌜u. ~~Rückklang~~ Anklang, ~~Nachem~~ Mitempfinden⌝ war, von Culturen u. ~~Religionen, von höfischen u. gesellschaftlichen Zuständen~~ welche, Dank ihrem Himmel u. ihrem blassen Lichte, ~~unter denen~~ ⌜~~u~~ Heimat⌝ weder für Palme noch ~~die~~ ⌜für⌝ großen schönen ⌜einsamen⌝ Raubthiere ⌜ist⌝ ~~gedeihen können. sein wäre~~. / das Ideal einer ⌜einer überdeutschen⌝ Musik, welche vor dem Anblick der ⌜Meers u.⌝ mittelländischen Him-

mels=Helle nicht ⌜~~zu~~⌝ verklingt, ~~u.~~, ⌜vergilbten⌝ verblaßen ⌊(wie es alle d. M. thut)⌋ ⌜~~braucht~~ muß u⌝, weil sie ⌜dieses⌝ Meer, ⌜diesen⌝ Himmel, diese große Sonne ⌜selbst⌝ ~~in sich aufgetrunken hat hineingetrunken hat u.~~ ⌜ihren Rausch getrunken⌝ ⌊hat⌋ u aus dem Rausche des ⌜ungeheuren⌝ Lichts u. ~~des Ungeheuren~~ geboren ist“ (KGW IX 5, W I 8, 188, 15–32).

201, 12 *dass sie von Gut und Böse nichts mehr wüsste*] Vgl. NK 200, 23–31. Dass Musik mit Moral, also mit Gut und Böse überhaupt etwas zu tun hat, erscheint vor dem Hintergrund plausibel, dass die europäische Musik vom Christentum katholischer und protestantischer Provenienz geprägt worden ist – was die Vorarbeit KGW IX 5, W I 8, 187 f. akzentuiert hatte.

256.

Während die vorangehenden Abschnitte die Schattenseiten nationalstaatlicher Existenz und nationalstaatlicher Orientierung anhand der Deutschen, der Franzosen und der Italiener aufzuweisen versuchen, scheint JGB 256 als der letzte Abschnitt des Achten Hauptstücks für eine paneuropäische Perspektive zu werben, die entgegen der nationalistisch orientierten Tagespolitik subkutante Tendenzen einer europäischen Annäherung erkennt: „unzweideutigste[.] Anzeichen [...], in denen sich ausspricht, dass Europa Eins werden will“ (201, 27–29; zu Beginn von JGB 256 notierte Karl Jaspers an den Rand seines Handexemplars: „Einswerden Europas“ – Nietzsche 1923, 228). Hauptfelder dieser Einswerdung sind offenkundig Kultur und Intellektualität, obwohl die als Vorläufer der „Europäer der Zukunft“ (202, 1) Genannten von Napoleon angeführt werden – aber gefolgt von Schriftstellern, Musikern und Denkern, nämlich „Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer“ und schließlich Wagner (202, 5–7). Wagner wiederum, seinem innigen Zusammenhang mit der französischen Spätromantik, seinem im Gegensatz dazu einer katholischen und „lateinischen Rasse“ (204, 1) letztlich unverständlichen, „sehr freien“ (204, 3) Siegfried, schließlich dem christlich-devotem Parsifal widmet sich der Hauptteil von JGB 256. Entsprechend sollte N. die Passage 202, 12–203, 18 in NW Wohin Wagner gehört (KSA 6, 428, 9–28) wiederverwerten; das Spott-Schlussgedicht 204, 17–29 kehrt wieder als Abschnitt NW Wagner als Apostel der Keuschheit 1 (KSA 6, 429, 2–15).

201, 29 *werden will*] Im Druckmanuskript hieß es stattdessen ursprünglich: „ist, bis in die Tiefen und Höhen seiner Bedürfnisse“ (KSA 14, 371).

202, 12–15 *die Thatsache bleibt nichtsdestoweniger bestehen, dass die französische Spät-Romantik der Vierziger Jahre und Richard Wagner auf das*

Engste und Innigste zu einander gehören] Vgl. NL 1884, KSA 11, 25[184], 63. Auch in der Vorrede für die Neuausgabe von MA kreidete N. „Richard Wagner's unheilbare Romantik" an (KSA 2, 14, 21 f.). N. pflegte Wagner Baudelaire (siehe z. B. NK KSA 6, 289, 11–15) und Delacroix (vgl. NK 202, 30 f.) zur Seite zu stellen (vgl. auch Pestalozzi 1978; Montinari 1987, 3–5 u. Michaud 1995, 73 f.).

202, 22 *Sturm und Drang*] Vgl. NK 182, 31.

202, 30 f. *ich hebe Delacroix hervor, den Nächstverwandten Wagner's*] N. war Baudelaires Begeisterung für den spätromantischen Maler Eugène Delacroix (1798–1863) etwa aus der Lektüre von Théophile Gautiers Baudelaire-Aufsatz (Baudelaire 1882, 56 f., siehe Auszug in NK KSA 6, 21, 12) wohlbekannt, und er schlug von da aus die Brücke zu Wagner (NL 1885, KSA 11, 38[5], 601, 9–15). In NW Wohin Wagner gehört entfällt der Delacroix-Einschub, vgl. NK KSA 6, 428, 16.

203, 3 f. *begehrlich nach dem Fremden, dem Exotischen*] Zum Exotismus als Zeitmode vgl. NK KSA 6, 428, 22 f.

203, 6–9 *heraufgekommene Plebejer, welche sich im Leben und Schaffen eines vornehmen tempo, eines lento unfähig wussten, — man denke zum Beispiel an Balzac — zügellose Arbeiter, beinahe Selbst-Zerstörer durch Arbeit*] „lento" ist die „musikal. Tempobezeichnung: langsam" (Meyer 1885–1892, 10, 687 – vgl. auch NK 45, 25–31), während Honoré de Balzac einer fast rastlosen Schreibwut unterlag. N. hat einiges von und über Balzac gelesen (namentlich von Hippolyte Taine, vgl. NL 1884, KSA 11, 25[126], 47, später Bérard-Varagnac 1887, 65–76 – wo er Balzacs Schreibwut ebd., 67 bestätigt fand –) und ihn mit Victor Hugo sowie Wagner jenen Künstlern zugerechnet, die auf „Volks- und Massen-Wirkung" zielen (NL 1885/86, KSA 12, 2[134], 133, 21, entspricht KGW IX 5, W I 8, 86, 30).

203, 11–18 *allesammt zuletzt an dem christlichen Kreuze zerbrechend und niedersinkend (und das mit Fug und Recht: denn wer von ihnen wäre tief und ursprünglich genug zu einer Philosophie des A n t i c h r i s t gewesen? —) im Ganzen eine verwegen-wagende, prachtvoll-gewaltsame, hochfliegende und hoch emporreissende Art höherer Menschen, welche ihrem Jahrhundert — und es ist das Jahrhundert der M e n g e ! — den Begriff „höherer Mensch" erst zu lehren hatte.....*] Zur abweichenden Neufassung dieser Passage in NW Wohin Wagner gehört siehe NK KSA 6, 428, 24–28. Im Druckmanuskript von JGB 256 stand statt 203, 11–16 ursprünglich: „eine prachtvolle, geistreich-kranke, hochfliegende, gewaltsame Art von Menschen"; statt „‚höherer Mensch'" in 203, 18 „‚Künstler'" (KSA 14, 371). Das „Jahrhundert der M e n g e" (203, 17) mutiert in der Reprise von NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 428, 27 zum „Jahrhundert der M a s s e";

NL 1885, KSA 11, 41[2]8, 676, 22–27 (vgl. KGW IX 4 W I 5, 10) diente 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 artikuliere (vgl. NK 205, 4–8), aber doch in erster Linie nicht normative, sondern historische Thesen formuliert – nämlich zu den das Persönlichkeitsprofil bestimmenden Folgen, zur selektorischen Wirkung sozialer Distanzgewinne –, endet in der Druckfassung mit einer Charakterisierung der über Schwächere Herr gewordenen „Barbaren“ als den

weniger physisch als vielmehr psychisch Überlegenen. 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 verdankten; 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 B a r b a r , 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 h ö h e r e n 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 Gegendruck gebildet, eine ungeheure ~~instinktive~~ unverabredete Gesammt-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 b e d a r f . 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 u m g e k e h r t e n 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 friedfertigere 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 vornehmes 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 berüchtigte 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 ungebrochner 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 reißende 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 Glasenapp/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 „Rassenkampfe" (Caspari 1877, 1, 230), in dem „die rohe schwarze Rasse die Herrschaft führte und in der Entwickelung triumphirte" (ebd., 229), bis die „Geschichlichkeit 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 „K a s t e n" 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 vervollkommnet. 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 angeborne, 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 Sclaverei [sei] stets ethnische Verschiedenheit im Spiele" (ebd.). „Im Alterthume war also die Sclaverei eine wirthschaftliche 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 „ungebrochner 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 unverhohlen 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 Dühring. Die Privilegirten der franz. Revol. sind ein Beispiel von Corruption". In der Druckfassung entfällt der Seitenhieb auf Dühring (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 Instinktanarchie „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 geschichtphilosophischer 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 T r i e b e .“ 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 C i p o m a t a d o r , eine Art F e i g e , 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 Umhalsten 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 Botantiker 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 vermengt 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 deutlichern 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 vervollkommnen. 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 Breitegrade 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 Schlauheit 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 Amazonenstrom* 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-neminem-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 probehalber 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 Ausschließungslogik, 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 Ausschließungslogik 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, Aufzwängung eigner 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, 29 f. *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 unvollkommnen 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 besondern 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 „T y p e n l e h r e 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 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 berüchtigte 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 einzuebnen 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 Adeligen.*] 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 ἐσθλός" als Bezeichnng dessen, „der wahr ist" (KSA 5, 263, 3 f.). Gemeinhin wird ἐσθλός mit „wacker, brav, bieder, edel" oder mit „gut und

tüchtig“ übersetzt wird (Passow 1841–1857, 1/2, 1189), während der substantivierte Plural „οἱ ἐσθλοὶ“ 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 ἐσθλοί“) 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᾽ ἀρετή ᾽στιν, πᾶς δέ τ᾽ ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών* 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 ἐσθλός, Wahrhaftigkeit als eine Art der aristokratischen Selbsttreue auszuweisen. „Der Mensch aber ist dem Menschen nach jener nationalen Anschauung, für welche es eine durchaus berechtigte 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 Grieche 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 werthschaffend.] 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 Thatsachen 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 Willensbeschneidung.

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 Skandinavier* – 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. Bernhardy 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 verstehn, 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, 2 f. 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, 15 f.), 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 untergangen 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 ressentaient 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 Unterworfene; 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, 2 f. u. NK 103, 8 f.), 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 hineinzuversetzen, 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 allmähligen 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 besiegter 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“ (Hellwald 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 abgesehn 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 Überflussphänomen 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, 75 f.: „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 sorgfaltig 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, Seltnere), 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 Behaup-/77/tung genöthigt, dass Variabilität im Allgemeinen, besonders aber die eine sogenannte Vervollkommnung producirenden Variationen, Begleitserscheinungen 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 Wetteifer des Wachsthums 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 Ehrfucht“ (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 denjenigen, 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 bäuerlichen 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 „r e l a t i v e [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 beseelt 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 andrerseits giebt es ein unwillkürliches Verstummen, ein Zögern des Auges, ein Stillewerden aller Gebärden, woran sich ausspricht, dass eine Seele die Nähe des Verehrungswürdigsten f ü h l t. Die Art, mit der im Ganzen bisher die Ehrfurcht vor der B i b e l 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 B i b e l“ – 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 zeitunglesenden 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 Demimonde* dem Ausdruck als Leitmetapher einer äußerlich eleganten, aber moralisch anrüchigen Gesellschaftsschicht am Rande der Legalität große Popularität verschafft; dem deutschen Pendant konnte N. etwa in der Einleitung des Herausgebers Julius Frauenstädt zu Schopenhauers *Sämmtlichen Werken* begegnen, der einen Schopenhauer-Kritiker zitierte, für den dessen Lehre „die Lieblingsdoctrin einer philosophischen, literärischen [sic] und socialen Halb-Welt 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 „zeitunglesende Halbwelt des Geistes“ wird nicht nur N.s alte Polemik gegen den Journalismus fortgesetzt, sondern auch seine Wagner abgeschauten 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~~)⌝“. 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 z w e i 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 unversönliche 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 k l e i n!“ 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 coeur.‘“ 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 T e r m i n u s. 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 meditirt 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 bereiteten 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 Noël, 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, 3 f. *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 Erkenntniss“ 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 Schlusssatz 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 w o l l e n 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 zusagen 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 Geruchsinn 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 ausnahmlos für alle Vernunftwesen gelten, wird vor einer Pflichtverallgemeinerung gewarnt: Die Pflicht des Vornehmen unterscheide 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 Schwebe, 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 Consequenzen 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 Jesaia 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 allzunahe 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 verlorener 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 Fraisse 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." (Fraisse 1885, 24). Die als Tritonen bezeichneten Tiere nennt Fraisse auch „lacertae lacustris"; gemeint sind Kammmolche 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 frägst 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 Teuflisch-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, 31 f.). 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 räsonierenden Ich angelegt ist – überdeutlich markiert durch die den ganzen Abschnitt rahmenden An- und Abführungszeichen – und dass diese Form des räsonierenden Monologs gerade das klassische Medium der Suche nach Selbsterkenntnis darstellt (exemplarisch dafür etwa Augustins *Soliloquia* und Descartes' *Meditationes*). Im Eingangsbekenntnis 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, 15 f.). 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 g l a u b e n*.] 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 individualethischen 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 wegraubten, 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 befreieten. 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 Calaïs, 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 Gewäsch 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 Köselitz, 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 sublimer 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, 3 f. *ein sublimer Hang und Drang der Reinlichkeit*] Im Druckmanuskript hieß es zunächst: „eine sublime 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, 17 f. 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, 16 f.) 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, l e u g n e t 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 Zehntelsecunde 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 sämmtlicher 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 „h i n a b“ –, 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 Ehrfurcht 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, 2 f.). 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, 25 f.) 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: „W e r k e u n d G l a u b e. — Immer noch wird durch die protestantischen Lehrer jener Grundirrthum 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, 482 f., 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 größmöglichen 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. *D i e v o r n e h m e S e e l e h a t E h r f u r c h t v o r s i c h .*] 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 Selbstheit 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 ⌜verrätherischen⌝ 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 trieften 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 Enthusiamus 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 k ö n n e“ (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 Fafner 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 Schmähformel, 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 zusammenhhängt (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 hinwegzutrösten. 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 s e i n e r Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnissvoller 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-Scene-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 „Philasophen“ 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 „verhängnissvoller 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). Blitzschwangere 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 Schwächen~~den~~ 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* sattsam 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 giebt heute fast überall in Europa eine krankhafte Empfindlichkeit und Reizbarkeit für Schmerz, insgleichen eine widrige Unenthaltsamkeit in der Klage, eine Verzärtlichung, welche sich mit Religion und philosophischem Krimskrams zu etwas Höherem aufputzen möchte, — es giebt 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 Gebreste 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 Gebreste ⌜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 Baudelaires *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 Aufzeichungen 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 m e h r 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 O p f e r 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, 1 f.). N. griff die Vorstellung von den philosophierenden Göttern etwa in AC 39 wieder auf, vgl. NK KSA 6, 212, 30 f.

239, 1 f. *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 Layrinth 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 Punktanzahl 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 Hauptstücks „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 Hauptstücks, 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 unnumerierte, mit drei Sternen bezeichnete Stück, welches jetzt den Anfang vom vierten Hauptstück macht (‚Ach, was seid ihr doch etc.‘) soll von dieser Stelle weg und an das Ende des neunten Hauptstücks gerückt werden d. h. an den Schluß des Buches. Dort bekommt es die letzte Nummer und verliert seine Sternchen“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 708, S. 194, Z. 2–7). 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

noch⌝ ⌊etwas eben noch Wunderliches u. Buntes, 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 „~~Mandarinen=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 anzuspielen scheint (vgl. NK 239, 19 f.), wonach nämlich Malerei und Schrift Fiktives ungebührlich 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 Abschnittzählung 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 Mandarinen mit chinesischem Pinsel*] In KGW IX 5, W I 8, 209, 12 heißt es stattdessen ursprünglich: „wir chinesische Pinsel=Mandarinen“. 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 verflogen 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 „D i e s 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-

ten erlaubt (Meinhold 2004). Das Reimschema ist dafür von apollinischer Strenge: abbaa, ein umarmender Reim mit verdoppelter Schlusszeile, wodurch jede Strophe ein Achtergewicht erhält und entschieden abgeschlossen wird, – daher gibt es auch kein Strophenenjambement. Diese Strophenform – zumal mit halbiertem zweitem Vers – ist selten, [...], antike Vorbilder konnte ich keine finden" (Zittel 2014, 214 f.).

„Aus hohen Bergen" gilt als ein lyrisches Spitzenprodukt N.s und hat als vermeintlich autobiographischer Bekenntnistext, geboren aus der Enttäuschung, den jungen Heinrich von Stein Wagner nicht abspenstig gemacht zu haben, große Aufmerksamkeit deutungswütiger Interpreten auf sich gezogen. Die biographische Lesart haben beispielsweise Pestalozzi 1970, 198–246, Hösle 1996 und Bernauer 1998, 166–184 propagiert; auch Arthur Schnitzler schien dafür zu plädieren, als er am 27. 07. 1891 Hugo von Hofmannsthal wissen ließ: „Gelesen wird mancherlei [...] besonders Nietzsche – zuletzt hat mich ein Schlußcapitel und das Schlußgedicht zu Jenseits von Gut und Böse ergriffen. – Erinnern Sie sich? Nietz'sche Sentimentalität – Weinender Marmor! Stellen, die sogar auf Weiber wirken, ohne daß man den Stellen oder den Weibern bös werden müßte" (zitiert nach Kr I, 210). Demgegenüber deutet Zittel 2014, 230 „Aus hohen Bergen" als „Minidrama, ein Schauspiel, ersonnen, um eine im Nachgesang imaginierte Figur mit Hirngespinsten zu unterhalten". Divergente Interpretationen bieten Coker 1998; Lampert 2001, 295–303; Meinhold 2004; Burnham 2007, 229–235; Acampora/Ansell-Pearson 2011, 212–216 u. Görner 2012, 56 f.; zu N.s Lyrik allgemein siehe die Übersicht in Sebastian Kaufmanns Kommentar zu den *Idyllen aus Messina* (NK 3/1, S. 467–479).

241, 8–17 *War's nicht für euch, dass sich des Gletschers Grau / Heut schmückt mit Rosen? / Euch sucht der Bach, sehnsüchtig drängen, stossen / Sich Wind und Wolke höher heut in's Blau, / Nach euch zu spähn aus fernster Vogel-Schau. // Im Höchsten ward für euch mein Tisch gedeckt: — / Wer wohnt den Sternen / So nahe, wer des Abgrunds grausten Fernen? / Mein Reich — welch Reich hat weiter sich gereckt? / Und meinen Honig — wer hat ihn geschmeckt?*.....] In der Heinrich von Stein gewidmeten Fassung sind die Strophenfolge und der Wortlaut variiert: „Im Höchsten ward für euch mein Tisch gedeckt: / Wer wohnt den Sternen / So nahe, wer des Lichtes Abgrunds-Fernen? / M e i n Reich – hier oben hab ich's mir entdeckt – / Und all dies Mein – ward's nicht für euch entdeckt? // Nun liebt und lockt euch selbst des Gletschers Grau / Mit jungen Rosen, / Euch sucht der Bach, sehnsüchtig drängen, stoßen / Sich Wind und Wolke höher heut' in's Blau /Nach euch zu spähn aus fernster Vogelschau – – –" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 562, S. 565, Z. 8–17). Was in 241, 8 f. wie ein kühnes poetisches Bild anmutet, hat womöglich in einer optisch-meteorologischen Erscheinung seinen Realgrund, nämlich den sogenannten Gletscherro-

sen (vgl. Zittel 2014, 221), unter denen die zeitgenössische Literatur freilich unterschiedliche Phänomene fasste. Albert Mousson verstand in seiner Studie *Die Gletscher der Jetztzeit* darunter „Löcher" im Gletscher, die „am Tage mit Wasser gefüllt [sind]; nach Sonnenuntergang hingegen sinkt die Oberfläche sehr bald auf 0° und überzieht sich vom Rande aus mit einer Schicht von Wassereis, dessen radiale und concentrische Streifung die Bezeichnungen Gletscherstern und Gletscherrose (*étoiles ou roses du glacier*) veranlasst hat" (Mousson 1854, 107). In der von N. während seiner Basler Zeit häufig konsultierten *Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* von Ersch und Gruber bezeichnete das „Phänomen [...] Gletscherrosen" hingegen „auf dem Schnee Flächen, welche sich durch ihre glänzendweiße Farbe auszeichnen, etwas höher sind als der umgebende Schnee und scheinbar aus dünnen Schichten bestehen, welche den Blättern einer Rose ähnlich sich in die Höhe richten und etwas kräuseln. Ich habe diese Bildung an verschiedenen Stellen gesehen, ihre Entstehung aber konnte ich schön auf einem kleinen Gletscher beobachten, der sich auf der Spitze des Faulhornes befindet. Durch einen mäßigen Schneefall war die Oberfläche mehre Zoll hoch mit Schnee bedeckt; als nachher heiteres Wetter eintrat, wurde derselbe schnell von der Sonne geschmolzen und es zeigten sich sehr schöne Rosen" (Ersch/Gruber 1839, 32, 395). Die unter N.s Büchern erhaltene glaziologische Monographie von John Tyndall sprach nicht von Gletscherrosen, dafür aber ausführlich von Eisblumen: „Nehmen Sie eine Platte festen Eises und bringen Sie dieselbe in den Weg eines concentrirten Sonnenstrahls. Beobachten Sie den Gang des Strahls durch das Eis. Ein Theil des Strahls wird aufgehalten, und ein Theil geht hindurch; der erstere erzeugt inneres Schmelzen, der zweite hat keinen Einfluss auf das Eis. Aber das Schmelzen findet nicht gleichmässig statt. An verschiedenen Stellen des Eises sieht man kleine leuchtende Punkte funkeln. Jeder dieser Punkte ist von einer schönen flüssigen Blume mit sechs Blättern umgeben" (Tyndall 1873, 42, vgl. 43 f., 140 f. u. 201). Auch Gletschertische kommen dort vor (ebd., 134–136).

242, 6–15 *— Ihr alten Freunde! Seht! Nun blickt ihr bleich, / Voll Lieb' und Grausen! / Nein, geht! Zürnt nicht! Hier — könntet ihr nicht hausen: / Hier zwischen fernstem Eis- und Felsenreich — / Hier muss man Jäger sein und gemsengleich. // Ein schlimmer Jäger ward ich! — Seht, wie steil / Gespannt mein Bogen! /Der Stärkste war's, der solchen Zug gezogen — —: / Doch wehe nun! Gefährlich ist der Pfeil, / Wie kein Pfeil, — fort von hier! Zu eurem Heil!.....*] Auch hier sind in der Vorlage von 1884 die Strophen umgestellt und verändert: „Ein schlimmer Jäger ward ich: seht wie steil / Gespannt mein Bogen! / Der stärkste war's, der solchen Zug gezogen – / Doch wehe nun! Ein Kind kann jetzt den Pfeil / Drauf legen: fort von hier! Zu eurem Heil! – // Ihr alten Freunde! Seht

nun blickt ihr bleich, / Voll Lieb' und Grausen! / Nein, geht! Zürnt nicht! Hier – könntet ihr nicht hausen! / Hier zwischen fernstem Eis- und Felsenreich – / Da muß man Jäger sein und gemsengleich" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 562, S. 565 f., Z. 33–42).

242, 21–30 *Was je uns knüpfte, Einer Hoffnung Band, — / Wer liest die Zeichen, / Die Liebe einst hineinschrieb, noch, die bleichen? / Dem Pergament vergleich ich's, das die Hand / zu fassen s c h e u t , — ihm gleich verbräunt, verbrannt. // Nicht Freunde mehr, das sind — wie nenn' ich's doch? — / Nur Freunds-Gespenster! / Das klopft mir wohl noch Nachts an Herz und Fenster, / Das sieht mich an und spricht: „wir w a r e n ' s doch?" — / — Oh welkes Wort, das einst wie Rosen roch!*] Abermals sind in der Version von 1884 die Strophen vertauscht und variiert: „Nicht Freunde mehr – das sind, wie nenn' ich's doch? / Nur Freund-Gespenster! / Das klopft mir wohl noch Nachts an Herz und Fenster, // Das sieht mich an und spricht ‚wir warens doch?' / – Oh welkes Wort, das einst wie Rosen roch! // Und was uns knüpfte, junger Wünsche Band, – / Wer liest die Zeichen, / Die Liebe einst hineinschrieb, noch, die bleichen? / Dem Pergament vergleich ich's, das die Hand / Zu fassen s c h e u t – ihm gleich verbräunt, verbrannt!" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 562, S. 566, Z. 48–57).

243, 1 *Oh Jugend-Sehnen, das sich missverstand!*] Zur späteren Karriere des „Jugend-Sehnens" unter Elisabeth Förster-Nietzsches Hand siehe Sommer 2014c, zur Kriegskarriere Storch 2015.

243, 11–20 *D i e s Lied ist aus, — der Sehnsucht süsser Schrei / Erstarb im Munde: / Ein Zaubrer that's, der Freund zur rechten Stunde, / Der Mittags-Freund — nein! fragt nicht, wer es sei — / Um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei..... // Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiss, / Das Fest der Feste: / Freund Z a r a t h u s t r a kam, der Gast der Gäste! / Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riss, / Die Hochzeit kam für Licht und Finsterniss.....*] Diese beiden nach drei Sternchen nachgeschobenen Strophen – nach Zittel 2014 der eigentliche „Nachgesang" – verfasste N. erst im Juni 1886 in mehreren Anläufen und verworfenen Entwürfen, die in Heft W I 8 dokumentiert sind (vgl. auch die Aufstellung in KSA 14, 375 f., der hier gefolgt wird, ohne die Lesefehler zu übernehmen). Dort heißt es zunächst: „Der Tag ~~läuft weg~~ ⌜klingt ab⌝, schon gilbt sich Glück u Licht / Mittag ist ferne / ~~Jüngst saß ich wartend hier,~~ – ~~jetzt ⌜schon⌝ wart ich nicht~~ / ~~Es sei Schon~~ Bald kommt die kühle Nacht, der Blitz der Sterne / Der rasche Wind, der sich vom Baume bricht / Der Frucht gleich, die ein Hauch vom Baume bricht // Was ~~ich~~ jüngst ich wünschte, hätt' ichs ~~jetzt~~ ⌜heut'⌝ noch gerne? / Weß jüngst ich harrte, ach, ~~es~~ ⌜was⌝ kam ~~ja~~ ⌜es⌝ nicht? // Weß wart ⌜u wart⌝ ich noch? Ich weiß u. ~~frag~~ ⌜nicht –⌝" (KGW IX 5, W I 8, 105, 1–16, vgl. NL 1885, KSA 11, 45[7], 710 = KGW IX 4, W I 6, 79, 3–12). Weiter heißt es: „Dies

Lied ist aus., Der Sehnsucht süßer Schrei / ~~Starb mir~ ⌜Erstarb⌝ im Munde.:~ / ~~Es kam der rechte Freund~ ⌜~~Der rechte Freund – er kam~⌝ ⌜Ein Zaubrer thats⌝ zur rechten ⌜Zauber=⌝Stunde –: / Um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei, / Und – Zarathustra gieng an mir vorbei. // ~~Freund Zarathus. kam~ / ~~Da kam der Freund – nein~! fragt nicht, was es sei / Da stand er vor mir – // Ein Zaubrer ~~thats~ ⌜kam⌝, der Freund zur rechten Stunde / Der Mittags=Freund – nein! fragt nicht, wer es sei / Um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei." (KGW IX 5, W I 8, 106, 2–22) Diese Fassung bedient sich bei dem bereits 1882 geschriebenen Vierzeiler *Portofino* (NL 1882, KSA 10, 3[3], 107, 18–108, 2), den N. in der Neuausgabe von FW in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* auf *Sils-Maria* umgemünzt hat (KSA 3, 649, 10–16). Einigermaßen unübersichtlich und schwer linearisierbar ist ein weiterer Entwurf: „Freund Z. bleib, verlaß mich nicht! / Was mir entrissen, Du lehrst michs missen / ~~Du bleibst mir treu~ ⌜Bleibst du mir nur⌝~,~ ~~mein höheres Gewissen~! Und bleibst du nicht / wie trüg ich Last u Pflicht?: / ~~Hier saß ich wartend, wartend – doch auf Nichts~ / ~~Freund Zarathustra, bleib! Verlaß mich~ nicht / Schon neigt der Tag, schon gilbt sich Glück u Licht ... / Oh Zarathustra, du verläßt mich nicht, / ~~Freund Zarathustra,~ / Nun häng ich still u. reif im Herbstes=Licht, / ~~Nun hängt ich still im~ ⌜deinem⌝ Herbstes-~~Sonnenlicht~, / Der Frucht gleich, die ein Hauch v. B. bricht // Was mir entrissen, / Du bliebst mir, ~~Freund u. höheres Gewissen~ ⌜treu, mein höheres Gewissen⌝ / Du warst mir Glück u. Herbst" (KGW IX 5, W I 8, 106, 24–39). Und in Variationen: „Was ich verlor, deß leist' ich frei Verzicht: / Nun – ~~kann~ ⌜will⌝ ich s missen: / ~~Du bleibst mir doch~ ⌜Bleibst du mir nur⌝, mein höheres Gewissen, / Freund Zarathustra, ~~du verläßt mich nicht~! ⌜– ja du läßt mich nicht?⌝ // – / Was biet ich, Zarathustra, dir? Gewiß, / ~~Dem Freund das~ ⌜Dir ziemt das⌝ Beste! / Ein Schauspiel erst, Verehrtester der Gäste! / Und schon beginnt s – schau hin! Der Vorhang riß: / Die Hochzeit ist s von Licht und Finsterniß.~ – – – –~" (KGW IX 5, W I 8, 103, 2–18). Die (beinah) definitive Fassung der beiden letzten Strophen steht dann auf KGW IX 5, W I 8, 104, 2–20.

243, 16 *vereinten Siegs gewiss*] In KGW IX 5, W I 8, 104, 12 sowie im Druckmanuskript steht stattdessen „vereinten Glücks gewiß".

243, 17 *Das Fest der Feste*] Nach christlichem Verständnis ist Ostern das „Fest der Feste": „Es ist das Fest der Feste, als Christus, unser Pascha, nicht nur für uns geopfert ward, sondern auch vom Todte erstand — Er, das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde tragt." (Augusti 1818, 2, 140) Moriz Schmidt benutzte die Wendung freilich auch in seiner Übersetzung von Pindars *Zweiter Olympischer Ode*, Verse 12 f.: „O Kronion, Rhea's Sohn, auf Olympos' Wolkenthron, dem das Fest der Feste hold, wo Alpheios' Woge rollt" (Pindar 1869, 11, vgl. 71).

243, 19 *Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riss*] Vgl. Matthäus 27, 50–53: „Aber JEsus schrie abermal laut, und verschied. / Und siehe da, der Vorhang im Tempel zerriß in zwey Stücke, von oben an bis unten aus. / Und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber thaten sich auf, und standen auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen, / Und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 40) Zur Interpretation dieses intertextuellen Bezugs Zittel 2014, 228 f.

Literaturverzeichnis

Quellen und zeitgenössische Literatur

Antike und neuzeitliche Texte, die konventionell nach Buch und Kapitel (z. B. Seneca) oder Akt und Vers (z. B. Euripides) bzw. mit einer Standardpaginierung (z. B. Stephanus bei Platon) zitiert werden, sind in diesem Verzeichnis nicht aufgeführt – es sei denn, die von N. benutzten Ausgaben wurden herangezogen. Bibelstellen werden normalerweise nach der von N. benutzten Luther-Übersetzung der Cansteinschen Bibel-Anstalt zitiert. Das Quellenverzeichnis gibt bei bis 1888 entstandenen Werken jeweils an, ob ein Titel in der herangezogenen oder in einer anderen Ausgabe in N.s Bibliothek (NPB) überliefert ist. Anonymtitel sind alphabetisch nach dem ersten Titelwort eingeordnet. Texte aus Tageszeitungen (z. B. *Journal des Débats*) werden jeweils im Kommentartext mit Zeitungstitel, Erscheinungsdatum und Seite zitiert, hier jedoch nicht noch einmal aufgeführt.

Albert, Paul: La littérature française au dix-neuvième siècle. [Bd. 1.] Les origines du Romantisme, Paris 1882 (nicht in NPB).

Albert, Paul: La littérature française au dix-neuvième siècle, Bd. 2, Paris 1885 (NPB 107).

Allgemeines deutsches Volks-Conversations-Lexikon und Fremdwörterbuch. Ein unentbehrliches Handbuch für Jedermann. Hg. von mehreren Gelehrten, Bd. 2, Hamburg 1846 (nicht in NPB).

Ambros, August Wilhelm: Geschichte der Musik, Bd. 1, Breslau 1862 (nicht in NPB).

Ambros, August Wilhelm: Geschichte der Musik, Bd. 2, Breslau 1864 (nicht in NPB).

[Anonym]: Robert Bloomfield et son poème intitule: Le valet du fermier, in: Nouvelle Bibliothèque des Romans. Septième Année, tome 12, Paris 1805, S. 78–126 (nicht in NPB).

[Anonym]: Englische Emigrantenwerber in China, in: Das Ausland. Eine Wochenschrift für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker, Nr. 34, 20. August 1862, S. 793–796 (nicht in NPB).

[Anonym]: Gesellschaftliche Streifzüge, in: Der Salon für Literatur, Kunst und Gesellschaft, hg. von Hermann Tischler, Bd. 1/1884, Leipzig 1884, S. 106–108 (nicht in NPB).

Anselme, L'Abbé [Antoine]: Œuvres complètes, première partie = Collection intégrale et universelle des auteurs sacrés, […], publiée, selon l'ordre chronologique […] par M. l'Abbé [Jacques Paul] Migne, Bd. 20, Paris 1845 (nicht in NPB).

Apollodoros von Athen: Mythologische Bibliothek, übersetzt von Christian Gottlob Moser, 2 Bde., Stuttgart 1828 (NPB 111).

Aristoteles: Werke. V. Schriften zur theoretischen Philosophie. Drittes Bändchen. Metaphysik in vierzehn Büchern, übersetzt von J. Rieckher. Drittes Bändchen, Stuttgart 1860 (NPB 122).

Arnobius: Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (NPB 126 f.).

Augusti, Johann Christian Wilhelm: Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie; mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche. Zweyter Band = Die Feste der alten Christen, Bd. 2, Leipzig 1818 (nicht in NPB).

Avenarius, Richard: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig 1876 (NPB 716: von N. 1876 an den Buchhändler retourniert).

Baader, Franz von: Sämmtliche Werke. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel, hg. von Franz Hoffmann u. a., Bd. 15: Biographie und Briefwechsel, Leipzig 1857 (nicht in NPB).

Bacon, Francis: Neues Organ der Wissenschaften. Aus dem Lateinischen übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen begleitet von Anton Theobald Brück, Leipzig 1830 (NPB 129).

Bagehot, Walter: Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 129 f.).

Bahnsen, Julius: Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Leipzig 1867 (NPB 130).

Bahnsen, Julius: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik. Zweite Auflage, 2 Bde., Leipzig 1882 (NPB 130: Nur Band 2 vorhanden).

Bain, Alexander: Körper und Geist. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 131).

Bain, Alexander: Erziehung als Wissenschaft. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1880 (NPB 130 f.).

Balzac, Honoré de: Correspondance 1819–1850. Avec un beau portrait gravße par Gustave Lévy, 2 Bde., Paris 1876 (a) (nicht in NPB).

Balzac, Honoré de: Œuvres complètes, Bd. 22, Paris 1876 (b) (nicht in NPB).

Bates, Henry Walter: Der Naturforscher am Amazonenstrom. Leben der Thiere, Sitten und Gebräuche der Bewohner, Schilderung der Natur unter dem Aequator und Abenteuer während eines elfjährigen Aufenthalts. Aus dem Englischen, Leipzig 1866 (nicht in NPB).

Baudelaire, Charles: Œuvres complètes IV: Petits poëmes en prose. Les paradis artificiels, Paris 1869 (nicht in NPB).

Baudelaire, Charles: Œuvres complètes I: Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition, Paris 1882 (NPB 131 f.).

Bauer, Bruno: Zur Orientirung über die Bismarck'sche Ära, Chemnitz 1880 (nicht in NPB).

Bauer, W[ilhelm]: Geschichte der Philosophie für gebildete Leser zugleich als Einleitung in das Studium der Philosophie. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, hg. von Friedrich Kirchner, Halle 1876 (nicht in NPB).

Baumann, J[ohann] J[ulius]: Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie, Leipzig 1879 (NPB 132 u. 136).

Bebel, August: Die Frau und der Sozialismus, Zürich-Hottingen 1879 (nicht in NPB).

Bebel, August: Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Zürich 1883 (nicht in NPB).

Bechstein, Ludwig: Geschichte der Astrologie. Separat-Abdruck aus „Die Wissenschaften &c., V. Band", Sondershausen 1860 (nicht in NPB).

Benfey, Theodor: Über die Aufgabe des Platonischen Dialogs: Kratylos. Aus dem zwölften Bande der Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 1866 (nicht in NPB).

Bentham, Jeremy: Deontologie, oder die Wissenschaft der Moral. Aus dem Manuscript geordnet und hg. von John Bowring. Aus dem Englischen übertragen, 2 Bde., Leipzig 1834 (nicht in NPB).

Bérard-Varagnac, [Arsène Émile]: Portraits littéraires, Paris 1887 (NPB 139 f.).

Bergmann, Julius: Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins, Berlin 1870 (NPB 140: von N. 1875 wieder verkauft).
Berlioz, Hector: Les soirées de l'orchestre, Paris 1852 (nicht in NPB).
Berlioz, Hector: Mémoires, comprenant ses voyages en Italie, en Allemagne, ent Russie et en Angleterre 1803–1865. Avec un beau portrait de l'Auteur, Paris 1870 (nicht in NPB).
Bernhardy, G[ottfried]: Grundriss der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung, Braunschweig 1865 (NPB 140 f.).
Bernstein, Julius: Die fünf Sinne des Menschen. Mit 91 Abbildungen in Holzschnitt, Leipzig 1875 (NPB 142).
Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. 127. Auflage, Halle 1818 (darin mit neuer Paginierung: Das Neue Testament unsers HErrn und Heilandes JEsu CHristi, verdeutscht von D. Martin Luther, Halle 1818) (NPB 669–672).
Bilharz, Alfons: Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879 (NPB 141 f.).
Bismarck, Otto von: Ausgewählte Reden des Fürsten von Bismarck. Bd. 1: Reden aus den Jahren 1862–1870. Mit einer biographischen Skizze. Zweite Ausgabe, Berlin o. J. Bd. 2: Reden aus den Jahren 1871–1877, Berlin 1882. Bd. 3: Reden aus den Jahren 1878–1881. Anhang: Reden aus den Jahren 1847–1852, Berlin o. J. (NPB 142 f.).
Blass, Friedrich, Die attische Beredsamkeit. [Erste Abtheilung:] Von Gorgias bis zu Lysias, Leipzig 1868 (NPB 143, von N. 1875 erworben).
Blass, Friedrich, Die attische Beredsamkeit. Zweite Abtheilung: Isokrates und Isaios, Leipzig 1874 (NPB 143, von N. 1875 erworben).
Blass, Friedrich, Die attische Beredsamkeit. Dritte Abtheilung. Erster Abschnitt: Demosthenes, Leipzig 1877 (nicht in NPB).
Bleibtreu, Carl: Lyrisches Tagebuch, Berlin 1885 (NPB 144).
Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur, Leipzig 1886 (a) (nicht in NPB).
Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1886 (b) (nicht in NPB).
Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur. Mit erläuternden Anmerkungen und einem Nachwort neu hg. von Johannes J. Braakenburg, Tübingen 1973 (keine Ausgabe in NPB).
Blumhardt, [Johann Christoph]: Sammlung von Morgen-Andachten nach Losungen und Lehrtexten der Brüdergemeine, gehalten zu Bad Boll. Als Manuscript für Freunde gedruckt, Bad Boll 1865 (nicht in NPB).
Bock, Carl Ernst: Das Buch vom gesunden und kranken Menschen. Achte, bedeutend vermehrte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 144 f.).
Boeckh, Christian Friedrich von (Hg.): Evangelisch-lutherische Agende. Zweiter Theil: Die kirchlichen Handlungen, Nürnberg 1870 (nicht in NPB).
Böhm, Wilhelm (Hg.): Fürst Bismarck als Redner. Vollständige Sammlung der parlamentarischen Reden Bismarcks seit dem Jahre 1847. Sachlich und chronologisch geordnet, mit Einleitungen und Erläuterungen versehen. Bd. 2: Der Ministerpräsident v. Bismarck-Schönhausen 1862–1866, Berlin o. J. (nicht in NPB).
Bonniot S. J., [Joseph] de: Le miracle et les sciences médicales. Hallucination – apparitions – extase – fausse extase, Paris 1879 (nicht in NPB).
Borelius, J[ohan] J[acob]: Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation, Leipzig 1881 (nicht in NPB).
Bouillier, Francisque: De la responsabilité morale dans le rêve, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger, Jg. 8, Bd. 15: Januar – Juni 1883, S. 113–134 (nicht in NPB).

Bourdeau, J[ean]: L'Allemagne au XVIII^{e} siècle, in: Revue des deux mondes, 66^{e} année, troisième période, tome 76, 1. August 1886, S. 593–626 (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Essais de psychologie contemporaine, Paris 1883 (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Nouveaux essais de psychologie contemporaine. M. Dumas fils. M. Leconte de Lisle. MM. de Goncourt. Tourguéniev. Amiel, Paris 1886 (NPB 148 f.).
Bourget, Paul: Un crime d'amour [1885/86], Paris o. J. (= Select Collection, Vol. 121) (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Essais de psychologie contemporaine, 2 Bde. [1883/86]. Édition définitive augmentée d'appendices, Paris 1920 (Bd. 1 nicht in NPB, Bd. 2 siehe *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*).
Braid, J[ames]: Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften. Deutsch herausgegeben von W. Preyer, Berlin 1882 (nicht in NPB).
[Brandes, Ernst]: Ueber die Weiber, Leipzig 1787 (nicht in NPB).
Brandes, Georg: Moderne Geister. Literarische Bildnisse aus dem neunzehnten Jahrhundert. Zweite, neu durchgesehene und vermehrte Auflage, Frankfurt am Main 1887 (NPB 153).
Bratuscheck, Ernst: Die Erziehung Friedrichs des Großen. Aus dem Nachlaß. Mit einem Vorwort von Ed. Mätzner, Berlin 1885 (nicht in NPB).
Brinkmann, Friedrich: Die Metaphern. Studien über den Geist der modernen Sprachen. Bd. 1: Die Thierbilder der Sprache, Bonn 1878 (nicht in NPB).
Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie. Dreizehnte vollständig umgearbeitete Auflage, 16 Bde. + 1 Supplement, Leipzig 1882–1887 (nicht in NPB).
Brockhaus' Konversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage, 16 Bde., Berlin/Wien 1894–1896 (nicht in NPB).
Brunetière, Ferdinand: Histoire et littérature, [Bd. 1], Paris 1884 (a) (nicht in NPB).
Brunetière, Ferdinand: Le roman naturaliste. Nouvelle édition. Paris 1884 (b) (NPB 156–158).
Büchmann, Georg: Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des Deutschen Volkes. Dreizehnte vermehrte und umgearbeitete Auflage, Berlin 1882 (nicht in NPB).
Büchner, Ludwig: Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss auf den moralischen und geistigen Fortschritt der Menschheit, Leipzig 1882 (nicht in NPB).
Buckle, Henry Thomas: Essays, nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Aus dem Englischen übersetzt von David Asher, Leipzig/Heidelberg 1867 (NPB 158).
Bunge, Gustav: Vitalismus und Mechanismus. Ein Vortrag, Leipzig 1886 (NPB 158 u. 161).
Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Zweite Auflage. Unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von A. von Zahn. Bd. 1: Architektur. Bd. 2: Sculptur. Bd. 3: Malerei, Leipzig 1869 (a) (NPB 161 f.).
Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Zweite durchgesehene Auflage, Leipzig 1869 (b) (NPB 162 f.).
Burckhardt, Jacob: Die Zeit Constantin's des Grossen. 2. Auflage, Leipzig 1880 (nicht in NPB).
Burckhardt, Jacob: Griechische Kulturgeschichte = ders., Gesamtausgabe, Bde. 8–11, hg. von Felix Stähelin und Samuel Merian, Berlin/Leipzig 1930(b)-1931 (NPB: 163: Vorlesungsnachschrift von Louis Kelterborn).
Burmeister, Hermann: Grundriß der Naturgeschichte. Für Gymnasien und höhere Bürgerschulen entworfen. Fünfte Auflage, Berlin 1845 (nicht in NPB).
Burmeister, Hermann: Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeio und Minas geraës. Mit besonderer Rücksicht auf die Naturgeschichte der Gold- und Diamantendistricte, Berlin 1853 (nicht in NPB).

Burmeister, Hermann: Geologische Bilder zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner, Bd. 2. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1855 (nicht in NPB).
Busch, Moritz: Graf Bismarck und seine Leute während des Kriegs mit Frankreich. Nach Tagebuchblättern. Zweite Auflage, 2 Bde., Leipzig 1878–1879 (nicht in NPB).
Byron, [George Noël Gordon] Lord: Sämmtliche Werke. Uebersetzt von Adolf Böttger. Sechste, revidirte und verbesserte Auflage, 8 Bde., Leipzig 1864 (NPB 165, heute verloren).
Carlyle, Thomas: On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History, London 1841 (nicht in NPB).
Carlyle, Thomas: Über Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche in der Geschichte. Sechs Vorlesungen, übersetzt von J[oseph] Neuberg, Berlin 1853 (nicht in NPB).
Carlyle, Thomas: History of Friedrich the Second, Called Frederick the Great. In 4 volumes. Bd. 1, New York 1858 (nicht in NPB).
Carlyle, Thomas: Geschichte Friedrichs II. von Preußen genannt Friedrich der Große. Deutsch von J[oseph] Neuberg. (Deutsche vom Verfasser autorisirte Uebersetzung), Bd. 1 u. Bd. 2, Berlin 1863 (nicht in NPB).
Carriere, Moriz: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Vierter Band: Renaissance und Reformation in Bildung, Kunst und Literatur. Zweite neu durchgesehene Auflage, Leipzig 1873 (nicht in NPB).
Casaubon, Isaac: Notae atque Aegidii Menagii observationes et emendationes in Diogenem Laertium. Addita est historia mulierum philosopharum ab eodem Menagio scripta. Editionem ad exemplar Wetstenianum expressam atque indicibus instructam curavit Henricus Gustavus Huebnerus Lipsiensis. Volumen Primum, Leipzig/London 1830 (NPB 167).
Caspari, Otto: Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 168, heute verloren).
Caspari, Otto: Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze, Breslau 1881 (NPB 167 f.).
Cervantes Saavedra, Miguel de: Leben und Thaten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha. Uebersetzt von Ludwig Tieck. Mit Illustrationen von Gustav Doré. Bd. 1, Berlin 1872 (keine Cervantes-Ausgabe in NPB).
Chamfort, Sébastian Roch Nicolas: Pensées – maximes – anecdotes – dialogues précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl. Nouvelle édition revue et augmentée, contenant des pensées complètement inédites et suivie des lettres de Mirabeau à Chamfort, Paris o. J. [1856] (NPB 169).
Chénier, M[arie]-J[oseph]: Œuvres posthumes, revues, corrigées et augmentées de beaucoup de morceaux inédits; précédées d'une notice par M. Daunou, Bd. 1, Paris 1824 (nicht in NPB).
[Christaller, Erdmann Gottreich]: Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit, Leipzig o. J. [1885] (NPB 170 f., dort fälschlich „Johann Gottlieb Christaller" zugeschrieben).
Cicero, Marcus Tullius: Werke. Zwanzigstes Bändchen. Drei Bücher über die Pflichten. Übersetzt von G. G. Uebelen, Bd. 2, Stuttgart 1834 (NPB 607).
Combes (Franck de Sombec), E[ugène]: De l'état actuel de la médecine et des médecins en France. Avec un plan de réforme complète d'une situation qui blesse à la fois les intérêts de l'État, de médecins et des malades, Paris 1869 (nicht in NPB).

Comte, Auguste: Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité. Tome premier, contenant le discours préliminaire, et l'introduction fondamentale, Paris 1851 (nicht in NPB).
Comte, Auguste: Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von G. H. Schneider, Leipzig 1880 (NPB 171).
Cousin, Victor: Œuvres. Tome premier: Introduction à l'histoire de la philosophie. Cours de l'histoire de la philosophie. Cours de philosophie sur le Fondement des Idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien. De la Métaphysique d'Aristote, Paris 1840 (nicht in NPB).
Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 4 Theile. Dritte verbesserte Ausgabe = Deutsche Schriften, neue und verbesserte Ausgabe. 1. Abt., Bde. 1–4, Leipzig/Darmstadt 1836–1843 (NPB 174 f.).
Custine, [Astolphe Louis Léonor, Marquis de]: Mémoires et voyages, ou lettres écrites à diverses époques, pendant des courses en Suisse, en Calabre, en Angleterre, et en Ecosse, 2 Bde., Paris 1830 (nicht in NPB).
Custine, [Astolphe Louis Léonor,] Marquis de: Le monde comme il est, 2 Bde., Paris 1835 (nicht in NPB).
Damas-Hinard, [Jean Joseph Stanislas Albert] (Hg.): Napoléon. Ses opinions et jugemens sur les hommes et sur les choses. Recueillis par ordre alphabétique, avec une introduction et des notes, 2 Bde., Paris 1838 (nicht in NPB).
Daniel, H[ermann] A[dalbert]: Lehrbuch der Geographie für höhere Unterrichtsanstalten. Achte verbesserte und vermehrte Auflage, Halle 1857 (NPB 176).
Daniel, Hermann Adalbert: Handbuch der Geographie. Erster Theil: Allgemeine Geographie. Die außereuropäischen Erdtheile. Zweite vielfach verbesserte Auflage, Leipzig 1866 (nicht in NPB).
Dauban, C[harles]-A[imé]: Étude sur Madame Roland et son temps suivie des lettres de Madame Roland à Buzot et d'autres documents inédits. Ouvrage orné d'un portrait inédit de Buzot, gravé par Adrien Nargeot, et enrichi du fac-simile des lettres de Madame Roland à Buzot, de Buzot à Jérome le Tellier et de la notice de Madame Roland sur Buzot, Paris 1864 (nicht in NPB).
Daudet, Alphonse: L'évangeliste. Roman parisien.Trente-huitième édition, Paris 1883 (nicht in NPB).
Denzinger, Ignaz: Die Logik als Wissenschaft der Denkkunst dargestellt, Bamberg 1836 (nicht in NPB).
Descartes, René: Principa Philosophiae. Ultima Editio cum optima collata, diligenter recognita, & mendis expurgata, Amsterdam 1672 (nicht in NPB).
Descartes, René: Œuvres. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Bd. 6: Discours de la méthode et Essais, Paris 1902 nicht in NPB).
Descartes, René: Œuvres. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Bd. 9: Méditations et Principes. Traduction française, Paris 1904 (nicht in NPB).
Descartes, René: Œuvres. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Bd. 8: Principa Philosophiae, Paris 1905 (nicht in in NPB).
Descartes, René: Œuvres. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Bd. 10: Physio-Mathematica [u. a.], Paris 1908 (nicht in in NPB).
Desprez, Louis: L'évolution naturaliste. Gustave Flaubert – Les Goncourt – M. Alphonse Daudet – M. Émile Zola – Les Poètes – Le Théâtre, Paris 1884 (NPB 184 f.).
Deussen, Paul: Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus, Leipzig 1883 (NPB 185).

Diderot, Denis: Das Theater des Herrn Diderot, [übersetzt von Gotthold Ephraim Lessing], 2 Theile, Berlin 1760 (NPB 186 u. 188) [von N. 1879 gekauft, heute verloren].
Diderot, Denis: Œuvres. Tome 4, 1re. partie, Paris 1818 (nicht in NPB).
Diogenes Laertius: Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griechischen von C[hristian] Aug[ust] Borheck, 2 Bde., Wien/Prag 1807 (NPB 195).
Diogenes Laertius: De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Graeca emendatiora edidit, notatione emendationum, latina Ambrosii interpretatione castigata, appendice critica atque indicibus instruxit Henricus Gustavus Huebnerus Lipsiensis, 2 Bde., Leipzig 1828–1831 (NPB 194 f.).
Dohm, Hedwig: Die wissenschaftliche Emancipation der Frau, Berlin 1874 (nicht in NPB).
Doudan, X[iménès]: Mélanges et lettres. Avec une introduction par M. le Comte d'Haussonville et des notices par MM. de Sacy, Cuvillier-Fleury. Nouvelle édition, 2 Bde., Paris 1878 (NPB 196 f.).
Draper, John William: Geschichte der geistigen Entwickelung Europas. Aus dem Englischen von A. Bartels. Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage, Leipzig 1871 (NPB 198).
Dreher, Eugen: Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung, Halle 1882 (NPB 198).
Drossbach, Maximilian: Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle a. S. 1884 (NPB 199).
Druskowitz, H[elene von]: Moderne Versuche eines Religionsersatzes. Ein philosophischer Essay, Heidelberg 1886 (nicht in NPB).
Du Bois-Reymond, Emil: Über eine Akademie der deutschen Sprache. Über Geschichte der Wissenschaft. Zwei Festreden in öffentlichen Sitzungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin gehalten, Berlin 1874 (NPB 199 u. 201).
Du Bois-Reymond, Emil: Goethe und kein Ende. Rede bei Antritt des Rectorats der Koenigl. Friedrich-Wilhelms Universitaet zu Berlin am 15. October 1882, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
Du Bois-Reymond, Emil: Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge. Des ersten Vortrages sechste, des zweiten Vortrages zweite Auflage, Leipzig 1884 (NPB 201).
Du Bois-Reymond, Emil: Reden. Zweite Folge: Biographie – Wissenschaft – Ansprachen, Leipzig 1887 (diese Ausgabe nicht in NPB).
Du Camp, Maxime: Souvenirs littéraires. Neuvième Partie, in: Revue des deux mondes, 52e année, troisième période, tome 50, 15. April 1882, S. 721–755 (nicht in NPB).
Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, Breslau 1865 (NPB 202).
Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin 1869 (diese Ausgabe fehlt in NPB).
Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Zweite vermehrte Auflage, Berlin 1873 (NPB 203).
Dühring, Eugen: Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Leipzig 1875 (a) (NPB 201 f.).
Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage, Leipzig 1875 (b) (NPB 203 f.).
Dühring, E[ugen]: Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämmtlichen Schriften. Mit seinem Bildniss, Karlsruhe/Leipzig 1882 (NPB 203 f.).
Dühring, E[ugen]: Gesammtcursus der Philosophie. Zweiter Theil: Wirklichkeitsphilosophie. Phantasmenfreie Naturergründung und gerecht freiheitliche Lebensordnung, Leipzig 1895 (diese Ausgabe nicht in NPB).

Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus. Vierte, neubearbeitete und stark vermehrte Auflage, Leipzig 1900.
Dumont, Léon: Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1876 (NPB 204 f.).
Duncker, Max: Geschichte des Alterthums. Erster Band. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin 1863 (dieser Band nicht in NPB).
Duncker, Max: Geschichte des Alterthums. Neue Folge. Zweiter Band, Leipzig 1886 (NPB 205).
Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Dritte Auflage. 3 Theile, Leipzig 1868 (NPB 206: Theil 1, heute vermisst).
Eckstein, Baron [Ferdinand] von: Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt als Einleitung einer Geschichte der Askesis des christlichen Mönchthums. Mit einem Vorworte von Joh[ann] Jos[ef] Ign[az] von Döllinger, Freiburg im Breisgau 1862 (nicht NPB).
Ehmig, Franz: Neue Gleichnisse, Beispiele und Erzählungen über die katholischen Glaubens- und Sittenlehren für Religionslehrer, Prediger und Katecheten, zugleich ein nützliches Lesebuch für christliche Familien. Gesammelt und alphabetisch geordnet, Bd. 1, Regensburg 1867 (nicht in NPB).
Emerson, Ralph Waldo: Versuche. (Essays.) Aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858 (NPB 211–213 u. 215).
Emerson, Ralph Waldo: Die Führung des Lebens. Gedanken und Studien. Ins Deutsche übertragen von E. S. von Mühlberg, 2. Auflage, Leipzig 1862 (NPB 210: von N. 1876 gebunden, heute vermisst).
Engelhardt, Moritz von: Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878 (nicht in NPB).
Epiktetos: Handbuch. Aus dem Griechischen. Mit erläuternden Anmerkungen von Gottlieb Christian Karl Link, Nürnberg 1783 (NPB 214).
Epiktetos: Unterredungen, aufgezeichnet von Arrhianos. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von K[arl Maria] Enk [von der Burg], Wien 1866 (nicht in NPB).
Erdmann, Johann Eduard: Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 Bde. Dritte, verbesserte Auflage, Berlin 1878 (nicht in NPB).
Erismann, Fr[iedrich]: Die Entfernung der Abfallstoffe, in: Handbuch der Hygiene und der Gewerbekrankheiten. Zweiter Theil: Sociale Hygiene. I. Abtheilung: Grössere Gemeinwesen, I. Hälfte, Leipzig 1882, S. 73–252 (nicht in NPB).
Ersch, J[ohann] S[amuel]/Gruber, J[ohann] G[ottfried] (Hg.): Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge. Erste Section, 32. Theil, Leipzig 1839 (nicht in NPB).
Espinas, Alfred: Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung. Nach der vielfach erweiterten zweiten Auflage unter Mitwirkung des Verfassers deutsch hg. von W. Schloesser, Braunschweig 1879 (NPB 218 f., von N. 1882 erworben).
Esser, Wilhelm: Psychologie, Münster 1854 (nicht in NPB).
Evangelisches Kirchenbuch. Auf Grund der älteren Weimarischen und anderen Agenden bearbeitet. Zweiter Theil: Die heiligen Handlungen, Weimar 1863 (nicht in NPB).
Falckenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargestellt, Leipzig 1886 (nicht in NPB).
Fechner, Gustav Theodor: Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1864 (nicht in NPB).

Féré, Charles: Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique, Paris 1888 (NPB 223 f.).
Feuerbach, Ludwig: Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie, Ansbach 1837 (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich/Winterthur 1843 (a) (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christenthums. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1843 (b) (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Sämmtliche Werke. Bd. 2: Philosophische Kritiken und Grundsätze, Leipzig 1846 (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Die Naturwissenschaft und die Revolution, in: Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 268–271, 8.–12. November 1850, S. 1069–1083 (nicht in NPB).
[Fielding, Henry]: Geschichte des Thomas Jones eines Findelkindes. Aus dem Englischen, 6 Bde., Leipzig 1786–1788 (NPB 224 f.).
Firmin, A[nténor]: De l'égalité des races humaines. (Anthropologie positive), Paris 1885 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1: Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie, Mannheim 1854 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Bd. 1: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Bd. 2: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft, Mannheim 1860 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1: Descartes und seine Schule. 1. Theil: Allgemeine Einleitung. René Descartes. 2. Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Mannheim 1865 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 2: Leibniz und seine Schule. Zweite neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1867 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4: Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik. Zweite rev. Auflage, Heidelberg 1869 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Dritte neu bearbeitete Auflage, München 1882 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Zweiter Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Dritte neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1889 (nicht in NPB).
Flaubert, Gustave: Lettres à George Sand. Précédées d'une étude par Guy de Maupassant, Paris 1884 (NPB 227 f.).
Fontane, Theodor: Kriegsgefangen. Erlebtes 1870. Aus den Tagen der Okkupation. Eine Osterreise durch Nordfrankreich und Elsaß-Lothringen 1871, Berlin o. J. (keine Ausgabe in NPB).
Foster, Michael: Lehrbuch der Physiologie. Autorisirte deutsche Ausgabe von N. Kleinenberg. Mit einem Vorwort von W. Kühne, Heidelberg 1881 (NPB 231).
Fouillée, Alfred: La science sociale contemporaine, Paris 1880 (NPB 231 f.).
Fraisse, Paul: Die Regeneration von Geweben und Organen bei den Wirbelthieren, besonders Amphibien und Reptilien, Cassel/Berlin 1885 (nicht in NPB).

Frauenstädt, Julius: Schopenhauer-Lexikon. Ein philosophisches Wörterbuch, nach Arthur Schopenhauers sämmtlichen Schriften und handschriftlichem Nachlaß bearbeitet, 2 Bde., Leipzig 1871 (nicht in NPB).

Frauenstädt, Paul: Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter. Studien zur Deutschen Kultur- und Rechtsgeschichte, Leipzig 1881 (nicht in NPB).

Friedrich, Georg: Die Krankheiten des Willens, vom Standpunkte der Psychologie aus betrachtet, im Anschlusse an die Untersuchung des normalen (gesunden) Willens in Bezug auf Entwicklungsstufen, Ziele und Merkmale. Zweite Auflage, München 1886 (nicht in NPB).

[Fritsch, Theodor unter dem Pseudonym:] Frey, Thomas: Der Antisemitismus im Spiegel eines „Zukunfts-Philosophen", in: Antisemitische Correspondenz, und Sprechsaal für innere Partei-Angelegenheiten, Nr. 19 f., November/Dezember 1887, S. 10–15, auch abgedruckt in: Reich 2013, S. 654–667.

Frohschammer, J[akob]: Christenthum und die moderne Naturwissenschaft, Wien 1868.

Frohschammer, J[akob]: Monaden und Weltphantasie, München 1879 (nicht in NPB).

Fromentin, Eugène: Les maîtres d'autrefois. Belgique – Hollande. Quatrième édition, Paris 1882 (NPB 233 f.).

Galiani, Ferdinando: Lettres à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le Baron d'Holbach, Morellet, Suart, D'Alembert, Marmontel, la Vicomtesse de Belsunce etc. Publiées d'après les éditions originales augmentées des variantes, de nombreuses notes et d'un index avec notice biographique par Eugène Asse, 2 Bde., Paris 1882 (NPB 236–238).

Galitzin [sic], Fürstin Amalie von: Briefwechsel und Tagebücher. Neue Folge. Tagebücher der Fürstin aus den Jahren 1783 bis 1800 enthaltend, Münster 1876 (nicht in NPB).

Galton, Francis: Inquiries into Human Faculty and Its Development, London 1883 (NPB 238).

Gass, W[ilhelm]: Geschichte der christlichen Ethik. Zweiten Bandes erste Abtheilung: Sechszehntes und siebzehntes Jahrhundert. Die vorherrschende kirchliche Ethik, Berlin 1886 (nicht in NPB).

Gautier, Théophile: Poésies nouvelles. Émaux et Camées. Théatre. Poésies diverses, Paris 1863 (nicht in NPB).

Gay, Sophie: Souvenirs d'une vieille femme, Paris 1834 (nicht in NPB).

Gebhart, Émile: Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879 (NPB 240).

Gebhart, Émile: Études mériodionales. La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire. Machiavel – Fra Salimbene – Le roman de don Quichotte – La Fontaine – Le palais pontifical – Les Cenci, Paris 1887 (NPB 239 f.).

Gellius, Aulus: Die attischen Nächte. Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Weiss, 2 Bde., Leipzig 1875–1876 (NPB 242 f.).

Gervinus, G[eorg] G[ottfried]: Händel und Shakespeare. Zur Ästhetik der Tonkunst, Leipzig 1868 (NPB 245: von N. 1875 verkauft).

Geßner, Georg: Johann Kaspar Lavaters Lebensbeschreibung von seinem Tochtermann, Bd. 1, Winterthur 1802 (nicht in NPB).

Gizycki, Georg von: Briefe über die neuere philosophische Literatur, in: Deutsche Rundschau (Berlin), Bd. 13, Nr. 11, 1887, S. 305–317, über JGB S. 312–313, auch abgedruckt in: Reich 2013, S. 650–651.

Glasenapp, Carl Fr[iedrich]/Stein, Heinrich von: Wagner-Lexikon. Hauptbegriffe der Kunst- und Weltanschauung Richard Wagner's in wörtlichen Anführungen aus seinen Schriften zusammengestellt, Stuttgart 1883 (NPB 246).

Goedeke, Karl: Goethes Leben [1874]. Supplement zu den Werken des Dichters, Stuttgart o. J. (nicht in NPB).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Stuttgart/Augsburg 1853–1858 (NPB 247–257).
Goethe, Johann Wolfgang von: Unterredung mit Napoleon, in: Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 36, Weimar 1893, S. 269–276.
Goethe, Johann Wolfgang von/Reinhard, Karl Friedrich Graf von: Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832, Stuttgart/Tübingen 1850 (nicht in NPB).
Goncourt, Edmond Huot de/Jules Huot de: Charles Demailly. Nouvelle édition, Paris 1877 (a) (NPB 259).
Goncourt, Edmond Huot de/Jules Huot de: Idées et sensations. Nouvelle édition, Paris 1877 (b) (NPB 259 f.).
Goncourt, Edmond Huot de/Jules Huot de: La femme au dix-huitième siècle. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris 1878 (NPB 261).
Götzinger, Max Wilhelm: Die deutsche Sprache und ihre Literatur. Erster Band: Die deutsche Sprache. Erster Theil, Stuttgart 1836 (NPB 262).
Gracian, Balthazar: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa, und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer. Dritte unveränderte Auflage, Leipzig 1877 (NPB 265, heute verloren).
Grandville [Jean Ignace Isidore Gérard]: Eine Andere Welt von Plinius dem Jüngsten. Illustrirt von J. J. Grandville. [Übersetzt von Oskar Ludwig Bernhard Wolff], Leipzig 1847 (nicht in NPB).
Gregorovius, Ferdinand: Figuren. Geschichte, Leben und Scenerie aus Italien, Leipzig 1856 (nicht in NPB).
Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie, Göttingen 1835 (keine Ausgabe in NPB).
Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854–1971 (nicht in NPB, 1. Bd. von N. teilweise exzerpiert in NL 1874, KSA 7, 37[1], 825–828).
Grote, George: Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner, 6 Bde., Leipzig 1850–1856 (NPB 267 f.).
Gsell-Fels, [Theodor]/Berlepsch, [Hermann Alexander von]: Süd-Frankreich und seine Kurorte, Hildburghausen 1869 (nicht in NPB).
Gsell-Fels, Th[eodor]: Italien in sechzig Tagen. Zweite Auflage, Leipzig 1878 (a) (NPB 269).
Gsell Fels, Theodor: Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier. 2. Auflage, Leipzig 1878 (b) (NPB 269 f.: 1880 von N. erworben, heute nicht mehr erhalten).
Guhl, Ernst/Koner, Wilhelm: Das Leben der Griechen und Römer nach antiken Bildwerken dargestellt. Zweite verbesserte und vermehrere Auflage, Berlin 1864 (NPB 270, heute verloren).
Gumpach, Johannes von: Grundzüge einer neuen Weltlehre. Bd. 1: Kritisch-populäre Briefe über die neuere Astronomie. Bd. 1: Die Gravitationstheorie als Anziehungslehre, München 1860 (nicht in NPB).
Gury, Jean-Pierre: Compendium theologiae moralis. Editio in Germania tertia, ad recentissimae editionis gallicae fidem impressa, emendata et permultis additamentis aucta, Ratisbonae 1862 (nicht in NPB).
Gutzkow, Karl: Dramatische Werke. Vollständige neu umgearbeitete Ausgabe, Bd. 11, Leipzig 1862 (nicht in NPB).

Gutzkow, Karl: Die neuen Serapionsbrüder. Roman in drei Bänden, Breslau 1877 (nicht in NPB).

Guyau, Jean-Marie: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris 1885 (NPB 270 f., heute verloren, N.s Lesespuren dokumentiert in Guyau 1909 u. Lampl 1990).

Guyau, Jean-Marie: Sittlichkeit ohne „Pflicht" (Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction). Ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Schwarz. Mit einer für die deutsche Ausgabe verfassten biographisch-kritischen Einleitung von Alfred Fouillée und bisher ungedruckten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches, Leipzig 1909.

Gwinner, Wilhelm: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig 1862 (nicht in NPB).

Gwinner, Wilhelm: Schopenhauer's Leben. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1878 (nicht in NPB).

Haeckel, Ernst: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen. Siebente, umgearbeitete und vermehrte Auflage, Berlin 1879 (nicht in NPB).

Haeckel, Ernst: Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck. Vortrag in der ersten öffentlichen Sitzung der fünfundfünfzigsten Versammlung Deutscher Naturforscher und Aerzte zu Eisenach am 18. September 1882, Jena 1882 (nicht in NPB).

Hagenbach, K[arl] R[udolf]: Die Kirche des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In Vorlesungen. Zweiter Theil. Vierte, verbesserte und theilweise umgearbeitete Auflage = ders.: Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert. In Vorlesungen. Neue, durchgängig überarbeitete Gesammtausgabe. Siebenter Band. Zweiter Theil, Leipzig 1872 (nicht in NPB).

Hamann, [Johann Georg]: Schriften, hg. von Friedrich Roth. Erster Theil, Berlin/Nürnberg 1821 (nicht in NPB).

Hamann, Johann Georg: Schriften und Briefe. Zu sicherem Verständniss im Zusammenhange seines Lebens erläutert und hg. von Moritz Petri, 2 Theile, Hannover 1872 (nicht in NPB, Theil 1 von N. 1873 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, 419 u. 422).

Hanstein, [Gottfried August Ludwig]/Eylert, [Rulemann Friedrich]/Dräseke, Johann Heinrich Bernhard (Hg.): Neuestes Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten und kleineren Amtsreden. Sechster und letzter Theil, Magdeburg 1822 (nicht in NPB).

Hartig, G[eorg] L[udwig]: Lexikon für Jäger und Jagdfreunde oder waidmännisches Conversations-Lexikon. Zweite vielfach vermehrte und verbesserte Auflage hg. von Theodor Hartig, Berlin 1861 (nicht in NPB).

Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin 1869 (NPB 276: Von N. 1875 verkauft).

Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewussten. Achte, erweiterte Auflage, 2 Bde., Berlin 1878 (diese Ausgabe nicht in NPB).

Hartmann, Eduard von: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik, Berlin 1879 (NPB 275 f.).

Hartmann, Eduard von: Das Judenthum in Gegenwart und Zukunft, Leipzig/Berlin 1885 (nicht in NPB).

Hartsen, F[rederik] A[nton] v[on]: Die Moral des Pessimismus, nach Veranlassung von Dr. Taubert's Schrift „Der Pessimismus und seine Gegner", geprüft, Nordhausen 1874 (NPB 278).

Hartsen, F[rederik] A[nton] v[on]: Grundzüge der Psychologie. Zweite gänzlich umgearbeitete und beträchtlich vermehrte Auflage, Halle 1877 (NPB 278).

Hase, Karl: Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Zweite, verbesserte Auflage, Leipzig 1865 (nicht in NPB).

Hebbel, Friedrich: Agnes Bernauer. Ein deutsches Trauerspiel in fünf Aufzügen, Wien 1855 (nicht in NPB).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. von Karl Ludwig Michelet, Bd. 3 = Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. 15, Berlin 1836 (keine Ausgabe in NPB).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1986 (von Hegels Werken war nur eine Ausgabe der *Encyklopädie* zeitweilig unter N.s Büchern vorhanden, vgl. NPB 281).

Heigelin, J[ohann] F[riedrich]: Allgemeines Fremdwörter-Handbuch für Teutsche oder Erklärung aller fremdartigen Ausdrücke der teutschen Conversations-Sprache zur Verständigung, Ausscheidung und Würdigung der in teutschen Schriften und in der Kunst- und Umgangssprache vorkommenden fremdartigen Wörter, Ausdrücke, Namen und Redensarten. Ein gemeinnütziges Handbuch für alle Stände, Berufsarten, Künste, Gewerbe, Schul- und Bildungs-Anstalten, so wie für Geschäftsmänner, Zeitungsleser und für jeden teutschen Vaterlandsfreund. Zweite sehr verbesserte und vermehrte Auflage, Tübingen 1838 (nicht in NPB).

Heine, Heinrich: Über Ludwig Börne, Hamburg 1840 (nicht in NPB).

Heine, Heinrich: Romanzero = ders.: Sämmtliche Werke, Bd. 12, Amsterdam 1856 (nicht in NPB).

Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 5: Über Deutschland. Erster Theil: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Hamburg 1861 (nicht in NPB).

Heinroth, Johann Christian August: Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten. Ein Beitrag zur Seelenheilkunde, Leipzig 1830 (nicht in NPB).

Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, Augsburg 1875 (nicht in NPB).

Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde., Augsburg 1876–1877 (a) (nicht in NPB).

Hellwald, Friedrich von: Die Erde und ihre Völker. Ein Geographisches Hausbuch, 2 Bde., Stuttgart 1877 (b) -1878 (NPB 284, heute verloren).

Hellwald, Friedrich von: Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. 3., neu bearbeitete Auflage, 2 Bde., Augsburg 1883–1884 (nicht in NPB).

Helvetius, Claude Adrien: Discurs über den Geist des Menschen. Aus dem Französischen des Herrn Helvetius übersetzt [von J. G. Forkert]. Mit einer Vorrede Joh. Christoph Gottscheds, Leipzig/Liegnitz 1760 (NPB 284 f.).

Heppe, Heinrich: Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, Berlin 1875 (nicht in NPB).

Hermann, Conrad: Neuere philosophische Literatur. 3. Jenseits von Gut und Böse, in: Blätter für literarische Unterhaltung (Leipzig), Dezember 1886, S. 715–716, wieder abgedruckt in: Reich 2013, S. 633.

Hermann, Karl Fr[iedrich]: Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg 1839 (NPB 286).

Herrmann, Emanuel: Cultur und Natur. Studien im Gebiete der Wirthschaft. Zweite Auflage, Berlin 1887 (NPB 291 f.).
Hesiod: Werke und Orpheus der Argonaut. Aus dem Griechischen übersetzt von Ioh[ann] Heinrich Voss, Wien 1817 (NPB 293–295: griechische Hesiod-Ausgaben und Übersetzungen, aber nicht diejenige von Voß).
Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen. Zweiter Theil. Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Braunschweig 1860 (NPB 296: 1863 hat N. den Band binden lassen, heute ist er verloren).
Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. In drei Theilen. Dritter Theil. Die deutsche Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Drittes Buch: Das klassische Zeitalter der deutschen Literatur. Erste Abteilung: Die Sturm- und Drangperiode, Braunschweig 1869 (dieser Band nicht in NPB).
Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. In drei Theilen. Dritter Theil. Die deutsche Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Zweites Buch: Das Zeitalter Friedrichs des Großen. Zweite umgearbeitete Auflage, Braunschweig 1872 (dieser Band nicht in NPB).
Hieronymi, W[ilhelm]: Die Religion der Erkenntniß. Gedankenbeiträge für religiöse Gestaltung der Zukunft, Wiesbaden 1874 (nicht in NPB).
Hillebrand, Karl: Frankreich und die Franzosen in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Eindrücke und Erfahrungen von Karl Hillebrand. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 1, Berlin 1874 (a) (NPB 296 f.).
[Hillebrand, Karl:] Zwölf Briefe eines ästhetischen Ketzer's. Zweite Auflage, Berlin 1874 (b) (NPB 298: Band heute vermisst).
Hillebrand, Karl: Wälsches und Deutsches = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2, Berlin 1875 (NPB 297).
Hillebrand, Karl: Aus dem Jahrhundert der Revolution. Zweite Ausgabe = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 5, Straßburg 1881 (nicht in NPB).
Hillebrand, Karl: Wälsches und Deutsches = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2, Berlin 1875 (NPB 297).
Hillebrand, Karl: Culturgeschichtliches. Aus dem Nachlasse hg. von Jessie Hillebrand = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 7, Straßburg 1885 (NPB 298, heute verloren).
Hillebrand, Karl: Frankreich und die Franzosen. Dritte stark vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 1, Straßburg 1886 (a) (NPB 296 f.: Ausgabe von 1874).
Hillebrand, Karl: Profile. Zweite Ausgabe = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 4, Straßburg 1886 (b) (NPB 297 f.: Ausgabe Berlin 1878, heute verloren).
Hillebrand, Karl: Zeitgenossen und Zeitgenössisches. Zweite Ausgabe = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 6, Straßburg 1886 (c) (nicht in NPB).
Hobbes, Thomas: The English Works. Now First Collected and Edited by Sir W[illia]m Molesworth, 11 Bde., London 1839–1845 (nicht in NPB).
Höffding, Harald: Die Grundlage der humanen Ethik. Aus dem Dänischen, Bonn 1880 (nicht in NPB).
Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1887 (NPB 300 f.).
Hoffmann, Franz (Hg.): Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft. Sammlung der vom Jahre 1851 bis 1856 erschienenen Recensionen und literarischen Noitzen über Franz von Baader's sämmtliche Werke. Als urkundliche Belege über die

Aufnahme dieser „Ersten Gesammtausgabe“ Seitens der gelehrten Welt Deutschlands, Leipzig 1856 (nicht in NPB).
Hölderlin, Friedrich: Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Christoph Theodor Schwab, Stuttgart 1874 (NPB 302).
Honegger, J[ohann] J[akob]: Kritische Geschichte der französischen Cultureinflüsse in den letzten Jahrhunderten, Berlin 1875 (NPB 307, heute verloren).
Honegger, J[ohann] J[akob]: Allgemeine Kulturgeschichte. Zweiter Band: Geschichte des Altertums, Leipzig 1886 (nicht in NPB).
Houssaye, Henry: Les hommes et les idées, Paris 1886 (NPB 312).
Huc, [Évariste Régis]: L’Empire chinois. Faisant suite à l’ouvrage intitulé *Souvenirs d’un voyage dans la Tartarie et le Thibet*. Quatrième édition, Bd. 1, Paris 1862 (nicht in NPB).
Hugo, Victor: William Shakespeare. Deutsch von A. Diezmann, Leipzig 1864 (NPB 312 f.).
Humboldt, Wilhelm von: Gesammelte Werke, Bd. 7, Berlin 1852 (nicht in NPB).
Hume, David: Gespräche über natürliche Religion. Nach der zweyten englischen Ausgabe. Nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner, Leipzig 1781 (NPB 313).
Jacoby, Leopold: Die Idee der Entwickelung. Eine sozial-philosophische Darstellung, 2 Theile, 2. Auflage, Zürich 1886–1887 (NPB 318).
Jacolliot, Louis: Les législateurs religieux. Manou. Moïse. Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du Rituel Egyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises, Paris 1876 (NPB 318 f.).
Janet, Paul: Victor Cousin et son œuvre philosophique. III: La disgrace. Cousin et Hegel, in: Revue des deux mondes, 54^{e} année, troisième période, tome 61 (1884), S. 624–653.
Janssen, Johannes: Joh. Friedrich Böhmer’s Leben und Anschauungen. Bearbeitet nach des Verfassers größerem Werk: Joh. Friedrich Böhmer’s Leben, Briefe und kleinere Schriften, Freiburg in Breisgau 1869 (NPB 320).
Janssen, Johannes: Zeit- und Lebensbilder. Zweite, mehrfach umgearbeitete Auflage. Freiburg im Breisgau 1876 (nicht in NPB).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1878 (NPB 320: 1878 von N. gekauft, nicht erhalten).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, Freiburg im Breisgau 1879 (nicht in NPB, die NPB 320 genannte Buchhändlerrechnung vom 8. Mai 1879 wird aber wohl nicht Janssens Ausgabe von *Böhmer’s Leben und Anschauungen*, sondern den zweiten Band der *Geschichte des deutschen Volkes* betreffen. N.s Brief an Köselitz vom 5. 10. 1879 ist zu entnehmen, dass N. diesen zweiten Band besaß, KSB 5, Nr. 889, S. 451).
Janssen, Johannes: An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes, 8. Tausend, Freiburg im Breisgau 1882 (NPB 319 f.).
Jean Paul [eigentlich Johann Paul Friedrich Richter]: Die unsichtbare Loge. Eine Lebensbeschreibung. Zweite verbesserte Auflage, 2 Theile, Berlin 1822 (nicht in NPB).
Jolly, Julius: Eine Reise nach Ostindien IV, in: Deutsche Rundschau 40, Juli-September 1884, S. 107- 127 (nicht in NPB).
Joly, Henri: Psychologie des grands hommes, Paris 1883 (NPB 321).
Joubert, Joseph: Pensées précédées de sa correspondance, d’une notice sur sa vie, son caractère et ses travaux par M. Paul de Raynal. Et des jugements littéraires de MM.

Sainte-Beuve, Silvestre de Sacy, Saint-Marc Girardin, Geruzez et Poitou. Sixième édition, 2 Bde., Paris 1874 (NPB 321 f.).
Jung-Stilling, Johann Heinrich: Lebensgeschichte, oder dessen Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre, häusliches Leben und Alter. Eine wahrhafte Geschichte. 3te Auflage. Mit einer einleitenden Vorrede von Prälat von Kapff, Prediger an der Stiftskirche in Stuttgart, Stuttgart 1857 (NPB 323).
Kabsch, Wilhelm: Das Pflanzenleben der Erde. Eine Pflanzengeopgraphie für Laien und Naturforscher. Nach dem Tode des Verfassers mit einem Vorworte versehen von H[ermann] A[lexander von] Berlepsch. Zweite Ausgabe, Hannover 1870 (nicht in NPB).
Kant, Immanuel: Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen hg. von Fr[iedrich] Ch[ristian] Starke, Leipzig 1831 (nicht in NPB).
Kant, Immanuel: Sämmtliche Werke, hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Achter Theil, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
Kant, Immanuel: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hg. von Benno Erdmann. Bd. 2: Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1884 (nicht in NPB).
Kern, Heinrich: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Buddhaistischen Kirche. Uebersetzt aus dem Holländischen von Hermann Jacobi, 2 Bde., Leipzig 1882–1884 (nicht in NPB).
Klaczko, Julian, Zwei Kanzler. Fürst Gortschakow und Fürst Bismarck, Basel 1877 (NPB 331, von N. 1876 [!] erworben).
Klein, J[ulius] L[eopold]: Geschichte des griechischen und römischen Drama's. 2. Band: Die griechische Komödie und das Drama der Römer, Leipzig 1865 (nicht in NPB).
Klein, J[ulius] L[eopold]: Geschichte des Drama's. 4. Band: Geschichte des italienischen Drama's. 1. Band, Leipzig 1866 (nicht in NPB).
Klemm, Gustav: Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Nach den beßten Quellen bearbeitet und mit xylographischen Abbildungen der verschiedenen National-physiognomien, Geräthe, Waffen, Trachten, Kunstproducte u.s.w. versehen, 10 Bde., Leipzig 1843–1852 (nicht in NPB).
[Klopstock, Friedrich Gottlieb]: Oden, Hamburg 1771 (keine Klopstock-Ausgabe in NPB).
Klopstock, [Friedrich Gottlieb]: Oden. Mit erläuternden Anmerkungen und einer Biographie des Dichters von J[ohann] G[ottfried] Gruber. Zweiter Band, Leipzig 1831 (keine Klopstock-Ausgabe in NPB).
Knötel, A[ugust]: Die ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte. Zweiter Artikel, in: Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge 22 (1867), S. 517–543 (NPB 688).
Koeppen, Carl Friedrich: Die Religion des Buddha. Bd. 1: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Bd. 2: Die lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1857 u. 1859 (nicht in NPB).
Kohler, Jos[eph]: Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, Würzburg 1883 (nicht in NPB).
Kohler, Joseph: Das Recht als Kulturerscheinung. Einleitung in die vergleichende Rechts-wissenschaft, Würzburg 1885 (a) (NPB 332 f.).
Kohler, Joseph: Zur Lehre von der Blutrache, Würzburg 1885 (b) (NPB 333).
Kohler, Joseph: Das chinesische Strafrecht. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechts, Würzburg 1886 (NPB 332).
Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von L[udwig] Ullmann, Crefeld 1840 (keine Koran-Übersetzung in NPB).

Krauss, August: Die Psychologie des Verbrechens. Ein Beitrag zur Erfahrungsseelenkunde, Tübingen 1884 (NPB 334).
Krug, Wilhelm Traugott (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben. Dritter Band, Leipzig 1828 (nicht in NPB).
Krug, Wilhelm Traugott (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben. Fünfter Band als Supplement zur zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage. Erste Abtheilung, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
Krummacher, Adolf (Hg.): Der kleine Heidelberger Katechismus. Mit beigedruckten Schriftsprüchen und mit Erweiterungen aus dem großen Katechismus zum Gebrauch beim Confirmandenunterricht, Berlin 1859 (Keine Ausgabe des *Heidelberger Katechismus* in NPB).
Krünitz, Johann Georg: Ökonomisch-technologische Encyklopädie, oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus- und Land-Wirthschaft, und der Kunstgeschichte in alphabetischer Ordnung. Zuerst fortgesetzt von Friedrich Jakob Floerken, nunmehr von Heinrich Gustav Flörke. 81. Theil. Zweyte Auflage, Berlin 1807 (nicht in NPB).
Krünitz, Johann Georg: Ökonomisch-technologische Encyklopädie, oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus- und Land-Wirthschaft, und der Kunstgeschichte in alphabetischer Ordnung. Früher fortgesetzt von Friedrich Jakob und Heinrich Gustav Floerke, und jetzt von Johann Wilhelm David Korth. 139. Theil, Berlin 1825 (nicht in NPB).
Kunze, Carl Ferdinand: Compendium der praktischen Medicin. Siebte, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart 1881 (NPB 336).
Kutzner, J[ohann] G[ottlieb]: Geographische Bilder, enthaltend das Interessanteste und Wissenswürdigste aus der Länder- und Völkerkunde und der Physik der Erde. Nach neuen und guten Quellen für Lehrende und Lernende, sowie für Freunde der Geographie bearbeitet und gesammelt. Zweiter Band: Asien, Afrika, Amerika und Polynesien nebst Aufsätzen aus der Physik der Erde, Glogau 1859 (nicht in NPB).
Laas, Ernst: Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. Zweiter Theil: Idealistische und positivistische Ethik, Berlin 1882 (nicht in NPB).
Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften, 2 Bde., Göttingen 1878 und 1881 (nicht in NPB).
Lambert, Marquise de [Anne-Thérèse de Lambert, Marquise de Saint-Bris, geborene de Marguenat de Courcelles]: Œuvres morales. Précédées d'une étude critique par M. de Lescure, Paris 1883 (nicht in NPB).
Landouzy, H[ector]: Traité complet de l'hystérie, Paris/London 1846 (nicht in NPB).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866 (diese Ausgabe nicht [mehr?] in NPB. N. schaffte sich später die von Hermann Cohen herausgegebene Ausgabe von 1887 an).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Mit dem Portrait des Verfassers nebst Angaben über sein Leben. Dritte Auflage, 2 Bde., Iserlohn 1876–1877 (diese Ausgabe nicht in NPB).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Vierte Auflage, Iserlohn 1882 (diese Ausgabe nicht in NPB).
Langguth, Adolf: Goethes Pädagogik historisch-kritisch dargestellt, Halle an der Saale 1886 (nicht in NPB).

Langhans, Wilhelm: Die Geschichte der Musik des 17. 18. und 19. Jahrhunderts in chronologischem Anschlusse an die Musikgeschichte von A. W. Ambros. Erster Band, Leipzig 1884 (nicht in NPB).

La Rochefoucauld [auf dem Titelblatt: De la Rochefoucault], [François de]: Sätze aus der höhern Welt- und Menschenkunde. Deutsch hg. von Friedrich Schulz, Breslau 1793 (NPB 338 u. 340, heute vermisst).

La Rochefoucauld, François de: Œuvres. Nouvelle édition revue sur les anciennes impressions et augmentée de morceaux inédits, des variantes, de notices, de notes, de tables particulières pour les *Maximes* et pour les *Mémoires*, d'un lexique des mots et locutious remarquables, d'un portrait, de fac-simile, etc. par M. D. L. Gilbert, Bd. 1, Paris 1868 (diese Ausgabe nicht in NPB).

La Rochefoucauld, François de: Réflexions, sentences et maximes morales. Précédées d'une Notice par M. Sainte-Beuve. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix de notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d'une Notice par Suard. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes, Paris o. J. (NPB 338).

Las Cases, [Emmanuel-Augustin-Dieudonné-Joseph]: Mémorial de Sainte-Hélène, ou Journal ou se trouve consigné, jour par jour, ce qu'a dit et fait Napoléon durant dix-huit mois. Réimpression de 1823 et 1824, avec de nombreuses corrections et quelques additions, Bd. 2, Paris 1824 (heute nicht in NPB, soll aber nach Elisabeth Förster-Nietzsche ursprünglich vorhanden gewesen sein, vgl. NPB 45).

Laube, Heinrich: Moderne Charakteristiken. Zweiter Band, Mannheim 1835 (nicht in NPB).

Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Auflage, 2 Bde., Leipzig/Heidelberg 1873 (NPB 341–344).

Lecky, William Edward Hartpole: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. Nach der zweiten verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe, 2 Bde., Leipzig/ Heidelberg 1879 (NPB 344 f.).

Lecky, William Edward Hartpole: Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Englischen von Ferdinand Löwe, Leipzig 1880 (NPB 340 f.).

Legouvé, Ernest: Histoire morale des femmes, Paris 1849 (nicht in NPB).

Lehmann, Christoph: Florilegium Politicum auctum. Das ist: Ernewerter Politischer Blumen-Garten / Darinn außerlesene Politische Sententz, Lehren, Reguln, und Sprichwörter auß Theologis, Jurisconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener Erfahrung unter 1000. Tituln zu sonderm Nutzen und Lust […] in locos communes zusammengetragen. Erster Theil, Frankfurt/Main 1662 (NPB 346: Ausgabe von 1883).

Lehmann, Christoph: Blumengarten, frisch ausgejätet, aufgeharkt und umzäunt von einem Liebhaber alter deutscher Sprache und Weisheit, Berlin 1879 (NPB 346: Ausgabe von 1883).

Lehmann, Christoph: Blumengarten, frisch ausgejätet, aufgeharkt und umzäunt von einem Liebhaber alter deutscher Sprache und Weisheit. Volks-Ausgabe, Berlin 1883 (NPB 346: von N. laut Rechnung von Alfred Lorentz, Leipzig, 27. 10. 1885 gekauft am 27. 04. 1885, heute verloren).

Lemaître, Jules: Petites orientales Une méprise au jour le jour, Paris 1883 (NPB 347 u. 350: Widmungsexemplar N.s an Paul Lanzky).

Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Première série. Théodore de Banville – Sully-Prudhomme – François Coppée – Édouard Grenier – Madame Adam

– Madame Alphonse Daudet – Ernest Renan – Ferdinand Brunetière – Émile Zola – Guy de Maupassant – J.-K. Huysmans – Georges Ohnet, Paris 1886 (a) (NPB 346).
Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Deuxième série. Leconte de Lisle – José-Maria de Heredia – Armand Silvestre – Anatole France – Le Père Monsabré – M. Deschanel et le romantisme de Racine – La comtesse Diane – Francisque Sarcey – J. J. Weiss – Alphonse Daudet – Ferdinand Fabre. Deuxième édition, Paris 1886 (b) (NPB 346 f.).
Lenormant, François: Die Anfänge der Cultur. Geschichtliche und archäologische Studien. Autorisirte, vom Verfasser revidirte und verbesserte Ausgabe, 2 Bde., Jena 1875 (nicht in NPB).
Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 1: Le pays et les habitants, Paris 1881 (nicht in NPB).
Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 2: Les institutions, Paris 1882 (nicht in NPB).
Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 1: Le pays et les habitants. Deuxième édition, revue et augmentée, Paris 1883 (nicht in NPB).
Lescure, M[athurin François Adolphe] de: Les femmes philosophes, Paris 1881 (nicht in NPB).
Lessing, Gotthold Ephraim: Sämmtliche Werke, Bd. 28: Briefwechsel. Zweiter Theil, Carlsruhe 1825 (die in NPB 351–353 verzeichnete Ausgabe Lessing 1867 bringt nur marginale Auszüge des Briefwechsels).
Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, 10 Bde., Leipzig 1867 (NPB 351–353).
Lessing, Gotthold Ephraim: Laokoon, hg. und erläutert von Hugo Blümner, Berlin 1876 (in NPB keine *Laokoon*-Einzelausgabe).
Lichtenberg, Georg Christoph: Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe, 8 Bde., Göttingen 1867 (NPB 354–356).
Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung, Stuttgart 1865 (NPB 356).
Liebmann, Otto: Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage, Straßburg 1880 (NPB 357 f.).
Liebmann, Otto: Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Erstes Heft: Die Arten der Nothwendigkeit. Die mechanische Naturerklärung. Idee und Entelechie, Straßburg 1882 (NPB 356).
Liebmann, Otto: Die Klimax der Theorieen. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre, Straßburg 1884 (nicht in NPB).
Lippert, Julius: Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge, Berlin 1881 (NPB 361).
Lippert, Julius: Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes, Berlin 1882 (NPB 361).
Lippert, Julius: Allgemeine Geschichte des Priesterthums, 2 Bde., Berlin 1883–1884 (nicht in NPB).
Littré, É[mile]: Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine, Paris 1876 (a) (nicht in NPB).
Littré, É[mile]: La science au point de vue philosophique. Quatrième édition, Paris 1876 (b) (NPB 361).
Locke, John: Einige Gedanken über Erziehung. Uebersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Moritz Schuster, Leipzig o. J. (NPB 362, von N. 1878 erworben).

Logau, Friedrich von [unter dem Pseudonym: Salomon von Golaw]: Deutscher Sinn-Getichte Drey Tausend, Breßlaw 1654 (nicht in NPB).
Lotze, Hermann: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Zweiter Band: 4. Der Mensch. 5. Der Geist. 6. Der Welt Lauf. Zweite Auflage, Leipzig 1869 (nicht in NPB).
Lotze, Hermann: Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie = System der Philosophie. Zweiter Theil: Drei Bücher der Metaphysik, Leipzig 1879 (nicht in NPB).
Lotze, Hermann: Grundzüge der Aesthetik. Dictate aus den Vorlesungen, Leipzig 1884 (NPB 363).
Lubbock, John, Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden. Autorisirte Ausgabe für Deutschland. Nach der dritten vermehrten Auflage aus dem Englischen von A. Passow. Nebst einleitendem Vorwort von Rudolf Virchow, Jena 1875 (NPB 364).
Lübke, Wilhelm: Geschichte der Plastik von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Zweite durchgearbeitete und vermehrte Auflage, Leipzig 1871 (nicht in NPB).
Lüdemann, Hermann: Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt, Kiel 1872 (nicht in NPB).
Mach, Ernst: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886 (NPB 374 f.).
Machiavel, Nicolas [Machiavelli, Niccolò]: Le prince. Nouvelle traduction précédée de quelques notes sur l'auteur par C. Ferrari, Paris 1873 (NPB 375).
Mainländer, Philipp [Pseudonym für Philipp Batz]: Die Philosophie der Erlösung, [Bd. 1], Berlin 1876 (NPB 375: gekauft 1876, in NPB jedoch nicht erhalten).
Mantegazza, Paul: Die Physiologie der Liebe. Einzige vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten Auflage aus dem Italienischen von Eduard Engel, Jena 1877 (NPB 376).
Mantegazza, Paul: Physiologie des Genusses. Autorisirte Uebersetzung. Nach der 9. Auflage aus dem Italienischen, Oberhausen/Leipzig 1881 (NPB 376).
Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe, Gotha 1871 (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
Martensen, H[ans Lassen]: Die christliche Ethik. Allgemeiner Theil, 4. Auflage, Karlsruhe/Leipzig 1883 (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
Martensen, Hans Lassen: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 1. Abtheilung: Die individuelle Ethik, 3. Auflage, Karlsruhe/Leipzig 1886 (a) (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 2. Abtheilung: Die sociale Ethik. Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe. Dritte, verbesserte Auflage, Karlsruhe/Leipzig 1886 (b) (nicht in NPB, eine frühere Auflage ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
Martialis, Marcus Valerius: Die Epigramme in den Versmaßen des Originals übersetzt und erläutert von Alexander Berg, Stuttgart 1865 (keine Martial-Ausgabe in NPB).
Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Bd. 3, Berlin (Ost) 1969 (keine Marx/Engels-Ausgabe in NPB).
Maudsley, Henry: Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1875 (NPB 386).
Mayer, Adolph: Geschichte des Princips der kleinsten Action. Akademische Antrittsvorlesung, Leipzig 1877 (nicht in NPB).

Mayer, J[ulius] R[obert]: Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart 1874 (nicht in NPB).
Mayer, J[ulius] R[obert]: Die Torricellische Leere und über Auslösung, Stuttgart 1876 (nicht in NPB).
Meinert, C. A.: Wie nährt man sich gut und billig? Ein Beitrag zur Ernährungsfrage, Mainz o. J. [1882] (NPB 379).
Menzel, Wolfgang: Die deutsche Literatur. Zweite vermehrte Auflage. Dritter Theil, Stuttgart 1836 (nicht in NPB).
Mérimée, Prosper: Lettres à une autre inconnue. Avant-propos par H. Blaze de Bury. Deuxième édition, Paris 1875 (NPB 381).
Mérimée, Prosper: Lettres à une inconnue [Jenny Dacquin]. Précédées d'une étude sur Mérimée par H. Taine, 3 Bde., Paris o. J. (diese Ausgabe nicht in NPB).
Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyklopädie des allgemeinen Wissens. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage, Leipzig/Wien 1885–1892 (nicht in NPB).
[Meysenbug, Malwida von:] Memoiren einer Idealistin, 3 Bde., Stuttgart 1876 (NPB 382).
Michaelis, P[aul]: Jenseits von Gut und Böse, in: National-Zeitung (Berlin), Bd. 39, Nr. 672, 4. Dezember 1886, S. 1–2, wieder abgedruckt in: Reich 2013, S. 634–639.
Michelet, [Jules]: Histoire de France. Tome deuxième, Paris 1833 (nicht in NPB).
Michelet, Jules: Histoire de France au Dix-huitième siècle, Bd. 17: Louis XV et Louis XVI, Paris 1867 (nicht in NPB).
Michelet, J[ules]: Histoire du XIX^{e} siècle. Directoire. Origine de Bonaparte, Paris 1872 (nicht in NPB).
Mill, John Stuart: Gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz, 12 Bände, Leipzig 1869–1886 (NPB 383–390: erhalten sind die Bde. 1 u. 9–12).
Mill, John Stuart: Die Hörigkeit der Frau. Aus dem Englischen übersetzt von Jenny Hirsch. Zweite Auflage. Nebst einem Vorbericht enthaltend eine kurze Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage von der Uebersetzerin, Berlin 1872 (NPB 390: Von N. wohl 1878 erworben, heute in seiner Bibliothek nicht mehr erhalten).
Milton, John: Politische Hauptschriften. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Bernhardi, 3 Bde., Berlin 1874–1879 (NPB 390: Von N. 1879 erworben, heute in seiner Bibliothek nicht mehr erhalten).
Möhrlen, Christoph: Das Buch der Wahrheitszeugen, oder der theuern protestantisch-evangelischen Kirche ununterbrochene Fortdauer in allen Jahrhunderten. Geschichtserzählungen für Schule und Haus dargestellt. Zweiter Band, Basel 1845 (nicht in NPB).
Mousson, Albert: Die Gletscher der Jetztzeit. Eine Zusammenstellung und Prüfung ihrer Erscheinungen und Gesetze, Zürich 1854 (nicht in NPB).
Movers, F[ranz] C[arl]: Die Phönizier, 3 Theile, Bonn 1841–1856 (nicht in NPB).
Müller, Friedrich von: Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806–1813, hg. im Auftrage der Gesellschaft Hamburgischer Kunstfreunde, Hamburg 1907 (keine Ausgabe in NPB).
Nägeli, Carl von: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 2. Kräfte und Gestaltungen im molecularen Gebiet, München/Leipzig 1884 (NPB 403 f.).
Neelmeyer-Vukassowitsch, H[einrich]: Grossbritannien und Irland. Mit besonderer Berücksichtigung der Kolonien. Nach eigenen Beobachtungen geschildert (= Bibliothek für moderne Völkerkunde. Dritter Band), Leipzig 1886 (nicht in NPB).
Nefflen, Johannes: Gedichte für das Volk, Stuttgart 1841 (nicht in NPB).

Nohl, Ludwig: Gluck und Wagner. Ueber die Entwicklung des Musikdramas, München 1870 (NPB 426: von N. 1875 verkauft).
Noiré, Ludwig: Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie, Leipzig 1875 (NPB 718: Von N. 1875 an die Buchhandlung zurückgeschickt).
Novalis [eigentlich: Friedrich von Hardenberg]: Schriften, hg. von Ludwig Tieck und Fr[iedrich] Schlegel. Fünfte Auflage. Zweiter Theil, Berlin 1837 (keine Novalis-Ausgabe in NPB).
Novelle di autori senesi, Firenze 1833 [!] = Raccolta di novellieri italiani. Parte seconda, Firenze 1834 [!] (nicht in NPB).
Oetinger, Friedrich Christoph: Biblisches Wörterbuch. Neu hg. und mit den nothwendigen Erläuterungen, sowie mit einem Register über die wichtigsten Materien versehen von Julius Hamberger. Mit einem Vorwort von Gotthilf Heinrich von Schubert, Stuttgart 1849 (keine Oetinger-Ausgabe in NPB).
Oetinger, Friedrich Christoph: Biblisches und emblematisches Wörterbuch. Hg. von Gerhard Schäfer in Verbindung mit Otto Betz, Reinhard Breymayer, Eberhard Gutekunst, Ursula Hardmeier, Roland Pietsch und Guntram Spindler, 2 Teile, Berlin/New York 1999 (keine Oetinger-Ausgabe in NPB).
Oettingen, Alexander von: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik. Dritte, vollständig umgearbeitete Auflage, Erlangen 1882 (NPB 426).
Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 (NPB 426).
Oldenberg, Hermann: Buddha. His Life, His Doctrine, His Order. Translated from the German by William Hoey, London/Edinburgh 1882 (in NPB nur das deutsche Original).
Ölzelt-Newin, Anton: Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme, Wien 1883 (NPB 426 f.).
Oncken, Wilhelm: Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik, 2 Hälften, Leipzig 1870 u. 1875 (NPB 427).
Osenbrüggen, Eduard: Die deutschen Rechtssprichwörter = Oeffentliche Vorträge gehalten in der Schweiz, Bd. 3, Heft 9, Basel 1876 (NPB 428).
Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873 (NPB 429).
Overbeck, Franz: Studien zur Geschichte der alten Kirche, Schloss-Chemnitz 1875 (nicht in NPB).
Overbeck, Franz: Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus, in: Historische Zeitschrift 42/NF 6 (1879), S. 222–259 (NPB 428 f.).
Overbeck, Franz: Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abhandlungen, Chemnitz 1880 (NPB 429).
Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage, Leipzig 1903.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 2: Schriften bis 1880. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle, Stuttgart/Weimar 1994.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bde. 4 und 5: Kirchenlexicon. Ausgewählte Artikel A-I bzw. J-Z. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Barbara von Reibnitz, Stuttgart/Weimar 1995.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 7/2: Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde“, hg. von Barbara von Reibnitz und Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 8: Briefe. Unter Mitarbeit von Andreas Urs Sommer ausgewählt, hg. und kommentiert von Niklaus Peter und Frank Bestebreurtje, Stuttgart/Weimar 2008.

Overbeck, Franz/Köselitz, Heinrich [Peter Gast]: Briefwechsel, hg. und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter und Theo Salfinger, Berlin/New York 1998.
Overbeck, Franz/Rohde, Erwin: Briefwechsel, hg. und kommentiert von Andreas Patzer. Mit einer Einführung von Uvo Hölscher, Berlin/New York 1990.
Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel. II. Teil: Der wissenschaftliche Nachlass Franz Overbecks, beschrieben von Martin Tetz, Basel 1962.
Pascal, Blaise: Œuvres complètes, Bd. 1, Paris 1864 (keine französische Pascal-Ausgabe in NPB).
Pascal, Blaise: Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von C. F. Schwartz, 2 Theile. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (NPB 430 f.).
Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedr. Palm und Otto Kreussler. Des ursprünglichen Werkes fünfte Auflage, 2 Bände in vier Abtheilungen, Leipzig 1841–1857 (NPB 431 f.).
Passy, Frédéric: Un coup d'oeil sur l'histoire de l'économie politique, in: Revue scientifique de la France et de l'Étranger, 3^{e} série, 3^{e} année, Nr. 7, 18. August 1883, S. 193–204 (nicht in NPB).
Petronius Arbiter, Titus: Œuvres complètes avec la traduction française de la collection Panckoucke par M. Héguin de Guerle et précédées des recherches sceptiques sur le Satyricon et son auteur par J. N. M. de Guerle. Nouvelle édition très soigneusement revue, Paris o. J. (NPB 437).
Pfeil, Christoph Carl Ludwig von: Evangelische Herzensgsängte. Zum Besten der äußeren und inneren Mission so wie der Bibelgesellschaft neu hg. von Gustac Knak. Erstes Heft, Berlin 1856 (nicht in NPB).
Pico della Mirandola, Giovanni: Oratio de hominis dignitate / Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps hg. und übersetzt von Gerd von der Gönna, Stuttgart 2001 (keine Ausgabe in NPB).
Pierson, William: Preußische Geschichte. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage, Bd. 1, Berlin 1881 (nicht in NPB).
Pindar: Siegesgesänge. Mit Prolegomenis über Pindarische Kolometrie und Textkritik von Moriz Schmidt, Bd. 1: Olympische Siegesgesänge. Griechisch und deutsch von Moriz Schmidt, Jena 1869 (diese Ausgabe nicht in NPB).
Platon: Werke. Erste Gruppe: Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates. Erstes Bändchen. Phaidros oder vom Schönen (Anfang. § 1 bis 65). Uebersetzt von L. Georgii, Stuttgart 1853 (NPB 443 f.).
Platon: Werke. Erste Gruppe: Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates. Drittes Bändchen. Das Gastmahl. Uebersetzt von Fr. Susemihl, Stuttgart 1855 (NPB 443 u. 445).
Platon: Werke. Vierte Gruppe: Die Platonische Kosmik. Drittes Bändchen. Zehn Bücher vom Staate. Drittes Bändchen. Buch VI–VII. Uebersetzt von Wilhelm Wiegand, Stuttgart 1856 (NPB 452).
Platon: Werke. Zweite Gruppe: Gespräche praktischen Inhalts. Drittes Bändchen. Gorgias. Uebersetzt von Julius Deuschle, Stuttgart 1859 (NPB 447).
Platon: Werke. Vierte Gruppe: Die Platonische Kosmik. Zehntes Bändchen. Die Gesetze. Zwölf Bücher. Zweites Bändchen. Buch II. und III. Uebersetzt von Franz Susemihl, Stuttgart 1862 (NPB 454 f.).

Plümacher, O[lga]: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches, Heidelberg 1884 (NPB 467 f.).
Plutarch: Werke. Dreißigstes Bändchen. Moralische Schriften, übersetzt von Joh. Christian Felix Bähr. Eilftes Bändchen, Stuttgart 1835 (NPB 476 f.).
Plutarch: Werke. Zweiunddreißigstes Bändchen. Moralische Schriften, übersetzt von Joh. Christian Felix Bähr. Dreizehntes Bändchen, Stuttgart 1838 (NPB 477).
Plutarch: Werke. Neunundvierzigstes Bändchen. Moralische Schriften. Fünfundzwanzigstes Bändchen, übersetzt von C. Fr. Schnitzer, Stuttgart 1861 (NPB 481).
Post, Albert Hermann: Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, 2 Bde., Oldenburg 1880–1881 (NPB 483 f.).
Post, Albert Hermann: Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte. Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf sociologischer Basis, Oldenburg 1884 (NPB 484).
Pougin, Arthur: Les vrais créateurs de l'opéra français Perrin et Cambert, Paris 1881 (nicht in NPB).
Prel, Carl du: Die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885 (nicht in NPB).
Prévost-Paradol, [Lucien Anatole]: La France nouvelle. Neuvième édition, Paris 1868 (nicht in NPB).
Proudhon, P[ierre-]J[oseph]: Philosophie der Staatsökonomie oder Nothwendigkeit des Elends. Deutsch bearbeitet von Karl Grün, Bd. 1, Darmstadt 1847 (nicht in NPB).
Proudhon, P[ierre-]J[oseph]: Die sociale Revolution durch den Staatsstreich am 2. December erwiesen. Nach der dritten französischen Auflage, Bremen 1852 (nicht in NPB).
Rahn, Johann Rudolf: Das Erbe der Antike. Vortrag, gehalten im Rathhaussaale zu Zürich am 3. Mai 1871, Basel 1872 (NPB 489).
Ranke, Leopold von: Preussische Geschichte. Bd. 1, hg. von Willy Andreas, Essen o. J. (nicht in NPB).
Ratzel, Friedrich: Vorgeschichte des europäischen Menschen, München 1874 (nicht in NPB).
Ratzel, Friedrich: Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte, Stuttgart 1882 (NPB 490).
Rauber, A[ugust]: Urgeschichte des Menschen. Ein Handbuch für Studirende. Erster Bd.: Die Realien. Zweiter Bd.: Territorialer Ueberblick. Entwickelungsgeschichte der Menschheit, Leipzig 1884 (nicht in NPB).
Rée, Paul: Psychologische Beobachtungen, Berlin 1875 (NPB 491).
Rée, Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz 1877 (NPB 491).
Rée, Paul: Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885 (nicht in NPB).
Rée, Paul: Philosophie (Nachgelassenes Werk), Berlin 1903.
Rée, Paul: Gesammelte Werke 1875–1885. Hg., eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber, Berlin/New York 2004.
Reich, Eduard: Die Allgemeine Naturlehre des Menschen, Giessen 1865 (nicht in NPB).
Reich, Eduard: System der Hygieine [sic], 2 Bde., Leipzig 1870–1871 (NPB: 491 f.: Von N. 1878 gekauft, heute nicht mehr vorhanden).
Reich, Eduard: Der Mensch und die Seele. Studien zur physiologischen und philosophischen Anthropologie und zur Physik des täglichen Lebens, Berlin 1872 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Vie de Jésus, Paris 1863 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Les Apôtres, Paris 1866 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 2) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Vie de Jésus. Treizième édition, revue et augmentée, Paris 1867 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 1) (nicht in NPB).

Renan, Ernest: Questions contemporaines. Troisième édition, Paris 1870 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Quatrième édition, Paris 1877 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 5) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Deuxième édition, Paris 1883 (NPB 495).
Renan, Ernest: L'église chrétienne. Cinquième édition, Paris 1899 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 6) (nicht in NPB).
Renée, Amédée: Les nièces de Mazarin. Mœurs et caractères au XVII[e] siècle. Cinquième edition, Paris 1858 (nicht in NPB).
Reuter, Hermann: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten, 2 Bde., Berlin 1875 u. 1877 (NPB 496: nur Bd. 1).
Ribbeck, Otto: Kolax. Eine ethologische Studie = Des IX. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften No. 1, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
Ribot, Th[éodule]: Les maladies de la volonté, Paris 1883 (nicht in NPB).
Richet, Charles: L'homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie, Paris 1884 (NPB 497 f.).
Richter, Arthur: Wahrheit und Dichtung in Platon's Leben. Vortrag (= Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Neue Folge, 1. Serie, Heft 15), Hamburg 1886 (nicht in NPB).
Risten [Rist], Johann: Das Friedewünschende Teutschland und Das Friedejauchzende Teutschland. Zwei Schauspiele (Singspiele). Mit einer Einleitung neu hg. von H[ans] M[ichael] Schletterer. Mit Musik-Beilagen, Augsburg 1864 (nicht in NPB).
Ritschl, Friedrich: Kleine philologische Schriften. Bd. 2: Zu Plautus und lateinischer Sprachkunde, Leipzig 1868 (NPB 498 f.: nur Bd. 1).
Rivarol, [Antoine de]: Pensées inédites, uivies de deux discours sur la philosophie moderne et sur la souveraineté du peuple, Paris 1836 (nicht in NPB).
Rivière, Henri: La Marquise d'Argantini, in: Revue des deux mondes, 52[e] année, troisième période, tome 49, 15. Februar 1882, S. 753–798 (nicht in NPB).
Roberty, E[ugène] de: L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essais sur les lois générales du développement de la philosophie, Paris 1887 (NPB 500 f.).
Rocquain, Félix: L'État de la France au 18 brumaire, d'après les rapports des conseillers d'État chargés d'une enquête sur la situation de la République, avec pièces inédites de la fin du Directoire, publiés pour la première fois et précédés d'une préface et d'une introduction, Paris 1874 (nicht in NPB).
Rolph, W[illiam] H[enry]: Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik. Zweite, stark erweiterte Auflage, Leipzig 1884 (NPB 504 f.).
Romundt, Heinrich: Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott, Leipzig 1882 (NPB 505 f. u. 508).
Romundt, Heinrich: Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1885 (NPB 506).
Rosenkranz, Karl: Neue Studien. Bd. 2: Studien zur Literaturgeschichte, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
Roskoff, Gustav: Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880 (nicht in NPB).
Rousseau, Jean-Jacques, Bekenntnisse. Neun Theile in zwei Bänden. Dritte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 509–511).
Roux, Wilhelm: Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre, Leipzig 1881 (NPB 511, vgl. NPB 730, heute verloren).

Rückert, Friedrich: Die Weisheit des Brahmanen, ein Lehrgedicht in Bruchstücken. Fünftes Bändchen, Leipzig 1839 (nicht in NPB).
Rümelin, Gustav: Reden und Aufsätze. Neue Folge, Freiburg im Breisgau/Tübingen 1881 (nicht in NPB).
Sachs, Karl: Encyklopädisches französisch-deutsches und deutsch-französisches Wörterbuch. Große Ausgabe. Erster Theil: Französisch-deutsch, 4., nach der 7. Auflage der Académie durchgesehene und verbesserte Stereotyp-Auflage, Berlin 1883 (nicht in NPB).
Sainte-Beuve, C[harles]-A[ugustin]: Causeries du lundi. Cinquième édition revue et corrigée. Tome deuxième, Paris o. J. (nicht in NPB).
Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Les Cahiers de Sainte-Beuve suivis de quelques pages de littérature antique, Paris 1876 (NPB 514).
Sainte-Beuve, [Charles-Augustin]: Menschen des XVIII. Jahrhunderts nach den Causeries du Lundi, [übersetzt von Ida Overbeck], Chemnitz 1880 (NPB 514, heute verloren, vgl. NPB 736).
Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Menschen des XVIII. Jahrhunderts. Übersetzt von Ida Overbeck, initiiert von Friedrich Nietzsche. Mit frisch entdeckten Aufzeichnungen von Ida Overbeck neu ediert von Andreas Urs Sommer, Berlin 2014.
Saint-Évremond, [Charles Marguetel de Saint-Denis et de]: Oevures, publiées sur ses Manuscrits, avec la vie de l'auteur; par Mr. Des Maizeaux. Tome quatrieme, Amsterdam 1726 (nicht in NPB).
Saint-Ogan, Lefebvre: Essai sur l'influence française. Deuxième édition, Paris 1885 (NPB 345).
Saint-Victor, Paul de: Hommes et dieux. Études d'histoire et de littérature, Paris 1867 (nicht in NPB).
[Salomé, Lou von, unter dem Pseudonym]: Lou, Henri: Im Kampf um Gott, Leipzig/Berlin 1885 (nicht in NPB).
[Salomé, Lou von] Andreas-Salomé, Lou: Im Kampf um Gott [1885]. Roman. Hg. von Hans-Rüdiger Schwab, München 2007.
Salter, William Mackintire: Die Religion der Moral. Vorträge, gehalten in der Gesellschaft für moralische Kultur in Chicago. Vom Verfasser genehmigte Übersetzung hg. von Georg von Giżycki, Berlin/Leipzig 1885 (nicht in NPB).
Sartorius, Ernst: Soli Deo gloria! Vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre nach Augsburgischem und Tridentinischem Bekenntniß mit besonderer Hinsicht auf Möhler's Symbolik, Stuttgart 1859 (nicht in NPB).
Schaarschmidt, C[arl]: Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, Bonn 1850 (nicht in NPB).
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Einleitung in die Philosophie der Mythologie = ders.: Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung, Bd. 1, Stuttgart/Augsburg 1856 (keine Schelling-Ausgabe in NPB).
Schenkel, Daniel: Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch. Dritte Auflage, Wiesbaden 1864 (NPB 523).
Scherer, Edmond: Études sur la littérature contemporaine VIII, Paris 1885 (NPB 523).
Schiller, Friedrich: Sämmtliche Werke in zehn Bänden, Stuttgart/Tübingen 1844 (NPB 527–529, von N. 1875 erworben).
Schiller, Friedrich/Goethe, Johann Wolfgang, Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Dritte Ausgabe, 2 Bde., Stuttgart 1870 (NPB 529 f.).

Schlaf, Johannes: Jenseits von Gut und Böse, in: Allgemeine Deutsche Universitätszeitung (Berlin), Bd. 1, Nr. 2, 08. 01.1887, S. 22, auch abgedruckt in: Reich 2013, S. 646–647.
Schlegel, August Wilhelm: Kritische Schriften. Erster Theil, Berlin 1828 (nicht in NPB).
Schlegel, August Wilhelm: Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur. Dritte Ausgabe, besorgt von Eduard Böcking, 2 Theile = Sämmtliche Werke, hg. von Eduard Böcking, Bde. 5 u. 6, Leipzig 1846 (nicht in NPB).
Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], hg. von Hans-Joachim Rothert, Hamburg 1958 (keine Schleiermacher-Ausgabe in NPB).
Schmidt, Julian: Geschichte der deutschen Literatur seit Lessing's Tod. Vierte, durchweg umgearbeitete und vermehrte Auflage, Bd. 3, Leipzig 1858 (NPB 531: andere Ausgabe, Leipzig 1866–1867, verkauft 1875).
Schmidt, Julian: Portraits aus dem neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1878 (nicht in NPB).
Schmidt, Leopold: Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., Berlin 1882 (NPB 531 f.).
Schmitz-Dumont, Otto: Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie. Grundriss einer Philosophie der mathematischen Wissenschaften, Berlin 1878 (NPB 533).
Schmitz-Dumont, Otto: Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel. Mit fünf Figurentafeln, Berlin 1881 (NPB 532 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre, Leipzig o. J. [1880] (NPB 533 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus"), Berlin 1882 (NPB 533).
Schöll, Adolf: Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens. Gesammelte Abhandlungen, Berlin 1882 (NPB 537: gekauft 1884, heute verloren).
Schönberg, Gustav: Die Frauenfrage. Vortrag, gehalten zu Basel am 15. Februar 1870, Basel 1872 (NPB 537).
Schopenhauer, Arthur: Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt, Berlin 1863 (nicht in NPB).
Schopenhauer, Arthur: Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864 (NPB 543).
Schopenhauer, Arthur: Sämmtliche Werke, hg. von Julius Frauenstädt, 6 Bde., Leipzig 1873–1874 (NPB 538–543, von N. 1875 erworben).
Schröer, Karl Julius: Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts in ihren bedeutenderen Erscheinungen. Populäre Vorlesungen, Leipzig 1875 (NPB 544: von N. 1875 gekauft, fehlt heute in NPB).
Schuster, Paul: Heraklit und Sophron in Platonischen Citaten, in: Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge 29 (1874), S. 590–632.
Schütz, Carl Julius (Hg.): Epigrammatische Anthologie. Erster Theil, Leipzig 1806 (nicht in NPB).
Schweizer, Alexander: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt. Erster Band oder Allgemeiner Theil, Leipzig 1863 (nicht in NPB).
Secchi, Angelo: Die Sterne. Grundzüge der Astronomie der Fixsterne. Mit 78 Abbildungen in Holzschnitt und 9 Tafeln in Farbdruck, Lithographie und Stahlstich. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1878 (nicht in NPB).

Sécrétan, Charles: Du principe de la morale. 2e article, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger, Jg. 7, Bd. 13: Januar – Juni 1882, S. 281–305 (nicht in NPB).
Semper, Gottfried: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Ästhetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde. Bd. 1: Die textile Kunst für sich betrachtet und in Beziehung zur Baukunst, Frankfurt am Main 1860 (nicht in NPB).
Semper, Karl: Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere, 2 Theile, Leipzig 1880 (NPB 547).
Shak[e]speare, [William]: Dramatische Werke übersetzt von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neue Ausgabe in neun Bänden, Berlin 1853–1855 (NPB 555–557).
Simplikios: Commentar zu Epiktetos Handbuch. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von K[arl Maria] Enk [von der Burg], Wien 1867 (NPB 558 f.).
Simrock, Karl: Die deutschen Volksbücher. Gesammelt und in ihrer ursprünglichen Echtheit wiederhergestellt. Fünfter Bd.: Die deutschen Sprichwörter. Zweite Auflage, Frankfurt am Main 1863 (nicht in NPB).
Sismondi, J[ean-]C[harles-]L[éonard] Simonde de: De la littérature du midi de l'Europe. Tome premier, Paris 1813 (nicht in NPB).
Smirnoff, Olga: Études et souvenirs, in: La Nouvelle Revue, Bd. 37, November/Dezember 1885, S. 5–28 u. S. 468–489 (nicht in NPB).
Spencer, Herbert: Einleitung in das Studium der Sociologie. Nach der zweiten Auflage des Originals herausgegeben von Heinrich Marquardsen. Autorisirte Ausgabe, 2 Theile, Leipzig 1875 (NPB 566).
Spencer, Herbert: Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1879 (NPB 565 f.).
Spener, Philipp Jakob: Auslegung des Briefes Pauli an die Römer mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen für die Freunde des göttlichen Worts auf's Neue hg. von Heinrich Schott. Dritte Stereotyp-Ausgabe, Halle 1856 (nicht in NPB).
Spiller, Philipp: Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten. Für Gebildete jeden Standes, Berlin 1876 (NPB 567).
Spir, Afrikan: Kleine Schriften, Leipzig 1870 (nicht in NPB).
Spir, Afrikan: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Zweite, umgearbeitete Auflage, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 567 u. 570).
Spir, Afrikan: Recht und Unrecht. Eine Erörterung der Principien, Leizpig 1879 (nicht in NPB).
Spitta, Heinrich: Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen. Zweite, stark vermehrte Auflage, Tübingen 1883 (nicht in NPB).
Spitteler, Carl: Friedrich Nietzsche aus seinen Werken, in: Der Bund (Bern), Jg. 38, Nr. 1, 1. Januar 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 961–972.
Staël Holstein, Anne [Louise] Germaine, Baronin von: Deutschland. Aus dem Französischen übersetzt, 3 Bde., Reutlingen 1815 (NPB 570–571).
Staël-Holstein, [Anne Louise Germaine]: Œuvres posthumes, précédées d'une notive sur son caractère et ses écrits, Paris 1838 (nicht in NPB).
Staël[-Holstein, Anne Louise Germaine de]: De l'Allemagne. Nouvelle édition, avec une préface par M. X. Marmier, Paris 1839 (nur deutsche Übersetzung in NPB).
Stein, Heinrich von: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Platon und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie, 3 Theile, Göttingen 1862, 1864 u. 1875 (nicht in NPB).

Steinhart, Karl: Platon's Leben = Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 9. Bd., Leipzig 1873 (nicht in NPB).
Steitz, August: Die Werke und Tage des Hesiodos. Nach ihrer Composition geprüft und erklärt, Leipzig 1869 (NPB 295).
Stendhal [Henri Beyle]: Promenades dans Rome, Seule Édition complète. Augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédits, 2 Bde., Paris 1853 (NPB 575 f.).
Stendhal [Henri Beyle]: Racine et Shakspeare. Études sur le romantisme. Nouvelle édition entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (a) (NPB 576).
Stendhal [Henri Beyle]: Rome, Naples et Florence. Seule édition complète entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (b) (NPB 574).
Stendhal [Henri Beyle]: De l'amour. Seule édition complète, augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédits, Paris 1854 (c) (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée. Première série, Paris 1855 (a) (NPB 575).
Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée. Deuxième série, Paris 1855 (b) (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Le Rouge et le Noir. Chronique du XIX^{e} siècle. Seule édition complète entièrement revue et corrigée, Paris 1866 (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Histoire de la peinture en Italie. Seule édition complète entièrement revue et corrigée, Paris 1868 (NPB 573).
Stendhal [Henri Beyle]: Vie de Napoléon. Fragments, Paris 1876 (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Armance. Précédé d'une notice biographique par R. Colomb, Paris 1877 (NPB 574 f.).
Stendhal [Henri Beyle]: Le Rouge et le Noir. Réimpression textuelle de l'édition originale, illustrée de 80 eaux-fortes par H. Dubouchet, préface de Léon Chapron, 3 Bde., Paris 1884 (keine Ausgabe des Werkes in NPB; diese Ausgabe kennenzulernen wünschte N. gemäß seinem Brief an Resa von Schirnhofer, 11. 03. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 578, S. 18).
Stifter, Adalbert: Der Nachsommer. Eine Erzählung. Zweite Auflage, Bd. 3, Pest 1865 (keine Ausgabe in NPB erhalten, aber ursprünglich vorhanden, siehe N. an Ida Overbeck, 05. 11. 1879, KSB 5/KGB II/5, Nr. 901, S. 462, Z. 11–15).
Stifter, Adalbert: Briefe. Hg. von Johannes Aprent, 3 Bde., Pest 1869 (NPB 576 f.).
Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigenthum, Leipzig 1845 (nicht in NPB).
Stöckl, Albert: Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart, 2 Bde., Mainz 1883 (nicht in NPB).
Stöpel, Franz: Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Socialismus, Chemnitz 1881 (nicht in NPB).
Stöpel, Franz: Soziale Reform. Beiträge zur friedlichen Umgestaltung der Gesellschaft, 9 Bde., Leipzig 1884–1885 (nicht in NPB).
Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872 (NPB 580).
Stricker, Salomon: Physiologie des Rechts, Wien 1884 (NPB 580).
Strinnholm, A[nders] M[agnus]: Wikingszüge, Staatsverfassung und Sitten der alten Skandinavier. Aus dem Schwedischen von C. F. Frisch. Erster Theil: Die Wikingszüge. Zweiter Theil. Staatsverfassung und Sitten, Hamburg 1839 u. 1841 (nicht in NPB).
Strümpell, L[udwig]: Die Natur und Entstehung der Träume, Leipzig 1874 (nicht in NPB).
Sully, James: Le pessimisme (histoire et critique). Traduit de l'anglais par MM. Alexis Bertrand et Paul Gérard, Paris 1882 (NPB 581 f.).

Susemihl, Franz: Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt, 2. Theil, 1. Hälfte, Leipzig 1857 (nicht in NPB).
Taine, H[ippolyte]: Voyage aux Pyrénées. Deuxième édition, Paris 1858 (nicht in NPB).
Taine, H[ippolyte]: Die Entstehung des modernen Frankreich. Autorisirte deutsche Bearbeitung von L[eopold] Katscher. Bd. 1: Das vorrevolutionäre Frankreich, Leipzig 1877. Bd. 2: Das revolutionäre Frankreich. Erste Abtheilung, Leipzig 1878 (a) (NPB 586 f.).
Taine, Hippolyte: Geschichte der englischen Literatur. Autorisirte deutsche Ausgabe. Bd. 1: Die Anfänge und die Renaissance-Zeit der englischen Literatur. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Leopold Katscher, Leipzig 1878 (b). Bd. 2: Das klassische Zeitalter der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1878 (b). Bd. 3: Die Neuzeit der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1880 (a) (NPB 587 f.).
Taine, H[ippolyte]: Nouveaux essais de critique et d'histoire. Troisième édition, Paris 1880 (b) (nicht in NPB).
Taine, H[ippolyte]: Les origines de la France contemporaine. La Révolution. Le gouvernement révolutionnaire, Paris 1885 (NPB 587: deutsche Ausgabe von 1878).
Teichmüller, Gustav: Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874 (nicht in NPB).
Teichmüller, Gustav: Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller, Gotha 1876 (nicht in NPB).
Teichmüller, Gustav: Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. [Erster Band:] Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode. Plato antwortet in den „Gesetzen" auf die Angriffe des Aristoteles. Der Panathenaikus des Isokrates. Zweiter Band: Zu Platon's Schriften, Leben und Lehre. Die Dialoge des Simon. Breslau 1881 und 1884 (nicht in NPB).
Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882 (nicht in NPB).
Teichmüller, Gustav: Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, hg. von Heiner Schwenke. Wissenschaftlicher Beirat: Emil Angehrn, Jürgen Mohn, Georg Pfleiderer, Wolfgang Rother und Andreas Urs Sommer. Bd. 1: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Bd. 2: Religionsphilosophie. Vorlesungen über die Philosophie des Christenthums. Bd. 3: Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Nach der postumen Ausgabe von Jakob Ohse, Basel 2014.
Thayer, Alexander Wheelock: Ludwig van Beethoven's Leben. Nach dem Original-Manuscript deutsch bearbeitet, 3 Bde., Berlin 1866–1879 (nicht in NPB).
Tobler, Adolf: Die fremden Wörter in der deutschen Sprache. Vortrag, Basel 1872 (NPB 598 f.).
Treitschke, Heinrich von: Historische und Politische Aufsätze. Vierte vermehrte Auflage. Bd. 3: Freiheit und Königthum, Leipzig 1871 (nicht in NPB).
Treitschke, Heinrich von: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Erster Theil: Bis zum zweiten Pariser Frieden = Staatengeschichte der neuesten Zeit, Bd. 24, Leipzig 1879 (a) (nicht in NPB).
Treitschke, Heinrich von: Unsere Aussichten, in: Preußische Jahrbücher 44 (1879), S. 559–576 (b) (nicht in NPB).
Trendelenburg, Adolf: Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Vorgetragen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1850 (nicht in NPB).
Trolle, Albert: Das italienische Volkstum und seine Abhängigkeit von den Naturbedingungen. Ein anthropo-geographischer Versuch, Leipzig 1885 (NPB 599).

Turgenjeff, Iwan: Sonderlinge. Deutsch von Wilhelm Lange, in: Vom Fels zum Meer. Spemann's Illustrirte Zeitschrift für das Deutsche Haus, Bd. 1, Oktober 1881, S. 228–241 (nicht in NPB).
Twesten, Carl: Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter in ihrer historischen Entwickelung dargestellt, hg. von M[oritz] Lazarus. Erster Band, Berlin 1872 (nicht in NPB).
Tylor, Edward B[urnett]: Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Unter Mitwirkung des Verfassers ins Deutsche übertragen von J. W. Spengel und Fr. Poske, 2 Bde., Leipzig 1873 (nicht in NPB).
Tyndall, John: Das Wasser in seinen Formen als Wolken und Flüsse, Eis und Gletscher, Leipzig 1873 (NPB 627).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage, Berlin 1867 (NPN 627 f.).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage, Berlin 1866 (a) (NPB 628).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil: Die Neuzeit, Berlin 1866 (b) (NPB 628).
Vandam, Albert D.: Amours of Great Men, Bd. 1, London 1878 (nicht in NPB).
Vauvenargues, [Luc de Clapiers, Marquis de]: Œuvres posthumes, précédées de son éloge, par M. Ch[arles] de Saint-Maurice, et accompagnées de notes et de lettres inédites de Voltaire, Paris 1823 (diese Ausgabe nicht in NPB, vgl. auch oben La Rochefoucauld o. J.).
Vauvenargues, [Luc de Clapiers, Marquis de]: Œuvres choisies, Paris 1870 (NPB 630).
Vinet, A[lexandre]: Études sur Blaise Pascal, Paris 1848 (nicht in NPB).
Vischer, Friedrich Theodor: Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. Dritter Theil: Die Kunstlehre, Reutlingen/Leipzig 1851 (nicht in NPB).
Vogt, Carl: Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde, Bd. 2, Gießen 1863 (nicht in NPB).
Vogt, Carl: Ueber Vulkane. Vortrag, Basel 1875 (NPB 632 f.).
Vogt, Johannes Gustav: Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächlich einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates, Leipzig 1878 (NPB 633).
Vogüé, Eugène-Melchior de: Le roman russe, Paris 1886 (nicht in NPB).
Volkmann, Richard: Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt, Berlin 1872 (nicht in NPB).
Voltaire: Œuvres complètes. Tome premier: Vie de Voltaire, Pucelles, poèmes et discours, épîtres en vers, contes en vers, facéties, Paris 1838 (nicht in NPB).
Voltaire: Lettres choisies. Avec le traité de la connaissance des beautés et des défauts de la poésie et de l'éloquence dans la langue française, précédées d'une notice et accompagnées de notes explicatives sur les faits et sur les personnages du temps par Louis Moland, 2 Bde., Paris 1876 (NPB 633 f.).
Wackernagel, Jacob: Ueber den Ursprung des Brahmanismus. Vortrag, gehalten zu Basel am 17. November 1876, Basel 1877 (NPB 636).
Wackernagel, Wilhelm: Wörterbuch zum altdeutschen Lesebuch, Basel 1861 (nicht in NPB).
Wagner, Hermann: Die Pflanzendecke der Erde in pflanzengeographischen Bildern und Schilderungen dargestellt, Bielefeld 1857 (nicht in NPB).

Wagner, Richard: Beethoven, Leipzig 1870 (NPB 642, heute verloren).
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 9 Bde., Leipzig 1871–1873 (NPB 638–642).
Wagner, Richard: Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel, Mainz 1877 (NPB 642).
Wagner, Richard: Entwürfe. Gedanken. Fragmente. Aus nachgelassenen Papieren zusammengestellt, Leipzig 1885 (NPB 642).
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bde., Leipzig 1907.
Wahrmund, Adolf: Die Geschichtsschreibung der Griechen, Stuttgart 1859 (NPB 643).
Wallace, Alfred Russel: Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl. Eine Reihe von Essais. Autorisierte deutsche Ausgabe von Adolf Bernhard Meyer, Erlangen 1870 (nicht in NPB).
Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, 5 Bde., Leipzig 1867–1880 (nicht in NPB).
[Weber, Carl Julius]: Deutschland, oder Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen, Bd. 3, Stuttgart 1828 (nicht in NPB).
[Weber, Carl Julius]: Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen. Von dem Verfasser der „Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen“. Achte, sorgfältig erläuterte Original-Stereotyp-Ausgabe, 12 Bde., Stuttgart 1868 (NPB 645–648).
W. [Wehrenpfennig, Wilhelm]: Politische Correspondenz, in: Preußische Jahrbücher 35 (1875), S. 323–331 (nicht in NPB).
Weikard, M[elchior] A[dam]: Der philosophische Arzt, Bd. 2. Neue durchaus vermehrte und verbesserte Auflage, Frankfurt am Main 1798 (nicht in NPB).
Weil, Henri: Questions relatives aux nouveaux fragments d’Euripide et d’autres poètes grecs, in: Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes 4 (1880), S. 1–14 (nicht in NPB).
Welcker, F[riedrich] G[ottlieb]: Griechische Götterlehre, 2 Bde., Göttingen 1857 und 1862 (nicht in NPB).
Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Bd. 1, Berlin 1883 (NPB 649 f.).
Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft: 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda’s. 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch, Berlin 1884 (NPB 650).
Welti, Heinrich: Litteraturbriefe IV, in: Neue Zürcher Zeitung, Bd. 66, Nr. 346, 13. 12. 1886, auch abgedruckt in: Reich 2013, S. 641–645.
Westphal, R[udolf]: Prolegomena zu Aeschylus Tragödien, Leipzig 1869 (NPB 652).
Wette, W[ilhelm] M[artin] L[eberecht]: Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen. Zweite, durchgesehene, wohlfeilere Ausgabe, Berlin 1828 (nicht in NPB).
Weygoldt, Georg Peter: Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für weitere Kreise dargestellt, Leipzig 1883 (NPB 653).
Widemann, Paul Heinrich: Erkennen und Sein. Lösung des Problems des Idealen und Realen, zugleich eine Erörterung des richtigen Ausgangspunktes und der Principien der Philosophie, Karlsruhe/Leipzig 1885 (NPB 653).
Widmann, Josef Viktor: Nietzsche’s gefährliches Buch, in: Der Bund (Bern), Jg. 37, Nr. 256–257, 16./17. 09. 1886, faksimiliert abgedruckt in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz, Zürich 1994, S. 123–127 (Text auch abgedruckt in KGB III 7/2, S. 520–525 u. Reich 2013, S. 618–623).

Wiel, Josef: Diätetisches Koch-Buch mit besonderer Rücksicht auf den Tisch für Magenkranke. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage, Freiburg i. Br. 1873 (NPB 654).
Wiel, Josef: Tisch für Magenkranke, Karlsbad 1875 (NPB 654).
Wieland, C[hristoph] M[artin]: Sämmtliche Werke, hg. von J[ohann] G[ottfried] Gruber, 53 Bände, Leipzig 1818–1828 (keine Wieland-Ausgabe in NPB).
Windelband, Wilhelm: Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Bd. 2: Von Kant bis Hegel und Herbart. Die Blüthezeit der deutschen Philosophie, Leipzig 1880 (nicht in NPB).
Winkler, Heinrich: Uralaltaische Völker und Sprachen, Berlin 1884 (nicht in NPB).
Witte, J[ohann] H[einrich]: Über die Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze. Ein Beitrag zur Reform der Erkenntnistheorie, Psychologie und Moralphilosophie, Bonn 1882 (nicht in NPB).
Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens. Auffassungen und Probleme als ein Vorwort, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 5 (1882), S. 232–252.
Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen, Leipzig 1883 (a) [vermutlich ein Separatabdruck aus den *Bayreuther Blättern* 1882 u. 1883] (NPB 656, heute verloren).
Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens. Schlussbetrachtungen, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 6 (1883), S. 96–146 (b).
Wundt, Wilhelm: Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Erster Band: Erkenntnisslehre, Stuttgart 1880 (nicht in NPB).
Wuttke, Adolf: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. Erster Theil: Die ersten Stufen der Geschichte der Menschheit, Breslau 1852 (nicht in NPB).
Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz. Hg. unter Mitwirkung schweizerischer Theologen von Heinrich Lang. Fünfter Jahrgang, Winterthur 1863 (nicht in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Dritter Theil: Die nacharistotelische Philosophie, 2 Hälften, Tübingen 1852 (nicht in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Zweiter Theil: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die Alte Akademie. 2. Auflage, Tübingen 1859 (nicht in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 3. Auflage, Leipzig 1869 (NPB 661).
Zeller, Eduard: Friedrich der Große als Philosoph, Berlin 1886 (nicht in NPB).
Ziegler, Theobald: Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881 (nicht in NPB).
Zimmermann, W. F. A. [Pseudonym für Carl Gottfried Wilhelm Vollmer]: Der Erdball und seine Naturwunder. Populaires Handbuch der physischen Erdbeschreibung. Dritten Bandes zweite Abtheilung: Die belebte Erde. Sechste Auflage, Berlin 1856 (nicht in NPB).
Zimmern, Helen: Gotthold Ephraim Lessing. His Life and His Works, London 1878 (nicht in NPB).
Zöllner, Johann Carl Friedrich: Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss. Zweite unveränderte Auflage, Leipzig 1872 (NPB 663).

Zöllner, [Johann Carl] Friedrich: Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 1, Leipzig 1878 (nicht in NPB).

Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen (außer KGW/KSA und den weiteren im Siglenverzeichnis genannten Ausgaben, in chronologischer Reihenfolge)

[Nietzsche, Friedrich]: Rheinisches Museum für Philologie. Hg. von F. G. Welcker, F. Ritschl, A. Klette. Registerheft zu Band I–XXIV der neuen Folge (1842–1869), Frankfurt am Main 1871 (N. hat dieses Register erarbeitet, wird aber darin nicht als Verfasser genannt) (N.s Handexemplar: NPB 689).

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Leipzig 1886 (N.s Handexemplar: NPB 417. Vgl. auch http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/JGB).

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Leipzig 1887 (a) (N.s Handexemplar nicht erhalten).

Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, Leipzig 1887 (b) (N.s Handexemplar nicht erhalten).

Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. („la gaya scienza"). Neue Ausgabe mit einem Anhange: Lieder des Prinzen Vogelfrei, Leipzig 1887 (c) (N.s Handexemplar: NPB 413 f.).

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Zweite Auflage, Leipzig 1891.

Nietzsche, Friedrich: Werke. Erste Abtheilung. Achter Band = Jenseits von Gut und Böse [hg. von Heinrich Köselitz alias Peter Gast]. Dritte Auflage, Leipzig 1894.

Nietzsche, Friedrich: Werke. Erste Abtheilung. Band VII: Jenseits von Gut und Böse [hg. von Eduard von der Hellen]. Zur Genealogie der Moral [hg. von Fritz Koegel]. Fünfte Auflage des Jenseits von Gut und Böse. Vierte Auflage der Genealogie der Moral, Leipzig 1895 (= GoAK 7).

Nietzsche, Friedrich: Werke [Kleinoktav-Ausgabe]. Erste Abtheilung. Band VII: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Leipzig 1905.

Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 (= WzM^1).

Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA 15 und 16, Leipzig 1911 (= WzM^2).

Nietzsche, Friedrich: Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future. Translated by Helen Zimmern, London/Edinburgh 1914 [Auf dem Schutzumschlag der Broschur: „Nietzsche / The Preacher of War / Beyond Good & Evil / War Edition].

Nietzsche, Friedrich: Werke. Erste Abtheilung. Band VII: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Stuttgart 1921 (= GoA 7).

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral = Nietzsche's Werke. Erste Abtheilung: Bd. VII, Leipzig 1923 (Handexemplar von Karl Jaspers, Karl Jaspers Bibliothek, Universität Oldenburg, Signatur KJ 3911).

Nietzsche, Friedrich/Rée, Paul/Salomé, Lou von: Die Dokumente ihrer Begegnung. Auf Grundlage der einstigen Zusammenarbeit mit Karl Schlechta und Erhart Thierbach (†) hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt am Main 1971.

Nietzsche, Friedrich: Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir. Traduction d'Henri Albert, revue par Marc Sautet. Introduction et notes de Marc Sautet, index réalisé par Véronique Brière, Paris 1991.
Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen hg. von Peter Pütz, 6. Auflage, München 1994.
Nietzsche, Friedrich: Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future. Translated and Edited by Marion Faber. With an Introduction by Robert C. Holub, Oxford 1998.
Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta, München 1999.
Nietzsche, Friedrich: Par-delà bien et mal. Traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Patrick Wotling, Paris 2000.
Nietzsche, Friedrich/Overbeck, Franz und Ida: Briefwechsel, hg. von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz, Stuttgart/Weimar 2000.
Nietzsche, Friedrich: Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future. Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Translated by Judith Norman, Cambridge 2002.
Nietzsche, Friedrich: Schreibmaschinentexte. Vollständige Edition. Faksimiles und kritischer Kommentar. Aus dem Nachlass hg. von Stephan Günzel und Rüdiger Schmidt-Grépály. 2., verbesserte Auflage, Weimar 2003.
Nietzsche, Friedrich: Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir. Présentation et traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris 2006.
Nietzsche, Friedrich: Werke. Basler Ausgabe. Ausgaben letzter Hand, hg. von Ludger Lütkehaus und David Marc Hoffmann, Frankfurt am Main/Basel 2013 ff.
Nietzsche, Friedrich: Beyond Good and Evil. On the Genealogy of Morality. Translated, with an Afterword, by Adrian Del Caro (= The Complete Works of Friedrich Nietzsche. First organized in English by Ernst Behler, Bd. 8), Stanford 2014.

Forschungsliteratur und allgemeine Literatur

Abbey, Ruth: Skilled Marksman and Strict Self-Examination. Nietzsche on La Rochefoucauld, in: Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche's Free Spirit Philosophy, London/New York 2015, S. 13–31.
Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. 2, um ein Vorwort erweiterte Auflage, Berlin/New York 1998.
Acampora, Christa Davis/Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford 2004.
Acampora, Christa Davis/Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche's *Beyond Good and Evil*. A Reader's Guide, London/New York 2011.
Agell, Fredrik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches, München 2006.
Albrecht, Jörn: Friedrich Nietzsche und das „Sprachliche Relativitätsprinzip", in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 225–244.
Allison, David B.: A Diet of Worms. Aposiopetic Rhetoric in *Beyond Good and Evil*, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 43–58.
Allison, David B.: Reading the New Nietzsche. *The Birth of Tragedy, The Gay Science Thus Spoke Zarathustra*, and *On the Genealogy of Morals*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2001.

Almeida, Rogério Miranda de: Nietzsche et le paradoxe, Strasbourg 1999.
Amyntor, Gerhard von [Pseudonym für Dagobert von Gerhardt]: Die Cis-moll-Sonate, Leipzig 1891.
Andler, Charles: Nietzsche, sa vie et sa pensée. Bd. 1: Les précurseurs de Nietzsche, 3. Auflage, Paris 1920. Bd. 2: La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth, Paris 1921. Bd. 3: Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque Wagnérienne, Paris 1921. Bd. 4: La maturité de Nietzsche jusqu'à sa mort, 10. Auflage, Paris 1928. Bd. 5: Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période française, 2. Auflage, Paris 1922, Bd. 6: La dernière philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs, 10. Auflage, Paris 1931.
Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.
Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken [1894]. Mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer hrsg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt am Main/Leipzig 1994.
Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche's Brave New World of Force. On Nietzsche's „Time Atom Theory" Fragment and the Matter of Boscovich's Influence on Nietzsche, in: The Journal of Nietzsche Studies 20 (2000), S. 5–33.
Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden MA/Oxford 2006.
Ansell-Pearson, Keith: Beyond Selfishness. Epicurean Ethics in Nietzsche and Guyau, in: Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche's Free Spirit Philosophy, London/New York 2015, S. 49–67.
Arenas-Dolz, Francisco: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Paul Schuster, *Heraklit und Sophron in Platonischen Citaten* (1874), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 537–539 (a).
Arenas-Dolz, Francisco: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus George Sand, zitiert in: Maxime Du Camp, *Souvenirs littéraires* (1882), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 546–547 (b).
Arnim, Ioannes ab (Hg.): Stoicorum Veterum Fragmenta, 4 Bde, Leipzig 1903–1924.
Asmus, Martha: Ein Blick in Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, in: Die Gesellschaft 11/4 (1895), S. 535–542.
Auffahrth, Christoph: „Ein Hirt und keine Herde". Zivilreligion zu Neujahr 1900, in: Auffahrth, Christoph/Rüpke, Jörg unter Mitarbeit von Fabricius, Franca/Püschel, Diana (Hg.): Ἐπιτομὴ τῆς Ἑλλάδος. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier, Stuttgart 2002, S. 203–223.
Augstein, Rudolf: Ein Nietzsche für Grüne und Alternative?, in: Der Spiegel, Jg. 35, Nr. 24, 8. Juni 1981, S. 156–184.
Babich, Babette: Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life, Albany NY 1994.
Babich, Babette: Zu Nietzsches Statuen. Skulptur und das Erhabene, in: Vogel, Beatrix/Gerdes, Nikolaus (Hg.): Grenzen der Rationalität. Teilband 2: Vorträge 2006–2009 des Nietzsche-Forums München, Regensburg 2010, S. 391–421.
Baeumler, Alfred: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.
Balke, Friedrich: Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 171–205.
Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche's Free Spirit Philosophy, London/New York 2015.
Barbera, Sandro: „Die thatsächliche Moralität des Menschen". Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant von der *Morgenröthe* bis zu *Jenseits von Gut und Böse*, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz

der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 130–142.
Bauer, Martin: Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff. Nietzsches Auseinandersetzung mit J. G. Vogt, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 211–227.
Baumgarten, Eduard: Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches, Heidelberg 1957.
Baumgarten, Otto: Liebe IV. Ethisch, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, Bd. 3, Tübingen 1929, Sp. 1641–1643.
Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung?, Frankfurt am Main 1997.
Behler, Diana: Nietzsche and Lessing. Kindred Thoughts, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 157–181.
Behler, Diana: Lessing and Nietzsche. Views on Christianity, in: O'Flaherty, James C./Sellner, Timothy F./Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition, Chapel Hill, NC/London 1985, S. 177–205.
Behler, Diana: Nietzsche in America. Elective Affinities, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 13: Friedrich Nietzsche – Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment, Berlin 2006, S. 247–267.
Behler, Ernst: Nietzsches Auffassung der Ironie, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 1–35.
Behler, Ernst: Nietzsche und die Frühromantische Schule, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 59–87.
Behler, Ernst: Friedrich Schlegels „Rede über die Mythologie" im Hinblick auf Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 182–209.
Behler, Ernst: Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 503–520.
Behler, Ernst: Nietzsche jenseits der Dekonstruktion, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 1, Würzburg 1985, S. 88–107.
Behler, Ernst: Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida, München/Paderborn/Wien/Zürich 1988.
Benedikt XVI.: Enzyklika Deus Caritas est vom 25. Dezember 2005 an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html, abgerufen am 27. März 2013.
Benn, Gottfried: Gesammelte Werke in acht Bänden, hg. von Dieter Wellershoff, Bd. 5: Prosa, Wiesbaden 1968.
Benn, Gottfried: Sämtliche Werke, Bd. 1: Gedichte 1, hg. von Gerhard Schuster, Stuttgart 1986.
Benn, Gottfried: Der Ptolemäer [1949], hg. von Gerhard Schuster, Stuttgart 1988.
Benne, Christian: Orientalismus? Fontane, Nietzsche und die „gelbe Gefahr", in: Arcadia 37/2 (2002), S. 216–246.
Benne, Christian: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, Berlin/New York 2005.
Benne, Christian: *Good cop, bad cop*. Von der Wissenschaft des Rhythmus zum Rhythmus der Wissenschaft, in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/New York 2012, S. 187–210.
Benne, Christian: „ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!" Synästhetische Lektüre von *Jenseits von Gut und Böse* 296, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel

(Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“, Berlin/Boston 2013, S. 305–322.
Benne, Christian: Die Erfindung des Manuskripts. Zur Theorie und Geschichte literarischer Gegenständlichkeit, Frankfurt am Main 2015.
Benne, Christian/Müller, Enrico (Hg.): Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit, Basel 2014.
Bergmann, Peter: Nietzsche. „The Last Antipolitical German“, Bloomington/Indianapolis 1987.
Bermann, Peter: Nietzsche, „The Last Antipolitical German“, Bloomington, IN 1987.
Bernardy, Jörg: Von der Moralkritik zur Genealogie. Genealogischer Blick bei Schopenhauer, Nietzsche und Foucault, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 139–153.
Bernardy, Jörg: Warum Macht produktiv ist. Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein, Paderborn 2014.
Bernauer, Markus: Heinrich von Stein, Berlin/New York 1998.
Bernoulli, Carl Albrecht: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, 2 Bde., Jena 1908.
Berry, Jessica N.: Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition, Oxford 2011.
Berthier, Philippe (Hg.): La chartreuse de Parme revisitée. Journée d’études. organisée le 24 mai 1989 par le Centre d’Études Stendhaliennes de l’Université Stendhal de Grenoble, Grenoble 1991.
Bertino, Andrea Christian: Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 95–130.
Bertino, Andrea Christian: Vom Nutzen und Nachteil der Feststellung des unfestgestellten Tieres durch die Kultur. Nietzsche zwischen Herder und Gehlen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 113–121.
Bertino, Andrea Christian: „Vernatürlichung“. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin/Boston 2011.
Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie [1918], 6. unveränderte Auflage, Berlin 1922.
Beßlich, Barbara: Der deutsche Napoleon-Mythos. Literatur und Erinnerung 1800 bis 1945, Darmstadt 2007.
Bethier, Philippe (Hg.): La Chartreuse de Parme revisitée, Grenoble 1991.
Bett, Richard: Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 82 (2000), S. 62–86.
Beutel, Albrecht: Lichtenberg und die Religion. Aspekte einer vielschichtigen Konstellation, Tübingen 1996.
Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013.
Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004.
Bishop, Paul: Aesthetic Life and Tragic Insight in Nietzsche’s Use of Goethe, in: Colloquia Germanica 39 (2006), Heft 1, S. 57–68.
Bishop, Paul (Hg.): A Companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works, Rochester/New York 2012.
Bishop, Paul: Free the Spirit! Kantian, Jungian and Neoplatonic Resonances in Nietzsche, in: Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche’s Free Spirit Philosophy, London/New York 2015, S. 207–232.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1, Frankfurt am Main 1985.
Blondel, Eric: Ödipus bei Nietzsche. Genealogie, Wahrheit und Geschlechtlichkeit. (Über den ersten Abschnitt von *Jenseits von Gut und Böse*), in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 1 (1975), S. 179–191.
Blondel, Eric: Nietzsche philosophe musicien. La métaphorique de l'interpretation, in: Nouvelles lectures de Nietzsche. À l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d' *Ainsi parlait Zarathoustra*. Textes recueillis par Dominique Janicaud, Lausanne 1985, S. 15–27.
Blondel, Éric: „Ruminations". Notes de lecture sur quelques aphorismes de Nietzsche [1989], in: Lectures de Nietzsche. Choix de textes établi par J[ean]-F[rançois] Balaudé et P[atrick] Wotling, Paris 2000, S. 397–407.
Bluhm, Lothar: Auf verlorenem Posten. Ein Blick in die Geschichte eines Idioms, einer Rede, einer Metapher und eines literarischen Topos, in: Prinz, Michael/Richter-Vapaatalo, Ulrike (Hg.): Idiome, Konstruktionen, „verblümte rede". Beiträge zur Geschichte der germanistischen Phraseologie, Stuttgart 2012, S. 401–415.
Blumenberg, Hans: Der Prozeß der Theoretischen Neugierde. (Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit", dritter Teil), Frankfurt am Main 1973.
Böning, Thomas: Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche, Berlin/New York 1988.
Bormuth, Matthias: Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert, Göttingen 2008.
Born, Marcus Andreas: Nietzsche. Die Weisheit des Kriegers, in: ders. (Hg.): Existenz und Wissenschaft. Festschrift für Claudius Strube, Würzburg 2008, S. 119–132.
Born, Marcus Andreas: Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie, Paderborn/München 2010.
Born, Marcus Andreas: Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie. Zum ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Georg, Jutta/Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin/Boston 2012, S. 197–206 (a).
Born, Marcus Andreas: Vorbemerkung zur Lektüre von Aphorismen, in: Reschke, Renate (Hg.): Frauen: ein Nietzschethema? Nietzsche: ein Frauenthema? = Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 19, Berlin 2012, S. 297–306 (b).
Born, Marcus Andreas: Perspektiven auf eine Philosophie der Zukunft in *Jenseits von Gut und Böse*, in: ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 1–16 (a).
Born, Marcus Andreas: „Rath als Räthsel". Das vierte Hauptstück: „Sprüche und Zwischenspiele", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 91–109 (b).
Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48) (c).
Born, Marcus Andreas: Zur Methode der Interpretation von Nietzsches späten Aphorismen-Büchern, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 260–274 (d).
Born, Marcus Andreas: Nietzsche. L'asino è in scena. Sull'ottavo aforisma di *Al di là del bene e del male*, in: Lossi, Annamaria/Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica, Pisa 2014, S. 152–165 (e).
Born, Marcus Andreas: Perspectives on a Philosophy of the Future in Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, in: Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche's Free Spirit Philosophy, London/New York 2015, S. 157–168.

Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel: Text, Autor, Perspektive. Zur philosophischen Bedeutung von Textualität und literarischen Inszenierungen in *Jenseits von Gut und Böse*, in: dies. (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 15–46.

Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013.

Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel: Vom Nachlass nichts Neues? Fragen zum Umgang mit Nietzsches Notaten, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 22: Nietzsches Architekturen des Wissens, hg. von Renate Reschke, Berlin/München/Boston 2015, S. 115–125.

Bornedal, Peter: The Incredible Profundity of the Truly Superficial. Nietzsche's ‚Master' and ‚Slave' as Mental Configurations, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 129–155.

Bornedal, Peter: A Silent World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 1–47.

Bornedal, Peter: Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life. The Eternal-Recurrence-Thought as a Subjective Principle Describing the Conditions of the Possibility for Knowledge and Pleasure, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 104–165 (a).

Bornedal, Peter: Different Kinds of Ecstasy. Review of Three Recent Works on ‚Eternal Recurrence', in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 343–356 (b).

Bornmann, Fritz: Nietzsches Epikur, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 177–188.

Braatz, Kurt: Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung, Berlin/New York 1988.

Brandes, Georg: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 16 (1890), Heft 7, S. 52–89.

Braun, Stephan: Topographien der Leere. Friedrich Nietzsche. Schreiben und Schrift, Würzburg 2007.

Brennecke, Detlef: „Geradezu stossen die Adler". Altnordisches bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 316–324.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking, Uppsala 1995.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading and Private Library, 1885–1889, in: Journal of the History of Ideas 58 (1997), S. 663–693.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsches Norden. Nietzsches Lektüre von skandinavischer Literatur. Unpubliziertes Vortragsmanuskript, Weimar 1998.

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 356–357 (a).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy, in: Journal of Nietzsche Studies 18 (1999), S. 56–70 (b).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Education at the Naumburg Domgymnasium 1855–1858, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 302–322 (c).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Forgotten Book: The Index to the *Rheinisches Museum für Philologie*, in: New Nietzsche Studies 4 (2000), Heft 1/2, S. 157–161.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 298–313.

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Epiktet: *Handbüchlein der Moral*, sowie Simplikios: *Commentar zu Epiktetos Handbuch*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 438–441 (a).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading of Epictetus, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 429–434 (b).
Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 337–338 (a).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Relation to the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 256–277 (b).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche and the „English". The Influence of British and American Thinking on His Philosophy. Foreword by Kathleen Marie Higgins, Amherst, NY 2008 (a).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography, Urbana/Chicago 2008 (b).
Brobjer, Thomas H.: Critical Aspects of Nietzsche's Relation to Politics and Democracy, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 205–227 (c).
Broisson, Ivan: Vauvenargues und der „Wille zur Macht", in: Pornschlegel, Clemens/Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin/New York 2009, S. 33–45.
Brotbeck, Stefan: Nietzsche erraten, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 143–175.
Brown, Malcolm B.: Friedrich Nietzsche und sein Verleger Ernst Schmeitzner. Eine Darstellung ihrer Beziehung, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens 28 (1987), S. 215–291.
Brusotti, Marco: Die „Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral", in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 81–136.
Brusotti, Marco: Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels „Über den Ursprung des Brahmanismus", in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 222–242.
Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997.
Brusotti, Marco: Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 335–362.
Brusotti, Marco: Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil' in der Wissenschaftsphilosophie: Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault, in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 51–78 (a).
Brusotti, Marco: Spannung. Ein Begriff für Groß und Klein, in: Caysa, Volker/Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin/Boston 2012, S. 51–73 (b).
Brusotti, Marco: Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zu Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 104–126 (c).
Brusotti, Marco: „der schreckliche Grundtext homo natura". Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 259–278.
Brusotti, Marco: „Lauter dunkle Machtbeziehungen". Foucault, Nietzsche und die Diskontinuität, in: Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin/Boston 2014, S. 346–363 (a).
Brusotti, Marco: Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: „zur Naturgeschichte der Moral", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 111–130 (b).

Bung, Jochen: Nietzsche über Strafe, in: Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft 119 (2007), Heft 1, S. 120–136.

Buri, Fritz: Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches „Zarathustra", Bern 1947.

Burnham, Douglas: Reading Nietzsche. An Analysis of *Beyond Good and Evil*, Stocksfield 2007.

Burnham, Douglas: The Suicide and Rebirth of Religion. The Third Part: „das religiöse Wesen", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 69–89.

Burns, Timothy W.: A New Perspective on Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, in: Interpretation: A Journal of Political Philosophy 39 (2012), S. 283–287.

Burrow, J[ohn] W[yon]: The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914, New Haven/London 2000.

Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 531–538.

Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 400–404.

Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 413–418.

Campioni, Giuliano: Les lectures françaises de Nietzsche. Traduit de l'italien par Christel Lavigne-Mouilleron, Paris 2001.

Campioni, Giuliano: Der französische Nietzsche. Aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin/New York 2009.

Campioni, Giuliano: „Gaya scienza" und „gai saber" in Nietzsches Philosophie, in: Piazzesi, Chiara/Campioni, Giuliano/Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia Scienza* = Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 15–37.

Campioni, Giuliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Fronterotta, Francesco/Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin/New York 2003 (= NPB).

Campioni, Giuliano/Fornari, Maria Cristina: Le tremblement de terre de Nice. Une source inédite de Nietzsche: Guy de Maupassant, in: EuroPhilosophie 2011, Éditions d'Ariane, http://archive-eu.com/page/2805971/2013–09–03/http://www.europhilosophie-editions.eu/en/spip.php?article64 (Stand 17. 08. 2014).

Campioni, Giuliano/Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Honoré de Balzac, *Lettre à Hippolyte Castille* (1846–1876) und Nachweis aus P. J. Stahl, *L'histoire de Chamfort* (1856), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 275–276.

Cancik, Hubert: Nietzsches Antike. Vorlesung. Zweite, durchgesehene Auflage, mit einem Nachwort, Stuttgart/Weimar 2000.

Cancik, Hubert/Cancik-Lindemaier, Hildegard: Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland, Stuttgart/Weimar 1999.

Cancik, Hubert/Cancik-Lindemaier, Hildegard: Von Masken, Schauspielern und Selbstinszenierung. Zu Friedrich Nietzsches Rezeption des antiken Theaters, in: Schröder, Bianca-Jeanette/Schröder, Jens-Peter (Hg.): Studium declamatorium. Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 176) München/Leipzig 2003, S. 373–394.

Ceynowa, Klaus: Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers „Philosophie des Als Ob", Würzburg 1993.

Christians, Ingo: Reiz und Sporn des Gegensatzes. Zu Friedrich Nietzsches Konzeption der Kraft, Würzburg 2002.
Cioran, E[mil] M.: La tentation d'exister, Paris 1974.
Clark, Maudemarie: Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge 1990.
Clark, Maudemarie: Nietzsche's Misogyny, in: Oliver, Kelly/Pearsall, Marilyn (Hg.): Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park PA 1998, S. 187–198.
Clark, Maudemarie: Nietzsche's Antidemocratic Rhetoric, in: The Southern Journal of Philosophy 37/Supplement: Nietzsche and Politics: Spindel Conference 1998, hg. von Jacqueline Scott, Memphis 1999, S. 119–141.
Clark, Maudemarie: Nietzsche Was No Lamarckian, in: Journal of Nietzsches Studies 44 (2013), S. 282–296.
Clark, Maudemarie: Nietzsche on Ethics and Politics, Oxford/New York 2015.
Clark, Maudemarie/Dudrick, David: Nietzsche's Post-Positivism, in: European Journal of Philosophy 12 (2004), S. 369–385.
Clark, Maudemarie/Dudrick, David: The Naturalism of „Beyond Good and Evil", in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden MA/Oxford 2006, S. 148–167.
Clark, Maudemarie/Dudrick, David: The Soul of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, Cambridge/New York 2012.
Clark, Maudemarie/Dudrick, David: Beyond Good and Evil, in: Gemes, Ken/Richardson, John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, S. 298–322.
Clark, Maudemarie/Dudrick, David: Defending Nietzsche's Soul, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), S. 332–355 (a).
Clark, Maudemarie/Dudrick, David: In Defense of an „Esoteric" Nietzsche, in: Journal of the History of Philosophy 52 (2014), S. 353–369 (b).
Coker, John C.: Spectres of Friends and Friendship. *A Reading of From High Mountains. Aftersong*, in: The Journal of Nietzsche Studies 16 (1998), S. 1–32.
Conradi, Hermann: Phrasen. Roman, Leipzig 1887.
Conroy, Mark: The Artist-Philosopher in Nietzsche's *Jenseits von Gut und Böse*, in: Modern Language Notes 96/3 (1981), S. 615–628.
Constâncio, João: Arte e niilismo. Nietzsche e o enigma do mundo, Lisboa 2013 (a).
Constâncio, João: On Nietzsche's Conception of Philosophy in *Beyond Good and Evil*: Reassessing Schopenhauer's Relevance, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 145–164 (b).
Constâncio, João/Sousa, Luís: Nietzsche's Relation to Schopenhauer, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 298–305.
Cooper, Laurence D.: Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche. The Politics of Infinity, University Park, PA 2008.
Coriando, Paola-Ludovika: Individuation und Einzelnsein. Nietzsche – Leibniz – Aristoteles. Frankfurt am Main 2003.
Cowan, Michael: „Nichts ist so sehr zeitgemäß als Willensschwäche". Friedrich Nietzsche and the Psychology of the Will, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 48–74.
Crescenzi, Luca: Nietzsche, August Wilhelm Schlegel und die Spuren Lessings, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 385–392.
Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879), in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 388–442.
Dahlkvist, Tobias: Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi, Uppsala 2007.

Daigle, Christine: Nietzsche: Virtue Ethics … Virtue Politics?, in: Journal of Nietzsche Studies 32 (2006), S. 1–21.
Dalton, Stuart: Beginnings and Endings in Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, in: Journal of Nietzsche Studies 15 (1998), S. 59–69.
Danneberg, Lutz: Dissens, *ad-personam*-Invektiven und wissenschaftliches Ethos in der Philologie des 19. Jahrhunderts: Wilamowitz-Moellendorff *contra* Nietzsche, in: Klausnitzer, Ralf/Spoerhase, Carlos (Hg.): Kontroversen in der Literaturtheorie/Literaturtheorie in der Kontroverse, Bern/Berlin 2007, S. 93–147.
Del Caro, Adrian: Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth, Berlin/New York 2004.
Deleuze, Gilles: Nietzsche et la philosophie, Paris 1973.
Dellinger, Jakob: Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins, in: Georg, Jutta/Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin/Boston 2012, S. 233–242 (a).
Dellinger, Jakob: Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion, in: Reschke, Renate (Hg.): Frauen: ein Nietzschethema? Nietzsche: ein Frauenthema? = Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 19, Berlin 2012, S. 317–326 (b).
Dellinger, Jakob: ‚Sanitizing' Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen' Nietzsche-Bildes, in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 159–172 (c).
Dellinger, Jakob: „In summa bereitet die Wissenschaft ein souveräne Unwissenheit vor". Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht, in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/New York 2012, S. 149–160 (d).
Dellinger, Jakob: Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die „Perversität der Gesinnung", in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 61–98 (a).
Dellinger, Jakob: Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des ‚Willens zur Macht' in *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 165–187 (b).
Dellinger, Jakob: Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche, Diss. phil. Wien 2015.
Denat, Céline: Par-delà l'iconoclasme et l'idolâtrie. Sens et usages de la notion d'image dans l'œuvre de Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 166–194.
Denat, Céline/Wotling, Patrick: Dictionnaire Nietzsche, Paris 2013.
Denecke, Axel: Wahrhaftigkeit. Eine evangelische Kasuistik. Auf der Suche nach einer konkreten Ethik zwischen Existenzphilosophie und katholischer Moraltheologie, Göttingen 1972.
Derrida, Jacques: Éperons. Les styles de Nietzsche, Paris 1978.
Detweiler, Bruce: Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, Chicago 1990.
Devreese, Daniel/Biebuyck, Benjamin: ‚Il Polacco'. Überlegungen zu Nietzsches polnischer Legende im Lichte einer neuen Quelle: Ernst von der Brüggens *Polens Auflösung*, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 263–270.
Dickopp, Karl-Heinz: Nietzsches Kritik des Ich-denke, Diss. phil. Universität Bonn, Bonn 1965.
Dickopp, Karl-Heinz: Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), S. 50–71.

Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. 5. Auflage, Berlin 1951.
Diethe, Carol: Nietzsche's Women. Beyond the Whip, Berlin/New York 1996.
Diethe, Carol: Historical Dictionary of Nietzscheanism, Lanham/London 1999.
D'Iorio, Paolo: La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 257–294.
D'Iorio, Paolo: Le voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit, Paris 2012.
Djurić, Mihailo: Nietzsche und die Metaphysik, Berlin/New York 1985.
Donnellan, Brendan: Nietzsche and the French Moralists, Bonn 1982.
Döring, Sebastian: Nietzsches Leibwort. Der Philologe unter den Physiologen, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 22: Nietzsches Architekturen des Wissens, hg. von Renate Reschke, Berlin/München/Boston 2015, S. 59–69.
Doyle, Tsarina: The Kantian Background to Nietzsche's Views on Causality, in: Journal of Nietzsche Studies 43 (2012), S. 44–56.
Drochon, Hugo Halferty: Nietzsche and Politics, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 663–677.
Dufour, Eric: The Determination of Action: Nietzsche contra Kant, in: New Nietzsche Studies 9 (2013/14), Nr. 1/2, S. 85–96.
Dutoit, Eugénie: Die Theorie des Milieu = Berner Studien zur Philosophie and ihrer Geschichte, Bd. 20, Bern 1899.
Ebersbach, Volker: Nietzsche im Garten Epikurs, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 8 (2001), S. 43–62.
Ebersbach, Volker: „Denn zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit giebt es keinen nothwendigen Gegensatz". Friedrich Nietzsche und die Verleumdungen des Erotischen in der Liebe, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 11: Antike und Romantik bei Nietzsche, Berlin 2004, S. 129–141.
Eger, Manfred: Nietzsches Bayreuther Passion, Freiburg im Breisgau 2001.
Eichberg, Ralf: Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern 2009.
Eichberg, Ralf: Peter Gast als Nietzsche-Interpret, in: Vogel, Beatrix/Gerdes, Nikolaus (Hg.): Grenzen der Rationalität. Teilbd. 2: Vorträge 2006–2009 des Nietzsche-Forums München, Regensburg 2010, S. 157–184.
Emden, Christian J.: Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body, Urbana IL/Chicago 2005.
Emden, Christian J.: The Uneasy European. Nietzsche, Nationalism, and the Idea of Europe, in: Journal of European Studies 38 (2008), S. 27–51.
Emden, Christian J.: Friedrich Nietzsche and the Politics of History [2008], Cambridge/New York 2010.
Emden, Christian J.: Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge 2014.
Emmelius, Johann-Christoph: Altchristliche Literatur und kritische Historie bei Franz Overbeck. Vier Studien, Frankfurt am Main 2016.
Emmerich, Erika: Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches, Bonn 1933.
Endres, Martin: „Nicht als sein Gegensatz, sondern – als seine Verfeinerung!". Nietzsches ‚subtiles' Schreiben in *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 231–242.

Endres, Martin/Pichler, Axel: "warum ich diesen mißrathenen Satz schuf ". Ways of Reading Nietzsche in the Light of KGW IX, in: The Journal of Nietzsche Studies 44/1 (2013), S. 90–109.

Ercolani, Andrea (Hg.): Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie, Stuttgart/Weimar 2002.

Feuerhahn, Wolf: A Specter Is Haunting Germany – the French Specter of *Milieu*. On the Nomadicity and Nationality of Cultural Vocabularies, in: Contributions tot he History of Concepts 9/2 (Winter 2014), S. 33–50 (a).

Feuerhahn, Wolf: La sociologie avec ou sans guillemets. L'ombre portée de Comte sur les sciences sociales germanophones (1875–1908), in: Cahiers philosophiques de Strasbourg 35 (2014), S. 157–196 (b).

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt am Main 1979.

Feyerabend, Paul: Against Method. Third Edition, London/New York 1993.

Feyerabend, Paul: Zeitverschwendung. Übersetzt von Joachim Jung, Frankfurt am Main 1997.

Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2004.

Figal, Günter: Nietzsches Dionysos, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 51–61.

Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches Theorie der universalen Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York 1982.

Figl, Johann: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984.

Figl, Johann: „Tod Gottes" und die Möglichkeit „neuer Götter". Biographische und werkgeschichtliche Kontexte bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 82–101.

Figl, Johann: Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin/New York 2007.

Findler, Richard: Memory and Forgetfullness in Aristotle's Ethics. A Nietzschean Reading, in: New Nietzsche Studies 2 (1998), Nr. 3/4, S. 27–39.

Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie [1960], 6. Auflage, Stuttgart 1992.

Flake, Otto: Nietzsche. Rückblick auf eine Philosophie [1946], in: ders.: Freiheitsbaum und Guillotine. Essays aus sechs Jahrzehnten. Mit einem Nachwort von Rolf Hochhuth, Gütersloh o. J., S. 174–282.

Fleischer, Margot: Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte, Berlin/NewYork 1984.

Fornari, Maria Cristina: Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke", in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 310–328.

Fornari, Maria Cristina: Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill. Aus dem Italienischen übersetzt von Leonie Schröder, Wiesbaden 2009.

Fornari, Maria Cristina: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Hermann Burmeister, *Geologische Bilder zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner* (1855), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 507–508.

Förster-Nietzsche, Elisabeth/Lichtenberger, Henri: Nietzsche und sein Werk, Dresden 1928.

Foucault, Michel: Histoire de la sexualité. Bd 1: La volonté de savoir, Paris 1976.

Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens, hg. und aus dem Französischen und Italienischen übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1978, S. 83–109.

Frank, Hartwig: Die Metapher Russland im Denken Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 344–353.

Fuchs, Dieter: Ergänzungen und Berichtigungen der Konkordanz ^{2}WM – KGW, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 378–379.
Fuchs, Dieter: *Der Wille zur Macht*: Die Geburt des „Hauptwerks" aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 384–404.
Gander, Hans-Helmuth: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. 2. Auflage, Frankfurt am Main 2006.
Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud, Berlin/New York 1997.
Gauger, Hans-Martin: Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce homo", in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 332–355.
Gebhard, Walter: Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis, Berlin/New York 1983.
Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 13. Auflage. Wiesbaden 1997.
Gemes, Ken/Richardson, John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013.
Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Basel 2010.
Gentili, Carlo: Der Begriff Europas. Friedrich Nietzsche und Karl Löwith im Vergleich, in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 427–442.
Gentili, Carlo: Kant, Nietzsche und die ‚Philosophie des Als-Ob', in: Nietzscheforschung 20: Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten? Nietzsche über „wahre" und „scheinbare" Welten, Berlin 2013, S. 103–116.
Gerhardt, Volker: „Experimental-Philosophie", in: Djurić, Mihailo/Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 45–61.
Gerhardt, Volker: Die Renaissance im Denken Nietzsches, in: Buck, August/Vasoli, Cesare (Hg.): Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania. Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, Bologna/Berlin 1989, S. 93–116 (a).
Gerhardt, Volker: Pathos der Distanz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 199–201 (b).
Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996.
Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft, hg. von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin/Boston 2011.
Gerhardt, Volker: Ein alter Begriff für eine neue Zukunft. Das zweite Hauptstück: „der freie Geist", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 47–67.
Gessmann, Martin: Mit Nietzsche im Stadion. Der Fußball der Gesellschaft, Paderborn 2014.
Ghedini, Francesco: Interrogare la sfinge. Immagini di Platone in Nietzsche (1881–1887), Padua 2011.
Giametta, Sossio: „Al di là del bene e del male" nell'opera complessiva di Nietzsche, ders.: Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo, Venedig 1995, S. 53–63.
Goedert, Georges: Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids, Amsterdam/Würzburg 1988.
Goedert, Georges: Nietzsches Begriff der Maske, in: Craemer, Susanne/Dilk, Enrica Yvonne/Sieburg, Heinz/Stoll, Ferdinand (Hg.): Europäische Begegnungen. Beiträge zur

Literaturwissenschaft, Sprache und Philosophie. Festschrift für Joseph Kohnen, Luxemburg 2006, S. 579–588.
Goedert, Georges: Entwertung und Umwertung. Nietzsches Kritik der Moral und die Ethik Schopenhauers, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 25–43.
Golden, Mason: Emerson-Exemplar. Friedrich Nietzsche's Emerson Marginalia. Introduction, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), S. 398–408.
Gori, Pietro: La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich, Neapel 2007.
Gori, Pietro: Il meccanicismo metafisico. Storia, filosofia e scienza in Nietzsche e Mach, Bologna 2009.
Gori, Pietro: Nietzsche and Mechanism. On the Use of History for Science, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 119–137.
Görner, Rüdiger: Nietzsche, the „good European"? Or: The Praise of Prejudice in *Beyond Good and Evil* and the Will to Power, in: Perkins, Mary Anne/Liebscher, Martin (Hg.): Nationalism versus Cosmopolitanism in German Thought and Culture, 1789–1914. Essays on the Emergence of Europe, Lewiston 2006, S. 243–256.
Görner, Rüdiger: Nur Narr, nur Dichter. Musikalität und Poetik, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 43–57.
Grau, Gerd-Günther: Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche, Berlin/New York 1984.
Grau, Gerd-Günther: Die „Selbstaufhebung aller grossen Dinge". Philosophieren mit Nietzsche, Würzburg 2004.
Greiner, Ulrich: Schamverlust. Vom Wandel der Gefühlskultur, Reinbek bei Hamburg 2014.
Grenke, Michael W.: Man in the Middle, in: International Studies in Philosophy 34/3 (2002), S. 153–169.
Grenke, Michael W.: Countless Dark Bodies. Kant and the Astronomical Metaphors in *Beyond Good and Evil*, in: International Studies in Philosophy 38/3 (2006), S. 79–88.
Groddeck, Wolfram: „Oh Himmel über mir". Zur kosmischen Wendung in Nietzsches Poetologie, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 490–508.
Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben". Bd. 1: Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften. Bd. 2: Die „Dionysos-Dithyramben". Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, Berlin/New York 1991.
Groddeck, Wolfram: Die „neue Ausgabe" der *Fröhlichen Wissenschaft*. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach *Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 184–198.
Große Wiesmann, Hannah: Selbsterhaltung und Wille zur Macht. Eine Studie zu Nietzsches Spinoza-Rezeption, Diss. phil. Humboldt-Universität, Berlin 2015.
Grunewald, Michel (Hg.) in Zusammenarbeit mit Abret, Helga/Bock, Hans-Manfred: Le discours européen dans les revues allemandes (1871–1914). Der Europadiskurs in den deutschen Zeitschriften (1871–1914), Bern/Berlin/Frankfurt am Main u. a. 1996.
Gschwend, Lukas: Nietzsche und die Kriminalwissenschaften. Eine rechtshistorische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in Nietzsches Werk unter besonderer Berücksichtigung der Nietzsche-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft, Zürich 1999.
Gschwend, Lukas: Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 127–150.

Guarde-Paz, César: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Paul de Saint-Victor, *Hommes et dieux: études d'histoire et de littérature* (1867), in: Nietzsche-Studien 40 (2012), S. 314.

Guarde-Paz, César: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis auf Wilhelm Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen* (1870), in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 326–329.

Günther, Friederike Felicitas: Rhythmus beim frühen Nietzsche, Berlin/New York 2008.

Haase, Marie-Luise: Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 633–658.

Haase, Marie-Luise: Zarathustra auf den Spuren des Empedokles und eines gewissen Herrn Bootty. Ein Beitrag zur Quellenforschung, in: Borsche, Tilman/Gerratana, Federico/Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 503–523.

Haase, Marie-Luise/Salaquarda, Jörg: Konkordanz. Der Wille zur Macht. Nachlass in chronologischer Ordnung der Kritischen Gesamtausgabe, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 446–490.

Haaz, Ignace: Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche. À partir des *Fragments posthumes* de Nietzsche, de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* et de la *Recherche-Nietzsche*, Paris 2002.

Hallich, Oliver: Nietzsches Kritik des Strafens, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 243–257.

Häntzschel-Schlotke, Hiltrud: Der Aphorismus als Stilform bei Nietzsche, Diss. phil. Heidelberg 1967.

Hartmann, Eduard von: Nietzsche's „neue Moral", in: Preußische Jahrbücher 67 (1891), S. 504–521.

Hartmann, Eduard von: Nietzsche's „neue Moral" [erweiterte Fassung], in: ders.: Ethische Studien, Leipzig 1898, S. 34–69.

Hartog, Wolter: Inwieweit verträgt sich die Hoffnung mit dem Pessimismus? Zur Kritik und Verwendung der Hoffnung bei Schopenhauer und Nietzsche, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 193–214.

Héber-Suffrin, Pierre: Une lecture de *Par-delà bien et mal*. Anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche, Paris 1999.

Heidegger, Martin: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916.

Heidegger, Martin: Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961.

Heidegger, Martin: Nietzsche [1961], 2 Bde., 5. Auflage, Pfullingen 1989.

Heidegger, Martin: Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: ders.: Holzwege [1950], hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 7., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main 1994, S. 209–267.

Heidegger, Martin: Nietzsche. Seminare 1937 und 1944: 1. Nietzsches metaphysische Grundeinstellung (Sein und Schein) 2. Skizzen zu Grundbegriffen des Denkens, hg. von Peter von Ruckteschell = ders.: Gesamtausgabe, Abt. IV, Bd. 87, Frankfurt am Main 2004.

Heidegger, Martin: Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–1939), hg. von Peter Trawny = ders.: Gesamtausgabe, Abt. IV, Bd. 95, Frankfurt am Main 2014.

Heidegger, Martin: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948), hg. von Peter Trawny = ders.: Gesamtausgabe, Abt. IV, Bd. 97, Frankfurt am Main 2015.

Heit, Helmut: Nietzsche über Wissenschaft, Metaphysik und Perspektivismus, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 628–638.
Heit, Helmut: „Ein Problem mit Hörnern". Nietzsche als Wissenschaftsphilosoph, in: ders./Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie/Nietzsches Philosophie of Science, Berlin/Boston 2012, S. 3–24.
Heit, Helmut: Lesen und Erraten: Philosophie als „Selbstbekenntnis ihres Urhebers", in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 123–143 (a).
Heit, Helmut: „…was man ist?" Zur Wirklichkeit des Subjekts bei Nietzsche, in: Nietzscheforschung 20: Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten? Nietzsche über „wahre" und „scheinbare" Welten, Berlin 2013, S. 173–192 (b).
Heit, Helmut: Nietzsches Philosophie und das „Age of Science", in: ders./Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 19–45 (a).
Heit, Helmut: Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes, in: Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin/Boston 2014, S. 68–84 (b).
Heit, Helmut: Erkenntniskritik und experimentelle Anthropolgie. Das erste Hauptstück: „von den Vorurtheilen der Philosophen", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 27–45 (c).
Heit, Helmut: Advancing the Agōn. Nietzsche's Pre-texts and the Self-Reflexive Will to Truth, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), S. 31–41 (d).
Heit, Helmut: Hegel, Zeller and Nietzsche. Alternative Approaches to Philosophical Historiography, in: Hartung, Gerald/Pluder, Valentin (Hg.): From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century, Berlin/Boston 2015, S. 117–139.
Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014.
Heller, Edmund: Diesseits und jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 10–27.
Heller, Peter: „Chemie der Begriffe und der Empfindungen". Studie zum 1. Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches I*, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 210–233 (a).
Heller, Peter: „Von den ersten und letzten Dingen". Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche, Berlin/New York 1972 (b).
Heller, Peter: Mitromanie. Zur Erstveröffentlichung von Nietzsches „Memorabilia", in: Germanic Notes 4, Nr. 3 (1973), S. 18–21.
Hershbell, Jackson P./Nimis, Stephen A.: Nietzsche and Heraclitus, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 17–38.
Heusler, Andreas: Die Herrenethik in der isländischen Saga, in: ders.: Germanentum. Vom Lebens- und Formgefühl der alten Germanen, Heidelberg 1934, S. 63–77.
Heyse, Paul: Wahrheit? Schauspiel in drei Akten = ders.: Dramatische Dichtungen, Bd. 25, Berlin 1892.
Higgins, Kathleen Marie: Nietzsche and the Mystery of the Ass, in: Acampora, Christa Davis/Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford 2004, S. 100–118.
Hill, R. Kevin: Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought, Oxford 2003.

Hill, R. Kevin: Nietzsche's Critique of Metaphysics, in: New Nietzsche Studies 9 (2013/14), Nr. 1/2, S. 134–154.
Hillebrand, Bruno (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963. Bd. 2: Forschungsergebnisse, Tübingen 1978.
Himmelmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg/München 1996.
Himmelmann, Beatrix: Nietzsche, Leipzig 2006.
Hödl, Hans Gerald: Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik, Berlin/New York 2009.
Hoeres, Walter: Nietzsche, der Moralist. 100 Jahre *Jenseits von Gut und Böse* – ein Durchblick, in: Katholische Bildung 87 (1986), S. 321–329.
Hoffmann, David Marc: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs, Berlin/New York 1991.
Hofmann, Johann Nepomuk: Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik, Berlin/New York 1994.
Hofmiller, Josef: Friedrich Nietzsche [1932], Hamburg-Bergedorf o. J. [1947].
Holzer, Angela: Philosoph der Kultur und des Krieges: Zur Nietzsche-Rezeption von Norbert Elias, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, S. 21–60.
Hörisch, Jochen: Das Geld der Wissenschaft. Potenz und Faszination des Geldes für die Wissenschaft, in: Glanzlichter der Wissenschaft 2012. Ein Almanach, Saarwellingen 2012, S. 33–40.
Hörisch, Jochen/Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich (Wilhelm), in: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2., vollständig überarbeitete Auflage, hg. von Wilhelm Kühlmann, Bd. 8, Berlin/New York 2010, S. 593–600.
Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Bd. 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987.
Horn, Anette: Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne, Frankfurt am Main/Bern/Berlin 2000.
Horn, Anette C.: Nietzsches Décadence-Begriff und Darwins Evolutionstheorie, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 17 (2010), S. 119–135.
Hösle, Vittorio: Rationalismus, Intersubjektivität und Einsamkeit: Lulls „Desconort" zwischen Heraklit und Nietzsche, in: ders.: Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus, München 1996, S. 75–100.
Hoyer, Timo: Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption, Würzburg 2002.
Hubbard, Stanley: Nietzsche und Emerson, Basel 1958.
Hühn, Lore: Tragik und Dialektik. Zur Genese einer Grundkonstellation nihilistischer Daseinsdeutung, in: Hühn, Lore/Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 19–38.
Hühn, Lore: Von Arthur Schopenhauer zu Friedrich Nietzsche, in: Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 123–159.
Hussain, Nadeem J. Z.: Reading Nietzsche through Ernst Mach, in: Moore, Gregory/Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 111–129 (a).
Hussain, Nadeem J. Z.: Nietzsches's Positivsm, in: European Journal of Philosophy 12/3 (2004), S. 326–368 (b).

Husserl, Edmund: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914, hg. von Ullrich Melle = ders.: Gesammelte Werke. Husserliana, Bd. 28, Dordrecht 1988.

Hutter, Axel: Wachen, das, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter †, Karlfried Gründer und und Gottfried Gabriel, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 1–6.

Imasaki, Takahide: Nietzsches Philosophie der Masken. Seine Lehre über den Menschen, Diss. phil. Humboldt-Universität Berlin 2013.

Ingenkamp, Heinz Gerd: Der Höhepunkt der deutschen Plutarchrezeption. Plutarch bei Nietzsche, in: Illinois Classical Studies 13 (1988), Nr. 2, S. 505–529.

Janaway, Christopher: Beyond Selflessness, Reading Nietzsche's *Genealogy*, Oxford 2007.

Janaway, Christopher: Nietzsche's Psychology as a Refinement of Plato's, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), S. 12–21.

Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München/Wien 1978.

Janz, Curt Paul: Die Musik im Leben Friedrich Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 72–86.

Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1936]. Nachdruck der 4. Auflage von 1974, Berlin/New York 1981.

Jenkins, Scott: Nietzsche's Questions Concerning the Will to Truth, in: Journal of the History of Philosophy 50 (2012), S. 265–289.

Jensen, Anthony K.: The Rogue of all Rogues. Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewussten* and Hartmann's Response to Nietzsche, in: Journal of Nietzsche Studies 32 (2006), S. 41–61.

Jensen, Anthony K.:, From Natural History to Genealogy, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 189–204 (a).

Jensen, Anthony K.: Nietzsche's Philosophy of History, Cambridge u. a. 2013 (b).

Jensen, Anthony K./Heit, Helmut (Hg.): Nietzsche as a Scholar of Antiquity, London/New Delhi/New York/Sidney 2014.

Jensen, Pamela K.: Nietzsche and Liberation. The Prelude to a Philosophy of the Future, in: Interpretation. A Journal of Political Philosophy 6 (1976/77), S. 79–106.

Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik, Jena/Leipzig 1905.

Joseph, Erkme: Nietzsche im „Zauberberg" (= Thomas-Mann-Studien 14), Frankfurt am Main 1996.

Kaempfert, Manfred: Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche, Berlin 1971.

Käser, Rudolf: „Ein rechter Sancho Pansa müsste nun kommen …". Josef Viktor Widmanns Nietzsche-Kritik im Feuilleton des Berner „Bund", in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz, Zürich 1994, S. 122–131.

Katsafanas, Paul: On Homuncular Drives and the Structure of the Nietzschean Self, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), S. 1–11.

Kaufmann, Sebastian: „die letzte Entscheidung über den Text zwingt zum scrupulösesten ‚Hören' von Wort und Satz". Textgenese und Druckgeschichte der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Benne, Christian/Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (= Klassiker Auslegen, Bd. 57), Berlin/Boston 2015, S. 7–18.

Kaufmann, Sebastian: Ob „Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht"? Das Verhältnis von Philosophie und Kunst in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina/Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016 (in Vorbereitung).

Kaufmann, Walter: Nietzsches Philosophie der Masken, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 111–131.
Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph — Psychologe — Antichrist. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982.
Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980.
Kimmerle, Heinz: Wo liegt Nietzsches Über-Europa? Das ambivalente Verhältnis Nietzsches zu primär mündlich kommunizierenden Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 499–517.
Kimpel, Benjamin Franklin: An Analysis of Friedrich Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, prepared by Ben Kimpel, Boston, Mass. 1964.
Kirchhoff, Jochen: Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 16–44.
Klass, Tobias Nikolaus: Von Peitschen und Masken. Nietzsches Suche nach Strategien der Selbst-Anrührung, in: Schäfer, Alfred/Wimmer, Michael (Hg.): Masken und Maskierungen, Opladen 2000, S. 251–280.
Klepl, Georg: Die „Monologen" Fr. Schleiermachers und Fr. Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse". Eine Studie zur Geschichte der individualistischen Ethik, Dresden 1901.
Klossowski, Pierre: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus. Mit einem Supplement und einem Nachwort von Gerd Bergfleth. Aus dem Französischen übersetzt von Ronald Vouillé, München 1986.
Kluge, Gerhard: Friedrich, der König von Preußen, in Essays von Thomas und Heinrich Mann und der Bruderkonflikt, in: Thomas Mann Jahrbuch 12 (1999), S. 259–291.
Knoche, Michael/Ulbricht, Justus H./Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006.
Knödgen, Marita: Die frühe politische Nietzsche-Rezeption in Großbritannien, 1895–1914. Eine Studie zur deutsch-britischen Kulturgeschichte, Diss. phil. Trier 1997.
Knoll, Manuel: Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 156–181.
Kofman, Sarah: Schreiben wie eine Katze ... Zu E. T. A. Hoffmanns „Lebens-Ansichten des Katers Murr". Hg. von Peter Engelmann, übersetzt von Monika Buchgeister, Hans-Walter Schmidt, Wien 1985.
Köhler, F[riedrich]: Friedrich Nietzsche. Bearbeitet nach sechs Vorlesungen gehalten an der Volkshochschule zu Köln im Winter 1920, Leipzig/Berlin 1921.
Konersmann, Ralf: Wahrheit, nackte, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter †, Karlfried Gründer und und Gottfried Gabriel, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 148–154.
Kreibig, Josef Clemens: Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, Wien 1896.
Krummel, Richard Frank: Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 478–495.
Krummel, Evelyn S./Krummel, Richard Frank: Die Briefe Peter Gasts an die Freundin Cäcilie G[ussenbauer] und andere, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 321–387.
Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin/New York 1998–2006 (= Kr I–IV).
Kruse, Margot: La Rochefoucauld en Allemagne. Sa réception par Schopenhauer et Nietzsche [1984], in: dies.: Beiträge zur französischen Moralistik, hg. von Joachim Küpper in

Verbindung mit Andreas Kablitz und Bernhard König, Berlin/New York 2003, S. 246–262.
Kuhlen, Rainer/Schneider, Ute: Experimentalphilosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 870–875.
Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin/New York 1992.
Kunnas, Tarmo: Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische bei Nietzsche, München 1982.
Lampert, Laurence: *Beyond Good and Evil*. Nietzsches ‚Free spirit' mask, in: International Studies in Philosophy 16/2 (1984), S. 41–52.
Lampert, Laurence: Leo Strauss and Nietzsche, Chicago/London 1996.
Lampert, Laurence: Nietzsche's Task. An Interpretation of *Beyond Good and Evil*, New Haven/London 2001.
Lampl, Hans Erich: Flair du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot. Eine Trouvaille, Zürich 1988.
Lampl, Hans Erich: Flair du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 573–586.
Lampl, Hans Erich (Hg.): Zweistimmigkeit – Einstimmigkeit? Friedrich Nietzsche und Jean-Marie Guyau („Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction"), Cuxhaven 1990.
Lampl, Hans Erich: Auf den Spuren des Lesers Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 295–303.
Large, Duncan: Nietzsche's Use of Biblical Language, in: Journal of Nietzsches Studies 22 (2001), S. 88–115.
Large, Duncan: Nietzsches Renaissance-Gestalten. Shakespeare, Kopernikus, Luther, Weimar 2009.
Large, Duncan: Nietzsche's Orientalism, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 178–203.
Laska, Bernd A.: Nietzsches initiale Krise. Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht, in: Germanic Notes and Reviews 33/2 (2002), S. 109–133.
Lehnert, Herbert: Thomas Mann. Fiktion, Mythos, Religion. Zweite, veränderte Auflage, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968.
Leiter, Brian: Nietzsche on Morality, London/New York 2002.
Liessmann, Konrad Paul: Der verstorbene Freund. Friedrich Nietzsche und Ferdinando Galiani, in: Neue Rundschau 111/1 (2000), S. 30–36.
Loeb, Paul S.: Suicide, Meaning, and Redemption, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 163–190.
Loeb, Paul S.: Will to Power and Panpsychism. A New Exegesis of *Beyond Good and Evil* 36, in: Dries, Manuel/Kail, Peter J. E. (Hg.): Nietzsche on Mind and Nature, Oxford 2015, S. 57–88.
Löhneysen, Wolfgang von: Raffael unter den Philosophen, Philosophen über Raffael. Denkbild und Sprache der Interpretation, Berlin 1992.
Lomax, John Harvey: Nietzsche's New Nobility and the Eternal Return in *Beyond Good and Evil*. A Proemium, Diss. phil. University of Chicago, Ill. 1979.
Lomax, J. Harvey: The Paradox of Philosophical Education. Nietzsche's New Nobility and the Eternal Recurrence in *Beyond Good and Evil*, Lanham 2003.
Lopes, Rogério: Das politische Triebmodell Nietzsches als Gegenmodell zu Schopenhauers Metaphysik des blinden Willens, in: Georg, Jutta/Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin/Boston 2012, S. 147–156.

Lossi, Annamaria: Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus, Würzburg 2006.

Lossi, Annamaria: Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches „von den Vorurtheilen der Philosophen" in *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 107–122.

Louden, Robert B.: Nietzsche as Kant's True Heir?, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), S. 22–30.

Loukidelis, Nikolaos: Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen *Cogito, ergo sum*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 300–309 (a).

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Drossbach, Maximilian: *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 342 (b).

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Teichmüller, Gustav: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 340–341 (c).

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1880), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 302–303 (a).

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 304 (b).

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis auf Paul Heinrich Widemann, *Erkennen und Sein* (1885), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 305–306 (c).

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (1866/82), in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 387–388 (a).

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882), in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 391–396 (b).

Loukidelis, Nikolaos: Es denkt. Ein Versuch über den Aphorismus 17 von *Jenseits von Gut und Böse*. Diss. phil. Humboldt-Universität Berlin, Berlin 2009.

Loukidelis, Nikolaos: Anthropologie bei Nietzsche und Gehlen. Mit einem Blick auf Trendelenburg, in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 117–127.

Loukidelis, Nikolaos: Es denkt. Ein Versuch über den Aphorismus 17 von *Jenseits von Gut und Böse*, Würzburg 2013.

Loukidelis, Nikolaos: Nietzsche und die „Logiker", in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 222–241.

Love, Frederick R.: Nietzsche's Quest for a New Aesthetic of Music: „die allergrößte Symphonie", „großer Stil", „Musik des Südens", in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 154–194.

Love, Frederick R.: Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion, Berlin/New York 1981.

Löwith, Karl Löwith: Nietzsches Philosophie von der ewigen Wiederkehr des Gleichen [1935, verändert 1956], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 6, Stuttgart 1987, S. 101–384.

Löwith, Karl: Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [1941/50], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 1–490.

Lühe, Astrid von der: Unschuld, verfolgte, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter †, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 11, Basel 2001, Sp. 264–265.
Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Kodierung von Intimität, Frankfurt am Main 1982.
Lütkehaus, Ludger: „Die indische Circe, das Nichts." Nietzsches Kampf gegen den Nihilismus, in: Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 301–316 (a).
Lütkehaus, Ludger: Nietzsche, die Peitsche und das Weib, Rangsdorf 2012 (b).
Lütkehaus, Ludger: „Ruhe. Größe. Sonnenlicht." Friedrich Nietzsche in Sils-Maria. Mit Fotografien von A. T. Schaefer, Lengwil/Regensburg 2014.
Mabille, Louise: Nietzsche and the Anglo-Saxon Tradition, London/New York 2009.
Magnus, Bernd: Aristotle and Nietzsche: „Megalopsychia" and „Uebermensch", in: Depew, David J. (Hg.): The Greeks and the Good Life, Fullerton CA 1980, S. 260–295.
Magnus, Bernd/Higgins, Kathleen M. (Hg.): The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2007.
Mahler-Werfel, Alma: Tagebuch-Suiten 1898–1902, Hg. von Antony Beaumont und Susanne Rode-Breymann, Frankfurt am Main 1997.
Mainberger, Sabine: La enumeración como forma artístico-filosófica en Nietzsche, in: Meléndez, Germán (Hg.): Nietzsche en perspectiva, Bogotá 2001, S. 199–214.
Man, Paul de: Allegorien des Lesens. Aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme. Mit einer Einleitung von Werner Hamacher, Frankfurt am Main 1988.
Mann, Joel E.: Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 406–428.
Mann, Joel E./Lustila, Getty L.: A Model Sophist: Nietzsche on Protagoras and Thucydides, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 51–72.
Mann, Thomas: Notizbücher 1–6, hg. von Hans Wysling und Yvonne Schmidlin, Frankfurt am Main 1991.
Maresca, Silvio Juan: De los prejuicios de los filósofos europeos. Variaciones sobre el prólogo y el capitulo I de *Más allá del bien y del mal*, in: ders.: En la senda de Nietzsche, Buenos Aires 1991, S. 59–73.
Maresca, Silvio Juan: A emancipação da mulher (§ 231 – § 239, JGB/BM), in: Cadernos Nietzsche 11 (2001), S. 107–112.
Marquard, Odo: Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994.
Marti, Urs: Der Plebejer in der Revolte. Ein Beitrag zur Genealogie des „höheren Menschen", in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 550–572.
Marti, Urs: „Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand". Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993.
Marti, Urs: Große Politik, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 248–250.
Marti, Urs: Wagner und Nietzsche – oder: Die Aussen- und die Innenseite großer Politik, in: Wildermuth, Armin (Hg.): Nietzsche und Wagner. Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts, Zürich 2008, S. 51–74.
Martin, Nicholas: „We Good Europeans". Nietzsche's New Europe in *Beyond Good and Evil*, in: History of European Ideas 20 (1995), S. 141–144.
Marton, Scarlett: Nietzsche, filósofo da suspeita, Rio de Janeiro/São Paulo 2010.
Marton, Scarlett: Afternoon Thoughts. Nietzsche and the Dogmatism of Philosophical Writing, in: Constâncio, João/Mayer Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin/Boston 2011, S. 167–184.

Mattenklott, Gert: Der „werdende Europäer“ als Nomade. Völker, Vaterländer und Europa, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 125–148.

Mattson, Pamela K. Grande: The Ruling Act. An Examination of Friedrich Nietzsche's *Beyond Good and Evil* and *On the Genealogy of Morals*, Diss. phil. University of Chicago 1972.

Mauch, Philipp Silvester: Nietzsche über das Ganze. Immanenz und Differenz in *Jenseits von Gut und Böse*. Eine konzeptionelle Analyse, Diss. phil. München 2009 (http://edoc.ub.uni-muenchen.de/12040/1/Mauch_Philipp.pdf, abgerufen am 22. Mai 2012).

McDaniel, Stanley V.: The Philosophy of Nietzsche. *Beyond Good and Evil, The Birth of Tragedy, The Genealogy of Morals, Thus Spake Zarathustra*, New York 1965.

Mchedlidze, Gocha: Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens, München 2013.

McNeill, William: The Secret of Life: Explorations of Nietzsche's Conception of Life as Will to Power, in: Research in Phenomenology 43 (2013), S. 177–192.

Mehring, Franz: Kapital und Presse. Ein Nachspiel zum Falle Lindau, Berlin 1891.

Meier, Heinrich: Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus „Rêveries“ in zwei Büchern, München 2011.

Meier, Heinrich: Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. München 2013.

Meinhold, Gottfried: Nietzsches Schicksalslied. Einige rhythmische Erscheinungen in dem Gedicht *Aus hohen Bergen. Nachgesang*, in: Seubert, Harald (Hg.): Verstehen in Wort und Schrift. Europäische Denkgespräche. Festschrift für Manfred Riedel, Köln/Weimar 2004, S. 150–166.

Menninghaus, Winfried: Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt am Main 1999.

Métayer, Guillaume: Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation. Préface de Marc Fumaroli, Paris 2011.

Meyer, Andreas: Nietzsche und Dionysos. Eine Suche nach den Quellen des Lebens. Die Dionysos-Mysterien, Berlin/Basel 2015.

Meyer, Matthew: Reading Nietzsche through the Ancients. An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction, Berlin/Boston 2014.

Meyer, Richard M.: Nietzsche. Sein Leben und seine Werke, München 1913.

Meyer, Richard M.: Nietzsche und die Frau [1917], in: ders.: Moral und Methode. Essays, Vorträge und Aphorismen, hg. von Nils Fiebig, Göttingen 2014, S. 300–308.

Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen/Basel 1991.

Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen/Basel 1993.

Michaud, Stéphane: Nietzsche comparatiste: lecture d'un aphorisme de *Par-delà Bien et Mal*, in: Romantisme. Revue du Dix-neuvième siècle 25 (1995), Nr. 89, S. 67–79.

Mills Daniel, David/Mills Daniel, Dafydd: Briefly. Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, London 2007.

Miner, Robert C.: Nietzsche on Friendship, in: Journal of Nietzsche Studies 40 (2010), S. 47–69.

Mirabile, Paul: The Nomadic Thought. Friedrich Netzsche and Zhuang Zi. Convergences and Divergences, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 237–277.

Mirelli, Raffaele: Der Daimon und die Figur des Sokrates. Entstehung einer gegenwärtigen, akademischen Subjektivität am Leitfaden von Platon und Nietzsche, Würzburg 2013.

Mistry, Freny: Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study, Berlin/New York 1981.

Mitcheson, Katrina: The Experiment of Incorporating Unbounded Truth, in: Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche's Free Spirit Philosophy, London/New York 2015, S. 139–156.
Mittasch, Alwin: Friedrich Nietzsches Verhältnis zu Robert Mayer, in: Blätter für deutsche Philosophie 16 (1942/43), S. 139–161.
Mittasch, Alwin: Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952.
Mongré, Paul [Pseudonym für Felix Hausdorff]: Sant'Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras, Leipzig 1897.
Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982.
Montinari, Mazzino: Nietzsche in Cosmopolis, in: Aller, Jan/Enklaar, Jattie (Hg.): Zur Wende des Jahrhunderts. Nietzsche, Bertram, Frommel, Hofmannsthal, Borchardt, Amsterdam 1987, S. 3–15 (elektronisch abrufbar unter http://www.nietzschesource.org/SN/m-montinari-2014a, abgerufen am 28. 10. 2014).
Montinari, Mazzino: Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 323–348.
Moore, Greg: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 535–551.
Moore, Gregory: Nietzsche, Degeneration, and the Critique of Christianity, in: Journal of Nietzsche Studies 19 (2000), S. 1–18.
Moraes Barros, Fernando Ribeiro de: Nietzsche, Wagner e o „Casamento de Lutero", in: Estudos Nietzsche, Curitiba 2014, elektronisch abrufbar unter http://dx.doi.org/10.7213/estudosnietzsche.04.001.AO.05 (abgerufen am 18. 12. 2014).
Morillas, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Petronius, *Satyricon* (1862), in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 363.
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Iwan Turgenjeff, *Sonderlinge* (1881), in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 329–330.
Müller, Enrico: Die Griechen im Denken Nietzsches, Berlin/New York 2005.
Müller, Enrico: Geist und Liebe zur Maske. Zu Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 243–257.
Müller, Enrico: Die Sprache des Ressentiments, die Musikalität der Sprache und der „Europäer der Zukunft". Das achte Hauptstück: „Völker und Vaterländer", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 167–178.
Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971.
Müller-Lauter, Wolfgang: Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 189–235.
Müller-Lauter, Wolfgang: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/New York 1999 (a).
Müller-Lauter, Wolfgang: Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin/New York 1999 (b).
Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III, Berlin/New York 2000.
Muniz Garcia, André Luis: Nietzsches Umdeutung von Schopenhauers „Genius der Gattung" in *Jenseits von Gut und Böse* 268 und *Fröhliche Wissenschaft* 354, in: Piazzesi, Chiara/Campioni, Giuliano/Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia Scienza* = Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 143–156.

Muniz Garcia, André Luis: From Nietzschean Interpretation of Philosophical Language to the Semiotics of Moral Phenomena: Thoughts on *Beyond Good and Evil*, in: Constâncio, João/Mayer Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin/Boston 2011, S. 219–242.

Münkler, Herfried: Staat I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1–30.

Naumann, Gustav: Zarathustra-Commentar, 4 Theile, 1899–1901.

Nebrig, Alexander: Von Lessings Stil zu Nietzsches Ich. Literarisches Selbstlob in Polemik und Autobiografik, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 87 (2013), S. 240–263.

Nehamas, Alexander: Will to Knowledge, Will to Ignorance, and Will to Power in *Beyond Good and Evil*, in: Yovel, Yirmiyahu (Hg.): Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983, Dordrecht/Boston 1986, S. 90–108.

Nehamas, Alexander: Who Are „the Philosophers of the Future"? A Reading of „Beyond Good and Evil", in: Solomon, Robert C./Higgins, Kathleen M. (Hg.): Reading Nietzsche, New York/Oxford 1988, S. 46–67.

Nehamas, Alexander: Nietzsche. Life as Literature [1985], 12. Auflage, Cambridge, MA/London 2002.

Neymeyr, Barbara, Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant, in: Philosophisches Jahrbuch 102 (1995), S. 225–248.

Neymeyr, Barbara: „Selbst-Tyrannei" und „Bildsäulenkälte". Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 65–92.

Neymeyr, Barbara: Abenteuer-Reisen in „eine *tiefere Welt* der Einsicht". Der Psychologe Nietzsche als „Freund der grossen Jagd", in: Caysa, Volker/Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin/Boston 2012, S. 101–130.

Neymeyr, Barbara/Schmidt, Jochen/Sommer, Andreas Urs: The Nietzsche Commentary of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities. Translated by Lisa Marie Anderson, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 100–104.

Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012.

Nicodemo, Nicola: Das Große Leben als Verklärungsprozess, in: Caysa, Volker/Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin/Boston 2012, S. 201–211 (a).

Nicodemo, Nicola: Nietzsches „dichtende Vernunft", in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie/Nietzsches Philosophie of Science, Berlin/Boston 2012, S. 223–234 (b).

Nicodemo, Nicola: Die moralische Aufgabe der „guten Europäer" und die „zukünftigen Europäer", in: Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin/Boston 2014, S. 385–406 (a).

Nicodemo, Nicola: „Einer Aufgabe zu leben". Nietzsches Herausforderung an sich selbst und an die Menschheit, Diss. phil. Humboldt-Universität Berlin 2014 (b).

Ní Dhúill, Caitríona: Der Kanon des Heroischen: *Ernst Bertrams Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, in Hemecker, Wilhelm (Hg.): Die Biographie. Beiträge zu ihrer Geschichte, Berlin/New York 2009, S. 123–154.

Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der „kurze Weg“. Nietzsches „Cynismus“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 103–122.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus [1979], Frankfurt am Main 1988.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Welthistorischer Cynismus“?, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 171–182.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Blumenberg und Nietzsche, in: Moxter, Michael (Hg.): Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs, Tübingen 2011, S. 191–209.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Lieber aus ganzem Holz eine Feindschaft als eine geleimte Freundschaft“. Feindschaft bei Nietzsche, in: Moxter, Michael/Firchow, Markus (Hg.): Feindschaft. Theologische und philosophische Perspektiven, Leipzig 2013, S. 99–120.
Nielsen, Cathrin: Wissenschaft und Unendlichkeit, in: Gentili, Carlo/Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin/New York 2010, S. 203–232.
Niemeyer, Christian: Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk, Darmstadt 1998.
Niemeyer, Christian: Nietzsche – ein Züchtungstheoretiker? Kritische Anmerkungen zu Timo Hoyers Dissertation *Nietzsche als Erziehungstheoretiker* am Exempel seiner Deutung von Aphorismus Nr. 295 aus *Jenseits von Gut und Böse,* in: Pädagogische Rundschau 58 (2004), S. 297–321.
Niemeyer, Christian: „die Schwester! Schwester! ’s klingt so fürchterlich!“ Elisabeth Förster-Nietzsche als Verfälscherin der Briefe und Werke ihres Bruders – eine offenbar notwendige Rückerinnerung, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 335–355.
Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009 (= NLex).
Niemeyer, Christian: Nietzsche verstehen. Eine Gebrauchsanweisung, Darmstadt 2011 (a).
Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011 (b) (= NLex^2).
Niemeyer, Christian: Elisabeth Förster-Nietzsche im Kontext. Eine Antwort auf Robert C. Holub, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 152–171.
Niemeyer, Christian/Stopinski, Sigmar/Eisold, Caroline/Werner, Sven/Wesenberg, Sandra (Hg.): Friedrich Nietzsche. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2014.
Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin/New York 2004 ff. (= NWB).
Nohl, Hermann: Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus. G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung 149 (1913), S. 106–115.
Odenwald-Varga, Szilvia: „Volk“ bei Otto von Bismarck. Eine historisch-semantische Analyse anhand von Bedeutungen, Konzepten und Topoi, Berlin/New York 2009.
[Oehler, Max]: Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942 (= BN).
Oehler, Richard: Die Entstehung und erste Wirkung von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Der Türmer 28 (1925/26), Heft 10, S. 265–270.
O’Flaherty, James C./Sellner, Timothy F./Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Classical Tradition, Chapel Hill, NC 1976.

O'Flaherty, James C./Sellner, Timothy F./Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition, Chapel Hill, NC/London 1985.
[Orage, Alfred Richard, unter dem Kürzel R. H. C.]: Readers and Writers, in: The New Age. A Weekly Review of Politics, Literature, and Art, Nr. 1161 = New Series. Bd. 16, Nr. 6, 10. Dezember 1914, S. 149–150.
Orsucci, Andrea: Orient — Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin/New York 1996.
Orsucci, Andrea: Some of Nietzsche's Studies on the Problem of Truth and Falsehood: Ancient Mythology, Biology and Linguistics, in: Mecke, Jochen (Hg.): Cultures of Lying. Theories and Practice of Lying in Society, Literature, and Film, Berlin 2007, S. 137–154.
Orsucci, Andrea/Savorelli, Alessandro: Gustav Teichmüller filologo e metafisico tra Italia e Germania, in: Giornale critico della filosofia italiana, serie 6, Bd. 17 (1997), S. 47–111.
Osthövener, Claus-Dieter: Erlösung. Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert, Tübingen 2004.
Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1999.
Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000 (= NH).
Pécaud, Dominique: „Ce brave Guyau", in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 239–254.
Peinzger, Peter: Masken, Joker, Parasiten. Nietzsches Ästhetik der Selbstverwandlung, Hildesheim/Zürich/New York 2011.
Pernet, Martin: Religion und Bildung. Eine Untersuchung zur Geschichte von Schulpforta, Würzburg 2000.
Pernet, Martin: Friedrich Nietzsche und das „Fromme Basel", Basel 2014.
Pérussel, Danielle: Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, Paris 1995.
Pestalozzi, Karl: Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik, Berlin 1970.
Pestalozzi, Karl: Nietzsches Baudelaire-Rezeption, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 158–178 (Diskussion S. 179–188).
Pestalozzi, Karl: „Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben". Nietzsche liest Goethe, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 17–42.
Petersdorff, Dirk von: Nietzsche und die romantische Ironie, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 11: Antike und Romantik bei Nietzsche, Berlin 2004, S. 29–41.
Petersen, Jens: Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, Berlin/New York 2008.
Philippon, Jean: Nietzsche et Raphaël, in: Nouvelles lectures de Nietzsche. À l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d' *Ainsi parlait Zarathoustra*. Textes recueillis par Dominique Janicaud, Lausanne 1985, S. 92–107.
Piazzesi, Chiara: „Pathos der Distanz" et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 258–295.
Piazzesi, Chiara: Greed and Love: Genealogy, Dissolution and Therapeutic Effects of a Linguistic Difference in FW 14, in: Constâncio, João/Mayer Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin/Boston 2011, S. 117–164.
Picart, Caroline Joan S.: Nietzsche as Masked Romantic, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 55/3 (1997), S. 273–291.
Pichler, Axel: Performativer Bruch oder kritisches Narrativ? Intratextuelle Konsequenzen von Nietzsches ‚Theorie' des Bewusstseins im Lichte seiner späten Sprachphilosophie, in:

Georg, Jutta/Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin/Boston 2012, S. 185–196.
Pichler, Axel: Neuerscheinungen zu Nietzsches Schriften von 1888, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 275–286 (a).
Pichler, Axel: Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der *Götzen-Dämmerung*, Berlin/Boston 2014 (b).
Pichler, Axel: Die Spuren von Nietzsches Schreiben. Arbeit mit der KGW IX, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 380–412.
Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch". Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra", Stuttgart 1990.
Pieper, Annemarie: Annäherungsversuche an die Wahrheit. Die Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 17–25.
Pieper, Josef: Muße und Kult, München 1948.
Pippin, Robert: Nietzsche, moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique. Traduit de l'anglais par Isabelle Wienand. Préface par Marc Fumaroli, Paris 2006.
Pippin, Robert B.: Heidegger on Nietzsche on Nihilism, in: Pangle, Thomas L./Lomax, J. Harvey (Hg.): Political Philosophy Cross-Examined. Perennial Challenges to the Philosophic Life. Essays in Honor of Heinrich Meier, New York 2013, S. 173–187.
Planckh, Marcus: Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 214–237.
Podach, Erich F.: Ein Blick in die Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie, Heidelberg 1963.
Poellner, Peter: Nietzsche and Metaphysics, Oxford 2000.
Poliakov, Léon: De Arische Mythe. Over de bronnen van het racisme en de verschillende vormen van nationalisme, Amsterdam 1979.
Politycki, Matthias: Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches, Berlin/New York 1989.
Poljakova, Ekaterina: Die „Bosheit" der Russen. Nietzsches Deutung Russlands in der Perspektive russischer Moralphilosophie, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 195–217.
Poljakova, Ekaterina: „Das intellectuale Gewissen" und die Ungerechtigkeit des Erkennenden. Eine Interpretation des Aphorismus Nr. 2 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 120–144.
Poljakova, Ekaterina: Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst, Berlin/Boston 2013.
Pompey, Robin: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Plutarch, *Ueber die gemeinen Begriffe. Wider die Stoiker* (1861), in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 488–489.
Prange, Martine: „Beyond Good and Evil", in: Bishop, Paul (Hg.): A Companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works, Rochester/New York 2012, S. 232–250.
Przybyszewski, Stanislaw: Erinnerungen an das literarische Berlin. Aus dem Polnischen übertragen von Klaus Staemmler, München 1965.
Purtschert, Patricia: Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche. Mit einem Vorwort von Judith Butler, Frankfurt am Main/New York 2006.
Pütz, Peter: *Al di là del bene e del male come illuminismo radicale*, in: Penzo, Giorgio (Hg.): Friedrich Nietzsche o la verità come problema, Bologna 1984, S. 253–259.
Rabault-Feuerhahn, Pascale: L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^{e} siècle, Paris 2008.

Raddatz, Fritz J.: Heine. Ein deutsches Märchen, Reinbek bei Hamburg 1988.
Rahden, Wolfert von: Eduard von Hartmann ‚und' Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 481–502.
Rahden, Wolfert von: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 370–371.
Rahden, Wolfert von: Beiträge zur Quellenforschung. Nachtrag zu den Nachweisen aus Augustinus, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 319 (a).
Rahden, Wolfert von: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Lecky, W. E. H.: *Aufklärung in Europa*, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 320 (b).
Rahden, Wolfert von: „Wir Europäer von übermorgen". Nietzsches ideeller Gesamteuropäer, in: Gegenworte. Zeitschrift für den Disput über Wissen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft, Heft 30, Herbst 2013, S. 50–53.
Rapp, Christof: Friedrich Nietzsche and Pre-Platonic Philosophy, in: Primavesi, Oliver/Luchner, Katharina (Hg.): The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels. Akten der 9. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–7. Oktober 2006 in München, Stuttgart 2011, S. 335–357.
Rapp, Christof: Friedrich Nietzsche et la philosophie préplatonicienne, in: Balaudé, Jean-François/Wotling, Patrick (Hg.): „L'art de bien lire". Nietzsche et la philologie, Paris 2012, S. 191–219.
Ratsch-Heitmann, Rüdiger/Sommer, Andreas Urs: Beiträge zur Quellenforschung. Register zu den Bänden 17–30, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 435–473.
Rayman, Joshua: Nietzsche's Temporal Critiques of Kantian Universality, in: New Nietzsche Studies 9 (2013/14), Nr. 1/2, S. 47–70.
Reckermann, Alfons: Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960–2000, Berlin/New York 2003.
Regent, Nikola: A ‚Wondrous Echo'. Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 629–665.
Rehahn, Walter Martin: „Der bewunderungswürdige Logiker des Christenthums". Friedrich Nietzsche und Blaise Pascal, in: Nietzscheforschung 20: Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten? Nietzsche über „wahre" und „scheinbare" Welten, Berlin 2013, S. 343–354.
Reich, Hauke: Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche, Basel 2004.
Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013.
Reichertz, Jo: „Meine Mutter war eine Holmes". Über Mythenbildung und die tägliche Arbeit der Crime-Profiler, in: Hoffmann, Jens/Musolff, Cornelia (Hg.): Täterprofile bei Gewaltverbrechen. Mythos, Theorie und Praxis des Profilings, Berlin/Heidelberg/New York 2002, S. 37–70.
Reinert, Hugo/Reinert, Erik S.: Creative Destruction in Economics. Nietzsche, Sombart, Schumpeter, in: Backhaus, Jürgen G./Drechsler (Hg.): Friedrich Nietzsche (1844–1900). Economy and Society, New York 2006, S. 55–85.
Renzi, Luca: Das Ohr-Motiv als Metapher des Stils und der „Zugänglichkeit". Eine Lektüre der Aphorismen 246 und 247 von Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 331–349 (a).
Renzi, Luca: Friedrich Nietzsche „Jenseits von Gut und Böse". L'ausilio di concordance e indici di forme di parole per un'ipotesi di analisi testuale, Fasano-Brindisi 1997 (b).

Reschke, Renate: „Welt-Klugheit". Nietzsches Konzept vom Wert des Mediokren und der Mitte. Kulturkritische Überlegungen des Philosophen im Umkreis seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 239–259.

Reschke, Renate: Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000.

Reschke, Renate (Hg.): Frauen: ein Nietzschethema? Nietzsche: ein Frauenthema? = Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 19, Berlin 2012 (a).

Reschke, Renate: Nietzsches Bild der Amazonen. Von Schiffen, starken Frauen und Wagnerianerinnen, in: dies. (Hg.): Frauen: ein Nietzschethema? Nietzsche: ein Frauenthema? = Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 19, Berlin 2012, S. 91–112 (b).

Reuter, Sören: Nietzsche und die Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 79–106.

Riccardi, Mattia: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens* (1865), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 299–300.

Riccardi, Mattia: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 399–401.

Riccardi, Mattia: „Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus". Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, Basel 2009.

Riccardi, Mattia: Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 333–351.

Riccardi, Mattia: Nietzsche und die Erkenntnistheorie und Metaphysik. Indizien für die konservative Lesart, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 242–264.

Richardson, John: Nietzsche's System [1996], Oxford/New York 2002.

Richardson, John: Nietzsche's New Darwinism, Oxford/New York 2004.

Richardson, John: Nietzsche's Psychology, in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie/Nietzsches Philosophie of Science, Berlin/Boston 2012, S. 315–332.

Riedel, Manfred: Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama, Leipzig 2000.

Riedl, Peter Philipp: Arbeit und Muße. Literarische Inszenierungen eines komplexen Verhältnisses, in: Fechtrup, Hermann/Hoye, William/Sternberg, Thomas (Hg.): Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance, Berlin 2015, S. 65–99.

Riethmüller, Albrecht: Nietzsches Zweifel am Nutzen der Ethik für die Musik (*Jenseits von Gut und Böse*, 255), in: Schnitzler, Günter/Spaude, Edelgard (Hg.): Intermedialität. Studien zur Wechselwirkung zwischen den Künsten, Freiburg im Breisgau 2004, S. 373–381.

Risse, Mathias: Warum Kantianer Nietzsches Moralkritik sehr ernst nehmen sollten, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 143–151.

Rölli, Marc: Jenseits von Gut und Böse, in: Gamm, Gerhard/Schürmann, Eva (Hg.): Von Platon bis Derrida. 20 Hauptwerke der Philosophie, Darmstadt 2005, S. 238–256.

Röllin, Beat: Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte, München 2012.

Röllin, Beat: Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens.

Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“, Berlin/Boston 2013, S. 47–67.
Röllin, Beat/Trenkle, Franziska: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus *Deutsche Rundschau*, Bände 39–40 (1884), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 317–318.
Röllin, Beat/Haase, Marie-Luise/Stockmar, René/Trenkle, Franziska: „Der späte Nietzsche“ – Schreibprozess und Heftedition, in: Hughes, Peter/Fries, Thomas/Wälchli, Tan (Hg.): Schreibprozesse, München 2008, S. 103–115.
Rollinger, Robin: Two Criticisms of Kant, in: Dialogue 26/1 (1983), S. 27–31.
Rosen, Stanley: The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra, Cambridge 1995.
Ross, Werner: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1989.
Rothacker, Erich: Geschichtsphilosophie, München/Berlin 1934.
Rottmann, Mike: Nietzsche erhaschen oder der verbotene Blick in die Werkstatt. Der Nachlass als historische und hermeneutische Herausforderung, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 22: Nietzsches Architekturen des Wissens, hg. von Renate Reschke, Berlin/München/Boston 2015, S. 127–137.
Rupschus, Andreas: Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie, Berlin/Boston 2013.
Rupschus, Andreas/Stegmaier, Werner: „Inconsequenz Spinoza's“? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 299–308.
Rüsen, Jörn: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Köln/Weimar/Wien 2001.
Saar, Martin: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt am Main 2007.
Salaquarda, Jörg: Zarathustra und der Esel. Eine Untersuchung der Rolle des Esels im Vierten Teil von Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, in: Theologia Viatorum 11 (1966/72), Berlin 1972, S. 181–213.
Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236–253.
Salaquarda, Jörg: Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt am Main 1985, S. 27–61.
Salaquarda, Jörg: Friedrich Nietzsche und die Bibel unter besonderer Berücksichtigung von *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 7 (2000), S. 323–333.
Salis-Marschlins, Meta von: Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsche's, Leipzig 1897.
Salis-Marschlins, Meta von: Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsches [1897], Schutterwald/Baden 2000.
Salter, William Mackintire: Nietzsche, the Thinker. A Study, New York 1917.
Sanchiño Martínez, Roberto: „Aufzeichnungen eines Vielfachen.“ Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst, Bielefeld 2013.
Sandvoss, E[rnst]: Sokrates und Nietzsche, Leiden 1966.
Santerre, Jean-Paul: Leçon littéraire sur *La Chartreuse de Parme* de Stendhal, Paris 2000.
Saße, Günter: Auswandern in die Moderne. Tradition und Innovation in Goethes Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Berlin/New York 2010.
Scandella, Maurizio: Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza-Problem, Kuno Fischer and Other Sources, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 308–332.

Scandella, Maurizio: La determinazione dell'esistenza. Nietzsche e Spinoza. Dottorato di ricerca in filosofie della cultura, Università di Bologna, Bologna 2013.
Scandella, Maurizio: Zur Entstehung einiger Verweise auf Spinoza in Nietzsches Schriten anhand der Quellen und des Heftes M III 1, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 173–183.
Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002.
Schacht, Richard: Moral und Mensch (II 16–25), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, Berlin 2004 (Klassiker Auslegen, Bd. 29), S. 115–131.
Schacht, Richard: Kant, Nietzsche und „der Mensch". Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 277–294.
Schacht, Richard: Nietzsche and Lamarckism, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), S. 264–281.
Schacht, Wilhelm: Nietzsche. Eine psychiatrisch-philosophische Untersuchung, Bern 1901.
Schank, Gerd: „Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche, Berlin/New York 2000.
Scheibenberger, Sarah: Kommentar zu Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1/3, Berlin/Boston 2016 (= NK 1/3).
Scheier, Claus-Artur: Einleitung, in: Nietzsche, Friedrich: Ecce auctor. Die Vorreden von 1886, hg. und eingeleitet von Claus-Artur Scheier, Hamburg 1990, S. VII–CXXIII.
Schlechta, Karl: Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 353–358.
Schlick, Moritz: Nietzsche und Schopenhauer (Vorlesungen). Hg. und eingeleitet von Mathias Iven = ders.: Gesammtausgabe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Hamburg hg. von Friedrich Stadler und Hans Jürgen Wendel. Abteilung II: Nachgelassene Schriften, Bd. 5.1, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2013.
Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewusstseins, Berlin/New York 1999.
Schmid, Holger: Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis, Würzburg 1984.
Schmidt, Christoph: „Ehrfurcht und Erbarmen". Thomas Manns Nietzsche-Rezeption 1914 bis 1947, Trier 1997.
Schmidt, Hartmut: Anfänge der Moderne. Nietzsches Wortbildungstechniken und Formulierungsvariationen, in: Cherubim, Dieter/Jakob, Karlheinz/Linke, Angelika (Hg.): Neue deutsche Sprachgeschichte. Mentalitäts-, kultur- und sozialgeschichtliche Zusammenhänge, Berlin/New York 2002, S. 207–238.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim am Glan 1969.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. I. Kindheit, 3 Teilbände, Berlin/Aschaffenburg 1991.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend, 1. Teilband 1858–1861, Berlin/Aschaffenburg 1993.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend. Interniert in der Gelehrtenschule: Pforta, 2. Teilband 1862–1864, Berlin/Aschaffenburg 1994.
Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Geburt der Tragödie* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1/1, Berlin/Boston 2012 (= NK 1/1).

Schmidt, Jochen: Nietzsches „Wille zur Macht“ – eine Entzauberung, in: Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrbuch 2014, Heidelberg 2015, S. 53–57.
Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*. Kaufmann, Sebastian: Kommentar zu Nietzsches *Idyllen aus Messina* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 3/1, Berlin/Boston 2015 (= NK 3/1).
Schmidt, Rüdiger W.: Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts „Der Wille zur Macht“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 465–477.
Schmidt-Grépály, Rüdiger (Hg.): Zur Rückkehr des Autors. Gespräche über das Werk Friedrich Nietzsches, Göttingen 2013.
Schmidt-Salomon, Michael: Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind [2009], München/Zürich 2012.
Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 1968.
Schönfeld, Martin: The Thing-in-Itself in Nietzsche and Kant. Analysis of a Misunderstanding, in: New Nietzsche Studies 9 (2013/14), Nr. 1/2, S. 71–83.
Schrattenholz, Josef (Hg.): Antisemiten-Hammer. Eine Anthologie aus der Weltlitteratur. Mit einem Vorwort von Jacob Moleschott und einer Einleitung von Josef Schrattenholz, Düsseldorf 1894.
Schrift, Alan D.: Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction, New York/London 1990.
Schrift, Alan D.: Nietzsche *for* Democracy?, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 220–233.
Schröder, Winfried: Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
Schubert, Corinna, „Wanderer, wer bist du?“ Überlegungen zu Maske und Dialog, Figur und dem Vornehmen in *Jenseits von Gut und Böse* 278 in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“, Berlin/Boston 2013, S. 279–303.
Schulte, Natalie: Lebenslust und Leid. Nietzsche über die Selbsttötung. Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Master of Arts, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Breisgau 2015.
Schwab, Philipp: Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsches ‚Philosophie des Tragischen‘ von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk, in: Hühn, Lore/Schwab, Philipp (Hrsg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 575–621.
Schwenke, Heiner: Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller, Basel 2006.
Schweppenhäuser, Gerhard: Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in *Jenseits von Gut und Böse* und in der *Genealogie der Moral*, Würzburg 1988.
Scott, Charles E.: Transvaluation in *Beyond Good and Evil*, in: ders.: The Language of Difference, Atlantic Highlands, NJ 1987, S. 9–52.
Seibt, Gustav: Goethe und Napoleon. Eine historische Begegnung, München 2008.
Seidel, Christa: Charakter I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 984–991.
Seybold, Dietrich: Leonardo da Vinci im Orient. Geschichte eines europäischen Mythos, Köln 2011.

Shapiro, Gary: Nietzsche on Geophilosophy and Geoaesthetics, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden MA/Oxford 2006, S. 477–494.
Shapiro, Gary: Earth's Garden-Happiness. Nietzsche's Geoaesthetics of the Anthropocene, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 67–84.
Shearin, Wilson H.: Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), S. 68–83.
Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus [1907]. Hg. und mit einem Nachwort von Klaus H. Fischer, Schutterwald 2001.
Simon, Josef: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1–26.
Simon, Josef: Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche, in: Gerhardt, Volker/Herold, Norbert (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs, Würzburg 1992, S. 203–218.
Simon, Josef: Das Judentum und Europa bei Nietzsche, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche und die jüdische Kultur, Wien 1998, S. 113–125.
Simonis, Linda: Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 57–74.
Simson, Wojciech: Beobachtungen zur Typographie in Nietzsches Vorreden von 86/87, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 204–222.
Skowron, Michael: Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 1–39.
Skowron, „Schwanger geht die Menschheit" (Nachgelassene Fragmente 1882/83). Friedrich Nietzsches Philosophie des Leibes und der Zukunft, in: Reschke, Renate (Hg.): Frauen: ein Nietzschethema? Nietzsche: ein Frauenthema? = Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 19, Berlin 2012, S. 223–244.
Sloterdijk, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Frankfurt am Main 1986.
Sloterdijk, Peter: Weltfremdheit, Frankfurt am Main 1993.
Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt am Main 2011.
Small, Robin: Boscovich contra Nietzsche, in: Philosophy and Phenomenological Research 46/3 (1985/86), S. 419–436.
Small, Robin: Nietzsche in Context, Aldershot/Burlington 2001.
Small, Robin: What Nietzsche Did During the Science Wars, in: Moore, Gregory/Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 155–170.
Smitmans-Vajda, Barbara: Melancholie, Eros, Muße. Das Frauenbild in Nietzsches Philosophie, Würzburg 1999.
Solms-Laubach, Franz zu: Nietzsche and Early German and Austrian Sociology, Berlin/New York 2007.
Sommer, Andreas Urs: „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte." Zur Karriere eines polemischen Argumentes gegen Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch 77 (1996), S. 199–210.
Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unveröffentlichter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon", Berlin 1997.
Sommer, Andreas Urs: Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch, in: Theologische Zeitschrift, hg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel 54 (1998), S. 125–150 (a).

Sommer, Andreas Urs: Zwischen Agitation, Religionsstiftung und „Hoher Politik". Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 4 (1998), S. 169–194 (b).
Sommer, Andreas Urs: Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‚Ostorientierung' in Nietzsches *Antichrist*, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 194–214.
Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsches „Der Antichrist". Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000 (a).
Sommer, Andreas Urs: Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 302–316 (b) (auch in: Niemeyer, Christian/Stopinski, Sigmar/Eisold, Caroline/Werner, Sven/Wesenberg, Sandra (Hg.): Friedrich Nietzsche. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2014, S. 146–162).
Sommer, Andreas Urs: Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 412–422 (c).
Sommer, Andreas Urs: Umwerthung der Werthe, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 345–346 (d).
Sommer, Andreas Urs: „Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden?". Nietzsches antichristlicher Schauprozess, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 93–106.
Sommer, Andreas Urs: On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins, in: Gildenhard, Ingo/Ruehl, Martin (Hg.): Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz = Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London 2003, S. 87–103.
Sommer, Andreas Urs: Jesus gegen seine Interpreten oder Die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der „Typus des Erlösers", in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 75–86.
Sommer, Andreas Urs: Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken, München 2005 (a).
Sommer, Andreas Urs: Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 217–225 (b).
Sommer, Andreas Urs: Nihilism and Skepticism in Nietzsche, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden MA/Oxford 2006, S. 250–269 (a).
Sommer, Andreas Urs: Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel 2006 (b).
Sommer, Andreas Urs: Geschichtstheologie, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 4, Stuttgart/Weimar 2006, Sp. 609–615 (c).
Sommer, Andreas Urs: Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204–213), in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 67–78.
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Bibel. Forschungen und Desiderate, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 40 (2008), Heft 1, S. 49–64.
Sommer, Andreas Urs: Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung*. Probleme und Perspektiven, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 35 (2009), S. 45–66 (a).

Sommer, Andreas Urs (Hg.): Friedrich Nietzsche und Lou von Salomé in Tautenburg. Auszüge aus der unpublizierten Selbstbiographie des Pfarrers Hermann Otto Stölten, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 389–392 (b).

Sommer, Andreas Urs: Der Kommentar und die Philosophie, in: Bandini, Ditte/Kronauer, Ulrich (Hg.): 100 Jahre Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Früchte vom Baum des Wissens. Eine Festschrift der wissenschaftlichen Mitarbeiter, Heidelberg 2009, S. 115–120 (c).

Sommer, Andreas Urs: Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, S. 159–174 (a).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 17 (2010), S. 31–44 (b).

Sommer, Andreas Urs: Religions- und Weltanschauungskonstrukte bei Paul de Lagarde, Friedrich Nietzsche und Karl May, in: Pyta, Wolfram (Hg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen (= Kultur und Technik, Bd. 17), Berlin 2010, S. 149–167 (c).

Sommer, Andreas Urs: Kurze Geistesgeschichte des Idioten, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/2, Sommer 2010, S. 5–19 (d).

Sommer, Andreas Urs: Gott – Nihilismus – Skepsis. Aspekte der Religions- und Zeitkritik bei Nietzsche, in: Gentili, Carlo/Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin/New York 2010, S. 17–29 (e).

Sommer, Andreas Urs: Bildungsunbehagen, Zweifel und Freiheit, in: Maaser, Michael/Walther, Gerrit (Hg.): Bildung. Ziele und Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure, Stuttgart/Weimar 2011, S. 344–348 (a).

Sommer, Andreas Urs: Das Tragische in Nietzsches Spätwerk, in: Hühn, Lore/Schwab, Philipp (Hrsg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 553–574 (b).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen, in: Wellner, Klaus (Hg.): Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale [Bd. 1], Neu-Isenburg 2011, S. 190–219 (c).

Sommer, Andreas Urs: Arbeit, Sklaverei und Selbstbestimmung. Eine Einleitung, in: Treichler, Hans Peter: Die Arbeiterin in Zürich um 1900. Sozialgeschichtliches auf den Spuren Verena Conzetts (1861–1947), Zürich 2011, S. 9–13 (d).

Sommer, Andreas Urs: Judentum und Christentum bei Paul de Lagarde und Friedrich Nietzsche, in: Roderich Barth/Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hg.): Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009 = Schleiermacher-Archiv, Bd. 24, Berlin/Boston 2012, S. 549–560 (a).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer, in: Journal of Nietzsche Studies 43/2 (2012), S. 156–184 (b).

Sommer, Andreas Urs: Vorwort zu: Friedrich Nietzsche, Die Kultur der Schuld = Sammelbeilage von Philosophie Magazin 3 (März/April 2012), S. 2–3 (c).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche katalytisch. Philosophische Nietzsche-Lektüren im 20. Jahrhundert, in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 21–50 (d).

Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsche [als Kulturphilosoph], in: Konersmann, Ralf (Hg.): Handbuch Kulturphilosophie, Stuttgart/Weimar 2012, S. 93–100 (e).

Sommer, Andreas Urs: Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 38 (2012), S. 319–342 (f).

Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/1, Berlin/Boston 2012 (g) (zitiert NK 6/1).

Sommer, Andreas Urs: Philosophische Horizonte und historische Problemfelder. Ein Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung*, in: Reichert, André/Salas, Jaime de/Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): Nietzsche und die Postmoderne, Leipzig 2012, S. 125–140 (h).

Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/2, Berlin/Boston 2013 (a) (zitiert NK 6/2).

Sommer, Andreas Urs: Vergessen-Dürfen und Erinnern-Wollen. Über unser Verhältnis zur kulturellen Vergangenheit, in: Mierke, Gesine/Fasbender, Christoph (Hg.): Wissenspaläste. Räume des Wissens in der Vormoderne, Würzburg 2013, S. 238–254 (b).

Sommer, Andreas Urs: „Glossarium", „Commentar" oder „Dynamit"? Zu Charakter, Konzeption und Kontext von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 69–86 (c).

Sommer, Andreas Urs: Philosophie als Wagnis. Festrede aus Anlass der Verleihung des Friedrich-Nietzsche-Preises des Landes Sachsen-Anhalt am 13. Oktober 2013, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 20: Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten? Nietzsche über „wahre" und „scheinbare" Welten, Berlin 2013, S. 19–27 (d).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich, in: The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine. Edited by Karla Pollmann in collaboration with Willemien Otten and others, Bd. 3, Oxford 2013, S. 1450–1452 (e).

Sommer, Andreas Urs: Skandalöses Philosophieren, in: Gegenworte. Hefte für den Disput über Wissen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft, Heft 29, Frühjahr 2013, S. 47–49 (f).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Religionswissenschaft, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 290–304 (a).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Wagner und die Dekadenz, in: Drehmel, Jan/Jaspers, Kristina/Vogt, Steffen (Hg.): Richard Wagner und das Kino der Dekadenz, Wien/Berlin 2014, S. 10–19 (b).

Sommer, Andreas Urs: „Bismarck ist Nietzsche in Kürassierstiefeln, und Nietzsche … ist Bismarck im Professorenrock", in: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft VIII/2, Sommer 2014: 1914, S. 51–52 (c).

Sommer, Andreas Urs: Criatividade e ceticismo em Nietzsche [übersetzt von André Luís Mota Itaparica], in: Cadernos Nietzsche 34 (2014), Heft 1, S. 11–31 (d) (online auch unter http://www.scielo.br/pdf/cniet/v1n34/v1n34a02.pdf).

Sommer, Andreas Urs: Negativ-ethische Handreichungen zur Gelassenheit, in: Ottmann, Henning/Saracino, Stefano/Seyferth, Peter (Hg.): Gelassenheit – Und andere Versuche zur negativen Ethik, Berlin/Münster 2014, S. 31–43 (e).

Sommer, Andreas Urs: „Gebildetheit" als kulturkritischer Kampfbegriff. Nietzsche liest Wagner (à rebours), in: Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin/Boston 2014, S. 219–237 (f).

Sommer, Andreas Urs: Philosophen und philosophische Arbeiter. Das sechste Hauptstück: „wir Gelehrten", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 131–145 (g).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Philosophie und Biographie, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 21: Ideengeber Nietzsche? Denkentwürfe für die Zukunft, Berlin/München/Boston 2014, S. 375–380 (h).

Sommer, Andreas Urs: Der Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung*, in: Denat, Céline/Wotling, Patrick (Hg.): Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du *Crépuscules des idoles*, Reims 2014, S. 371–387 (i).

Sommer, Andreas Urs: Restgibbonianismus. Nietzsche und Gibbon, in: Berghahn, Cord-Friedrich/Kinzel, Till (Hg.): Edward Gibbon im deutschen Sprachraum. Bausteine einer Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 2015, S. 359–380 (a).

Sommer, Andreas Urs: The History of Philosophy as Counter-History: Strategies of Philosophico-Historiographical Dissidence, in: Hartung, Gerald/Pluder, Valentin (Hg.): From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century, Berlin/Boston 2015, S. 159–179 (b).

Sommer, Andreas Urs: Von der Dringlichkeit eines neuen Historismus. Philosophiegeschichte als Provokation, in: Langthaler, Rudolf/Hofer, Michael (Hg.): Geschichtsphilosophie. Stellenwerte und Aufgaben in der Gegenwart. Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XLVI/2014, Wien 2015, S. 107–120 (c).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsches Abbrucharchitekturen, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 22: Nietzsches Architekturen des Wissens, hg. von Renate Reschke, Berlin/München/Boston 2015, S. 17–28 (d).

Sommer, Andreas Urs: Is There a Free Spirit in Nietzsche's Late Writings?, in: Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche's Free Spirit Philosophy, London/New York 2015, S. 253–265 (e).

Sommer, Andreas Urs: Raubmenschen und fröhliche Tropen. Anmerkungen zu einem Motiv in Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*, in: D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Lupo, Luca/Piazzesi, Chiara (Hg.) Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni, Pisa 2015, S. 327–332 (f).

Sommer, Andreas Urs: Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt, Stuttgart 2016.

Sonderegger, Stefan: Friedrich Nietzsche und die Sprache. Eine sprachwissenschaftliche Skizze, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 1–30.

Sorgner, Stefan Lorenz: Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs, Darmstadt 2010.

Southwell, Gareth: A Beginner's Guide to Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, Oxford/Chichester 2009.

Spannhake, Barbara: Umwertung einer Quelle. Vergleichende Anmerkungen zur Buddhismus-Interpretation des jungen Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* und der Studie Carl Friedrich Koeppens über *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 156–193.

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Vollständige Ausgabe in einem Band, München 1963.

Spiekermann, Klaus: Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte, Berlin/New York 1992.
Spreng, Michaela: Alfred Döblins Nietzsche-Verständnis vor dem Hintergrund der philosophischen Schriften Felix Hausdorffs, München 2014.
Stack, George J.: Lange and Nietzsche, Berlin/New York 1983.
Stegmaier, Werner: Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche 1992.
Stegmaier, Werner: Nietzsches „Genealogie der Moral", Darmstadt 1994.
Stegmaier, Werner: Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra', in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Also sprach Zarathustra* = Klassiker Auslegen, Bd. 14, Berlin 2000, S. 191–224 (a).
Stegmaier, Werner: Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 41–69 (b).
Stegmaier, Werner: Philosophie der Orientierung, Berlin/New York 2008.
Stegmaier, Werner: Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnnen des Geistes. Fluß und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 145–179.
Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012.
Stegmaier, Werner: Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie der Gegenwart, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 205–230 (a).
Stegmaier, Werner: Spielräume der Moralkritik. Die Beispiele Schopenhauers und Nietzsches, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 9–24 (b).
Stegmaier, Werner: Eine Frage zum Schluss. Das neunte Hauptstück: „was ist vornehm?", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 179–205.
Steilberg, Hays Alan: Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950, Berlin/New York 1996.
Stein, Peter: „Die gute alte Zeit". Ein Zeitkonstrukt zwischen Romantik und Nachmärz, in: Bunzel, Wolfgang/Stein, Peter/Vaßen, Florian (Hg.): Romantik und Vormärz. Zur Archäologie literarischer Kommunikation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Bielefeld 2003, S. 185–197.
Steiner, Rudolf: Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit, Weimar 1895.
Steiner, Rudolf: [Rezension von] „Jenseits von Gut und Böse". Schauspiel in drei Aufzügen von J. V. Widmann, in: Deutschland 46 (1894), Nr. 127, Erstes Blatt, Nr. 127, auch abgedruckt in: ders.: Gesamtausgabe. Bd. 29: Gesammelte Aufsätze zur Dramaturgie 1889–1900, Dornach 2004, S. 196–199.
Steinmann, Michael: Die Ethik Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 2000.
Stellino, Paolo: Nietzsche on Suicide, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 151–177.
Stephan, Paul: „Unsere Atheisten sind fromme Leute." Die ambivalente Religionskritik bei Max Stirner und Friedrich Nietzsche (mit einigen Anmerkungen zur Marx-Stirner-Kontroverse), in: Narthex. Heft für radikales Denken, Frühjahr 2015, S. 51–62.
Stephan, Paul: Über die Salzflut gleiten. Zum Begriff des „Halkyonischen" bei Nietzsche, in: Narthex. Heft für radikales Denken, Ausgabe 2 (2016), S. 64–75.
Stingelin, Martin: Beiträge zur Quellenforschung. Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*. Oldenburg 1881 (2 Bde.), im Nachlaß von Frühjahr-Sommer und Sommer 1883, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 400–432.

Stingelin, Martin: Nietzsche und die Lehren vom Verbrecher, in: Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche 3 (1992/93), Halle 1994, S. 102–114.

Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.

Stingelin, Martin: Zur Genealogie der Genealogie. Josef Kohler, Albert Hermann Post, Friedrich Nietzsche und Michel Foucault. Vergleichend-ethnologische Strafrechtsgeschichte als Paradigma method(olog)ischer Instrumentalisierungen, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 169–179.

Storch, Michael: Wie Zarathustra in die Schützengräben kam. Nietzsche-Rezeption im Ersten Weltkrieg, in: Riedel, Wolfgang/Henke, Michael (Hg.): Felder der Ehre? Krieg und Nachkrieg in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2015, S. 21–74.

Strässle, Thomas: Salz. Eine Literaturgeschichte, München 2009.

Strauss, Leo: Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* [1973], in: ders.: Studies in Platonic Political Philosophy. With an Introduction by Thomas L. Pangle, Chicago/London 1983, S. 174–191.

Strobel, Eva: Das „Pathos der Distanz". Nietzsches Entscheidung für den Aphorismenstil, Würzburg 1998.

Strong, Tracy: Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration, Berkeley, CA 1975.

Tanner, Michael: Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, in: Vesey, Godfrey (Hg.): Philosophers Ancient and Modern, Cambridge u. a. 1986, S. 197–216.

Tansey, Joël: „Que sçay-je?" Sentence sans fin, in: Bulletin de la Société des Amis de Montaigne 39/40 (1995), S. 33–42.

Taureck, Bernhard H. F.: Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie, Frankfurt am Main 2004.

Thatcher, David S.: Nietzsche's Debt to Lubbock, in: Journal of the History of Ideas 44/2 (1983), S. 293–309.

Theißen, Gerd: Die Weisheit des Urchristentums. Aus Neuem Testament und außerkanonischen Schriften ausgewählt und übersetzt, München 2008.

Thelen, Albert Vigoleis: Die Insel des zweiten Gesichts. Aus den angewandten Erinnerungen des Vigoleis [1953], Berlin 1983.

Thorgeirsdóttir, Sigridur: Vis creativa. Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches, Würzburg 1996.

Thüring, Hubert: Der alte Text und das moderne Schreiben. Zur Genealogie von Nietzsches Lektüreweisen, Schreibprozessen und Denkmethoden, in: Balke, Friedrich/Vogl, Joseph/Wagner, Benno (Hg.): Für Alle und Keinen. Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka, Zürich/Berlin 2008, S. 121–147.

Thüring, Hubert: Nietzsches Schreiben als philosophische Experimentalistik. Eine Lektüre auf dem Weg vom Werk zum Nachlass, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 22: Nietzsches Architekturen des Wissens, hg. von Renate Reschke, Berlin/München/Boston 2015, S. 169–183.

Thurnher, Rainer: Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 38–60.

Tongeren, P[aul] J. M. van: De moraal van Nietzsches moraalkritiek. Bijdrage tot een kommentaar van Fr. Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*, Diss. phil Universität Leuven 1984.

Tongeren, Paul van: Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu *Jenseits von Gut und Böse*, Bonn 1989.
Tongeren, Paul J. M. van: Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy, West Lafayette, IN 2000.
Tongeren, Paul van: Nietzsches Hermeneutik der Scham, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 131–154.
Tongeren, Paul van: Drei Studien zu *Jenseits von Gut und Böse*. Zur Aufgabe eines Nietzsche-Kommentars, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 620–627.
Tongeren, Paul van: Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren, Nijmegen 2012 (a).
Tongeren, Paul van: „„Ich" bin […] ego ipsissimus […] ego ipsissimum". Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 1–16 (b).
Tongeren, Paul van: Nietzsches „Redlichkeit". Das siebte [sic] Hauptstück: „unsere Tugenden", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 147–165.
Torres Filho, Rubens Rodrigues: Ensaios de filosofia ilustrada, São Paulo 1987.
Treiber, Hubert: Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für freiere Geister" und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. Mit einem Streifzug durch Nietzsches „ideale Bibliothek", in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 326–362.
Treiber, Hubert: Zur Genealogie einer „science positive de la morale en Allemagne". Die Geburt der „ré(e)alistischen Moralwissenschaft" aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 165–221.
Treiber, Hubert: Zur „Logik des Traumes" bei Nietzsche. Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus *Menschliches, Allzumenschliches*, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 1–41.
Treiber, Hubert: „Das Ausland" – die „reichste und gediegenste Registratur" naturwissenschaftlich-philosophischer Titel in Nietzsches „idealer Bibliothek", in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 394–412.
Treiber, Hubert: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 562–563 (a).
Treiber, Hubert: Zur Physiologie des Rechts oder Der Muskel als Scharnierbegriff, in: Sarasin, Philipp/Tanner, Jakob (Hg.): Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1998, S. 170–203 (b).
Treiber, Hubert: Max Weber als Leser Nietzsches. Zu einer in Deutschland geführten Auseinandersetzung, in: Sociologia internationalis. Europäische Zeitschrift für Kulturforschung 51 (2013), Heft 2, S. 157–179.
Treiber, Hubert: Max Weber as Reader of Nietzsche. Remarks on a German Discussion, in: Bryan, Ian/Langford, Peter/McGarry, John (Hg.): The Foundation oft he Juridico-Political. Concept Formation in Hans Kelsen and Max Weber, Abingdon/New York 2016, S. 165–184.
Türcke, Christoph: Lektüre in den Eingeweiden des Geistes, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster/Hamburg/London 2003, S. 25–35.
Ure, Michael: Nietzsche's Political Therapy, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): Nietzsche and Political Thought, London/New York 2013, S. 161–178.

Venturelli, Aldo: Asketismus und Wille zur Macht: Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 107–139.
Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen, Berlin/New York 2003.
Venturelli, Aldo: Die gaya scienza der „guten Europäer". Einige Anmerkungen zum Aphorismus Nr. 377 des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft", in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 180–200.
Villa, Dana R.: Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action, in: Political Theory 20/2 (1992), S. 274–308.
Vinzens, Albert: Friedrich Nietzsches Instinktverwandlung, Basel 1999.
Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und Emerson. Über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 227–263.
Vivarelli, Vivetta: Nietzsche, Goethe und der historische Sinn, in: Borsche, Tilman/Gerratana, Federico/Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 276–291.
Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998.
Vivarelli, Vivetta: Il pensiero in catene. Nietzsche tra Voltaire e l'abate Galiani, in: Gentili, Carlo/Gerhardt, Volker/Venturelli, Aldo (Hg.): Nietzsche – Illuminismo – Modernità (= Collana della Villa Vigoni, Studi italo-tedeschi, Bd. 7), Florenz 2003, S. 191–208.
Vivarelli, Vivetta: Nietzsche als Verkünder einer neuen Aufklärung, in: Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.–17. Mai 2003 in Weimar, Berlin 2004, S. 55–65.
Voegelin, Eric: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften. Eine Auswahl, hg. von Peter J. Opitz, Stuttgart 1988.
Voegelin, Eric: Nietzsche and Pascal, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 128–171.
Volz, Pia Daniela: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, Würzburg 1990.
Wagner, Gerhard: Kleine Ursachen, große Wirkungen. Zum Einfluss Julius Robert Mayers auf Max Webers neukantianische Kausalitätstheorie, in: Zyklos. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie 2 (2015), S. 15–29.
Walter-Busch, Emil: Burckhardt und Nietzsche. Im Revolutionszeitalter, München 2012.
Weihe, Richard: Die Paradoxie der Maske. Die Geschichte einer Form, München 2004.
Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung/Frank Simon-Ritz/Clemens Wahle/Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff/Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart/Weimar 2000–2002 (= WNB).
Weinrich, Harald: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München 2005.
Wenning, Mario: Assimilierung und Gegenhermeneutik. Transkulturelle Moralkritik im Anschluss an Schopenhauer und Nietzsche, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 125–138.
Westerdale, Joel: Zur Ausdifferenzierung von Sentenz und Aphorismus in „Jenseits von gut und böse" (1882) und *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 87–105.
Westkirch, Luise: Jenseits von Gut und Böse. Roman, 2 Teile, 5. Auflage, Leipzig o. J. [1924].

Weyembergh, Maurice: F. Nietzsche et E. von Hartmann, Brüssel 1977.
Whitlock, Greg: Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche. The Untold Story, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 200–220.
Whitlock, Greg: Examining Nietzsche's „Time Atom Theory" Fragment from 1873, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 350–360.
Whitlock, Greg: Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche. A Re-Examination, in: Babich, Babette E./Cohen, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences, Bd. 2, Dordrecht/Boston u. a. 1999, S. 187–201.
Whorf, Benjamin Lee: Language, Thought and Reality, Cambridge, MA 1956.
Widmann, J[osef] V[iktor]: Jenseits von Gut und Böse. Schauspiel in drei Aufzügen. Zweite Auflage, Stuttgart 1893.
Wiehl, Reiner: Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza, in: ders.: Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte, Frankfurt am Main 1998, S. 129–149.
Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann von: Philologisches, Allzuphilologisches. Zum editorischen Umgang mit *Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches* durch Peter Gast (d. i. Heinrich Köselitz), in: Knoche, Michael/Ulbricht, Justus H./Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006, S. 155–173.
Williams, Bernard: Truth & Truthfulness. An Essay in Genealogy, Princeton NY 2002.
Williams, Roderick Joseph: Nietzsche's Great New Tidings. What is Noble in *Beyond Good and Evil*, PhD Diss Chestnut Hill, Boston College, Boston 1995.
Williams, W[illiam] D[avid]: Nietzsche and the French: A Study of the Influence of Nietzsche's French Reading on His Thought and Writing, Oxford 1952.
Williams, W[illiam] D[avid]: Nietzsche's Mask, in: Pasley, Malcolm (Hg.): Nietzsche. Imagery and Thought, London/New York 2010, S. 83–103.
Wimmer, Franz Martin: Kulturalität, Interkulturalität und Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 359–369.
Winchester, James J.: Nietzsche's Aesthetic Turn. Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida, New York 1991.
Winteler, Reto: Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine „idealistischen" Fehldeutungen, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 455–486.
Winteler, Reto: Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph. Eine Entdeckung, Basel 2014.
Wirth, Jason M.: Nietzsches Fröhlichkeit. Gibt es etwas, über das absolut nicht mehr gelacht werden darf?, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 11 (2004), S. 143–151.
Witzler, Ralf: Europa im Denken Nietzsches, Würzburg 2001.
Wolf, Jean-Claude: Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche, Fribourg 2004.
Wolf, Jean-Claude: Egoismus und Moral, Fribourg 2007.
Wolf, Jean-Claude: Der Richter und Arzt der Kultur. Überlegungen zur Bedeutung fundamentaler Metaphern der Kulturkritik bei Nietzsche, in: Wildermuth, Armin (Hg.): Nietzsche und Wagner. Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts, Zürich 2008, S. 214–252.
Wollek, Christian: Homerische Einsamkeit. Zum Schluß des Schluss-Aphorismus 296 von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 343–345.
Woodford, Peter J.: Religion, Science, and Value in Nietzschean Life Philosophy, PhD Diss. Stanford University, Stanford, CA 2013.

Wotling, Patrick: Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris 1995.
Wotling, Patrick: La Pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1999.
Wotling, Patrick: Introduction, in: Nietzsche, Friedrich: Par-delà bien et mal. Traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Patrick Wotling, Paris 2000, S. 7–37.
Wotling, Patrick: La culture comme probleme. La redetermination Nietzscheenne du questionnement philosophique, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 1–50.
Wotling, Patrick: Befehlen und Gehorchen. La réalité comme jeu de commandement et d'obéissance selon Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 39–54.
Wysling, Hans: Thomas Mann heute. Sieben Vorträge, Bern 1976.
Young, Earl J.: Gobineau und der Rassismus. Eine Kritik der anthropologischen Geschichtstheorie, Meisenheim am Glan 1968.
Zanetti, Sandro: Im Spiegelkabinett der Sprache. Figuren der Selbstbezüglichkeit am Beispiel einer Notiz aus dem Nachlass Nietzsches, in: Salehi, Djavid/Schmidt, Rüdiger (Hg.): Nietzsche. Text – Kontext, Weimar 2000, S. 92–99.
Zavatta, Benedetta: Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 274–297.
Zavatta, Benedetta: Der Kampf zwischen Notwendigkeit und freiem Willen bei Emerson und Nietzsche, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 17 (2010). S. 249–266.
Zibis, Alexander-Maria: Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit, Würzburg 2007.
Ziemann, Rüdiger: Ein Zwischenfall ohne Folgen. Was Nietzsche bei Goethe fand, in: Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V., Bd. 2, Halle 1992. S. 47–61.
Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995.
Zittel, Claus: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), 419–421.
Zittel, Claus: Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Würzburg 2000.
Zittel, Claus: „In öden Eisbär-Zonen". Die Schlussverse: „Aus hohen Bergen. Nachgesang", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 207–236.

Sach- und Begriffsregister

abderitisch 289
Aberglaube 52–53, 58, 61, 144, 148, 150, 153, 171, 176–177, 213, 256, 258, 278, 373, 420, 487, 633, 772
Abgrund 41, 78, 287, 454–455, 480
Abolitionismus, abolitionistisch 326, 731
Absicht 11, 14–17, 20, 23, 68, 80–81, 88, 103, 109, 115–116, 121, 127, 139, 143, 150, 155, 161, 189, 208, 229, 239, 251–252, 254, 256–259, 267, 284, 288, 303, 307, 311, 346, 364–365, 383, 422, 465, 478, 489–490, 553, 555–556, 589, 591, 607, 610, 623, 636, 647, 650, 666, 673, 684, 777, 798
abspannen 66, 70, 386, 539, 567, 571–572, 646, 746, 759
adventavit asinus 112–114
advocatus dei 265–266
advocatus diaboli 266
Affe 228, 232–234, 717
Affekt 98, 104, 111, 151, 184, 186–187, 190–191, 211–212, 248–249, 279, 406, 420–421, 427, 430, 503–505, 518–519, 534–536, 543, 545, 701, 750–751, 788–789
Afrika, afrikanisch 345, 531
Aggression, aggressiv 26, 471
Ägypten 55–56, 112, 242
Aidos 295–296
Aischyne 295
Albdruck 59, 61, 75, 523, 672
Alchemie 56, 259, 568
alea jacta est 75
Algol 528
allegrissimo 241
allegro 241, 703
Allerwenigste 22
Allgemeine Deutsche Universitätszeitung 32
Alpen 683
Alpha Centauri 609
Als-ob 23, 283
Altertum, Antike 21, 48, 53, 65, 298, 306, 321, 355, 388, 427, 433, 478, 512, 514, 560, 562, 629, 701, 753
Altes Testament (→ Bibel) 311, 323, 343–344, 346–347, 707, 762
Altruismus, altruistisch 335–336, 617, 640
Amazonas 740
Amazonen 655
Ambra 367
âme française 717–718
Amerika 307, 345, 620
amor fati 418
amour-passion 511–512, 752
Amulett 802
Amyklai 697
Anähnlichung 679
Anarchie der Instinkte 736
Anarchismus, Anarchist, anarchistisch 81, 208–209, 348, 508, 548–549, 551–552, 564, 572, 631, 681
Angelhaken 12–13, 16
Anglomanie 717–718
Angst 263, 340, 350, 547, 558, 584, 709
Anmut 453, 655, 668, 691
Anpassungsfähigkeit 68, 680
Anpassungskraft, Anpassungskunst 679–681
Anschauung 64, 84, 87, 131, 137–140, 166, 170, 174–175, 250–251, 254, 260–262, 689, 748
Anthropologie 46, 69, 193, 209, 234, 289, 376–377, 433, 576, 651
Anthropozentrismus 56, 259
Antichrist, antichristlich 214, 311, 342, 351–352, 517, 706, 727
Antidemokratismus 36, 38
Antiegalitarismus, antiegalitär 20
antireligiös 351–352
Antisemitische Correspondenz 33, 706
Antisemitismus, Antisemit, antisemitisch 3, 12, 33, 323, 326, 343, 573, 620, 684–685, 694, 706–711, 763
Antiteleologie, antiteleologisch 145, 154–156, 161, 163
Aphorismus 25–26
Apollinisches 216, 365–366
Appetitmacher 22
Araber 56, 71
Arbeit 4, 8, 19, 21, 39, 55–56, 130–131, 162, 166, 203, 215, 260, 312, 361, 364–365,

379–380, 411, 427, 502, 580, 593–595, 650, 680–681, 720, 727, 792–793, 807
Arbeiter 82, 151, 161, 166, 363, 374, 551, 557–558, 593, 595, 597, 602, 644, 727
Architektur, Baukunst 55–56, 621
arcubalista 518, 520
Arena 642, 644–645
Argonauten 786
argumentum ad personam 641
Arier, arisch 577, 734–735, 763
Aristokraten-Gefühl 364
Aristokratie, aristokratisch 20, 36, 67, 151, 159, 207, 254–255, 325–326, 363–364, 548, 604, 621, 669, 707, 716, 731, 733, 737, 743–745, 748–749, 751–752, 756
Aristokratismus 207, 408, 597, 732
Aristotelismus 534–535
Arithmetik 97
Armbrust 518, 520
art pour l'art 578, 721
Arterhaltung 88, 93
Arzt 65, 67, 140–141, 228, 233–234, 330, 465, 531, 574, 600, 629
Asche 331, 404
Asien, asiatisch 55, 57, 344–345, 357–358, 371, 509, 528, 539, 576, 580–581, 627, 667
– überasiatisch 357–358
Askese, Askesis, Asket, asketisch 150, 161, 193, 311, 321–322, 327, 329, 331, 342, 347, 354–355, 359, 373, 399, 479, 506–507, 510–512, 534, 555, 565, 591, 645, 749
Assimilation 33, 277, 280, 646–647, 651
Assyrer 527
Ästhetik 82, 260–262, 425, 613, 616
Astrologie 55–57, 259, 509
Astronom 395–396
Astronomie 19, 55–56, 201, 396, 496, 528
Atavismus 193–194, 456–457, 537, 680, 755–757
Atheismus 208, 311, 324, 334, 347, 582, 584
Athen 110–111, 160, 243, 515–516, 541–542, 600, 626, 702
Âtman 43
Atom 144, 146–151, 173, 181, 218
Atomismus, atomistisch 24, 144–150, 181
Atomistik 145–149, 181
Attentat 351, 572–573
Attitüde 91, 609–610
Aufklärung 53, 56, 66, 69–70, 75, 107, 199, 271–272, 293, 308, 335, 373, 402, 465, 479, 489, 598, 610, 654, 752
Auflösung 352, 366, 516, 539–540, 542–543
Aufschwung 521
Auge 16, 41, 63, 78, 92, 109, 139, 158, 164, 212, 216–217, 221, 243, 249, 262, 264, 267, 286, 298, 305, 308, 313, 315, 354, 357–358, 360, 362, 379, 397–398, 410, 415, 428, 447, 471, 477, 513, 518, 549, 585–586, 595, 601, 642, 649–652, 668, 676, 690, 761, 778, 781, 788–789, 795
Augenschein 124, 142, 144, 148–149, 158, 445–446, 690, 763
Ausbeutung 392, 738, 744–745
Auslösung, auslösen 145, 162, 518, 580
Außenwelt 163–168, 230, 366, 466, 647
Aussicht 791–792
Autarkie 298, 427, 777, 794
Autonomie 36, 349

Babel, Turm von 56, 676
Bankrott der Philosophie 32
Barbarei 392–393, 623, 625, 627
Barbarei, Barbar, barbarisch 319, 333–335, 347, 392, 400, 450–451, 495, 621, 625–627, 633, 644, 649, 729–730, 732–736, 742
Basel VIII, 56, 63, 103–104, 107, 110, 122, 144, 148, 205, 213, 242, 322–323, 350, 364, 434, 449, 466, 497, 626, 653, 681, 690, 701, 728, 797, 813
Basler Morgenzeitung 681
Bayern 682
Bayreuth 709, 728
Bayreuther Blätter 227, 323, 591, 685, 687
Beefsteak 163, 167
Befehl(en), Befehlende 182–184, 187–190, 299, 373, 499, 536–539, 557, 593, 595, 711, 732
Befreiungskriege 123, 688
Begierde 216, 228, 277–279, 281, 315, 340, 357, 399, 452, 482, 485–486, 530, 550, 617, 655, 667, 730, 733, 735, 754
Beglückung 68–69
Begriffsdichtung 519

Begriffs-Neuerungen 9–10
Begriffs-Zopf 607–608
Begründung der Moral 497–498, 501–502
Behagen 308, 672, 674
Bejahung 91, 242, 284, 320, 342, 347, 358–360, 489–490, 570, 580
Bequemlichkeit 237, 570, 639
Berlin 35, 564, 687, 693
Besitz 54, 124, 372, 522–525, 589, 667, 730, 733
Bestie 114, 733, 774
bêtise bourgeoise 612
Betrüger 41, 119
Bewusstsein 69, 88–89, 91, 95, 141, 143, 146, 151, 163, 165–166, 171–175, 183, 187, 220, 288, 293, 324, 417, 524, 615, 682, 730, 738, 756, 769, 784, 808
Bibel 62, 84, 99, 221, 224, 242, 246, 294, 296, 304, 316, 323, 344, 346–348, 368, 374, 389–390, 410–411, 414–415, 427, 470, 475–477, 490, 508–509, 549, 610–611, 614, 657, 664, 676, 703, 761–762, 779, 816
Bier 625, 682–683
Bilderverbot 294
Bildhauer 80, 380
Bildsäule, Bildsäulenkälte 116, 121, 248, 534–535
Bildung 69, 200, 251, 270, 322, 324, 432, 582, 584, 599, 621, 648, 670, 716, 758, 762–763, 809, 813
Billigkeit 545, 676
Biologie 19, 151, 162, 193, 540, 647, 757–759
Biopolitik 37, 581
Blätter für literarische Unterhaltung 32
Blut 41, 221, 224, 323–324, 326, 471, 633, 687, 703, 720, 722–723, 756–757
Blutarmut 722
Bogen 4, 65–67, 70, 72–73, 112, 521, 541, 567, 657, 759, 813
Bogos 451
bonhomme 618, 751
Böse, das 33, 38, 42–43, 63, 80, 139, 215, 290–291, 309, 325, 349, 371, 446, 457, 466, 470–471, 475, 490–491, 498, 512, 585
Bosheit 57, 109, 111, 206, 231, 261, 290, 425, 436, 491–492, 614, 645, 800
boulevardiers 721
Brahma, Brahmanismus, Brahmane 57–58, 343, 370–372
Brasilien 739–740
bric-à-brac 126
Brille 788–789
Brüderlichkeit 126, 289
Buch, verbotenes 17
Buchdruck 71
Buddhismus, buddhistisch 125, 193, 331, 349, 359, 370, 375–376, 378, 545, 550, 552, 594, 631
Buffo 238
Bund, Der (Zeitung) 12, 14–15, 27, 31, 34, 572
Burg 229–230
bürgerlich 267–268, 374, 612–613, 660–661, 709, 736
Bußkrampf 327, 331, 642, 645–646, 714

cant 636, 638
Capri 354–355
captatio benevolentiae 808
captatio malevolentiae 808
caput mortuum 568–569
causa sui 163, 166, 168, 196–200
Chaos 117, 682, 688
Charakter 19, 21, 23–24, 46, 55, 79, 95, 97–98, 107, 114, 130–131, 148, 159, 170, 174, 198, 237, 267, 270, 284–285, 292, 300–301, 317, 329, 357, 386–387, 394–395, 421–422, 443, 465, 532, 534, 558, 586, 623, 673, 677, 692, 699, 741, 744, 754, 764, 779, 785, 787–788
Charakter, intelligibler 276, 283–286
Chemie 81, 151, 207
Chemiker 103, 144
Chiaja (Neapel) 628
Chimäre 514
China, Chinesen, chinesisch 56, 71, 134, 251–252, 254, 383, 466, 520, 590, 592, 648, 677, 684, 723, 767, 809–810
Chor 179, 248
Christentum, Christ, christlich 43–44, 62, 65–67, 72–73, 106, 125, 130, 143, 149, 153, 213, 223–225, 245–247, 311, 315–

320, 322, 325, 328, 331, 333–335, 337–338, 340, 342, 344–348, 352, 355, 359, 363, 365, 367, 370, 372, 375–376, 378, 385, 391, 393, 416, 418–419, 427, 429, 447–448, 452, 457, 465–467, 471, 475, 478–480, 482, 487, 512, 514, 526, 534, 537, 539, 544, 548, 555, 591, 619, 629, 631, 703, 714, 726, 775, 788
Cicerone 336
circulus vitiosus deus 311, 357–358
Civilisation 55, 465, 616, 627, 678–679
cogito 54, 169–171, 173, 178–179, 263, 351
comfort 637–639
Commentar (zu Za) 3, 9–10, 12–13, 23
Commis 669
common sense 144, 167
Commune 573, 579–580
Como 310
Concha 644
conservatio sui (→ Selbsterhaltung) 154, 485
contradictio in adjecto 60, 165, 171, 178, 197, 784–785
Cynismus 228–229, 231–232, 234–235, 774

da capo 357, 360
Dankbarkeit 61, 227, 311, 338–339, 398, 568
Darwinismus, Darwinist, darwinistisch 93–94, 118, 154, 156, 161–163, 211, 234, 531, 536–537, 605, 680, 741, 758, 799
Das Ausland (Zeitschrift) 466
de omnibus dubitandum 85–86, 265
décadence, Dekadenz, décadent 35, 50, 120, 222, 243, 267, 332, 340, 425, 468, 516, 673, 683, 720, 724, 735–736, 786, 802, 808, 810
Deduktion 133, 759
Degen 696, 698, 700
Dekalog 27, 707
delicatezza 319, 340
Delphi, Orakel von 255, 402, 784
Demokrat 72, 549
Demokratie 20, 26, 66, 68, 70–72, 205–208, 284, 307–308, 380, 393, 405, 543, 548–551, 553, 555, 557, 559–560, 562, 570, 575, 581, 596, 624, 678–680, 693, 716, 756, 775
Demokratisierung 246, 352, 554, 625, 675, 677, 681, 756
Demut 346, 391, 426, 429
Denken 12, 24, 26, 29, 32, 34–37, 51, 55, 62, 64, 88–89, 91–92, 96, 103, 105, 118, 127, 139, 142, 145–146, 151, 155–156, 158–159, 164, 172–175, 177, 180, 182–184, 186–187, 192, 195, 199, 209, 215–216, 221, 238, 263–265, 277–278, 292, 312, 319, 351, 383, 388, 448, 451, 460–461, 504, 508, 517–518, 562, 595, 603, 640, 716–717, 731, 747
Depression 717
désintéressé 614–616
désintéressement 615–617, 750
Determinismus, deterministisch 199, 203, 770
deus absconditus 84, 348
Deutsche Litteraturzeitung 442, 455
Deutsche Rundschau 32, 235–236
Deutscher Bund 685
Deutsch-Französischer Krieg 301, 704
Deutschland, Deutsche, deutsch IX, 14–15, 35, 70–72, 130–131, 136–139, 141, 143, 179, 193, 237–241, 256, 262, 277, 292, 309, 319, 329, 332, 334, 336, 344, 359, 440, 465, 490, 503, 525, 527, 551, 563–564, 575, 582–589, 627, 640–641, 672–676, 682–691, 693, 695, 697, 702–705, 708–709, 713, 717, 719, 722–726, 753, 768, 787
Deutschtümelei 687, 689, 711
Dialektik 98–99, 219, 603, 730
Diät 327
Ding an sich 61, 84, 123, 130–131, 144, 146, 171–172, 185, 265, 285, 652
Dionysiokolax 109–110, 800
dionysisch 45, 110, 216, 273–275, 365, 399, 458, 464, 522, 804
Dionysokolax 109–111, 800
disciplina animae 682
Distanz 11, 39, 74, 166, 313, 360, 382, 442, 482, 672, 732–733, 760, 790
Dogmatik 52, 58, 61, 251, 305, 632
Dogmatismus, Dogmatiker, dogmatisch 24, 48–53, 55, 57–62, 124, 134, 164, 166–167, 259, 272, 305–306, 509, 587–588, 598, 632

Doxologia maior 550
Drache 455, 514, 664, 797
Dreißigjähriger Krieg 684
Dresden 674, 694, 696
Dualismus 31, 219, 264, 746
Dummheit 72, 96, 161–162, 267, 348, 356, 367, 415, 421, 447, 506, 612–613, 635–636, 652, 660, 665, 671, 789
Dünkel 326, 755, 795
Durst 403, 532, 553
Dynamit 12, 72, 572–573
Dynamitgesetz 572
Dyspepsie, Dyspeptiker 452, 682, 690, 786

Eckensteher 225, 562, 696, 760
Edelmensch 795
Egalitarismus 26
Egoismus, egoistisch 81, 122, 230, 261, 336, 391, 423, 469–470, 482, 503, 608, 615, 638, 640, 645, 667, 759, 765, 801–802
Ehe 137, 432–433, 435–436, 443, 479, 667–668, 670
Ehrerbietung 76, 295, 487, 505
Ehrfurcht 36, 295, 343, 390, 396, 411, 413, 458, 565, 620, 721, 729, 750–752, 760–762, 775, 782, 784, 792, 794–795, 805
Ehrgeiz 111, 122–123, 161, 341, 406, 658, 678, 761, 800
Ehrlichkeit 99, 228, 384, 425, 745
Eidechse 780, 808
Eifersucht 613, 640, 751, 782
Eigeninteresse 193, 260–261
Eigennutz 82, 85, 289
Eigentum 369, 522, 561, 665, 667
Einfachheit 415, 500, 646–647, 758, 799
Einfalt (→ simplicitas) 90, 136, 199, 215, 357, 415
Einsamkeit 225–226, 230–231, 308, 312, 327–328, 373, 382, 775, 777, 788–790, 797, 810
Einsicht 789–790
Einsiedler 196, 226, 557, 560, 563, 649, 677, 790, 797, 811
Einverleibung 54, 119, 293, 605, 646–648, 653, 743–744
Eis 409, 665, 813–814
Eisblumen 813
Eisen 469, 723
Eitelkeit 30–31, 49, 90, 228, 234, 379, 398, 406, 423, 425–427, 434, 453, 486, 619, 636, 649–650, 660, 664, 755–757, 798
Ekel 228–230, 232, 295, 431–432, 482, 553, 555, 573, 589, 608, 717, 781, 785
Elektrizität 35
Elend 288, 308, 349, 356, 560, 585, 721
Eltern 251–254, 522–523, 763, 808
Empfindung 64, 81, 134, 147, 164–165, 168, 172, 174–175, 179, 181, 230, 239, 280, 288, 328, 378, 396–397, 406, 410, 478, 518, 522, 604, 628, 644, 674, 768–769
Empirismus 142, 191, 445, 712
Engel 79, 478, 638
England, Engländer, englisch 38, 43, 130–131, 319, 332, 373–374, 436, 465, 473, 501, 510, 564, 620, 627–628, 630, 636–641, 645–646, 658, 677, 704, 709, 711–719, 722, 740, 803
Engländerinnen 714
Entartung 71, 379, 390, 446, 459, 529, 553–554, 654, 759
Enthaltsamkeit 327–328, 524, 656
Entmännlichung 260, 262–263
Entpersönlichung 262, 568
Entrüstung 138, 234, 475
Entrüstungspessimismus 234
Entsagung 163, 343, 374, 769
Entselbstung 262, 568
Entweiblichung 670
Entwicklungslehre 210–211
Epikureer, epikureisch 111, 193, 318, 375, 379–380, 541, 722, 774
Epilepsie, epileptisch 327–329
epoché 564
Epochistik 564
Erbarmen 115–116, 248
Erblichkeit 457, 763–764
Erbsünde 41, 401, 457, 619, 632, 779
Erbtugend 457–458
Erdichtung, erdichten 127, 201, 269, 449–450, 518–519
Erfahrung 89, 94–97, 146, 149, 165, 174, 191–192, 265, 313, 362, 464, 521, 559, 596, 602–603, 615, 647, 653
Erfurt 588
Erhabenes, Erhabenheit 12, 52, 85, 425, 643, 653, 680, 692, 706–707, 794

Erhaltung 90, 93–94, 142, 153, 157, 378, 485, 730
Erhaltungstrieb 153
Erhöhung 64, 303, 309, 544, 669, 731–733, 737–738
Erkennender 42, 279, 396, 416, 420, 481, 565, 642
Erkenntnis 17, 50–51, 55, 61–63, 79, 83–84, 94–95, 103, 107–108, 124, 128, 130, 132, 134, 138, 155, 159–160, 164–167, 169–175, 185, 199, 213, 223–224, 230–231, 234, 263, 265–266, 279, 282, 290, 331, 383, 388–390, 392–393, 396–397, 419–420, 426, 430, 441, 444–446, 462, 471–472, 480–481, 504, 506, 518–519, 539, 556, 564–565, 597, 602, 624, 642, 646–651, 664, 690, 746, 773, 779, 784, 789
Erkenntnistheorie 95, 158–159, 306, 560, 564
Erlebnis 74, 99, 184, 395, 408, 472–473, 521, 768–769, 782, 801
Erlösung 231, 321, 324, 332, 538, 552, 568, 725
Ernährung 244, 276–277, 280, 283–284, 415, 653, 660–661, 734, 758–759
Eros 107, 478–479
Erster Weltkrieg 795
Erstling, Erstlingsopfer 354–355, 606–607, 805
Erz 98, 102, 710
es denkt 177–180
Eschatologie, eschatologisch 62, 380, 591, 679, 773
Esel 111–115, 466, 566, 640, 665, 670, 764, 788
Eselin 664–665
Eselsfest 112–114, 387
esoterisch 39, 87, 90–91, 244, 246–250, 472, 728, 797
esprit 90, 582, 584, 587, 640, 661, 773
esprit vaste 626
Ethik 17, 36–37, 76, 80, 82, 100, 111, 116–119, 154–155, 196–197, 226, 247, 260–262, 306, 315, 432, 468, 482, 484, 496–503, 516, 534–536, 565, 567, 593, 640, 648, 706
Etymologie 129
Eudämonismus, eudämonistisch 68, 289–290, 629–630
eugenisch 435, 538
Eule der Minerva 810
Europa 61, 65–66, 75, 122, 129–130, 143, 145, 288, 301, 303, 307, 318, 322, 326, 332, 334, 344–346, 379–380, 465, 484, 511, 537, 541, 547–550, 552, 557–558, 572, 575–582, 587–588, 592, 597, 607, 619–620, 624, 627, 644, 671, 675, 677–679, 681, 683–684, 692, 704–705, 707, 710–711, 719–721, 723–724, 726, 752–753, 761, 802
Europa, Europäer 70, 72, 379–380, 455, 538, 541, 556, 583, 606, 620, 624, 672, 675, 678–681, 683, 687, 726
Evangelium 245, 256, 434, 699, 779
Evolution, Evolutionstheorie 89, 93, 162, 193, 497, 506, 605, 736
Ewigkeit 45, 60, 224, 352, 357
Ewig-Weibliches 656–657, 662–663, 671
exoterisch 39, 87, 244, 246–248, 472
Exotismus, exotisch 727
Experiment, experimentell 34, 41, 54, 82, 156, 194, 214–215, 222, 277–279, 283–284, 287–288, 381, 558, 565, 568, 581, 589–591, 602, 757, 780, 789, 801
Experimentalphilosophie 29, 82, 590, 712, 747
Exzentrizität 609, 716

Fallstrick 178, 265, 388–389
Falschheit 57, 67, 92–93, 97, 263, 265–266, 477
Fälschung 97, 176–177, 206, 213, 216, 238, 290, 344, 367, 647, 799
Falsifikation 182
Familien-Ähnlichkeit 193–194
Farben 161, 230, 267, 335, 382, 518, 536, 609
fashion 637–639
Fasten 327–329, 356, 510
Fatalismus, fatalistisch 204, 579, 587, 720
Fatum (→ Schicksal) 219, 653
Faulheit 66, 518–519
Feind 101, 226, 301, 325, 341, 389, 399, 426, 451, 474, 490, 499, 528, 561, 598, 610, 631, 639, 734, 739, 750–751, 770

Feindesliebe 490, 546, 609–610
Feindschaft 206, 208, 223, 284, 336, 611, 751
Feinheit 122, 208, 220, 225, 235, 297, 313, 340, 367, 433, 508, 563, 627, 761, 787
Feinschmecker 22
femme fatale 79
Fernstenliebe 546
Fest 231, 355, 814–815
festgestellt, nicht 376–378, 510, 608, 785
Feuerhund 404–405
Fidschi-Insulaner 525
Fiktion 25, 92, 95–96, 98, 116, 146–147, 149, 181, 199, 201, 264, 266, 269, 361, 604
Fiktionalismus 93, 201
Finger 30, 130, 147, 158, 206, 321, 409, 556, 704, 780
Fliegen 521–522
Florenz 237, 241
Flöte 499, 502
Fluchen 475, 490
Fluchtpunkt 63–64, 792
Folter, Tortur 374, 404, 645
Fortschritt 71, 126, 288–289, 344–345, 493, 506, 547, 577–578, 678, 714, 771
Fragezeichen 79, 81, 225, 331, 524, 598, 706, 722, 729, 765
Frankreich, Franzosen, französisch 16, 19, 85, 107, 109, 114, 150, 161, 191, 232, 239–240, 260, 267, 293, 308, 329–330, 334–335, 340, 398, 410, 425, 439, 444, 461, 465, 478, 480, 490–491, 511, 538, 571, 574, 578–579, 582, 584–585, 587, 590–592, 610, 612, 616, 625–627, 637–638, 658, 660, 671, 677, 688, 704, 709, 713, 717–723, 726, 744, 754–755, 762, 803, 810
Französische Revolution 126, 287–289, 317, 325–326, 444, 488, 517, 537, 627, 688, 693, 736
Frau (→ Weib) 30–31, 48–49, 79, 88, 216, 292, 305, 340–341, 365, 390, 399, 406–407, 427–429, 434, 439–440, 443, 451–456, 466, 473, 524, 551, 562, 606, 610, 629, 652–671, 696, 733, 754, 771
Frauenemanzipation 126, 434, 452, 551, 604, 606, 655, 666–667, 669
Freidenker 249, 303, 307, 310, 679
freier Geist, Freigeist, Freigeisterei, freigeistig 6, 11, 21, 24, 44, 72, 214–215, 238–239, 250, 265, 276, 278–279, 290–293, 307–308, 310–311, 318, 335, 371, 407, 419–420, 449, 475, 493, 505, 508, 542, 549, 582, 584, 636, 687, 725
Freiheit 66–67, 71, 114, 120, 126, 138–139, 171, 183, 190, 197–198, 201, 216–217, 223, 235, 285, 289, 313, 316, 318–320, 325, 373, 407–408, 445, 450, 462, 506–508, 512, 551, 562, 570, 586, 594, 604, 630, 634, 638, 653, 677, 751–752, 789, 812
Freischeinlichkeit 462
Freundschaft 235, 237, 298, 302, 385–386, 491, 627, 739, 750, 769
Frömmigkeit 130, 204, 319, 327, 336, 340, 365, 367, 369, 374–375, 419–420, 668
Frosch 87, 235–236
Froschperspektive 86–87, 248
Fühlen 31, 172–173, 183–184, 186, 277, 319, 747
Fuhrwerk 483–484
fundamentum inconcussum 263
Furcht, Fürchten 20, 160, 226, 248, 338–340, 342, 366–367, 384, 518, 533–534, 543–544, 546–548, 554, 563, 631, 643, 655, 668–669, 671, 698, 715, 759, 770, 800
Fürchterliches 408
Furchtsamkeit 529, 533–534, 536, 546

gai saber 752–755, 802
gangasrotogati 235–236
Ganges 235–236
Gänsefüßchen 143
Garten 111–112, 225
Gartengott 109, 111–112
Gastfreundschaft 301–302, 568
Gebärden 124, 225, 340, 701, 761, 799
Gebet 364
Gebildetheit 762
Geburtshelfer 448
Gedächtnis 297, 393–394, 527
Geduld 20, 55, 75, 374, 711, 732

Gefahr 66, 78, 92, 122, 169, 203, 223, 243, 250, 288, 293, 301, 303, 309, 313, 418, 421, 522, 536, 543–544, 580, 582, 615, 671, 759
Gefährlichkeit 309–310, 534, 546–547
Gefängnis 115, 300–301
Gegenliebe 416–417, 427, 552
Gegensatz 81–85, 219–221
Gehorchen(de) (→ Gehorsam) 183, 187–190, 205, 499, 503, 506, 509, 536, 711, 732, 751
Gehorsam 183–184, 187–188, 190, 503, 506–507, 509, 536–538, 729
Geist 21, 46, 50, 55, 59–62, 65–66, 70–73, 89, 107, 129, 137, 145, 164, 176, 181, 193, 196, 205, 224, 228–229, 234, 237, 242, 263, 265–266, 290, 298, 304, 308–310, 319–320, 329, 333–334, 346–347, 362, 366, 390, 398, 407, 419, 434, 447, 449, 453, 463, 470, 512, 521–522, 557, 560, 562–563, 567–568, 572–574, 579, 584, 586–588, 590, 595, 610, 613, 620, 622, 625–626, 628, 642, 646–649, 651, 663, 667, 669–670, 682–683, 689, 692–693, 701, 711–712, 715–717, 719, 733–734, 762, 766, 773, 778, 790–791, 795
Geistigkeit 161, 228, 231, 373, 614, 711–713, 805
Gelassenheit 364, 788
Geld 55, 427, 711
Gelehrte 6, 21, 30–31, 49, 56, 82, 103, 105, 107–108, 145, 290, 302, 313, 363–364, 390, 397, 448–449, 454, 493, 532, 556–559, 561–562, 565–568, 570, 583, 598, 602, 615, 721, 792–793, 795, 809
Gemeinheit 228, 230–231, 401, 411, 618, 628, 768–769
Gemüt 323, 373, 396, 682, 688
Genesung 724–725
Genie 89, 136, 138, 228–229, 232–234, 329, 331, 398, 435, 438, 440, 454, 461, 566–567, 570, 582, 584–585, 598, 627, 634, 682, 701, 703, 711, 716, 723–724, 778–779
Genie des Herzens 804–805
Genie, religiöses 6–7
Genius der Gattung 770–771
genius malignus 263
gentilhomme 20
Genua 444
Geometrie, geometrisch 95, 101–102, 192, 521, 577
Gerechtigkeit 41, 44, 116, 324, 343, 356, 367, 374, 392–393, 453, 457, 482, 497, 550, 561, 593, 605, 614, 654, 748, 765, 776, 790
Gerichtshof 225
Geringschätzung 100, 411, 483, 545
Germanen, germanisch 317, 319, 335, 400, 525, 573, 577–578, 628, 634, 691, 704, 735, 753–754
Geschichtsphilosophie 56, 317, 357, 362, 505–506, 563
Geschichtsprophetie 356–357, 359–360
Geschlechterverhältnis 48, 406, 436, 667, 671, 733
Geschlechtlichkeit 398–399, 453
Geschlechtsliebe 428–429, 753, 764, 770
Geschlechtstrieb 233–234, 399, 479, 511, 656
Geschmack 5, 14, 16, 69, 88, 100, 161, 204, 230, 239, 251–252, 291–292, 294, 306–308, 322, 346–347, 419, 432, 453, 461, 480, 486, 495, 501, 516, 541, 610, 621, 626, 628, 659, 682, 692, 715, 719, 721, 723–725, 728, 759–762, 767, 787
– antiker 589, 591
Gesellschaft, freie 549–551
Gesellschaftsbau 151, 184, 188, 190–191
Gesetzgeber (Philosoph als) 27, 214, 364, 510, 557–560, 593–597
Gesundheit 72, 117, 160, 245, 249, 329, 427, 432, 463, 535, 724–725
Gewaltmensch 558, 567, 570
Gewissen 41, 64, 100, 123, 163, 171, 196, 205, 211, 223, 238, 243–244, 250, 255, 260, 279, 281, 308, 313, 315, 364, 374, 378, 414, 445, 447, 457, 467–468, 508, 516, 536, 538, 547, 552, 571, 574, 598, 607–608, 629–630, 637–638, 642, 649, 737, 751, 799, 804, 815
Gewissensbiss 250, 394, 414, 486
Gewissheit 23, 169–172, 174, 176–178, 183–184, 188, 212, 263, 267, 278, 291, 303, 608

Gewohnheit 83, 90, 131, 177, 183, 186, 188, 338, 400, 438, 447, 510, 521, 608
Gewöhnung 399, 590
Gift 140, 244, 478–479, 714
Gitterwerk 225–226, 229–230
Glas 327–328
Glauben 50, 53, 71, 77, 79, 85, 87–88, 92–93, 116, 125, 131, 142–143, 148–149, 158, 160, 169, 178, 183, 188, 202, 209, 213, 221, 265–267, 269, 281–282, 318–321, 325, 335, 349, 356–357, 409, 417, 427, 446, 489, 495, 514–515, 518, 526, 550, 553, 568–569, 591, 606–607, 616, 621, 662, 684, 706, 725, 728, 757, 772, 792–794
Gleichheit 126, 159, 206–208, 244, 246, 271, 273–274, 289, 307–308, 380, 399, 532, 543, 576, 614, 670–671, 680, 757, 760
Gletscher 812–813
Gletscherrosen 813
Glossarium 9–10, 12, 16, 23
Glück, Glückseligkeit 5, 68–69, 73, 99, 108, 117, 119, 130, 228, 231, 244, 273–275, 290, 298, 308, 316, 323, 354, 356, 370, 378–379, 409–410, 418, 433, 447, 461–462, 480, 489, 513, 521, 537–539, 541, 553, 578, 584, 594, 600, 616, 624, 629, 636–640, 664, 672, 676, 691, 694, 696, 698, 738, 751, 770, 782, 802, 814–815
Gnade 297, 341, 346, 632, 707
Gnosis 130, 247
Goldene Regel 335, 742
Gott 17, 84–85, 111–112, 121–123, 125, 134, 138–139, 144, 168, 196–197, 207–208, 227–228, 234, 244, 246, 266, 269, 286–287, 293–297, 304, 311, 315–317, 319–320, 322–324, 334, 336, 340–341, 343, 347–350, 354–356, 358, 360–362, 364, 367–369, 376, 379–380, 390–393, 401–402, 412, 416, 423, 433–434, 437, 441–443, 452, 458–460, 462, 464–465, 469–470, 474–475, 492, 499, 526–527, 534, 536, 549–552, 556, 591, 605, 607, 614, 617, 632, 638, 664, 671, 674, 697, 705, 772–773, 778–779, 792, 794, 804–806, 815
– kannibalischer 354, 356
– verborgener 84, 348
Götter 112, 295–296, 339–340, 349, 353–354, 356, 360, 376, 379–380, 391, 441–442, 459, 605, 626, 635, 643, 786, 803–804, 806
Gottesliebe 367–369, 393, 475, 552
Gouvernanten 269–270, 351
Grammatik 52–55, 176, 178, 194, 196, 215, 264, 269–270, 351–352
Granit, graniten 216–217, 219–220, 653
Grausamkeit 17, 70, 310–311, 321–322, 353–354, 356, 358, 360, 400, 457, 470, 532, 612, 635, 641–646
Griechenland, Griechen, griechisch 67, 76, 104, 110–111, 161, 193, 238–239, 242–246, 295–296, 302, 311, 315, 317, 321–323, 338–339, 343–345, 354, 364–365, 384, 386, 391, 430, 433–434, 459, 464, 507, 511, 514, 516, 545, 560, 563, 591, 595, 598, 627, 629, 634, 656–657, 667–668, 679, 684, 700–702, 704, 731, 747, 749, 754, 758, 767–768, 779, 785–786, 800, 806
Größe 37, 170, 373, 597–601, 702, 780, 791
Großmut 297
Großväter 606–608
Grundgewissheit 793
Grundstein 52–53
Grundtext 649–651
Gut und Böse 4, 9, 12–13, 15–16, 19, 27, 29, 32–35, 37, 41–45, 47, 98, 214–215, 249, 274–275, 283, 303, 310–311, 357, 359, 361–362, 373, 442, 460, 462–463, 490, 549, 555, 601, 653, 725–726, 750, 792, 812
Güte 17, 297, 367, 371, 391, 425, 458, 491–492, 643, 761, 777, 798, 805
Gute, das 29, 33, 42–43, 59–60, 62–63, 65, 117, 130, 139, 160, 271–272, 289, 291, 295, 307, 371, 424, 429–430, 446–447, 457, 464, 469–470, 475, 484, 489, 492, 512–513, 515, 585, 599, 747

Halbbarbarei 575, 623–625
Halbgott 458–460
Halbinsel, Halbinselchen 344–346
Halbwelt 762

halkyonisch 629, 694, 806
Hammel 476
Hammer 46, 343, 379–380, 595, 707
Handlung 44, 56–57, 87, 89, 93, 109, 132, 138, 196, 198, 204, 234, 251–261, 285, 297, 394, 404, 424, 447, 457, 483, 488–489, 535, 545, 575, 608–609, 615, 617–618, 645, 686, 716, 748–749, 787, 793, 799
Hapax legomenon 9, 340, 367
Harpyien 785–786
Härte 17, 209, 219, 303, 308–310, 375, 403–404, 444, 481, 553, 586, 599, 629, 667, 684, 744, 758, 765, 772–773
Hass 41, 105, 211, 224, 286, 294, 378, 405, 408–409, 417, 429, 446, 451, 483, 491, 506, 518, 529, 582, 585, 610, 612, 723, 761
Hässlichkeit 135, 748
Hauptlehren, sogenannte 23, 28, 38
Haus 107, 123, 159, 246, 282, 302, 404–405, 455, 667, 780
Haustier 346–347, 443, 532, 668
Haut 252, 258, 439, 481, 695
Hebamme 448
Hedonismus, hedonistisch 157, 160, 484, 600, 629–630, 639, 759
Hegelianer 197, 718, 720
Heiden, heidnisch 130, 316, 332, 339–340, 418, 452, 470, 591, 635–636, 725, 753
Heiliger 41, 326, 331, 333, 342, 356, 359, 416, 478, 527, 635–636, 656, 775, 816
Heiligkeit 311, 331, 636, 775
Heilsarmee 332, 646, 714
Heimlichkeit 6, 229, 348, 649, 805
Heiterkeit 216–217, 238–239, 623, 629, 774, 792
Held 224, 348, 458–460, 468, 750
Hellenismus, hellenistisch 117, 226, 346, 380, 511, 526
Hengst 711
Herde 291, 303, 308–310, 379, 476, 501, 515, 537, 539, 543–544, 546–550, 552–553, 637, 677, 792
Herdenmoral 310, 376, 523, 536, 538, 546, 548, 554, 792
Herdentier 377, 380–381, 538–539, 548, 550, 566, 597, 638, 640
Herkules, Sternbild des 681
Herkunft 81, 123, 196, 252–256, 258, 332, 373, 571, 649, 706, 755, 761, 763, 766
Herolde 307–308, 311, 596, 778
Herrenmoral 38, 45, 495, 745–746, 751, 792
Herrin der Wissenschaften 24, 210, 212
Herz 125, 211, 292, 301–302, 323, 344, 407, 415, 445, 447, 487, 516, 573, 582, 585–586, 589, 600, 603, 611, 642, 660, 673, 691, 749–751, 767, 770, 772–773, 789, 798, 814
Heteronomie 36, 68, 73
Heuchelei 80, 101, 348, 537, 621, 638, 642, 705
Hexameter 507
Hexen, Hexenglauben, Hexerei 373, 465
Himmel 30, 72, 294, 315–316, 323, 396, 509, 522, 533, 609, 653, 663, 706, 725–726, 786, 805
Himmelsmechanik 765
Hinduismus, Hindu 57, 235, 331, 353, 372
Hingebung 260, 536, 552, 615, 670, 751
Hirt 476, 550, 677
Historie 309, 620, 624, 636, 756
Historische Zeitschrift 708
historisches Philosophieren 60, 81–82, 423
Historisierung 312, 494–495, 545, 554, 745
Historizität 91, 311, 810
Hitze 280, 409, 437, 533
Hochmut 119, 124, 755
Hof der Höfe 604–605, 728
Höflichkeit 490–491, 675, 769, 786, 788–789
Höflichkeit des Herzens 434
Höhle 226, 243–244, 355, 682, 697–698, 797
Höhlenbär 797
Hohn 126, 241, 344, 444, 483, 751, 781
Hölle 529, 561, 773
homines religiosi 313–315, 366
homo natura 649–651
homo-mensura-Satz 90–92
Homosexualität 764
Hornvieh 636–637
Humanität 263, 271, 418, 644, 646
Humor 223, 227, 257
Hund 159, 231, 312–313, 355, 405, 549, 667
Hunger 107, 224, 233, 280, 532

Hure 48, 435
Hyäne 405, 451
Hybris 264, 418, 447
Hyperboreer 586
Hypothese, regulative 163, 167
Hysterie 329–330, 341, 670

Ideal 11, 46, 119, 161, 284, 307, 310–311, 331, 334, 350, 357–360, 364, 397, 403, 411, 443–445, 457, 479, 482, 496, 553, 596–599, 607, 621, 637, 639, 677, 725, 737, 777
Idealismus, Idealisten 47, 50, 57, 83, 127, 140, 143, 153, 160, 167, 172, 175, 180, 291, 351–352, 361, 563, 683, 690, 712
Idealpolitik 136
Idee 60, 89, 125–126, 129, 177, 191–192, 196, 311, 366, 420, 472, 717–718, 770
– moderne 125–126, 214, 308, 310–311, 549, 599, 619, 671, 717
Idioplasma 647
Idiot 246
Ignoramus, Ignorabimus 163
Illusion 53, 64, 68–69, 184, 277, 292, 369, 446
Immoralismus, Immoralist, immoralistisch 12, 34, 41, 44, 245, 258, 287, 290, 360–361, 412, 463, 475, 489, 492, 530–531, 632–633, 635, 706
Immoralität 51, 211, 412, 560–561, 632–633
Imperativ 98, 101, 118, 161–162, 254–255, 393, 506, 509–510, 547, 567, 800
impia fraus 419
Indien 57–58, 193, 235–236, 244, 246, 296, 343, 347, 353, 372, 580, 620, 643, 734–735
Indifferenz 115–118, 140
indogermanisch 37, 193–194, 196, 200
Innigkeit 477–478
Inokulation 217
Inspiration 89, 99–100, 433, 506, 596
Instinkt 36, 88–89, 92, 131, 172, 206–207, 282, 284, 295, 298, 307, 309, 317, 334–335, 349–350, 355, 365, 377–379, 404, 406, 439, 454, 480, 501, 514–517, 537, 547–549, 562, 567, 582, 600, 613, 617, 623, 627, 631, 659, 667, 670, 685–686, 709, 716, 730, 736–737, 751, 757, 760, 775
– divinatorischer 624
– religiöser 348–350
interesselos 81–82, 99, 260–262, 568, 615–616, 647
Interpretation 64, 164, 193, 206–209, 277, 288–290, 333, 356, 651, 788, 812
Interpretationskunst 208
Intoleranz 70, 319, 611
Intuition 170–171, 174–175, 281
Intuitionismus, intuitionistisch 131, 169–170
Ipsissimosität 568
Ironie 102, 140, 231, 264, 355, 600–601, 683
Irrealis 23
Irrsinn 329, 465, 479
Irrtum 59, 61, 77, 88, 182, 195, 200, 221, 263, 265–266, 353, 513, 575, 616, 706
Irrtümlichkeit der Welt 263–264, 266
Israel, Altes 339, 526
Italien, Italiener 213, 310, 336, 355, 466, 533, 599, 726
ius talionis 471

Jagd 312–315, 530
Jäger 227, 312, 813–814
Jahrhundert der Menge 727–728
Jansenismus 68, 73, 336
Japan 254, 644
Java 738, 740, 742
jedem das Seine 593, 776
Jenseits 44, 215
Jesuiten 66, 68–69, 72–73, 144, 213, 328, 335–336, 370, 528, 567, 692, 796
Jesuitismus 66, 68–70, 73, 139, 336, 567, 759
Journal des Débats 204, 719
Judain 573
Judentum, Juden, jüdisch 33, 317, 323–324, 326, 340, 343–348, 435, 447, 460, 470, 474, 525–528, 546, 636, 680, 684, 704–711, 775
Jugend 35, 67, 138, 245, 249–250, 525, 580, 686–687, 694, 771, 778, 814

Kadavergehorsam 68
Kairos 779

Kaiser 43, 322, 355, 542, 588–589, 658, 693
Kälte 237, 298, 409, 488, 535, 612
Kammermusik 205, 721
Kammmolch 780
Kampf 61, 65–66, 76, 151–152, 187, 205, 209, 224, 273, 280, 318, 377, 455, 479, 540, 571, 580–581, 734, 741, 743, 776
Kampf ums Dasein 400, 599, 717, 735, 741
Kanonisierung 266, 402
Kanzel-Rede 702
Kapital 135, 593
Kapitalismus 744
Kardinaltugend 100, 482, 553, 788–790
Karlsbader Beschlüsse 685
Karneval 622–623
Kaste 326, 338, 372, 557, 581, 712, 730, 732–736
Katechon 679
Kategorie 108, 129, 131–132, 135, 170, 581, 703
Kategorischer Imperativ 101, 509–510, 567, 765, 777, 800
Katharsis 420, 423, 644, 671
Katholizismus, Katholiken, katholisch 43, 68, 99, 150, 213, 266, 311, 318–319, 325, 333–336, 340, 363–364, 368, 419, 611, 623, 679, 686, 703, 723–726, 766
Katze 36, 443, 665
Kaukasus-Krieg 580
Kausalität 129, 131, 167, 170, 199–202, 281–283, 450
Kenosis 392
Kettentanz 633–634
Keuschheit 87–88, 374, 479, 790
Kind 92, 98, 113, 133–134, 252–254, 297, 301, 348, 350, 362, 365, 411–412, 498, 522–523, 525, 658, 662, 668, 670, 705, 767, 808, 813
Kirche 68, 70–71, 99, 114, 245, 249, 318–319, 323, 325, 334, 341, 368, 373, 378, 419, 478–479, 530, 611, 654–655, 657, 692
Kleinigkeitskrämer 617–618
Kleinstaaterei 581, 705
Klima 13, 531, 533, 555
Kloster 250, 330, 378
Klugheit 162, 205, 313, 408, 425–426, 488, 513, 534–535, 655, 671, 798–799
Knechte 474–476, 549
Köchin 660–661
Kommentar, Methode VII, XI
Komödie 100, 127, 142, 379, 459, 581, 762, 777
Königsberg 134, 590, 592
Königtum 737
Konkubinat 435–436
Konsequentialismus 252–254
Konstanz, Konzil von 216
Kontingenz 311, 357, 545, 554–555, 581, 598, 763
Kontrapunkt 71
Körper 53, 65, 146–147, 149, 152, 164–165, 175, 180–181, 212, 234, 339, 452–453, 528, 532, 651, 734, 743, 802
Korruption 435–436, 659, 736–737
Kosmos 117, 361
Kraft 28, 31, 44, 61, 70, 74, 111, 129, 132, 141, 144, 146, 152–154, 161–163, 175–176, 181, 185, 189–190, 194, 207, 221, 251–252, 256, 272–274, 276–283, 285, 294, 309, 322, 324, 328, 343, 348–349, 362, 369, 372–373, 397, 430, 432, 444, 467, 496, 518–519, 521, 562, 569, 580–581, 590, 607, 623, 641–642, 646–648, 656, 664, 667–668, 673, 675, 716–717, 733–734, 738, 759, 778, 798–799
Kraftaufwand, geringster 518–519
Kraftcentra 146, 149
Krankheit, krank 65, 97, 142, 160, 241, 244, 330, 334, 341, 374, 378, 385, 405, 529, 563, 571, 578–580, 599, 620–621, 624, 635, 686, 689, 708, 723, 734, 744, 778, 802
Kreta 243, 607, 671
Kreuz 317, 320, 322–324, 357, 503, 591, 644, 727
Kreuzung 571, 577, 679, 711
Krieg 16, 69, 71, 100, 149, 310, 400, 540, 542, 580, 582, 585, 645, 697, 700, 730, 735, 743, 748, 770
Krieger 365, 774
kriegerisches Zeitalter 583
Krimskrams 802
Kritiker 589–590, 592
Küche 660–661
Kühe 443, 665

Kühnheit 33, 69, 125, 317, 508, 718
Kultur 56, 65, 69–70, 138, 161, 192, 194, 238, 240, 293, 316, 321, 345, 456–457, 463, 480, 511–512, 516, 530–531, 544, 549, 563, 567, 570, 579, 584, 588, 625–626, 641–642, 661, 667–669, 677, 679, 689, 694, 703, 706, 709, 718–719, 721–722, 726, 730, 733, 753, 760, 802
Kulturkampf 43, 68–70
Kunst 16–17, 20–21, 31, 65, 109–110, 161, 206, 249–251, 260, 262–263, 298, 303, 324, 366–367, 375, 477–478, 490, 492, 516, 537, 561, 578, 599, 627–628, 634, 655, 672–673, 690, 751, 763–764, 789, 799, 809
Kunst zu täuschen 764
Künstler 79, 110, 130, 217, 227, 261, 273, 342, 365–367, 380, 407, 439, 448–449, 506, 519, 562, 570, 594, 596–597, 599, 604, 629–630, 634, 642, 673, 727, 792, 795
kurmagati 235–236
Kurtisane 49
Kyniker (→ Cynismus) 231–232, 234
Kyrenaiker 161

Labyrinth 243–244, 607, 797, 806
Lacerten 780
Lachen 66, 72, 308, 458, 460, 481, 535, 620, 695, 803
laisser aller 507–508, 511
Lamarckismus 605, 762
Langeweile, Langweiligkeit 384, 636, 640, 721
larvatus prodeo 293
Laster 41, 48, 212, 244, 301, 315, 365, 426–427, 439, 478–479, 513, 535, 619–620, 636, 638, 758, 788–789, 803
Leben 7, 21, 29, 35, 38, 46, 62, 64, 69, 72, 80, 92, 97, 101, 105–106, 115–121, 124, 126, 130, 141–143, 153–155, 157, 163, 167, 173, 187, 189, 191, 202, 204–205, 207, 209, 211, 216, 218, 222–223, 226–227, 237, 239, 242–243, 249–251, 264–265, 268, 270, 280, 284–285, 293, 297–298, 308–312, 317, 321, 324, 330–331, 338, 351–352, 354–356, 359, 362–365, 367, 369–370, 374–376, 378, 384, 388, 393–394, 399, 402, 412, 414, 429, 444, 450, 455, 462, 466, 476–477, 479, 484, 486, 489, 496, 504, 506, 511, 525, 531–532, 536, 540, 552, 564, 566, 569, 575, 578, 585, 592, 594, 600–601, 609, 611–612, 617, 630–631, 636, 640–641, 643, 656, 660–661, 707, 710, 716, 720, 727, 730, 734, 738, 740, 742–744, 754, 764, 766, 771–774, 778, 782, 786, 795, 802, 808, 810
Lebenskraft 142, 157, 207, 249, 540, 733
Lebenssteigerung 94, 212
Lebensverneinung 222, 242, 311, 573
Lehre, ungeschriebene 472, 797
Lehren (→ Hauptlehren) 10, 25, 28–29, 39, 63, 69, 124, 225, 284, 290, 308, 344, 388, 498, 672, 808
Lehrer 9, 80, 246, 387–388, 448, 522, 669, 794
Leib 44, 55, 122, 124–126, 145, 152, 157, 163–164, 166, 168, 188, 190, 238, 279, 282, 293, 323, 363, 401, 415, 503–504, 517, 524, 530, 571, 620, 653, 679, 763
Leichtfertigkeit 521
Leichtlebigkeit 584
Leiden, Leidende 16, 35, 204, 217, 223, 229, 248, 293, 308, 321, 323–325, 354, 356, 359–361, 370, 372, 375–376, 378–379, 428, 437, 460, 471, 482, 501, 524, 535, 550, 552–553, 555, 578, 611, 613, 619, 629–632, 641–643, 645, 734, 767, 773–774, 790, 802
Leidenschaft 90, 108, 120, 277–279, 281, 319, 332, 340–341, 344, 346, 384, 406, 420–421, 469, 480, 511–512, 535, 561, 613, 626, 640, 721, 729, 744–745, 750–752, 754
Leier 67
Leipzig 673, 693, 811
Leithammel 476
lento 235–236, 727
Lesen, wiederkäuendes 18
Leser-Selektion 20, 26
Leutseligkeit 302, 410–411
Liberalismus, liberal 67, 72, 251, 505, 507
Liberalität 301
Libertinage 435, 633
licentia morum 536

Liebe 32, 41, 44, 98, 102, 119, 222, 249, 297, 315–316, 323–324, 350, 367–369, 378, 392–393, 401, 403–404, 408–410, 413, 417–418, 427–429, 432–433, 436, 450, 452–453, 462–463, 472, 474–475, 479–480, 482–483, 485, 511–512, 518, 522–524, 534, 536, 545–546, 552–553, 578, 617, 649–650, 655, 663, 671, 718, 722, 739, 752–754, 770, 772–773, 781, 814
Lied 6, 113, 386, 414, 427, 443, 811, 814–815
Ligurien 722
List 205, 297, 351, 474, 798–799
Lob 127, 384, 414–415, 434, 480–481, 499–500, 545, 615, 617, 655, 749, 787–788
Logik, Logiker 29, 91, 93, 96–97, 141, 143, 147, 170, 176–178, 181, 184, 195, 200, 215, 220, 306, 335, 354, 360, 544, 548, 554, 673, 732, 787
London 693
Löwe 35, 514, 530, 564, 594
Luft 140, 237, 241, 245, 249, 402, 405, 409, 522, 579, 628, 740–741, 776, 786
Lüge 76, 80, 88, 216, 348–349, 366, 370–371, 421, 476–477, 487, 489–491, 519, 649, 748
Lust 74, 88, 111, 134–135, 157–158, 183, 188–190, 273–274, 312, 324, 354, 373, 414, 418, 423, 430, 507, 511, 524, 534, 589, 591, 605, 623, 629–630, 632, 641, 722

Macht 24, 27, 29, 37, 41, 49, 60, 64, 70, 80, 88, 99, 108, 116, 118, 120, 136, 143, 154–155, 157, 208–209, 216, 223, 229, 270, 276, 287, 299, 309, 342, 353, 372, 375, 383, 392, 419, 485, 503, 508, 515–516, 519, 530, 541, 579, 594, 603, 618, 648, 651, 654, 656, 700, 712–713, 715, 733, 735–736, 745, 749, 752, 777, 795
Magd der Theologie 562
Magdeburg 531
Magen 452, 648
Maieutik 448
Mailand 148, 310–311, 700
Maler 80, 86, 161, 268, 456, 477, 621, 727, 778
Malerei 63, 250, 262, 268, 425, 808–809
Mandarin 648, 808–810
mandeikagati 235–236
Mangel 717
Mängelwesen 376–377
Mann 32, 34, 48, 65, 102, 111, 323, 399, 406, 410, 413, 435, 443, 450–454, 583, 588, 615, 654–657, 663–667, 671, 705, 748, 801–802
Männlichkeit 453, 583, 585
Mantel 294, 621, 648
marcionitisch 323, 347
Martyrium, Märtyrer 223–224, 226–227, 293, 321, 349, 374, 436–437, 459, 475, 772–773
Maske 7–8, 35, 222, 225, 292–298, 300, 392, 514, 648, 774–775, 781–782, 797, 807
Maß der Dinge 90–92
Masse 37, 160, 169, 375, 459, 522, 605, 644, 716, 727
Materialismus, Materialist, materialistisch 24, 50, 145–146, 150, 152, 161, 181, 637
Materie (→ Stoff) 95, 144–149, 163, 176, 181, 185, 351
Mathematik, mathematisch 95, 98, 101–102, 107, 144, 146, 148, 170, 181, 202, 504
Maul 476–477
Mauren 344
maurisch 623, 626, 628
mechanisch, mechanistisch 145, 199, 201–202, 206, 278–281, 798
Meder 527
Meer 273–274, 355, 403, 413, 432, 628–629, 671, 725–726
Meeresstille 87, 694
Meinung, öffentliche 587, 616, 638, 678, 715–716
Melodie 385, 665, 692, 698, 724
Memoiren 103, 106–107
Mensch, höherer 37, 228, 231, 378, 387, 444, 463, 493, 639, 727, 773
Mensch, wissenschaftlicher 108, 402–403, 562
Menschenfischerei 312
Menschenliebe (→ Liebe) 311, 367–369, 418–419, 481–483, 498

Menschenopfer 321, 354
Menschenrechte 487–488
Menschenverachtung 410–411
Menschheit 55–56, 58, 68–69, 81, 138, 150, 252, 254, 288–289, 336, 349, 355, 369–371, 388, 391, 393, 404, 438, 482, 496, 503, 510, 531, 545, 552–553, 576, 598, 620, 627, 638–639, 677, 695, 771
Menschlichkeit 271, 775
Menschwerdung, Inkarnation 392, 416, 434, 595
Mesotes 534–535
Messianismus 28–29
Metaphysik, Metaphysiker 51–52, 58, 64, 82–85, 87, 107, 122–123, 125, 129, 132–134, 136, 146, 176, 180, 209, 216, 247, 266, 388, 420, 428, 452, 464, 581, 605, 613, 631, 643, 764
Methode 18, 101, 104, 139, 153, 156, 159, 279, 281, 283, 303, 328, 601, 681
Methodismus 332, 510, 714
Mikroskop 63
Milde 340, 545, 736
Milieu 28, 207, 368, 531–533, 561, 679–680, 767
militärisch 122, 580, 582, 584, 669, 672, 684, 687
Minotauros 243–244, 607, 806
Mischmensch 620, 622
Misstrauen 108, 125–126, 250, 263–265, 267, 348–349, 384, 430, 463, 472, 510, 542, 550, 654, 772, 784
Mitgefühl 16, 230, 308, 550–551, 567, 789–790, 798
Mithraismus 247
Mitleid, Mitleiden 202–203, 230, 244, 248, 261, 299–301, 323–325, 332, 359, 379, 403–404, 481–483, 543, 545, 548, 550–552, 567, 619, 629, 642–645, 671, 750, 771, 788–790, 802
Mittag 502, 814–815
Mittagessen 404
Mittelalter 56, 114, 393, 511, 542, 604, 621, 627, 705, 753
Mittelmaß 230, 535, 613
Mittelmäßigkeit, Mittelmäßige, mittelmäßig 308, 380, 429, 449, 473, 529, 533, 543, 566–567, 640, 715–717, 730, 757, 759–760
Mode 35, 564, 615, 639–640, 692
Modernität, Moderne, modern 16, 57, 68, 70, 72, 108, 115, 119, 125–126, 206, 214, 243, 252, 256, 295, 308–311, 321–322, 363, 366, 390, 420, 433, 466, 542, 544, 548–549, 563–564, 571, 575, 587, 589, 591, 599, 608–609, 619, 622, 624, 629, 631, 658, 668–669, 678, 693, 706, 717, 720, 764
Mohn 571
Moral (→ Sittlichkeit) 10, 15–16, 19, 21, 24, 34, 36, 38, 41, 44–45, 67–68, 73, 79, 81, 86, 103, 108, 119–120, 131, 156–158, 186, 191, 200, 212, 215, 218, 221, 233–234, 244–245, 251, 255–261, 267–268, 270, 281, 286–287, 293, 307–308, 316, 325–326, 328, 333, 335, 339, 341, 343–344, 354, 357, 359–361, 363, 374, 388–389, 396, 400, 404, 412, 431, 453, 462–463, 465, 471, 474–475, 483, 489, 492–507, 509, 512–513, 515–516, 523, 526–529, 531, 533–536, 539, 541, 543–546, 548, 550, 552, 554–555, 558, 560, 593, 603, 608–610, 614–618, 622, 629, 631–632, 636–637, 639, 642, 705–707, 726, 729–730, 733, 742, 745–747, 749, 752, 757, 759–760, 767, 784, 789, 796, 799
Moralin 573
Moralisten, Moralistik 230, 234, 260, 410, 491, 529, 630, 632, 638, 715, 721, 755
Moralität 109, 212, 331, 354, 379, 412, 442, 530, 545, 617–618, 633, 636, 638, 751, 753
Moralkritik 13, 29, 44, 369
Mord 204, 329, 530, 643
Morphologie 210–211, 498
mulier taceat 655, 657–658
Mund 50, 75, 78, 85, 142, 208, 221, 232, 307, 370, 418, 441, 444, 463, 475–477, 506, 781, 806, 814–815
Mündlichkeit 700
Musik 46–47, 104, 114, 202, 225–226, 235–236, 238, 262, 360, 385, 413, 420–421, 504–505, 518, 520, 586, 668, 672–674,

683, 691–695, 697–698, 700, 720, 723–726, 728, 769
Musiker 80, 104, 161, 233, 241, 261–262, 420, 477, 661, 674, 693, 701
Muskel 89, 162, 182, 186–187, 521
Muslime 244, 246
Muße 362–365, 563, 744
Müßiggang 17, 363–365, 510
Mut 4, 20, 87, 102, 129, 308, 313, 374, 378–379, 390, 429, 452, 532, 562, 565, 589, 627, 635, 684, 716, 720, 788–789
Mysterium 112, 114, 320, 322, 356
Mystik, Mystiker 99–100, 127–128, 130, 143, 297, 341, 477, 492, 563

Nachbar 307, 403, 473–474, 740
Nächstenfurcht 546
Nächstenliebe 368, 474–475, 543–546, 757
Nächster 109, 260, 335, 367–369, 456, 473–475, 543, 545–546
Narr 235, 551, 598
Nation 126, 432, 686, 718, 739
Nationalismus 680, 684
Nationalsozialismus, Nationalsozialist 37–38
Natur 31, 33, 36, 51, 78, 83, 91, 97, 107–108, 111, 115–121, 140, 150, 154, 156, 160, 162–163, 165, 171, 186, 197, 205–208, 218, 232, 239, 242, 278, 282, 285, 300, 306, 321, 338, 355, 394, 400–401, 433, 438, 441, 444, 451, 457, 465, 479, 486, 493–494, 498, 500, 505–510, 518, 529, 533, 540, 564, 571, 575–578, 599, 602, 615, 626, 649–651, 656–657, 659, 670, 680, 686, 695, 702, 717, 728, 730, 733–734, 739, 741, 751, 757, 760, 763–764, 794
Naturalisierung 199, 238, 494, 646, 651
Naturalismus 168, 494
Naturgeschichte 493–494, 501, 555–556, 745
Naturgeschichte der Moral 6, 21, 24, 493, 529, 538, 544, 548
Naturgesetz 116, 205, 207–208, 734
Naturphilosophie 58, 128, 202
Naturwissenschaft 58, 95, 162–163
Naturzustand 80
Naumburg 739
Neapel 623, 628–629, 645
Neger 520, 532
Neid 211, 566, 750–751
neinsagend, neintuend 16–17, 29, 589, 648
neminem laede 498–501, 742
Nerven 151, 162, 281, 450, 668
Nervenreizträume 450
Neue preußische Zeitung (Kreuzzeitung) 32, 398
Neue Zürcher Zeitung 33
Neues Testament (→ Bibel) 239, 296, 304, 323, 344, 346–347, 402, 433, 447, 703, 779
Neugier, Neugierde 67, 222, 305, 312–313, 315, 427, 635, 686, 721, 775, 782
Neukantianismus, Neukantianer 87, 463, 564, 592
Neurose 311, 326–327, 329–332
Neutralität 17, 223, 402–403
ni dieu ni maître 208–209, 549, 551
niaiserie 90, 136, 308, 338, 512–513, 682–683
Nietzsche-Archiv (Weimar) 37
Nihilin 123, 572–573
Nihilismus, Nihilist, nihilistisch 79, 91, 97, 122–124, 341, 366, 402, 569, 573, 785
Nirvana 376
nitimur in vetitum 635
Nitroglycerin 573
Nizza 4, 126, 449, 533, 661
noli me tangere 696
Nomaden, nomadisch 678–680, 710
Nordamerika 303
Norden 334–335, 586, 660, 722–725
Nordländer 333–334, 336, 750
Nordpol 185, 586–587
Not 32, 66, 72–73, 183, 188, 202–203, 211, 230, 298, 359, 375, 378, 507, 682, 687, 771
Notwendigkeit 16, 58, 60, 94–97, 107, 133, 183–184, 188, 190, 199, 202, 218, 258, 285, 357, 506, 510, 554, 581, 603–604, 666, 731, 735, 744, 750
Nuance 15, 39, 238, 249–250, 269
Nützlichkeit 293, 367, 412, 543, 578, 666, 715, 717, 737, 757

Oberfläche, Oberflächlichkeit, oberflächlich 196, 202, 210, 216, 224, 252, 258,

294, 308, 317, 334, 365–367, 409, 517, 566, 647–648, 799, 813
Objekt 25, 138, 264–265, 269, 278–279, 351–352, 392, 535
Objektivität 16, 261, 313, 586
Ödipus 76, 78–79, 455, 651–652
Offenbarung 99, 138, 166, 347, 434, 464, 514
Ohnmacht 247, 406, 418, 485, 560
Ohr 25, 46, 113–114, 122, 228, 231, 234–236, 244–245, 263, 323, 338, 351, 421, 507, 549–550, 574, 649–652, 691, 697–698, 700–701, 721, 725, 744, 803
Ökonomie 272, 280, 371, 532, 594
Oligarchie 738
Ontologie 54–55, 85, 180, 195, 202, 276, 280, 306, 502
Opfer 48, 212–213, 222, 300–301, 316, 320–322, 339, 354–357, 372, 392, 407, 435, 468, 580, 583, 617, 717, 737, 740, 772, 788, 805
Opium 129, 140–142
Optimismus 347, 359, 570
Organe 163–164, 166, 168, 172, 189, 716, 741, 789
Organismus 152, 166, 187, 280, 743
Orient, orientalisch, Orientalismus 193, 316–317, 340, 509, 511, 527, 643, 667–668
Orphik 247

Päderastie 753, 764
Palästina 317
Papst 43, 348, 479
Pará 740, 742
Paradies 41, 304, 389, 441, 462, 561
Paradoxie, Paradoxon 93, 294, 322, 511
Paraguay 711
Paränese 300
Paris 232, 310, 461, 463, 644, 719–721
Parlamentarismus 589, 591
Parmenideer 83
Parodie, parodistisch 26, 28, 316, 407, 475, 557, 657–658, 663
Parteimenschen 22
Passion 511–512, 752
Pathologie 93, 312, 422, 463
Pathos 35, 293, 673, 731–732, 790
Pathos der Distanz 731–733, 760
Peitsche 733
Peloponnesischer Krieg 542
Perser 527
Persien 542, 621
Personalakten 103–104
Perspektive, perspektivisch 13, 16, 26, 28, 62–66, 75–76, 86, 90, 92, 97, 104, 124–125, 142, 171, 174, 215, 222, 248, 254, 264, 268, 361, 386, 390, 395, 428, 441, 460, 506, 511, 543, 556, 594, 653, 691, 726, 788, 790
Perspektivismus 28, 62, 78, 125
Perspektivität 61, 64, 143, 264
Perversität der Gesinnung 706
Pessimismus, Pessimist, pessimistisch 44, 73, 91, 130, 204, 221, 347, 357–359, 366, 442, 455, 499, 568, 570, 572–574, 608, 629, 690, 719, 772, 775
Petersburg 573
petitio principii 119, 141, 670
petits faits 243
Pfarrhaus 582, 702
Pfau 398
Pfeil 72, 323, 664, 813
Pferde 159, 195, 197, 199, 398, 427, 671, 788
Pflanze 22, 185, 207, 308–310, 433, 738, 740–741
Pflicht 35, 51, 93, 109, 117, 257, 263, 267, 300, 320, 348, 356, 361, 391, 436, 451, 611, 627, 633, 666, 746, 749, 757, 776–777, 815
Phallos 111–112
Phänomen, moralisches 191, 422–423, 493
Phänomenalismus 62, 164
Pharisäismus, Pharisäer 429–430, 446–447
Philasophen 800–801
Philologie, Philologe 103, 206–207, 246, 333, 423, 433, 497, 542, 583, 586, 626, 641, 800
Philosemitismus 706
Philosophaster 127–128, 549–551
philosophia perennis 191
Philosophie der Zukunft 4, 6, 9–10, 13, 21–22, 28, 45–46, 54, 126, 383, 557, 571, 793
Philosophiegeschichte 22, 105–106, 193, 808

Phönizier, Phönizismus 321–322, 645
Physik, Physiker 19, 64, 76, 83, 119, 144, 149, 156, 158, 161–162, 181, 201–202, 205–207, 284, 446, 472, 497, 581
Physiologie, Physiologe, physiologisch 19, 67, 141, 145, 151–153, 161, 163–168, 194, 196, 233–234, 238, 328, 420, 504–505, 571, 583, 612, 630, 646–647, 661, 670, 679–680
pia fraus (→ Lüge) 419
Pietismus 404, 415, 477
Pinsel 383, 778, 809
Planeten 608–609
Platonismus, Platoniker 58–59, 61–62, 65–67, 75, 106, 109–111, 158, 160–161, 247, 299, 318, 340, 375, 539, 572, 800, 809
plebejisch 158–159, 161, 390, 446, 514–515, 517, 604, 620–621, 623, 718, 727, 785
Pluralität 151, 184, 188, 190, 206, 498, 502
Pöbel 161, 326, 338, 373, 513, 515, 628, 645, 763–764, 795
Poikilographie 383
Polemik 24, 26, 49, 73, 80, 84, 109, 118, 125, 137, 139, 143, 171, 227, 267, 330, 341, 361, 393, 404, 433, 466, 564, 762, 802
Polen 148
Polis 247, 758
Politik, Politisches 16, 21, 30, 70, 190, 247, 326, 371, 495, 540, 572, 581, 658, 672, 676, 708–709, 715, 728
– große 571, 581, 676, 723
Port-Royal 72–73, 319–320, 336, 507
Portugiesen 344
Positivismus 109, 126–127, 335
Positivisten 159, 201, 462, 590–592
Posten, verlorener 122–123
Prädikat 25, 176, 178, 180, 200, 264, 269, 348, 351, 360
praemeditatio futurorum malorum 300
Pragmatismus 269, 290
Preacher of War 38
Presse 33, 66, 69–72, 332, 762
Pressefreiheit 66, 71–72
presto 235–236, 238–239, 241–242, 603, 703
Preußen 582–583, 684
Preußisch-Österreichischer Krieg 705, 723
Priester 113–114, 128, 150, 314–315, 344, 349, 372, 522, 623
Probierstein 125, 260
promissio, promissorisch 17, 23–24, 26, 29, 260, 386–387, 558
Prophet 19, 28, 33, 525–526, 707, 778, 801
Prostitution 435
Protestantismus, Protestant, protestantisch 43, 68, 99, 139, 251, 317–319, 332–335, 340, 363, 392, 418, 433, 436–437, 582, 632, 703, 714, 724–726, 761, 778, 784, 793–794
Proteuskünste 648–649
Protreptikos 21–22
protreptisch 17, 22–24, 29, 558
Provence, provenzalisch 511, 722, 752–753
Provokation 24, 26, 91, 185, 210, 306, 494, 606, 640, 732, 735, 761, 765
Psychoanalytiker, psychoanalytisch 210, 329
Psychologe 152–153, 210–213, 291, 312–313, 450, 528, 612, 630, 722, 771
Psychologie 17, 19, 24, 37, 134, 151, 195–196, 205, 209–212, 280, 329, 333, 579, 591, 612, 645, 775, 805
Pulver 70–72
Puritanismus, Puritaner, puritanisch 123–124, 319, 373–375, 507, 510, 611, 636, 638, 644–645
Putz 439, 442, 454, 636, 649, 656, 668
Pyramide 56, 710
Pyrrhonismus, Pyrrhoneer, pyrrhonisch 268, 318, 514, 564, 571
Pythagoreer 82, 242, 247

Quietismus, Quietist, quietistisch 259, 340–341
Quietiv 331

Rache 250, 297, 325, 365, 405, 450–451, 457, 502–503, 546, 613, 655, 686, 732
Radikalisierung 13, 470, 559
Ragusa 148
Rangordnung 103, 108, 244, 246–247, 365, 380, 457, 523, 613–614, 618, 624, 637, 639, 642, 731, 791–793, 803
Rangverschiebung 556, 559–560

Rasse 37, 66, 126, 194, 202–203, 237–238, 333–335, 344, 373–374, 378–379, 435, 509–510, 531, 538, 540–541, 571, 575–577, 583, 621, 625, 636, 679–680, 682, 684, 704, 709, 711, 723, 726, 730, 733–735, 762–763
Rassenmischung 575–578, 625
Rassismus, rassistisch 38, 435, 532, 577–578
Rationalismus 130–131, 143, 346, 515, 517
Rätsel 22–23, 78–79, 163, 274–275, 285, 300, 303, 305, 342, 362, 386, 451, 505, 597, 705, 722, 766
Rattenfänger 565, 804
Raubmensch 529–530, 733–734
Raubtier 309, 443, 529–530, 677, 725, 733, 744
Realdialektik, realdialektisch 218–219, 221–222, 350
Realismus, Realist 50, 123, 166, 172, 180, 347, 622
Realpolitik 136–137
Rechtfertigung 193, 221, 238, 345, 363, 431, 492, 502, 584, 633, 666, 737, 794
Redlichkeit 44, 98–99, 228, 231, 250, 290, 293, 343, 375, 394, 487, 606, 608, 635–636, 646, 650, 690
reductio ad absurdum 163–164, 168, 180
Reformation 334, 703
Regenschirm 795–796
Reife 411, 648, 662
Reihenbildung 647
Reinigung (von Affekten) 248, 643
Reinlichkeit 398, 432, 775, 789–790
Reiz 17, 79, 161, 181–182, 187, 282, 389, 525, 540, 571, 697, 715
Reizbarkeit 721, 802
Relativität 173, 201
Religion 20, 62, 73, 84, 127, 179, 194, 204, 213, 251, 255–256, 284, 311–312, 316, 318, 326–327, 333–335, 337–339, 349, 352–353, 358, 360, 362–365, 367, 369–371, 373, 375–376, 391, 416, 420, 498, 544, 547–548, 550–551, 561–562, 567, 594, 610–611, 619–620, 633, 699, 713, 794, 802
religion de la souffrance 204–205, 802
Religion des Mitleidens 204, 323, 507, 550–551, 567, 619
Renaissance 63, 293, 456, 529–531, 570, 575, 599, 621, 703, 759, 779
res cogitans 54, 173, 175
Resonanzlosigkeit 12, 783
Ressentiment 226, 234, 248, 267, 339, 405, 429, 492, 544, 578, 611, 763
Ressourcenknappheit 741, 758
Restauration 685, 722
Revolution 24, 66, 137, 288, 326, 405, 549, 555, 644, 660, 669, 692, 733, 736, 744
Revue des deux mondes 337, 461, 473, 569–570
Revue philosophique de la France et de l'étranger 520, 579
Revue scientifique 272, 531–533
Rhein 722
Rheinisches Museum für Philologie 56, 747
Rhythmus 393, 507, 697
Ring der Ringe 273–275
Rokoko 239, 346–347
Rollenethik 300
Rom 43, 314, 318, 322, 325, 335, 436, 541, 545, 645, 661, 728, 756
Romantik, Romantiker 137, 153, 397, 425, 433, 584, 586, 588, 622, 627–628, 694, 696, 706–707, 726–727, 766, 778
Römer 318, 322, 345, 522, 544–545, 577–578, 644, 754, 756
römisch, Römisches Reich 71, 316–318, 322, 325–326, 335, 354, 591, 735
Rosen 812–814
Rouen 612
rubato 697–698
Ruf, guter 130, 409–410
Ruhe 101, 111, 131, 249, 370–371, 519, 539, 541, 574, 592, 594, 629, 639, 651, 718, 741, 810
Ruhebett 777
Ruhm 117, 130–131
Russland, Russen, russisch 407, 557, 571–573, 580–582, 584, 636, 685–686, 695, 710, 736

Sabbat der Sabbate 541
Sächsische Schweiz 694, 696

sacrificium intellectus (sacrifizio dell'intelletto) 212–213, 642, 646
Salz 367, 403, 649
Sankhya(m) 539
satura 232, 383
Satyr 228, 231, 233–234, 238, 465
Satyrspiel 223, 227, 458–460
Schaden 253, 392, 508, 512–513, 741
Schaffung der Welt 120–122
Scham 48, 88, 231, 295–297, 389–392, 427–428, 439, 454, 473, 477, 505, 530, 562, 611, 655, 806
Schamlosigkeit 105, 231, 473
Scharfsinn 55, 362
Schauspiel, Schauspieler 34, 109–111, 114, 119, 239, 286, 310, 354, 358, 360, 407, 413–414, 477, 657, 713, 717, 800, 812, 815
Schauspielerei 119, 413
Schein 58, 77, 99, 124–125, 141, 190, 193, 229, 261, 264, 268, 277, 279, 294, 375, 441, 445, 647–649
Scheinbarkeit 58, 64, 264, 268
Scheinexistenz 353
Scheinwissenschaft 58–59
Scheiterhaufen 215–216, 226, 418, 436–437, 642, 644
Scherz 109, 264, 514, 601, 800
Schicksal 93, 130, 132, 219, 270, 354, 356, 380, 418, 433, 553, 575, 580–581, 612, 624, 801
Schielen 267–268
Schierling 65
Schiffe, Schifffahrt 210, 212, 522
Schildkröte 235–236
Schlaf 61–62, 75, 450, 571
Schlange 17, 304, 355, 441, 462, 549
Schleichweg 98, 101, 128, 688
Schleier 87–88, 346
Schlummer 61, 134, 587–588
Schmeichler 109–111, 800
Schmerz 43, 219, 322–323, 362, 436, 484, 499, 553, 631, 644, 802
Schmutz 371, 431–432
Schneidigkeit 683–684
Schönheit 135, 261, 292, 378–379, 398, 425, 578, 621, 673–674, 721, 723, 748
Schopf 199, 488–489, 779
Schöpfung, Schöpfer, schöpferisch 92, 111, 121, 159, 304, 324, 356, 371, 377, 433, 449, 460, 480, 492, 503, 519, 595, 604, 614, 626, 632, 664
Schrei 550, 797, 814–815
Schrift 809–810
Schriftlichkeit 700
Schuld 16, 31, 253–254, 324, 341, 549–550, 552
Schüler 60, 101, 110, 387, 472, 542, 667, 718, 720
Schulmeister 111, 800
Schulpforta 242, 450, 603, 739, 747
Schwaben 682, 689–690
Schwäne 714
Schwangerschaft 391, 703, 705
Schweigen 5, 16–17, 20, 35, 225, 261, 298, 309, 373, 480, 606, 658, 797–798
Schweiz, Schweizer 33, 291, 333
Schwere 144, 185, 239, 356, 409, 521, 724
Schwerkraft 144
Schwerttanz 633–634
Seekrankheit 211–212
Seele 13, 33, 53, 55, 58, 60, 65–67, 83, 86, 107, 116, 123–125, 129–130, 149, 151–152, 155, 160, 166, 190, 192, 206, 224, 226, 228, 233–234, 243, 245, 248–249, 260, 267, 273–274, 302, 312–313, 324, 328, 333, 343, 346, 351–354, 363, 401, 424, 450, 452–453, 466, 469, 475, 518–520, 553, 571, 595, 600–601, 624, 632, 653, 679, 682–683, 692, 694, 714, 718, 720–721, 725, 729, 732, 749, 761, 763, 765, 784–785, 793–794, 797, 799, 804
Seelen-Atomistik 149–151
Seelenlehre 58–59
Seelenruhe 248, 380, 564
Segnen 412–413, 490
Seiende 61, 83, 85, 209, 276, 283
Sein 85, 91, 96, 129, 195
Seitensprung 463–464
Sela 386
Selbstbeherrschung 373, 469, 787
Selbstbejahung 157, 273–274
Selbstbekenntnis 103–104, 106–107, 272, 589
Selbstbezwingung 342–343, 380–381, 731
Selbstentäußerung 260, 483, 533

Selbsterhaltung, Selbsterhaltungstrieb 153–158, 284, 485, 548, 640
Selbsterkenntnis 185, 254–255, 402, 416, 615, 621, 652, 688, 783–785
Selbstgewissheit 120, 316, 320, 755, 794
Selbstkritik 77, 250, 566
Selbstlob 787
Selbstlosigkeit 82, 85, 87, 766
Selbstmacht 160, 749
Selbstmord 157, 319–320, 465–467, 485, 771
Selbstregulation 280
Selbsttäuschung 77, 120
Selbstüberlistung 517
Selbstüberwindung 260, 373, 732
Selbstumwertung 12
Selbstverachtung 400, 618–619, 784
Selbstverstümmelung 41, 316, 321–322, 645
Selbstzweck 312, 370, 389, 462, 510, 567, 578, 737, 765, 777
Selbstzweifel 120
Selektion 378, 532, 537, 540
Seleukiden 526
Seligkeit 356, 524
Semiotik, semiotisch (→ Zeichensprache) 202, 504–505
Senkblei 252, 666, 781
Sensualismus 131, 143, 158–160, 163–164, 166–168, 445–446, 485
sensus assoupire 141–143
Sentenz 25, 41–42, 190, 264, 381–384, 387, 398, 419, 433, 446, 461, 471, 487, 584, 611, 643, 661, 665, 715, 721, 779
Sexualität, sexuell 46, 48, 52, 341, 389, 399, 435–436, 452, 478, 532
siao-sin 767
Sicherheit 165, 183, 188, 235, 278, 308, 508, 512, 519, 528, 533, 543, 547, 558, 571, 589–590, 600, 648, 718
Sils-Maria 4, 73, 240, 438, 811, 815
simplicitas (→ Einfalt) 215–216, 223
Sinn 160
Sinn für das Tragische 464–465
Sinn, historischer 16, 563, 606, 620, 623–625
Sinne 17, 20, 45, 68–69, 83, 86, 89, 94–95, 129, 141, 143, 148, 158, 160–161, 163–167, 172–173, 210, 216, 219, 225, 228, 234, 246, 254, 258–260, 269, 279, 285, 313, 336, 432, 440, 445–446, 448, 469, 506, 512, 518, 534, 552, 589, 605, 628, 636, 682, 731, 767, 769–770, 800
Sinnen-Pöbel 158, 160–161
Sinneswahrnehmung 159–161, 518
Sinnlichkeit 160, 170, 332, 348, 432–433, 464
Sipo Matador 738–742
Sittengesetz 396
Sittlichkeit (→ Moral) 36, 221, 369, 396, 457, 469, 509, 530, 552
Skepsis, Skeptiker, skeptisch 24, 35, 37, 115, 117, 128, 130–131, 143, 201, 218, 268, 301, 318–319, 325, 351, 407, 514, 558, 564, 570–572, 574–575, 579, 581–586, 588–590, 593–594, 598, 652, 712–713, 789
Sklave, Sklaverei, sklavisch 37, 67, 72, 192, 308–309, 311, 316–318, 322, 325–326, 340, 364, 463, 499, 506, 508, 522, 525–528, 544, 551, 630, 645, 669–670, 707, 730–731, 735, 737, 751–752, 755–757, 765
Sklavenaufstand 325–326, 526–528, 730
Sklavenmoral, sklavenmoralisch 26, 29, 38, 44–45, 243, 258, 495, 501–502, 527, 544, 630, 745–747, 750–752
Slaven 344, 573, 704
Sokratismus 239, 512, 515–516, 533, 535
sola fide 794
Solipsismus 36, 230
Sonne 45, 138, 185, 334, 522, 528, 608–609, 628, 681, 724–726, 759, 813
Sonntag 510
Sorrent 629
Souveränität 36, 299, 610, 777
Sozialdemokratie, sozialdemokratisch 68–69, 551, 762
Sozialismus, sozialistisch 66, 69–70, 202, 234, 405, 488, 548–553, 594, 618, 631, 669, 744
Spanien, Spanier, spanisch 410, 623, 626, 628, 644–645
Spannung 50, 58, 60, 65–66, 70, 72–73, 75, 108, 183, 187, 222, 250, 336, 511, 521, 571–572, 666, 745, 757, 759
Sparsamkeit 153, 156, 519

Sparta 542, 697
Sphinx 22, 75–79, 81, 242, 305, 571, 575, 781
Spiel 48, 141, 151, 156, 183, 186, 264, 266, 273–274, 358, 411–412, 418, 450, 554, 556, 565, 690, 730
Spinne 583, 585
Spleen 714
Spoleto 645
Spötter 52
Sprache 9, 54–55, 84, 92, 112, 192, 194–196, 220–221, 237–238, 241, 256, 264, 266, 268, 270, 275, 347, 434, 472, 477, 504, 507, 518–520, 569, 596, 640, 696, 698–699, 703, 749, 769, 808
Sprachrelativismus 196
Sprengstoff 31, 572–573
Spruch 42, 382, 384–385, 444, 585, 783, 785
Sprung 783
staccato 235–236, 697–698
Stand 365, 370, 373, 509, 571, 575–577, 623, 625, 677, 731–732, 734
Standpunkt 36, 63–65, 87, 127, 246–247, 263–264, 472, 484, 672
Starke 34, 243, 376, 378–379, 675–676, 751–752, 755
Stärke 36, 89, 243, 284, 290–291, 342, 374, 396–397, 422, 507, 531, 584, 599, 675, 700, 734, 802
Starrheit 535
Statue 380, 535
Staunen 216, 338
Steifheit 239, 610
Stern 227, 362, 395–397, 442, 528, 608–609, 681, 765, 791, 807, 812, 814
Stier 243, 355, 644, 671
Stierkampf 642, 644–645
Stil, großer 55, 65–66, 343–344, 622, 705, 707, 717
Stil-Maskeraden 620
Stoa, Stoiker, stoisch 111, 115–121, 141, 248, 298–303, 306, 309, 318, 325, 361, 370, 374, 410, 424, 430, 466–467, 507, 511, 534–535, 545, 594, 648, 747, 788–789
Stoff 95, 129, 143–144, 146, 148, 185, 277, 281, 384, 540, 647–648
Stoffwechsel 237–238, 277, 280, 675
Stolz 90, 119, 132, 196, 223–224, 305–306, 316, 320, 393–394, 398, 425–427, 453, 486, 549, 602, 672, 710
Stomachicum 22
Strafe 203–204, 252–253, 444, 546, 645
Strenge 71, 342, 460, 495, 506, 545, 590, 593, 603, 614, 633, 667
Sturm und Drang 680, 727
Stute 711
Subjekt 25, 52–53, 55, 58–59, 94, 97, 108, 120, 146, 151–153, 167, 173, 176–180, 185, 190, 194–197, 200, 254, 264–265, 269, 279, 285, 351–353, 366, 391, 396, 406, 444, 521, 552, 749
Sublimation 399
Substanz 54, 96, 146, 165, 173, 175, 195, 197, 200, 351, 568–569
Süden 318–319, 334–335, 673–674, 683, 722–725, 734, 754–755
Sumpf 198–199, 687, 697
Sünde 297, 315, 341, 346, 353, 362, 378, 479, 638, 772, 790, 815
Sündenfall 41, 347, 462, 479
Syrer 526–528
System 33, 57–58, 60, 63, 103–104, 107, 127, 135, 141, 173, 192, 194, 270, 465, 484, 519, 539, 544, 609, 745, 796

Tadel 295, 480, 749
Tagebuch (Genre) 784
Talent 442, 461, 695
Tanz 45, 147, 208, 413, 508, 633–634, 665, 673
Tapferkeit 44, 100, 249, 789
Tartüfferie 98, 100–101, 221, 250, 388, 589, 636, 638, 705
Tatbestand 176, 178, 206–207, 209, 333, 508, 595, 765
Täter 180–181, 252–253, 352, 424, 471, 573
Tauben 314, 714
Täusche-Volk 690
Täuschung 64, 74, 77, 84, 119, 141, 145, 279, 395, 634, 646–647, 691, 748
Tautenburg 103, 381
Tautenburger Aufzeichnungen 397, 406, 428, 440–442, 444, 448, 451, 456
Teleologie, teleologisch 11, 153–154, 156, 391, 552

Teleskop 63, 791
Tempo 203, 236–239, 241, 406, 549, 697–698, 721, 727, 759
temptatio, temptatorisch 17, 23–26, 29, 260, 302, 387, 558, 576
Teufel 17, 230, 266, 286–287, 304, 367, 404, 441–442, 462, 478, 635–636, 683
Teufelsanbetung 356
Theater 46, 239, 293, 295, 310, 621, 657, 686–687
Theben 78
Theismus 348–349
Theodizee 492
Theologie, Theologe, theologisch 17–18, 46, 99, 121, 131, 137, 139, 168, 226, 266, 296–297, 304, 359, 367, 383, 392, 418, 423, 440, 447, 509, 514, 562, 664, 714
Theorie 89, 93, 142, 144, 146, 149, 162, 175, 181–182, 331, 363, 433, 644, 680, 717, 769
Therapie, Therapeutikum, therapeutisch 54, 212, 223, 375
Tier 89, 91, 113, 133, 141, 185, 207, 228–229, 231, 233, 282, 300, 376–379, 381, 398, 416, 427, 454, 494, 509–510, 530, 534, 548–551, 577, 643, 671, 733, 741, 780, 785, 798–799, 806
Todesstrafe 203
Toleranz 316, 318, 325
Tonga-Insulaner 704
Tonzeichen 768–769
Torheit 25, 132, 245–246, 270, 289, 487–488, 508, 805
Totalismus 341, 569
Toulouse 753
Trägheit 41, 154
tragisch 248, 459, 671
Tragödie 222–223, 227–228, 248, 413, 458–460, 464, 642, 644, 671
transzendental 53, 64, 167, 570, 603–604
Transzendentalphilosophie 84, 135, 292, 602–604
Traum 99, 132, 138, 140, 449–450, 520–521, 550, 574, 653, 672
Traurigkeit 782, 802
Trieb 36, 80, 89, 103–108, 111, 120, 151, 153, 156–157, 190–191, 211, 277–278, 299, 388, 420, 450, 467–468, 510–511, 530, 539, 543, 545, 648, 656, 730, 738, 744, 800
Triebleben 105, 185, 276, 279–280, 283
Trinität 368
Triton 780
Trobador, Troubadour 722, 753, 755
Tropen, tropisch 87, 529–533, 555, 740–741, 759
Trostmittel 370, 465–467, 550, 613
Tschandala 620
Tübingen 137–138
Tübinger Stift 131, 137, 690
Tüchtigkeit 343, 485
Tugend 6, 21–22, 41, 80, 88, 90, 100, 116–119, 124, 155, 212, 215, 244–245, 290, 297, 299–301, 316, 331, 337–338, 343, 348, 350, 356, 374, 379, 397, 413–414, 429, 443–444, 447, 457, 479, 482, 484–485, 487–488, 499–500, 513, 532, 535, 543, 545, 568, 580, 605–611, 614–616, 618–620, 623, 635–638, 641, 644, 646, 652, 664, 684, 701, 730, 748–749, 755, 760, 767, 779, 789–790, 792, 795–796
Tupis 525
Typenlehre 493, 495, 497, 745–746
Tyrann, Tyrannei, Tyrannis 20, 36, 109–110, 119–120, 208–209, 348, 374, 403–404, 467–470, 507–508, 592, 595–596, 675, 677, 679, 681, 686, 716, 800

Übel 155, 266, 300, 304, 354, 360, 392, 454, 492, 561, 577, 802
Überdruss 126, 211, 230
Überfluss, Überfülle 492, 717
Übermensch 10, 36, 112, 555, 699, 795
Übermut 425, 491–492, 582, 622, 750
Übersinnliches 131, 137, 316
Übervölkerung 717, 758
Überwältigung, Überwältiger 293, 557, 595, 730, 742, 744
Überwindung 64, 69, 190, 206, 215, 228, 260, 293, 359, 383, 390, 414, 436, 439, 593, 713, 725
Überzeugung 12, 26, 29, 49, 71, 112, 115, 118, 120–121, 125, 175–176, 213, 226, 252, 265, 278, 288, 301, 335, 348, 354, 357, 375, 392, 407, 426, 436–437, 452,

479, 517, 572, 607, 643, 712, 760, 775, 789, 799
Übung 174, 321, 362, 506, 545, 605, 614, 699, 732, 794
Ultramontanismus 43
umlernen 437–438
Umwerthung aller Werthe 12, 16, 26, 37, 243, 255, 291, 315–317, 325–326, 384, 412, 553, 555–556, 559, 723, 736, 751
Unabhängigkeit 243, 298–300, 368, 571, 679
Unbedingtes 61, 92–93, 96–97, 129, 146, 250–251, 265, 325, 463–464
Unbekümmertheit 318, 325, 568
Unbequemlichkeit 437–438
Unbestimmtes 90–91, 180, 785
Unbewusstsein, unbewusst 68, 100, 105, 107, 158–159, 179, 194, 211, 218, 254–255, 258–259, 265, 597, 649
unegoistisch 63, 81–82, 262, 608, 617–618
Uneigennützigkeit 261, 614–616
Unendlichkeit 125
Unerfüllbarkeit des Gesetzes 707
Unfreiheit 199, 202, 419–420
Unfruchtbarkeit 453–454, 658
Ungarn 344
Ungeheuer 78, 272, 274, 454–455, 734, 739
Ungerechtigkeit 41, 316
Ungewisses 24–25, 123, 217, 558, 571, 689, 785
Ungleichheit, ungleich 159, 303, 309–310, 380, 617
Uninteressiertheit 614–617
unio mystica 340–341
Unlust 134–135, 157, 230, 524, 629–630
Unmoralität 238, 412
Unpersönliches, unpersönlich 103, 108–109, 295, 406, 592
Unschuld 41, 104–105, 223, 286, 379, 415, 431, 489–490, 498, 672, 721
Unsterblichkeit 60, 83, 125, 138, 152, 213, 343, 352, 603, 692
Unterleib 452
Unterwerfung 131, 468, 757
Unterwürfigkeit 16, 508, 670
unvornehm 325, 363, 426, 566, 606, 610, 624, 729, 757, 765, 793–794
Unwahrheit 92, 265, 366–367
Unwissenheit 216–217, 219, 513, 648
uomo universale 570, 599
ural-altaisch 194, 196
Urgesetz der Dinge 604, 765
Ursache 54, 75–76, 95–96, 119, 121, 132–133, 135, 147, 154, 163–168, 172, 175–176, 196–201, 253–254, 277, 282, 288, 308, 327, 339, 348, 351, 417, 423, 450, 464, 518, 541, 544, 569, 579–580, 589, 616, 672, 677, 717, 756
Urteile a priori, synthetische 94–95, 129–130, 132–135, 141–143
Urteile, synthetische a priori 51
Urteilsverzicht 548, 564, 584
Urwald 313, 529–530, 759
Utilitarier 252, 483–485, 513, 631, 637
Utilitarismus, Utilitaristen, utilitaristisch 252, 290, 462, 484–485, 502, 508, 513–514, 538, 629, 631, 636–637, 639–640, 716–717

valeur 268–269, 346
Variation 540, 758–759
Vaterland 300–301, 672–673, 771
vates 801
Vedanta 57–59, 352–353
Venedig 226, 758
Verachtung 105, 120, 128, 202, 239, 249, 400–401, 406–407, 478, 527, 570, 608, 610, 669, 771, 786
Verallgemeinerung 52–53, 55, 119, 196, 307, 763
Verantwortlichkeit 196, 198, 202–204, 253–254, 371, 571, 776
Verborgenes 225, 305, 480, 718, 804
Verbotenes 390, 635
Verbrechen, Verbrecher 25, 33, 202–204, 244–246, 254, 256, 329, 416, 423–425, 444, 457, 469, 492, 526–527, 543, 546–547, 585, 599
Verdauung, Verdauungskraft 282, 452, 648, 690, 786
Verderber der Jugend 65
Verdinglichung 199–200
Verdüsterung 38, 230, 550, 552, 619, 722
Verehrung 249, 407, 771
Vereindeutigung 13, 42

Vereinfachung 215–216, 221–222, 294, 648, 799
Vereinsamung 230, 775
Vererbung 89–90, 131, 762, 769
Verewiger der Dinge 810
Verfeinerung 69, 215, 218–220, 252, 254, 761
Verführung, Verführer 17, 48–49, 52–53, 65, 78, 88, 101, 171, 188, 260, 293, 316, 323, 416, 440, 456, 525, 541, 565, 575, 671, 686, 706–707, 723, 757
Vergangenheit 8, 23, 31, 288, 290, 304, 306, 312–313, 344–345, 356, 359, 429, 493, 515, 539, 552, 554, 557, 565, 595, 605, 607, 622, 635, 673, 735, 793
Vergeistigung 70, 614, 642, 714, 753, 775
Vergeltung, vergelten 470–471
Vergessen 394, 449, 503, 611
Vergewaltigung 550, 647
Verhässlichung 619
Verheißung 17, 24
Verklärung 238, 242, 568, 724–725
Verkleidung 202, 295, 297, 341, 392, 606, 623, 664, 744, 772
Verkleinerung, Selbstverkleinerung 553, 555, 678, 767
Verknechtung 316, 321
Verlegenheit 15, 408, 427–428
Vermenschlichung 354, 678, 730
Vermischung 575–578, 679–680, 682, 684, 732, 756–757
Vermittelmäßigung 29, 533, 554, 592, 677, 680, 810
Vermögen 128–137, 139–141, 198, 292, 391, 485, 579, 604, 646–648, 651, 775, 779, 788
Vermürbung 203, 546
Verneinung 16, 91–92, 97, 130, 260, 284, 327, 342, 359, 466, 570, 580, 742–743
Vernunft 50, 52, 58–59, 84, 91, 119–120, 132–133, 135–137, 139–140, 155–156, 158–160, 179, 213, 223, 225, 269, 273, 284, 300, 319, 323, 331, 348, 354, 369, 396, 421, 430, 452, 467–468, 486, 507, 514–517, 547, 559, 588, 590, 592, 596, 600, 616–617, 667, 738, 810
Verrat, Verräter 139, 471–472
Verschiedenheit 116, 184, 478, 498, 523, 677, 735, 761, 788
Versprechen 17, 29, 41, 55, 57
Verstand 128, 132, 140, 165, 196, 228, 233–234, 270, 506, 607, 684, 733, 762, 793
Versteck 442
Versteinerung 535
Verstellung 222, 309–310, 601
Versuchung, Versucher 7, 17, 23–25, 29, 41, 214, 286–287, 302–304, 386, 558, 565, 781–782, 804–805
Verteilungsgerechtigkeit 593, 776
Vertiefung 258, 676
Vertraulichkeit 490–491, 627
Verunsicherung 24, 82, 581
Verwegenheit, verwegen 52, 55, 71, 199, 212, 238, 243, 309, 315, 346, 571, 582–583, 585, 683, 727, 752, 798, 801
Verweiblichung 263, 704
Verzärtlichung 203, 546, 550, 552, 802
Verzicht 92, 97, 151, 299–300, 320–321, 356, 507, 534, 648, 815
Vielheit 95–96, 146, 151–153, 159, 184, 281, 625, 646
Vielwollerei 581
virtus dormitiva 140–143
vis inertiae 144, 154
vis soporifica 129, 141
Vision, visionär 99, 328, 387, 675
vita contemplativa 362
Vitalismus 207
Vivisektion 535, 612, 780
Vögel 443, 665–666, 810
Vogelschau 268, 812
voilà un homme 583, 588–589
Volk 6, 21, 53, 55, 62, 65, 67, 69, 71–72, 113–114, 160, 169, 183, 186, 188, 194, 237, 245, 247, 249, 272, 322, 326–327, 335, 344–345, 356, 375, 405, 413, 438, 451, 465, 473–474, 477, 479, 509, 522–523, 525, 528, 531–532, 553, 575, 577, 586–587, 615, 624, 645, 648–649, 672–673, 682, 684, 687, 689, 704–705, 714, 735, 754, 756–757, 760, 765
Volk der Mitte 682, 684
Vom Fels zum Meer (Zeitschrift) 636
Vorhang 125, 814–816
vormoralisch 254–255

Vornehmheit, Vornehme(r), vornehm 7–8, 10, 20–21, 29, 158–161, 197, 267, 286, 293, 302, 307, 316, 318–319, 325, 338–341, 363–365, 369, 372, 380, 390, 395, 426, 480, 506, 511–513, 515–516, 548, 600–601, 623, 626, 682, 717–718, 727–729, 732–733, 747, 749, 755–756, 760–762, 765–766, 768, 774, 776–777, 779, 784, 787–788, 792–795, 807
Vorrecht 215, 243, 521, 550, 670, 776
Vorspiel 45–46
Vorurteil 24, 39, 44, 74–75, 90, 98, 143, 156, 169, 173, 178, 184–187, 206, 210–212, 251, 256, 258–259, 264, 268, 281, 307, 317, 326, 359, 383, 454, 530, 582, 586, 612, 615, 660, 712, 718, 732
Vulkan 404, 778

Wachsein 61–62, 75–76, 99, 125, 261, 449–450, 520–521
Wachstum 64, 205, 282, 309, 432–433, 506, 642, 647, 741, 759
Wagnerianer, Wagnerianerin 600, 644, 720
wagnerisieren 720
Wagnis 75–76, 552–553, 565
Wahnsinn 34, 99, 329, 331, 421, 465, 482, 596, 635, 772–773
Wahrhaftigkeit 75–76, 80, 87, 98–99, 218, 222, 225, 286, 293, 474, 486–487, 748, 789
Wahrheit 17, 34, 47–50, 53, 55, 62, 64, 68, 75–81, 84, 87–88, 92–93, 101, 105, 119, 121–123, 130–131, 139, 142, 146, 159, 166, 175, 207, 213, 215–219, 222–224, 264, 266, 268, 271–272, 286, 290–291, 293, 305–308, 315–316, 320, 334–335, 340, 351, 366–367, 369, 377–379, 383, 403, 411, 422, 436, 440–441, 443–447, 457, 459, 462, 472, 476–477, 483, 486–487, 507, 528, 535, 549, 584, 591, 597–598, 615, 629, 635, 640, 649–650, 654, 682, 706, 715, 733, 745, 748, 808
Wald 227, 313, 809
Wartburgfest 608, 685
Wasser 197, 199, 294, 403, 405, 635, 698, 813
Weckruf 778
Weib, weiblich 6–8, 47–49, 53, 79, 126, 133, 227, 256, 297, 341, 389–391, 405–407, 415, 427–429, 439, 443, 450–451, 453–454, 456, 475, 522, 524, 549–550, 570, 588, 652, 654–662, 664–671, 703–705, 755, 757, 801, 811–812
Weinen 535
Weisheit 91, 98, 102, 115, 218, 245–246, 317, 322, 365, 403, 470, 476, 534, 598, 601, 676, 698, 706, 762, 789, 800, 808
Welt-Erklärung 158–159, 281
Welt-Überwältigung 158–159
Weltverneinung 366
Werkgerechtigkeit 793–794
Wert 9–10, 30, 32–33, 47, 61, 67, 73, 75–77, 79–82, 85, 87, 109, 129, 178, 249, 251–252, 254–259, 268, 271, 276, 291, 307, 316–317, 325–326, 333, 347, 351, 356, 371, 383–384, 389, 399, 401, 409, 426, 436, 466, 499–500, 505, 522, 525, 539, 553, 555, 558, 566, 593–595, 624, 629, 635, 707, 728, 736, 751, 802
Wertverschiedenheit 523, 731
Wesen der Dinge 107, 262, 264–265
Widerhall 13, 414–415, 697, 798
Widerlegbarkeit, widerlegbar 181–182
Widernatur 343
Wiedererinnern 158, 191–192
Wiederkunft, Ewige 10, 37–39, 274–275, 358–361, 602
Wikinger 749–750
Wild 227, 313–314
Wille, Wollen 24–25, 28, 35, 37–38, 88, 115, 121, 130, 152–153, 161, 172–173, 176–177, 180, 182–191, 197, 199–200, 202–206, 209–211, 217, 219, 222, 235, 257, 262, 266, 273–279, 281–284, 323, 327, 331, 342, 373, 377, 396, 399, 420, 430, 445, 485, 501, 524, 536–537, 555, 574, 578–579, 581, 584–585, 599–600, 613, 635, 651, 744–745, 770, 784, 805
Wille zum Ungewissen, zur Ungewissheit 24–25, 217, 558
Wille zum Wissen 25, 217–220, 222
Wille zur Macht (Begriff) 10, 23–25, 28–29, 32, 37–39, 64, 77, 79, 90, 120–121, 153, 159, 163, 184–185, 205–211, 222, 274–279, 283–284, 287, 299, 307, 310, 342,

405, 460, 485–486, 499, 501–502, 530, 533, 555, 581, 597, 605, 649, 651, 742, 744–745, 752
Wille zur Macht, Der (N.s Buchprojekt und Nachlasskompilation) 10, 27, 276, 286
Wille zur Wahrheit 75–77, 79, 84, 121–123, 217, 597
Willensfreiheit 63, 139, 171, 182–184, 187–188, 190, 192, 196–202, 266, 347, 545, 604, 770
Willenskraft 162, 175, 278, 281, 720
Willenslähmung 571, 584
Willensschwäche 571, 582, 584, 599
Willensverneinung 331, 720, 742
Willkür 200, 426, 508, 765
Wirklichkeit 51, 54, 67, 83, 92, 96–98, 127, 136, 144–147, 155, 164–165, 175, 180–182, 192, 195, 197, 203, 207, 209–211, 216–217, 220, 257, 262, 264, 266, 270, 280, 289–291, 324, 366–367, 370, 423, 428, 445–446, 450, 456, 460, 496, 520, 568, 596, 647, 786, 789
Wirklichkeitsphilosophie 127
Wirkungswille 12
Wissen 24, 50, 57–58, 74, 131, 136, 147, 171, 174, 178–179, 192, 215–217, 219, 312–313, 393–394, 405, 439, 514–515, 558, 584, 601–603, 651, 715, 717, 753, 768, 773–774, 809
Wissenschaft 3, 27, 49, 55–56, 58, 70, 77–78, 80–82, 91, 99, 103, 144, 147, 149, 151, 171, 189, 194, 207, 209, 212, 215, 217, 219, 221–222, 229, 251, 286, 291, 300, 318, 390, 402, 422, 439–440, 445, 454, 462, 495–498, 504, 529–530, 556–557, 559–560, 562–563, 565, 568, 590–592, 617, 649, 664, 679, 753, 755, 766, 802
Wohlfahrt 58, 638–640
Wolken 45, 324, 682, 689, 725, 801, 812
Wollust, Wollüstigkeit 273–275, 321–322, 327, 336
Wunder 75, 81, 143, 180, 198, 216–217, 323, 333, 382, 758, 810
Wünschbarkeit 291, 303, 309–310, 540, 666
Wüste 126, 304, 415, 487, 725
Wut 111, 233, 470, 563, 573, 800

Zarathustra-Evangelium 9, 12
Zehnzahl 27
Zeichen 14, 35, 38, 96, 129, 169, 201–202, 227, 236, 258–259, 289, 306, 330, 395, 421, 463, 480, 489, 502, 504–505, 699, 701, 708, 761, 769, 776, 814
Zeichensprache 104, 420, 494, 503–505, 528–529
Zeichen-Welt 201–202
Zeitalter der Massen 675
Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz 517
Zellen 151–152, 162, 205, 540
Zerstörung, schöpferische 371
Zeugung 273, 276, 283–284, 703
Ziege 514
Zierlichkeit 239, 432
Zoologie 234, 381, 497, 759
Zopf 197, 607–608
Zorn 30, 111, 253, 297, 332, 349
Zucht 336, 379, 506, 554, 586, 589, 614, 631–632, 641, 649, 692, 711, 759, 761–762
Züchter 495, 558, 567, 758
Zuchthaus 203, 378
Züchtung 94, 312, 370–371, 379, 506–507, 536, 554–555, 578, 581, 675, 677, 681, 711–712, 731, 757–758, 763
Zudringlichkeit 305, 340, 480–481
Zukunft 4, 7, 23, 29, 45–48, 115, 129, 162, 205, 214, 260, 302–306, 308, 312–313, 359–360, 363, 367, 377, 497, 527, 539, 550, 552–559, 565, 567, 577, 580, 590, 592–593, 595–598, 601, 606, 620, 673, 676, 681, 725–726, 729, 788, 793, 801
Zunge 331, 367, 477
Zwang 67, 120, 201–203, 276, 281, 309–310, 482, 507–508, 521, 546, 581, 633, 759, 765, 782, 805
Zweifel 51, 85–86
Zwischenspiel 381, 385

Personenregister

Abälard 71, 512
Abbey, Ruth 384
Abel, Günter 145, 148, 422, 506, 580
Acampora, Christa 20, 39, 74, 383, 635, 812
Adam 17, 41, 389, 441, 462
Adam, Charles 86
Adams, Heinrich 33
Adorno, Theodor W. 425
Agell, Fredrik 145
Ahasver 710
Aischylos 458, 627–628
Albert, Paul 161, 658, 689, 720
Alberti, Leon Battista 570
Albrecht, Jörn 196
Alcoforado, Mariana 512
Alexander II., russischer Zar 573
Alexander III. der Große, König von Makedonien 110
Alfieri, Vittorio 310
Alibert, Jean-Louis Marc 755
Alkibiades 448, 541–543
Alkinoos 413
Allison, David B. 277
Ambros, August Wilhelm 753, 809
Ambrosius von Mailand 700
Amiel, Henri-Frédéric 569, 574
Ammianus Marcellinus 764
Amyntor, Gerhard von 408
Anakreon 512
Andreas-Salomé, Lou (Lou von Salomé) 103–104, 381, 387, 397, 406, 416, 428–429, 440–441, 443, 448, 451, 662–663, 665, 798
Anschütz, Hans-Peter VIII
Ansell-Pearson, Keith 20, 39, 74, 144, 375, 383, 635, 812
Anselme, Antoine 562
Aphrodite 296, 803
Apollodor 78, 102, 781, 785–786
Apollon 402, 697, 784, 808
Arenas-Dolz, Francisco VIII, 242, 461
Ares 296, 803
Ariadne 243, 459, 607, 806
Aristipp von Kyrene 629
Aristophanes 238–239, 241–242, 623, 655–656
Aristoteles 82–83, 99–100, 107, 110, 156, 195, 216, 247–248, 306, 315, 364, 388, 410, 423, 460, 472, 509, 534–536, 545, 559, 565, 593, 599–601, 643, 647–648, 671, 748, 767–768
Arkesilaos 514
Arnim, Hans von 117–118, 306, 361
Aspasia 668
Asse, Eugène 233
Astarte 321, 695
Athenaios 110
Athene 102
Auffahrth, Christoph 476
Augstein, Rudolf 573
Augusti, Johann Christian Wilhelm 815
Augustinus, Aurelius 67, 106, 315, 336, 340, 368, 393, 454, 463, 487, 541, 619, 700, 784
Avenarius, Richard 518–519

Baader, Franz von 46, 416
Babich, Babette 206, 380
Bach, Johann Sebastian 71
Bachelard, Gaston 519
Bachofen, Johann Jakob 497
Bacon, Francis 75, 590, 712
Baeumler, Alfred 37, 39, 123
Bagehot, Walter 400
Bahnsen, Julius 18, 101, 218–219, 221–222, 261, 283, 339, 350, 602, 648, 655, 670
Balke, Friedrich 547
Balzac, Honoré de 90, 126, 241, 560–561, 628, 727
Bamford, Rebecca 214
Barth, Karl 34
Bates, Henry Walter 531, 740–742
Baubo 48, 452
Baudelaire, Charles 100, 126, 409, 573, 615, 720, 727, 803
Bauer, Bruno 423, 687–688, 787
Bauer, Wilhelm 534
Baumann, Johann Julius 156–157, 186, 301, 328–329, 363, 496, 520, 744

Baumgarten, Eduard 41
Baumgarten, Otto 474
Baur, Ferdinand Christian 137
Bayle, Pierre 239–240, 297, 520
Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de 112
Bebel, August 551, 603–604, 655–656, 659, 667, 669–670
Bechstein, Ludwig 56
Beck, Jacob Sigismund 134
Beck, Ulrich 582
Beethoven, Ludwig van 587, 625, 692–694, 726
Behler, Diana 49, 241
Behler, Ernst 49, 137, 251, 276, 489, 744, 757, 798
Benedikt XVI., Papst 479–480
Benfey, Theodor 596
Benn, Gottfried 34, 438, 454
Benne, Christian 206–207, 252, 303, 345, 497, 586, 697, 769, 796, 808–811
Bentham, Jeremy 485, 495, 501, 508, 631, 636–637, 712
Bérard-Varagnac, Arsène Émile 727
Bergmann, Julius 166
Bergmann, Peter 25
Berkeley, George 279–280
Berlepsch, Hermann Alexander von 753
Berlioz, Hector 461
Bernauer, Markus 87, 227, 812
Bernays, Jacob 420
Bernhard von Clairvaux 350, 541
Bernhardy, Gottfried 750
Bernoulli, Carl Albrecht 232
Berthier, Alexandre 588
Berthier, Philippe 453
Bertino, Andrea 111, 115, 340, 377, 466, 800
Bertram, Ernst 438
Beßlich, Barbara 539
Beutel, Albrecht 54
Biebuyck, Benjamin 763
Bierbaum, Otto Julius 430
Bilharz, Alfons 749
Bismarck, Otto von 43, 69–70, 581, 675–676, 704, 711, 723
Bizet, Georges 671, 674, 723–724
Blackwell, Elizabeth 656
Blanqui, Louis Auguste 208
Blass, Friedrich Wilhelm 701–702
Bleibtreu, Carl 578, 588, 596–597, 810
Bloch, Ernst 377
Blondel, Eric 78, 390
Bloomfield, Robert 43
Bluhm, Lothar 122
Blumenbach, Johann Friedrich 780
Blumenberg, Hans 315
Blumhardt, Johann Christoph 404
Blümner, Hugo 425
Boccacio, Giovanni 456
Bock, Carl Ernst 142, 599
Boeckh, Christian Friedrich von 443
Böhm, Wilhelm 723
Böhmer, Johann Friedrich 686
Böning, Thomas 248, 268
Bonniot, Joseph de 330
Bonstetten, Karl Viktor von 722
Booth, William 332
Borgia, Cesare 529–531, 533, 759
Borheck, Christian August 110
Bormuth, Matthias VIII, 467
Born, Marcus Andreas VIII, 27, 40, 115, 151, 209, 276, 303, 381–383, 502, 661, 697, 707, 785, 807
Börne, Ludwig 71–72
Bornedal, Peter 312
Bornmann, Fritz 375
Boscovich, Ruggiero Giuseppe (Rugjer Josip Bošković) 144–145, 148–150
Bossuet, Jacques Bénigne 341
Bouillier, Francisque 520
Bourdeau, Jean 570, 585, 587
Bourget, Paul 19, 79, 124, 204–205, 230, 235, 243, 269, 291, 313, 338, 569, 573–574, 578–580, 720, 761, 785, 802
Bourguet, Louis 569
Braatz, Kurt 298, 465, 782
Brahms, Johannes 30
Bramante, Donato 530
Brandes, Ernst 434
Brandes, Georg 4, 15, 32, 234, 245, 386
Bratuscheck, Ernst 585
Braun, Stephan 443
Brennecke, Detlef 750
Brentano, Clemens 397
Brinkmann, Friedrich 398
Brobjer, Thomas H. 18, 92, 116, 241, 374, 456, 469, 517, 551, 581, 655, 669, 708, 712–713, 739, 750

Broisson, Ivan 491
Brotbeck, Stefan 303
Brougham, Lord Henry Peter 701
Brunetière, Ferdinand 612
Bruno, Giordano 226–227, 437
Brusotti, Marco 41–42, 47, 73, 148, 194, 199, 343, 372, 395, 426, 470, 493–496, 511, 519, 607, 613, 635, 646, 746, 749, 771, 776, 808
Büchmann, Georg 213, 216, 603
Büchner, Ludwig 671
Buckle, Henry Thomas 465, 655, 715
Buddha (Siddhartha Gautama) 43, 343, 357, 359, 372, 539
Buffon, Georges-Louis Leclerc, Comte de 493
Bung, Jochen 547
Bunge, Gustav 165
Bungert, August 413
Burckhardt, Jacob 9, 14–15, 31, 121, 241, 317, 336, 339–340, 497, 530, 542, 570, 599, 631, 759
Bürger, Gottfried August 199
Burmeister, Hermann 738–741
Burnham, Douglas 39, 49, 74, 76, 276, 312, 390, 393, 397, 400, 416, 423, 563, 566, 812
Burns, Timothy W. 39
Burton, Robert 127
Busch, Moritz 704, 711
Bushido 34
Byron, George Noël Gordon Lord 310, 638, 693–694, 696, 772

Caesar, Gaius Iulius 238, 263, 530, 541–542, 677, 704
Cagliostro, Allessandro Conte di (eigentlich Giuseppe Balsamo) 525, 565
Calderón de la Barca, Pedro 628
Campioni, Giuliano 190, 204, 241, 310, 338, 456, 511, 530, 542, 560–561, 612, 635, 719, 723, 753, 767
Cancik, Hubert 293
Cancik-Lindemaier, Hildegard 293
Caracalla (Marcus Aurelius Severus Antoninus), römischer Kaiser 322
Carlyle, Thomas 460, 585, 690, 713–714, 771, 802
Carriere, Moriz 575
Casaubon, Isaac 514
Caspari, Otto 18, 177, 381, 599, 680, 734
Castille, Hippolyte 560
Catilina, Lucius Sergius 525
Cato, Marcus Porcius 479
Cervantes, Miguel de 224–225
Ceynowa, Klaus 93
Chamfort (Sébastien-Roch Nicolas) 561
Charcot, Jean-Martin 330
Charles I., König von England 375
Chateaubriand, François-René, Vicomte de 436
Chénier, Marie-Joseph 444
Chimaira 514
Christians, Ingo 431
Chrysipp 116–117, 306, 361
Cicero, Marcus Tullius 22, 116–117, 159, 300, 314, 336, 410, 419, 434, 451, 479, 527–528, 575, 593, 701–702, 776
Cioran, Emil M. 470
Clark, Maudemarie 39, 49–51, 74, 76, 90–91, 111, 162, 164, 206, 277–278, 306, 536, 652
Clemens Alexandrinus 247
Clemens VIII., Papst 645
Coker, John C. 812
Colli, Giorgio 613
Combes, Eugène (Franck de Sombec) 573–574
Comte, Auguste 56, 126, 201, 334–336, 388, 423, 615
Concina, Daniele 645
Condillac, Étienne Bonnot de 720
Conradi, Hermann 46–47
Constâncio, João 152, 279
Cooper, Laurence D. 59, 809
Coriando, Paola-Ludovika 248
Corneille, Pierre 161, 623
Cousin, Victor 578, 713, 719, 747, 751
Cowan, Michael 190, 579, 600
Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de 663
Credner, Hermann 3–6, 22
Crescenzi, Luca 56, 107, 144, 241–242, 322, 350, 434, 779, 809
Creuzer, Friedrich 405
Cromwell, Oliver 319, 373
Cusanus, Nicolaus 84, 575

Custine, Astolphe Louis Léonor, Marquis de 446, 453, 639, 661

Daigle, Christine 535, 731
Damas-Hinard, Jean Joseph Stanislas Albert 657–658
Damokles 801
Daniel, Hermann Adalbert 345, 809
Danneberg, Lutz 283, 641
Dante Alighieri 561, 662
Daru, Pierre Antoine Noël Bruno 588
Darwin, Charles 89, 163, 423, 640–641, 680, 712, 715, 717, 741
Dauban, Charles-Aimé 660
Daudet, Alphonse 330
Del Caro, Adrian VII, 360
Delacroix, Ferdinand Victor Eugène 727
Deleuze, Gilles 642, 679
Dellinger, Jakob VIII, 45–46, 62–63, 168, 203, 206, 208, 275–276, 284, 287, 445–446, 502, 646, 745, 797
Demokrit 150, 452, 563
Demosthenes 701–702
Denat, Céline 497
Denecke, Axel 487
Denzinger, Ignaz 770
Derrida, Jacques 49, 547, 654, 796
Descartes, René 53, 71, 75, 77, 85–86, 89, 102, 130, 169–171, 178–180, 197, 263, 265–266, 293, 351–352, 515, 517, 784
Deussen, Paul 57–58, 353, 372
Devreese, Daniel 763
Devrient, Eduard 694
Dickopp, Karl-Heinz 63, 464
Diderot, Denis 239–240, 461, 477–478, 787
Diels, Hermann 67, 82, 90, 115, 362
Diethe, Carol 653
Diodor 514
Diogenes Laertius 109–111, 116, 225, 231–232, 268, 301, 380, 514, 535, 564
Diogenes von Sinope 232
Dionysios Areopagita 341, 492
Dionysios II., Tyrann von Syrakus 110
Dionysos 110–111, 233, 273–274, 295, 304, 349, 353, 358, 361, 405, 452, 458–459, 804, 806
D'Iorio, Paolo VIII, 176
Djurić, Mihailo 412, 489
Döblin, Alfred 736
Dohm, Hedwig 666
Dommel, Cornelius VIII
Donnellan, Brendan 292, 315, 575
Döring, Sebastian 164
Dostojewskij, Fjodor 331
Doudan, Ximénès 109
Doyle, Tsarina 201
Draper, John William 345
Dräseke, Johann Heinrich Bernhard 480
Drochon, Hugo Halferty 597, 731
Drossbach, Maximilian 18, 53–54, 127, 133, 169, 175–176, 179, 279, 282–283, 759
Druskowitz, Helene von 256
Du Bois-Reymond, Emil 163, 388, 688
Du Camp, Maxime 461
Dubois, Guillaume 718
Dubois, Paul-François 796
Dudrick, David 39, 49–51, 74, 76, 90–91, 111, 162, 164, 206, 306
Dufour, Eric 185
Dühring, Eugen 18, 33, 86, 101, 127–128, 178, 208, 224, 270, 322, 351, 405, 411, 428, 507–508, 562–564, 566, 592, 601, 604, 655, 666–667, 698–699, 736–738, 742, 744–745, 762
Dumas fils, Alexandre 762
Dumont, Léon 193–194, 803
Duncker, Carl (Verlag) 5, 783
Duncker, Max 321–322, 668
Dutoit, Eugénie 107

Ebersbach, Volker 111, 782
Echo, Nymphe 414–415
Eckermann, Johann Peter 625
Eckstein, Ferdinand von 150
Eeden, Frederik Willem van 341, 569
Eger, Manfred 414
Eichberg, Ralf VIII, 7, 92, 235
Eiser, Otto 466
Elias, Norbert 719
Emden, Christian J. 63, 169, 194, 525, 675
Emerson, Ralph Waldo 41, 426–427, 653, 786
Emmelius, Johann-Christoph 402
Emmerich, Erika 487
Empedokles 563
Endres, Martin 215, 220, 275

Engelhardt, Moritz von 153, 224, 344
Engels, Friedrich 550, 564
Epicharmos 242
Epiktet 38, 116–117, 120, 291, 299, 424, 469–470, 731, 747
Epikur 109–112, 189, 225–226, 375–376, 380, 442, 467, 484–485, 534, 629, 764, 783, 790, 800–801
Épinay, Louise Florence Pétronille Lalive, Marquise d' 232, 619, 635, 637, 658, 796, 810
Ercolani, Andrea 623
Erdmann, Johann Eduard 128, 569
Erismann, Friedrich 776
Ersch, Johann Samuel 813
Espinas, Alfred 89, 150–151
Esra 762
Esser, Wilhelm 408
Euklid 101, 170
Euripides 88, 387, 459
Europa, phönizische Prinzessin 671
Eva 17, 389, 441
Eylert, Rulemann Friedrich 480

Faber, Marion VII
Fabricius, G. 41
Falckenberg, Richard 86, 155
Fechner, Gustav Theodor 148–150, 450
Féré, Charles 187
Feuerbach, Henriette 34
Feuerbach, Ludwig 46, 369, 393, 564, 569, 624, 653, 744
Feuerhahn, Wolf 336, 680
Feyerabend, Paul 49, 55, 81
Fichte, Immanuel Hermann von 150
Fichte, Johann Gottlieb 130, 687
Fielding, Henry 634
Figal, Günter 266
Figl, Johann 92, 194, 287, 350, 730
Findler, Richard 565
Firmin, Anténor 532
Fischer, Kuno 19, 46, 63, 77, 102, 107, 133–134, 136, 154, 156, 170–171, 197, 284–285, 288–289, 396, 417, 430, 483, 485–486, 535, 547, 616–617, 624
Fitger, Arthur 32
Flake, Otto 38
Flaubert, Gustave 109, 578, 612–613, 785, 810
Fleischer, Margot 82, 98
Fontane, Theodor 684
Fontanes, Jean-Pierre Louis, Marquis 660
Fornari, Maria Cristina 68, 164, 335, 423, 513, 534, 538, 612, 704, 715, 738, 769
Förster, Bernhard 13, 312, 699, 707, 710–711, 763, 783
Förster-Nietzsche, Elisabeth 3, 12–13, 33, 86, 231–232, 312, 444, 661, 665, 699, 705, 707–708, 711, 745, 783, 805, 814
Foucault, Michel 217–218, 547
Foulis, T. N. 38
Fraisse, Paul 780
Frank, Hartwig 580
Frauenstädt, Julius 185, 388, 487, 762
Freerk, Marion VIII
Freud, Sigmund 176, 234, 394, 520
Friedrich, Georg 579
Friedrich II., König von Preußen 460, 557, 582–587, 683, 713
Friedrich II. von Staufen, Kaiser des Heiligen Römischen Reiches 541–542, 683
Friedrich Wilhelm I., König von Preußen 582–586
Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen 705
Fritsch, Theodor 33, 706, 711
Fritzsch, Ernst Wilhelm 11, 13–14, 22, 27
Fröbel, Friedrich 587
Frohschammer, Jakob 150, 368–369
Fromentin, Eugène 268–269
Fuchs, Carl 122, 386, 724

Galiani, Ferdinando 19, 131, 219, 228–229, 232–234, 592, 619, 635, 637, 658–659, 774, 795–796, 810
Gallitzin, Fürstin Amalie von 766
Galton, Francis 19, 308, 327–329, 380, 537–538, 640
Gander, Hans-Helmuth 153
Garve, Christian 588
Gass, Wilhelm 446
Gasser, Reinhard 352, 394, 399, 464, 520
Gauger, Hans-Martin 441
Gautier, Théophile 443, 727
Gay, Sophie 454

Gebhard, Walter 569
Gebhart, Émile 456, 753
Gehlen, Arnold 377
Gellius, Aulus 764
Gentili, Carlo 93, 135, 201, 675
Gerhardt, Volker VIII, 214, 241, 255, 417, 796
Gersdorff, Carl von 112, 264, 723, 764, 789
Gervinus, Georg Gottfried 628
Geßner, Georg 348
Ghedini, Francesco 78, 242, 472
Gizycki, Georg von 32
Glasenapp, Carl Friedrich 734
Glogau, Gustav 442, 455
Gobineau, Joseph Arthur de 334
Goedeke, Karl 588
Goedert, Georges 292, 746, 802
Goethe, Johann Wolfgang von 7, 101, 115, 117, 130, 136–137, 216, 227, 237–239, 246, 296, 314, 403, 413, 421–422, 424, 427, 434, 438, 449, 457, 464, 488, 492, 506, 534, 536, 539, 565, 583–584, 587–589, 622, 625, 640–641, 662–664, 682–685, 687–688, 690, 692, 694, 713, 718, 726, 764, 766, 780, 787, 791–792, 794–795
Gogol, Nikolaj Wassiljewitsch 331, 772
Golden, Mason 41
Goncourt, Edmond Huot de 126, 235, 610, 655, 723, 810
Goncourt, Jules Huot de 126, 235, 610, 655, 723, 810
Gorgias 472, 601
Gori, Pietro 144–145, 147–148
Görner, Rüdiger 812
Gottsched, Johann Christoph 240
Götzinger, Max Wilhelm 520
Gracián y Morales, Baltasar 293, 411, 480–481, 611
Grandville (Jean Ignace Isidore Gérard) 796
Grätz, Katharina VIII
Grau, Gerd-Günther 49, 360, 776, 782
Gregorovius, Ferdinand 355
Greiner, Ulrich 390
Grenke, Michael W. 390, 396
Grimm, Jacob 690
Grimm, Jacob und Wilhelm 42, 46, 137, 260, 291, 343, 378, 385–386, 415, 504, 684, 762
Grøn, Arne 44
Groddeck, Wolfram 396, 455, 528–529, 609, 664, 681
Große Wiesmann, Hannah 102, 158, 417
Grote, George 601, 679, 747
Gruber, Johann Gottfried 813
Grunewald, Michel 675
Gschwend, Lukas 547
Gsell-Fels, Theodor 355, 628, 753
Guarde-Paz, César 364, 767
Guhl, Ernst 634
Gumpach, Johannes von 48
Günther, Friederike Felicitas 507
Gutenberg, Johannes (Johannes Gensfleisch) 71
Gutzkow, Karl 407–408, 654
Guyau, Jean-Marie 19, 51, 53, 109, 187, 189, 223, 320, 361, 375, 394, 424, 436, 485, 600, 616–617, 630–633, 637, 639, 668, 774, 802
Guyon du Chesnoy, Jeanne Marie 340–341
Gwinner, Wilhelm 502

Haase, Marie-Luise 308, 327, 380, 405, 537, 640
Haeckel, Ernst 641
Hafis (Ḫāǧe Šams ad-Dīn Moḥammad Ḥāfeẓ-e Šīrāzī) 534, 536
Hagen, Edmund von 205
Hagenbach, Karl Rudolf 434
Halkyone 629
Hamann, Johann Georg 323, 433–434
Hamlet 424, 574, 774
Hammer-Purgstall, Joseph von 536
Hanstein, Gottfried August Ludwig 480
Häntzschel-Schlotke, Hiltrud 416, 437, 477
Hartig, Georg Ludwig 314
Hartmann, Eduard von 18, 20, 35–37, 68–70, 73, 100, 179, 198, 202, 250, 469–470, 497, 524, 552, 564, 574, 594, 604, 765, 775, 795
Hartsen, Frederik Anton von 496, 764
Hausdorff, Felix (Mongré, Paul) 102
Hausrath, Adolf 447
Haux, Thomas 436
Haydn, Joseph 691
Hebbel, Friedrich 217
Héber-Suffrin, Pierre 39

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 46, 83, 86, 125, 128, 130, 137–139, 150, 172, 317, 563, 587, 593, 640–641, 690, 712, 719–720, 810
Hegewisch, Franz Hermann 656
Heidegger, Martin 37, 39, 108, 184, 193, 209–210, 276–277, 350, 376, 432, 445, 459–460, 547, 605
Heigelin, Johann Friedrich 620
Heine, Heinrich 71–72, 123, 179, 719–720, 726
Heinroth, Johann Christian August 99
Heinze, Max 5
Heit, Helmut VIII, 74–76, 81, 107, 152, 163, 187, 206, 503
Hellen, Eduard von der 4
Heller, Peter 82, 271, 355, 464, 611, 626
Hellwald, Friedrich von 18, 193, 241, 318–319, 321, 339, 372, 400, 420, 457, 530–531, 533, 571, 576–578, 592, 594, 625, 734–735, 756–757, 799
Helmholtz, Hermann von 148, 165
Heloisa 512
Helvétius, Claude-Adrien 501–502, 636–638
Henson, Matthew 586
Hephaistos 296, 803
Heppe, Heinrich 341
Herakles 459
Heraklit 67, 82, 115, 226, 362, 412, 563
Herder, Johann Gottfried 340, 376, 583
Hermann, Conrad 32
Hermann, Karl Friedrich 60
Hermes 459
Herrmann, Emanuel 158
Herschel, Wilhelm 681, 791
Hershbell, Jackson P. 115
Hesiod 364, 514
Hettner, Hermann 449, 586, 626
Heusler, Andreas 750
Heymons, Carl 5–6, 8, 652, 783
Heyse, Paul 34
Hieronymi, Wilhelm 420
Higgins, Kathleen Marie 112
Hill, R. Kevin 185
Hillebrand, Bruno 366
Hillebrand, Karl 73, 80, 241, 332, 457
Hirsch, Jenny 655, 669
Hitler, Adolf 573
Hobbes, Thomas 156, 211, 234, 399, 485, 547, 637, 712–713, 803
Hödl, Hans Gerald 287, 347, 459, 476, 516, 733
Hoey, William 43
Höffding, Harald 173, 198, 648
Hoffmann, David Marc 7, 33
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 695
Hoffmann, Franz 46
Hofmann, Johann Nepomuk 268, 465, 472, 784
Hofmannsthal, Hugo von 812
Hofmiller, Josef 19, 50
Hölderlin, Friedrich 137, 649
Holzer, Angela 719
Homer 239, 296, 354, 412–413, 496, 507, 514, 548, 575, 602, 605, 623, 625–627, 634, 637, 651, 667–668, 803
Honegger, Johann Jakob 718, 809
Horatius Flaccus, Quintus 48, 239, 710, 764
Hörisch, Jochen 135
Horkheimer, Max 425
Horn, Anette 680
Horstmann, Rolf-Peter VII
Hösle, Vittorio 812
Houssaye, Henry 223, 337, 612
Hubbard, Stanley 41, 653
Hübner, Heinrich Gustav 110
Huc, Évariste Régis 767
Hugo, Victor 161, 537, 578, 625, 627–628, 719, 727
Hühn, Lore VIII
Humboldt, Wilhelm von 677, 801
Hume, David 131–133, 142, 169, 196, 201, 563, 588, 712–713
Hus, Jan 216, 223
Hussain, Nadeem J. Z. 164, 179
Husserl, Edmund 37
Hutter, Axel 62

Iamblichos von Chalkis 651
Ibsen, Henrik 234
Ignatius von Loyola 213, 328
Imasaki, Takahide 292
Ingenkamp, Heinz Gerd 118
Iokaste 78
Isokrates 702

Jacobi, Friedrich Heinrich 416
Jacolliot, Louis 371, 620
James, William 269
Janaway, Christopher 278
Janet, Paul 719
Janssen, Johannes 18, 314, 319, 686, 703, 750, 766
Januarius, Heiliger (San Gennaro) 444
Janz, Curt Paul 385, 673
Jaspers, Karl VIII, 92, 124, 133, 206, 224, 226, 234, 300, 346, 394, 399, 423, 506, 523, 555, 603, 675, 726, 757–758, 762, 769, 784, 794
Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) 610, 687–688, 694
Jensen, Anthony K. 35, 493, 497, 538
Jesus von Nazareth 62, 113, 296, 304, 311–312, 316, 326, 336, 341, 347–348, 368–369, 375, 392, 447, 463, 470, 474–476, 490, 509, 527, 562, 610–611, 616, 632, 696, 710, 771–773, 815–816
Joël, Karl 137
Johannes Chrysostomos 419
Johannes der Täufer 311
Johannes Stobaios 116
Jolly, Julius 235–237
Joly, Henri 19
Jonas, Prophet 801
Joseph, Erkme 443, 632
Josephus, Flavius 346
Josia, König von Juda 762
Joubert, Joseph 390
Jourdan, Camille 713
Jünger, Ernst 123
Jung-Stilling, Johann Heinrich 397
Justinus Martyr 224, 344

Kabsch, Wilhelm 739
Kaempfert, Manfred 427, 780
Kafka, Franz 652
Kant, Immanuel 50–53, 59–61, 84, 93–95, 98, 100–101, 117, 123–124, 128–129, 131–137, 139–143, 156, 167, 169–170, 172, 179, 193, 197, 201, 225, 257–259, 261–262, 284–285, 288–289, 306, 352, 361, 395–396, 430–432, 448, 498, 503, 505–506, 509, 537, 545, 559, 563, 567–568, 583, 586–588, 590, 592–594, 596, 604, 607, 613, 616, 652, 712–713, 746, 765, 776–777
Kantorowicz, Edmund 711
Karneades 118
Kassandra 218
Katte, Hans Hermann von 585
Kaufmann, Sebastian VIII, 14, 48, 366, 384, 452, 812
Kaufmann, Walter 292, 798
Kerner, Justinus 405
Kessler, Harry Graf 29
Kestner, Johann Christian 449
Kierkegaard, Søren 86, 547
Kimpel, Benjamin Franklin 39
Kirchhoff, Alfred 531–533
Kirchhoff, Jochen 191
Kirchner, Theodor 695
Kirke (Circe) 78, 571, 575, 644
Klaczko, Julian 723
Klass, Tobias Nikolaus 292
Kleanthes 116
Klein, Julius Leopold 216, 458, 753
Kleist, Heinrich von 772
Klemm, Gustav Friedrich 704
Klepl, Georg 277
Klinger, Friedrich Maximilian 680
Klopstock, Friedrich Gottlieb 603, 697–698
Klossowski, Pierre 358
Kluge, Gerhard 584
Knödgen, Marita 241
Knoll, Manuel VIII, 731, 744
Knortz, Karl 15
Knötel, August 56
Koegel, Fritz 4
Koeppen, Carl Friedrich 419
Kofman, Sarah 443
Köhler, Friedrich 795
Kohler, Joseph 203, 254
Koner, Wilhelm 634
Konersmann, Ralf 48
Kopernikus, Nikolaus 144–145, 148, 765
Köselitz, Heinrich (Peter Gast) 4, 6–7, 11–14, 19, 37, 45, 73, 92, 143–145, 147, 177, 205, 235, 238, 240, 322, 386, 395, 413, 438, 467, 551, 580, 587, 656, 661, 699, 724, 750, 783, 787, 792
Kotzebue, August von 86, 499, 685–687
Kranz, Walther 67, 82, 90, 115, 362

Krauss, August 203, 329, 599, 625
Kreibig, Josef Clemens 434
Kremer-Marietti, Angèle VII
Krug, Wilhelm Traugott 127
Krummacher, Adolf 664
Krummel, Evelyn S. 587
Krummel, Richard Frank 587
Krünitz, Johann Georg 476–477
Kruse, Margot 384, 721
Kuhlen, Rainer 590
Kuhn, Elisabeth 123–124
Kunnas, Tarmo 408
Kutzner, Johann Gottlieb 739

La Bruyère, Jean de 395
La Fayette, Marie-Joseph-Paul-Yves-Roch- Gilbert du Motier, Marquis de 736
La Mettrie, Julien Offray de 309
La Rochefoucauld, François VI., Duc de 230, 239, 261, 384, 398, 427, 453, 486, 611
Laas, Ernst 502
Lactantius (Laktanz), Lucius Caecilius Firmianus 614
Lagarde, Paul de 573, 594
Lamarck, Jean-Baptiste de 423, 536, 641, 763
Lambert, Anne-Thérèse de, Marquise de Saint-Bris 439–440, 661–662
Lampert, Laurence 21, 27, 39, 47, 74, 76, 110–111, 192, 235, 245–246, 264, 283, 326–327, 358, 360–361, 383, 390, 459, 472, 492, 512, 516, 548, 568, 602, 635, 646, 803–804, 812
Lampl, Hans Erich 235–236, 571, 579, 713
Landouzy, Hector 397
Langbehn, Julius 33
Lange, Friedrich Albert 18, 56, 85, 93, 127, 132–133, 135, 148, 152, 164, 179–180, 192, 201, 259, 265, 450, 519, 536, 547, 594
Lange, Wilhelm 636
Langguth, Adolf 403
Langhans, Wilhelm 114
Lanzky, Paul 126, 205
Laokoon 425, 795
Large, Duncan 416, 581
Las Cases, Emmanuel-Augustin-Dieudonné-Joseph, Comte de 658
Laska, Bernd A. 36
Laube, Heinrich 71–72
Lavater, Johann Caspar (Kaspar) 348, 608
Lecky, William Edward Hartpole 18, 56–57, 113, 318, 332, 350, 373, 465–466, 479, 484–485, 493–495, 501, 509–510, 513, 599, 616, 637, 644–645, 678, 714
Legouvé, Ernest 662
Lehmann, Christoph 225, 365, 598, 611, 732, 783, 785, 787
Lehnert, Herbert 463
Leibniz, Gottfried Wilhelm 60, 71, 89, 131, 162, 173, 359, 440, 492, 569–570, 617, 624, 798
Leiter, Brian 445
Lemaître, Jules 126, 511, 810
Lemke, Harald 237
Lenormant, François 321
Leo X., Papst 723
Leopardi, Giacomo 772
Leroy-Beaulieu, Anatole 407
Lescure, Mathurin François Adolphe de 439
Lessing, Gotthold Ephraim 239–241, 425, 431, 477, 583, 586, 644, 778–779
Levy, Oscar 38
Lichtenberg, Georg Christoph 54, 112–114, 179–180, 199, 608
Lichtenberger, Henri 745
Liebmann, Otto 18, 85, 87–89, 128, 142, 149, 165–166, 193, 201–202, 207–208, 280, 450, 647–648, 713
Liessmann, Konrad Paul 233
Lippert, Julius 153, 335, 355, 636
Littré, Émile 109, 156
Livius, Titus 619
Locke, John 38, 89, 191, 196, 647, 712–713
Loeb, Paul S. 360, 467
Logau, Friedrich von 48
Löhneysen, Wolfgang von 779
Lomax, J. Harvey 21, 39, 312, 360
Lorentz, Alfred 783
Lossi, Annamaria VIII, 107, 472
Lotze, Hermann 80, 85, 180, 594
Louis XIV., König von Frankreich 191, 718
Loukidelis, Nikolaos 54, 63, 132–133, 170, 175–179, 202, 285, 351, 377, 784
Love, Frederick R. 674, 724
Löwith, Karl 39, 675

Lubbock, John 55–56
Lübke, Wilhelm 86
Lüdemann, Hermann 447, 476
Lühe, Astrid von der 431
Luhmann, Niklas 753
Lukian von Samosata 247
Lustila, Getty L. 92
Luther, Martin 84, 221, 224, 296, 304, 314, 319, 326, 340, 363, 414, 477, 508, 587, 610, 619, 663, 703, 707, 762, 794
Lütkehaus, Ludger 733

Maas, Julia VIII
Macaulay, Thomas Babington, 1st Baron Macaulay of Rothley 644
Mach, Ernst 147, 164, 179
Machiavelli, Niccolò 237–238, 241, 530
Magnus, Bernd 535
Mahler-Werfel, Alma 436, 453, 463
Mainberger, Sabine 307
Mainländer, Philipp 366
Makarios (Symeon von Mesopotamien) 341
Malatesta, Sigismondo 34
Malebranche, Nicolas 446
Malthus, Thomas Robert 717, 758
Mann, Joel E. 92
Mann, Thomas 92, 111, 366, 390, 423, 433, 443, 452–454, 463, 473, 486, 584
Mansuroff, Fürstin Zina von 694
Mantegazza, Paolo 393, 403
Marcion 347
Marcus Aurelius (Mark Aurel), römischer Kaiser 747
Maresca, Silvio Juan 653
Maria Magdalena 696
Marquard, Odo 582
Marschner, Heinrich 694
Martensen, Hans Lassen 18, 315, 341, 432–433
Marti, Urs 326, 581, 761
Martialis, Marcus Valerius 698
Marton, Scarlett 771
Marx, Karl 232, 550, 564
Mattenklott, Gert 678
Mauch, Philipp Silvester 74, 292
Maudsley, Henry 329
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 162
Mauthner, Fritz 194
May, Karl 795
Mayer, Adolph 162
Mayer, Julius Robert 143–145, 580
Mazzini, Guiseppe 674
Mchedlidze, Gocha 536
Mehring, Franz 744
Meier, Heinrich VIII, 728
Meinert, C. A. 661
Meinhold, Gottfried 812
Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim) 100
Mendelssohn Bartholdy, Felix 694, 728
Mendelssohn, Moses 134, 431
Menninghaus, Winfried 432
Menzel, Wolfgang 663
Mephisto 216, 587, 683, 690
Mérimée, Prosper 123, 136
Métayer, Guillaume 271
Mette, Hans Joachim 7
Meyer, Andreas 353, 804
Meyer, Conrad Ferdinand 30
Meyer, Matthew 63
Meyer, Richard M. 653
Meyerbeer, Giacomo 461
Meysenbug, Malwida von 14, 106, 240, 256, 385, 395, 451
Michaelis, Paul 20
Michelet, Jules 112, 444, 587, 645
Migne, Jacques Paul 463
Mill, Harriet Taylor 655
Mill, John Stuart 18, 40, 68, 126, 141, 164, 201, 252, 335–336, 388, 485, 508, 538, 592, 618, 637, 640, 655, 666–667, 669–670, 676–678, 712, 714–716, 752
Mills Daniel, David und Dafydd 40
Milton, John 319, 528
Miner, Robert C. 237
Minos, König von Kreta 243
Mirabeau, Honoré Gabriel Victor de Riqueti, Marquis de 736
Mirabile, Paul 264
Mistry, Freny 359
Mithras 354–355
Mittasch, Alwin 145, 580
Möhrlen, Christoph 437
Molière (Jean-Baptiste Poquelin) 100–101, 130, 140–143, 439
Montaigne, Michel de 71, 232, 574–575, 787

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de 335, 436, 718
Montinari, Mazzino VII, 9, 286, 492, 613, 718, 727
Moore, Gregory 156, 284, 329, 653, 758
Moraes Barros, Fernando R. VIII, 332
Morillas, Antonio 520
Morillas Esteban, Antonio 560–561, 636
Moser, Christian Gottlob 785
Mousson, Albert 813
Movers, Franz Carl 322
Mozart, Wolfgang Amadeus 691–692
Müller, Enrico VIII, 26, 238, 294–295, 298, 542, 672
Müller, Friedrich Max 194
Müller, Friedrich von 588
Müller-Lauter, Wolfgang 105, 108, 148, 152, 184, 187, 206, 251, 276–277, 283, 350, 360, 422, 621, 737, 744, 789, 803–804, 808
Münchhausen, Hieronymus Carl Friedrich Freiherr von 197–199, 489
Muniz Garcia, André Luis 497, 771
Münkler, Herfried 191
Mushacke, Hermann 385
Musset, Alfred de 772

Nägeli, Carl von 19, 145, 147, 445, 493, 647
Napoleon I. (Napoléon Bonaparte), Kaiser von Frankreich 80, 537–539, 541, 583–584, 588–589, 655, 657–659, 671, 688, 692–693, 722, 726, 765, 777
Naumann, Constantin Georg 5–6, 8, 10, 13–15, 31, 73, 200, 382, 736, 807, 811
Naumann, Gustav 113, 404, 425
Nausikaa 412–413
Nebrig, Alexander 241
Necker, Suzanne 232
Neelmeyer-Vukassowitsch, Heinrich 236
Nefflen, Johannes 665
Nehamas, Alexander 25, 46, 74, 306, 559, 597
Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), 322
Nevers, Philippe Jules François Mancini, Duc de 42
Newton, Isaac 421–422, 718, 765
Neymeyr, Barbara 120, 314, 466, 506, 535, 568
Ní Dhúill, Caitríona 438
Nicolai, Philipp 778
Niebuhr, Barthold Georg 583, 586
Niehues-Pröbsting, Heinrich 232, 315, 751
Nielsen, Cathrin 771
Niemeyer, Christian VIII, 276, 689, 711, 804
Nietzsche, Carl Ludwig 480
Nietzsche, Franziska XI, 4–5, 15, 20, 31, 33, 86, 126, 232, 432, 661, 705, 708, 739
Nimis, Stephen A. 115
Nohl, Hermann 63
Nohl, Ludwig 683
Noiré, Ludwig 285–286
Norman, Judith VII
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 624

Ockham, Wilhelm von 156
Odenwald-Varga, Szilvia 704
Odin 750
Ödipus 22, 78, 81, 597, 649, 651, 781
Odysseus 412–413, 459, 575, 649, 651–652
Oetinger, Friedrich Christoph 297
Oldenberg, Hermann 43, 343, 359, 372, 375–376
Olympiodor 242
Ölzelt-Newin, Anton 513
Oncken, Wilhelm 364–365, 596
Orage, Alfred Richard 38
Orsucci, Andrea 63, 195, 295, 315, 317–319, 328, 335, 339, 341, 354, 551, 576, 643, 647, 684, 688, 748–750
Osthövener, Claus-Dieter 563
Othello 628
Ottmann, Henning 86, 581, 685, 760
Overbeck, Franz 3, 5, 12–14, 23, 27, 30–32, 34, 61, 63, 67, 78, 80, 101, 204, 207, 231–233, 317, 340, 366, 399, 402, 418–419, 438, 447, 450, 455, 460, 466–468, 578, 591, 611, 653, 662, 684, 704, 708, 728, 778, 783, 797
Overbeck, Ida 31, 112, 232, 653
Ovid (Publius Ovidius Naso) 415, 417, 419, 427, 635, 671, 806

Pan 459
Panaitios von Rhodos 300

Paneth, Josef 327, 332
Parsifal 323, 332, 481, 673, 726, 728
Pascal, Blaise 66, 68, 71–73, 84, 196, 213, 230, 312–313, 315–316, 319–320, 342, 379, 401, 433, 619, 755, 787
Passow, Franz 325, 389, 748
Passy, Frédéric 272
Paulus 246, 323, 340–341, 362, 427, 447, 476, 619, 636, 657–659, 772, 794
Pausanias Periegetes 779
Peary, Robert Edwin 586
Peinzger, Peter 292
Perikles 541, 667–668
Pernet, Martin 348
Pestalozzi, Karl 492, 589, 662, 688, 727, 792, 812
Petersdorff, Dirk von 137
Petersen, Jens 497
Petri, Moritz 323, 434
Petronius, Titus (Arbiter) 228–229, 237–239, 241, 520
Petrus Damiani 562
Pfeil, Christoph Carl Ludwig von 323
Philippon, Jean 779
Philodemos 111
Phineus 785–786
Piazzesi, Chiara 511, 766, 800
Pichler, Axel VIII, 40, 202, 275–276, 303, 307, 502, 697, 707, 769, 785, 804, 807
Pico della Mirandola, Giovanni 376–377
Pieper, Annemarie 47–48, 73, 401, 733
Pieper, Josef 364
Pierson, William 585
Pilatus, Pontius 76
Pindar 751, 815
Pippin, Robert 210, 304
Pitt, William 1st Earl of Chatham 233
Pius IX., Papst 213
Planckh, Marcus 298, 390, 439
Platon 43, 49–50, 58–62, 65–67, 71, 76, 78, 80, 82, 91, 99–100, 103, 105, 107, 109–111, 116, 131, 138, 151, 153, 158–161, 172, 191–192, 213, 216, 227, 238, 242, 245–247, 291, 309, 315, 370–371, 380, 396, 448, 452, 472–473, 479, 512–515, 517, 526, 539, 542, 549, 558–559, 563, 572, 575, 593, 595–596, 598–600, 626, 634, 647–648, 728, 731, 751, 765, 768, 776, 789–790, 800, 806, 808–809
Plautus, Titus Maccius 9, 240
Plinius Secundus Maior, Gaius 493
Plotin 196, 380, 492
Plümacher, Olga 126, 262
Plutarch 111, 118, 225, 470, 751, 787
Plutus 112
Poe, Edgar Allan 772
Poliakov, Léon 704
Politycki, Matthias 425, 465, 787
Poljakova, Ekaterina 124, 248, 315, 580, 776, 804
Polybios 77, 325
Polyphem 459
Pompey, Robin 118
Popper, Karl 182
Poseidon 459
Post, Albert Hermann 203–204, 252–254, 405, 451, 525, 546
Pougin, Arthur 719
Prel, Carl du 100
Priapos 111
Protagoras von Abdera 90–92, 513, 601
Proteus 377, 601–602, 649
Proudhon, Pierre-Joseph 348–349, 405
Przybyszewski, Stanislaw 665
Purtschert, Patricia 529
Pütz, Peter VII
Pyrrhon von Elis 514
Pythagoras 651

Rabault-Feuerhahn, Pascale 194
Racine, Jean 623, 627
Raddatz, Fritz J. 720
Raffael (Raffaello Sanzio da Urbino) 778–779
Rahden, Wolfert von 35, 208, 541, 644
Ramolino, Maria Laetitia 671
Ranke, Leopold von 585
Rapp, Christof 563
Ratzel, Friedrich 531, 533, 576, 625, 698
Rauh, Raphael Benjamin VIII
Rayman, Joshua 593
Reckermann, Alfons 39, 358, 728
Rée, Paul 29, 81, 234, 301–302, 423, 427, 444, 453, 486, 491, 496, 520, 604, 608, 747, 755

Regent, Nikola 310
Rehahn, Walter Martin 315
Reich, Eduard 544–545, 593, 651, 755, 760
Reich, Hauke 15, 20, 31–33, 49, 403, 442
Reichertz, Jo 455
Reinert, Erik S. 371
Reinert, Hugo 371
Reinhard, Karl Friedrich Graf von 589
Rembrandt Harmenszoon van Rijn 268
Renan, Ernest 18, 126, 216, 223, 317, 334, 336–338, 346–347, 447, 526–528, 616, 707, 720, 773
Renée, Amédée 42
Renzi, Luca 441, 697–701, 798
Reschke, Renate 454, 653, 655, 757
Reuter, Hermann 350
Reuter, Sören 206
Ribbeck, Otto 110
Ribot, Théodule 190, 579, 600
Riccardi, Mattia 84, 96, 158, 202, 270, 285, 518
Richardson, John 163, 193, 209, 561
Richardson, Samuel 431
Richet, Charles 19, 330, 531
Richter, Arthur 242
Rickert, Heinrich 145
Riedl, Peter Philipp VIII, 364
Riethmüller, Albrecht 724
Risse, Mathias 430
Rist, Johann 451
Ritschl, Friedrich 9, 246, 268
Rivarol, Antoine de 491
Rivière, Henri 473
Roberty, Eugène de 179
Robespierre, Maximilien de 409
Rochau, Ludwig August von 137
Rocquain, Félix 444
Rodenberg, Julius 236
Röder-Wiederhold, Louise 47, 50, 53, 55, 74, 92, 103, 169, 303
Rohde, Erwin 23, 27, 30–31, 458, 673, 783
Roland de La Platière, Jean-Marie 660
Roland de La Platière, Jeanne-Marie (oder Manon) 659–660
Röllin, Beat 7–8, 42, 47, 50, 53, 55, 57–59, 61–62, 65–66, 74, 92, 94, 103, 129–130, 169, 235, 274–275, 303, 305, 571, 590, 593, 715, 730, 736, 807, 811
Rolph, William Henry 19, 53, 94, 154, 156, 284, 445, 653, 717, 744, 757–759
Romundt, Heinrich 51, 58–59, 101, 133, 193, 259, 353, 588
Rosen, Stanley 292
Rosenkranz, Karl 257, 489–490, 746
Roskoff, Gustav 328
Rothacker, Erich 269
Rousseau, Jean-Jacques 177, 660, 692–693
Roux, Wilhelm 19, 152, 187, 280, 283, 540, 743
Rubens, Peter Paul 268
Rückert, Friedrich 474
Rümelin, Gustav von 438
Rupf, Philipp VIII
Rupschus, Andreas 154, 685, 687, 690
Rüsen, Jörn 394
Ruthardt, Adolf 694, 696

Saar, Martin 153
Sacchetti, Franco 455–456
Sachs, Karl 126
Sade, Donatien-Alphonse-François, Marquis de 425, 444
Sainte-Beuve, Charles-Augustin 19, 112, 232–233, 334, 336, 341, 720, 761, 796
Saint-Évremond, Charles Marguetel de Saint-Denis et de 626
Saint-Ogan, Lefebvre 240, 585, 719, 723, 753
Saint-Victor, Paul de 767
Salaquarda, Jörg 112, 133, 135, 433, 762
Salis-Marschlins, Meta von 408, 452, 782, 798
Salter, William Mackintire 255–256, 496–497
Sanchiño Martínez, Roberto 796
Sand, George 109, 659–660
Sand, Karl Ludwig 685–687
Sandvoss, Ernst 512
Santerre, Jean-Paul 453
Sappho 512
Sartorius, Ernst 632
Saße, Günter 795
Sautet, Marc VII, 243
Savorelli, Alessandro 63
Scandella, Maurizio 102, 155, 417
Schaarschmidt, Carl 54, 86, 175

Schaberg, William H. 3, 5–6, 14, 33, 708
Schacht, Richard 536, 763
Schacht, Wilhelm 33–34
Schank, Gerd 237, 334, 435, 626, 678, 687, 704, 712, 757
Scheier, Claus-Artur 10, 73, 448, 565
Scheler, Max 498
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 128, 130–131, 137–139, 350, 690, 712–713, 796
Schenkel, Daniel 447
Scherer, Edmond 617, 810
Schiller, Friedrich von 7, 218, 411, 425, 445, 643, 664–665, 685, 713
Schirmer, Christoph VIII
Schlaf, Johannes 32
Schlechta, Karl 390, 398, 663
Schlegel, August Wilhelm 464, 628
Schlegel, Friedrich 137, 433
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 251, 367, 513
Schlick, Moritz 127
Schliemann, Heinrich 321
Schlimgen, Erwin 153
Schlosser, Johann Friedrich Heinrich 766
Schmeitzner, Ernst 3, 12, 551, 708
Schmid, Holger 248
Schmidt, Christoph 452
Schmidt, Hartmut 657
Schmidt, Hermann Josef 512
Schmidt, Jochen VIII
Schmidt, Julian 624, 802
Schmidt, Leopold 19, 76, 80, 295, 302, 339, 545, 745, 747–751, 767–768
Schmidt, Moriz 815
Schmidt, Rüdiger W. 127, 133, 175, 518
Schmidt-Salomon, Michael 34
Schmitz-Dumont, Otto 19, 54, 95–96, 145–147, 149, 166, 169, 172–173, 181, 504, 564
Schneider, Georg Heinrich 19, 88–90, 93, 223, 430, 483
Schneider, Ute 590
Schnitzler, Arthur 812
Schöll, Adolf von 239
Schönberg, Gustav 655
Schöne, Albrecht 702
Schönfeld, Martin 84
Schopenhauer, Arthur 18, 25, 35–36, 48, 58, 100, 105, 127–128, 130–132, 138–140, 142–143, 150, 152, 162, 165, 169–171, 177, 184–186, 190, 197–199, 218, 223, 226, 230, 234, 248, 250–252, 257–258, 260–262, 265, 267, 274–275, 278–279, 281–282, 284–285, 325, 331–332, 334–335, 347, 352–353, 357, 359, 361, 366–367, 384, 388, 395, 399, 404, 410–411, 418, 420–421, 426, 428–429, 437, 449, 478, 481–483, 486–487, 497–502, 523–524, 545, 552, 559, 563, 566, 568, 573–574, 578, 587, 595, 598, 601, 603, 608, 615, 631, 645, 652–653, 657–659, 664, 693, 706, 712, 719–720, 722, 726, 742, 746–747, 751, 755, 760, 762, 764–765, 770, 789, 794, 802
Schrattenholz, Josef 343, 707
Schrift, Alan D. 210, 542, 654, 796
Schröer, Karl Julius 649, 805
Schubert, Corinna 292, 782
Schuch, Ernst 674
Schulte, Natalie VIII, 467
Schulz, Friedrich 486
Schumann, Clara 696
Schumann, Robert 691, 694–696
Schumpeter, Joseph 371
Schuster, Paul 242
Schütz, Carl Julius 48
Schwab, Philipp 82, 465
Schwarz, Berthold 71
Schweizer, Alexander 517
Schwenke, Heiner 63
Schweppenhäuser, Gerhard 283
Scott, Walter 446
Secchi, Angelo 19, 56, 396, 528–529, 609, 681, 791
Seckendorf, Friedrich Heinrich, Reichsgraf von 585
Sécrétan, Charles 538
Seibt, Gustav 688
Seidel, Christa 395
Semper, Gottfried 809
Seneca, Lucius Annaeus 22, 117, 466
Sextus Empiricus 325, 472, 514
Seybold, Dietrich 542
Seydlitz, Reinhart von 10, 13, 637

Shakespeare, William 59, 332, 424, 542, 574, 578, 623, 626–628, 644, 692, 712
Shapiro, Gary 112, 529, 742
Shearin, Wilson H. 111
Shelley, Percy Bysshe 596
Siegfried 455, 668–669, 726
Sieyès, Emmanuel-Joseph 689
Silenos 458
Simmel, Georg 421
Simon, Carl August 449
Simon, Josef 54, 597, 707
Simonides 748, 751
Simonis, Linda 440
Simplikios 117, 120, 291, 299, 424, 469, 731
Simrock, Karl 474
Simson, Wojciech 47
Sismondi, Jean-Charles-Léonard Simonde de 753–755
Skowron, Michael 360, 705
Sloterdijk, Peter 321, 416, 798
Small, Robin 63, 145
Smirnoff, Olga 331
Smitmans-Vajda, Barbara 439, 454, 652
Sokrates 60, 65, 83, 88, 99, 160, 172, 195, 219, 224, 238, 245, 247–248, 255, 339, 370, 402, 440, 448, 462, 473, 479, 513–517, 526, 542, 549, 575, 597–598, 600–601, 603, 654, 729, 736, 760, 768, 783, 793, 809
Solms-Laubach, Franz zu 715
Sonderegger, Stefan 48, 701, 804
Sophokles 78, 455, 623, 651
Sophron 242
Sosibios 697
Southwell, Gareth 40
Spannhake, Barbara 419
Spencer, Herbert 18, 42, 53, 100, 156, 291, 354–357, 534, 538, 564, 615, 617, 631, 637, 639–641, 643, 704, 712, 714–715, 765
Spener, Philipp Jakob 368
Spengler, Oswald 123, 498
Spiekermann, Klaus 268
Spiller, Philipp 165, 167
Spinoza, Baruch de 46, 63, 86, 98, 101–102, 107, 130, 153–157, 196–198, 226, 284, 341, 417, 422–423, 430, 483, 485–486, 534–535, 547, 569
Spir, Afrikan 18, 51–52, 82–83, 96–97, 127, 145–147, 149, 155, 164–165, 169, 171, 176, 178, 265, 306, 464, 764
Spitta, Heinrich 450
Spitteler, Carl 15, 17, 20, 27
Spreng, Michaela 736
Staël-Holstein, Anne-Louise Germaine 412, 440–441, 588, 657–660, 713
Stahl, P. J. 561
Statius, Publius Papinius 339, 350
Stauber, Marcus VIII
Stegmaier, Werner 63, 154, 235, 268, 315, 334, 345, 354, 360, 422, 536, 545, 555, 584, 598, 685, 698, 729, 744, 753, 782, 801
Steilberg, Hays Alan 256
Stein, Heinrich von 87, 226–227, 259, 294, 468, 662, 734, 738, 811–812
Stein, Peter 691
Steiner, Rudolf 33–34
Steinhart, Karl 80, 242
Steinmann, Michael 98, 160, 277, 298, 360, 610, 618, 788
Steinthal, Heymann 194
Steitz, August 364
Stellino, Paolo 467
Stendhal (Henri Beyle) 19, 204, 232, 241, 290–292, 310, 425, 453, 511–512, 539, 627, 638, 718, 720–722, 726, 761, 774, 803
Stephan, Paul 36, 629
Stephanus, Henricus 809
Stiegler, Sören VIII, 30
Stifter, Adalbert 443
Stingelin, Martin 54, 113, 179, 199, 203, 405, 525, 547
Stirner, Max 36, 369, 653
Stöckl, Albert 720
Stöpel, Franz 507, 551, 630–631, 752
Storch, Michael 814
Strässle, Thomas 403
Strauß, David Friedrich 111, 125, 127, 137, 301, 420, 574, 689
Strauss, Leo 16, 20–21, 27, 39, 59, 111, 214, 246, 271, 287, 308, 383, 472, 494, 607, 728, 806, 809
Stricker, Salomon 580
Strindberg, August 16, 33

Strinnholm, Anders Magnus 749–750
Strobel, Eva 248
Strong, Tracy 25
Strümpell, Ludwig 450
Sueton (Gaius Suetonius Tranquillus) 355
Sully, James 190
Sulzer, Johann Georg 134
Susemihl, Franz 107, 160, 441, 806
Sybel, Heinrich von 708

Tacitus, Publius Cornelius 525–527, 634, 735
Taine, Hippolyte 14–15, 19, 22, 31, 73, 90, 115–117, 243, 310, 319, 373–375, 510, 530, 621–622, 627, 638, 660, 680, 692, 718–720, 722, 727, 767
Tanner, Michael 25, 38, 74
Tannery, Paul 86
Tannhäuser 458, 694, 728
Tansey, Joël 575
Taureck, Bernhard H. F. 476
Teichmüller, Gustav 18, 51, 61–65, 67, 80, 96, 115, 122, 124–125, 127–128, 158–160, 169–176, 180, 194–196, 213, 268, 352, 504–505, 569, 591–592, 784–785
Tell, Wilhelm 643
Tetens, Johann Nikolaus 134
Thales von Milet 396, 563
Thayer, Alexander Wheelock 693
Theißen, Gerd VIII, 614
Thelen, Albert Vigoleis 691
Themistokles 542
Theognis von Megara 747–748
Theophrast 110, 395
Theseus 243, 459, 806
Thomas (Apostel) 562
Thomas von Aquin 364, 391
Thomas von Kempen 335–336
Thomasius, Christian 395
Thorgeirsdóttir, Sigridur 49
Thukydides 667
Thüring, Hubert 558
Thurneysen, Eduard 34
Thurnher, Rainer 196
Tiberius (Iulius Caesar Augustus), römischer Kaiser 354–355
Tieck, Ludwig 224, 397
Timon von Phleius 268
Tobler, Adolf 520
Tobler, Georg Christoph 506
Tocqueville, Alexis de 676–677
Tongeren, Paul van VIII, 27, 39, 47–49, 52, 76, 124, 188, 192, 222, 251, 264, 283, 295, 311, 358, 361, 390, 439, 487, 494–495, 506, 529, 548, 555, 571, 606, 635, 729, 731, 745, 782, 795
Torres Filho, Rubens Rodrigues 135
Tournély, Honoré 446
Tovazzi, Deodati de 634
Treiber, Hubert VIII, 58, 187, 250, 321, 405, 450, 466, 580, 747
Treitschke, Heinrich von 684, 708–709
Trendelenburg, Adolf 154–155
Trenkle, Franziska 235
Trolle, Albert 466, 533
Türcke, Christoph 412, 431
Turgenew, Iwan Sergejewitsch 123, 574, 636
Turgot, Anne Robert Jacques 271–272
Twesten, Carl 142
Tylor, Edward Burnett 56
Tyndall, John 813

Ueberweg, Friedrich 60, 94–95, 134, 179, 251, 448, 601
Ulpianus, Domitius 593
Unger, Daniel VIII
Ure, Michael 740

Vaihinger, Hans 93, 201
Valentini, Herrmann von 203
Vandam, Albert D. 662
Vauvenargues, Luc de Clapiers, Marquis de 491
Venturelli, Aldo 405, 421–422, 530, 745, 753, 779, 788, 804
Vinci, Leonardo da 541–542
Vinet, Alexandre 315
Vinzens, Albert 88
Vischer, Friedrich Theodor 86, 137, 779
Vivarelli, Vivetta 73, 84, 233, 292, 518, 575, 627, 663, 786
Voegelin, Eric 315, 358
Vogt, Carl 405, 698
Vogüé, Eugène-Melchior de 204
Volkmann, Richard 702
Voltaire (François Marie Arouet) 112, 219, 232, 237, 239–240, 271–272, 297, 520, 611, 626, 634, 638, 718

Volz, Pia Daniela 142, 690
Voß, Johann Heinrich 364, 413, 605, 637

Wachsmuth, Curt 268
Wackernagel, Jacob 372
Wackernagel, Wilhelm 690
Wagner, Gerhard 145
Wagner, Hermann 739
Wagner, Richard 32, 46–47, 120, 213, 225, 243, 250, 261–262, 314, 323–325, 332, 347, 384, 413, 437, 455, 458, 461, 481, 525, 529, 605, 611, 668–669, 672–674, 683, 685–687, 689–695, 701, 709, 720, 722, 724, 726–728, 733–734, 762, 764, 772, 797, 812
Wahrmund, Adolf 77
Wallace, Alfred Russel 162
Wander, Karl Friedrich Wilhelm 364, 405, 476, 489, 551, 618, 775, 780, 783
Weber, Carl Julius 113–114, 415, 465, 715
Weber, Carl Maria von 693–694
Weber, Max 145, 321
Wehrenpfennig, Wilhelm 684
Weihe, Richard 292
Weikard, Melchior Adam 397
Weil, Henri 459
Weinrich, Harald 394, 611
Weizsäcker, Carl Friedrich von 268
Welcker, Friedrich Gottlieb 350
Wellhausen, Julius 344, 526
Welti, Heinrich 33
Wenning, Mario 359
Wesley, Charles 714
Wesley, John 714
Westerdale, Joel 381
Westkirch, Luise 34
Westphal, Rudolf 458
Wette, Wilhelm Martin Leberecht de 348, 607
Weyembergh, Maurice 35, 574
Weygoldt, Georg Peter 19, 116–119, 511, 545
Whitlock, Greg 144–145
Whorf, Benjamin Lee 55
Widemann, Paul Heinrich 18, 147, 177, 205, 207, 285, 351–352, 361, 587, 674, 698–699
Widmann, Josef Viktor 12, 14–15, 17, 20, 30–32, 34, 37, 572
Wiegand, Wilhelm 160
Wiehl, Reiner 59
Wiel, Josef 661
Wieland, Christoph Martin 452, 663
Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann von 7
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 225
Wilde, Oscar 33
Wille, François 30
Williams, Bernard 487
Williams, William David 292
Winchester, James J. 184
Windelband, Wilhelm 134–135
Winkler, Heinrich 194
Winteler, Reto VIII, 801, 804, 809
Wirth, Jason M. 803
Witte, Johann Heinrich 197–198
Wittgenstein, Ludwig 194
Witzler, Ralf 72, 160, 597
Wohlbrück, Wilhelm August 694
Wolf, Friedrich August 583, 586, 626
Wolf, Jean-Claude 65, 640, 760
Wolff, Oskar Ludwig Bernhard 796
Wollek, Christian 808, 811
Wolzogen, Hans von 323–325, 507, 545, 551–552, 591
Wotan 749
Wotling, Patrick VII–VIII, 264, 619, 732, 804
Wundt, Wilhelm 200
Wuttke, Adolf 704

Xenophanes 603
Xenophon 517, 535, 634

Young, Earl J. 334

Zanetti, Sandro 275
Zavatta, Benedetta 41, 319, 786
Zeller, Eduard 65, 137, 472, 585, 601
Zenon von Kition 116–117, 301
Zeus 102, 391, 405, 413, 605, 671
Zibis, Alexander-Maria 100, 115, 653, 788
Ziegler, Theobald 545
Zimmermann, W. F. A. (Carl Gottfried Wilhelm Vollmer) 739
Zimmern, Helen 38, 43, 240–241
Zittel, Claus 62, 489, 674, 811–814, 816
Zöllner, Johann Carl Friedrich 149, 162, 165