

NIETZSCHE-STUDIEN

Abstracts sind publiziert in / indexiert in:

Dietrich's Index philosophicus

European Science Foundation

IBR – Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur / IBZ – Internationale Bibliographie geistes- und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur

Répertoire bibliographique de la philosophie

The Philosopher's Index

NIETZSCHE- STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von
Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Herausgegeben von
Christian J. Emden
Helmut Heit
Vanessa Lemm
und
Claus Zittel

Band 53 · 2024

DE GRUYTER

Online-Zugang für Subskribenten/Online access for subscribers:
www.degruyter.com/view/j/niet

ISSN 0342-1422

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from 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.d-nb.de> abrufbar.

© 2024 Walter de Gruyter GmbH, Berlin / Boston

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck: CPI books GmbH, Leck

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Christian J. Emden, Department of Modern and Classical Literatures and Cultures & Program in Politics, Law and Social Thought, Rice University, 6100 Main Street, Houston, TX 77005, USA, E-Mail: emden@rice.edu

Prof. Dr. Helmut Heit, Kolleg Friedrich Nietzsche, Klassik Stiftung Weimar, Burgplatz 4, 99425 Weimar, Deutschland; Department of Philosophy and Academy for European Cultures, Tongji University, 1239 Siping Road, 200092 Shanghai, PR China, E-Mail: Helmut.Heit@klassik-stiftung.de

Prof. Dr. Vanessa Lemm, Vice-Chancellor's Office, Greenwich University, Park Row, London SE10 9LS, England, E-Mail: v.lemm@gre.ac.uk

Prof. Dr. Claus Zittel, Stuttgart Research Centre for Text Studies, Azenbergstr. 12, 70174 Stuttgart, Deutschland; Università Ca' Foscari Venezia, Dipartimento di studi linguistici e culturali comparati, Palazzo Cosulich – Zattere, Dorsoduro 1405, 30123 Venedig, Italien, E-Mail: claus.zittel@ts.uni-stuttgart.de

Redaktion:

Dr. Benjamin Alberts

Einreichung von Manuskripten: <https://mc.manuscriptcentral.com/nietzsche>

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Günter Abel (Berlin/Deutschland)
Prof. Dr. R. Lanier Anderson (Stanford/USA)
Prof. Dr. Diana Aurenque (Santiago/Chile)
Prof. Dr. Rebecca Bamford (Hamden/USA)
Prof. Dr. Christian Benne (Kopenhagen/Dänemark)
Prof. Dr. Jessica Berry (Atlanta/USA)
Prof. Dr. Marco Brusotti (Lecce/Italien)
Prof. Dr. João Constancio (Lissabon/Portugal)
Prof. Dr. Daniel Conway (College Station/USA)
Prof. Dr. Luca Crescenzi (Venedig/Italien)
Prof. Dr. Paolo D'Iorio (Paris/Frankreich)
Prof. Dr. Maria Cristina Fornari (Lecce/Italien)
Prof. Dr. Carlo Gentili (Bologna/Italien)
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (Campinas/Brasilien)
Prof. Dr. Anthony Jensen (Providence/USA)
Prof. Dr. Scarlett Marton (São Paulo/Brasilien)
Prof. Dr. Martine Prange (Tilburg/Niederlande)
Prof. Dr. Hans Ruin (Huddinge/Schweden)
Prof. Dr. Martin Saar (Frankfurt am Main/Deutschland)
Dr. Carlotta Santini (Paris/Frankreich)
Prof. Dr. Andreas Urs Sommer (Freiburg im Breisgau/Deutschland)
Prof. Dr. Werner Stegmaier (Greifswald/Deutschland)
Prof. Dr. Sigridur Thorgeirsdottir (Reykjavik/Island)
Prof. Dr. Isabelle Wienand (Basel/Schweiz)
Prof. Dr. Patrick Wotling (Reims u. Paris/Frankreich)

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Prudence Audié

Empedokles in Nietzsches Dramenentwürfen — 1

David Hurrell

Nietzsche's Portrayal of Pyrrho — 17

Katrina Mitcheson

Pregnancy as a Metaphor of Self-Cultivation in *Dawn* — 43

Johan de Jong

The Senses of Nietzsche's "Complete Irresponsibility" — 67

Alexandre Fillon

La pensée de l'éternel retour : du discours à la doctrine — 106

Christian Schlenker

Nietzsches Hermeneutik der Einsamkeit. Transformationen im Labyrinth der Wahrheit — 135

Peter Durno Murray

Nietzsche's Sorrentino Politics — 155

James S. Pearson

Subjectivity and the Politics of Self-Cultivation: A Comparative Study of Fichte and Nietzsche — 182

Jordan A. Conrad

Nietzsche on Evolution and Progress — 203

André Itaparica

From Consciousness to Conscience: Cognitive Aspects in Nietzsche's Genealogy of Conscience — 226

Philologica

Beat Röllin

Chronologie der Manuskripte 1885–89. Nachtrag zu KGW IX — 246

Joachim Jung und Mirella Carbone

Fünf noch unveröffentlichte Briefe Friedrich Nietzsches — 306

Miszelle

Nicolas Quérini

“Everyone is Furthest from Himself”: An Interpretation of Nietzsche’s Recovery and Inversion of Terence’s Formula “I Am the Closest to Myself” — 358

Beitrag zur Rezeptionsforschung

Josef Hlade und Rudolf Meer

Alois Riehls Blick auf Friedrich Nietzsche und sein Verhältnis zu Elisabeth Förster-Nietzsche — 373

Nachweis zur Quellenforschung

Jing Huang

Nachweis aus Aristoteles, *Grosse Ethik* — 384

Rezension

Uwe Rauschelbach

Neuerscheinungen zu Nietzsches Musikästhetik und Musikphilosophie — 386

1. Aysegul Durakoglu / Michael Steinmann / Yunus Tuncel (Hg.), *Nietzsche and Music. Philosophical Thoughts and Musical Experiments*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2022, 530 S., ISBN 978-1527583719.
2. Enrico Müller (Hg.), *Nietzsche als musikalischer Denker – Dionysos-Dithyramben*, in: *Nietzscherforschung* 29. Berlin / Boston: De Gruyter 2022, S. 3–322, ISSN 1869-5604.
3. Babette Babich, *Nietzsches Antike. Beiträge zur Altphilologie und Musik*. Baden-Baden: Academia 2020, 399 S., ISBN 978-3896659200.
4. Bruno Dal Bon, *La gioia sovrana. Nietzsche e la musica come filosofia*. Mailand: Mimesis 2020, 160 S., ISBN 978-8857561080.

Siglen — 393

Stellenregister — 395

Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die *Nietzsche-Studien* — 403

***Nietzsche-Studien* Style Sheet — 407**

Abhandlungen

Prudence Audié

Empedokles in Nietzsches Dramenentwürfen

Abstract: Empedocles in the Face of Mythological Deities. A Reading of Nietzsche's Dramatic Drafts. This article examines Nietzsche's interest in Empedocles. Less prominent in Nietzsche's thought than other pre-Socratic philosophers, Empedocles is difficult to classify. He is characterized by his tensions and ambivalence. By examining Nietzsche's various drafts for a drama about the death of the philosopher from Agrigento, I will show how philological studies combine with Nietzsche's philosophical thinking to question Empedocles' ambivalence toward mythological divinities. Art of staging, excessive desire for knowledge, expression of disgust with existence, recognition of the true measure of the living: the death of Empedocles is as ambiguous for Nietzsche as his conception of nature, torn between wonder, demystification and poetic fervor.

Keywords: Empedocles, Drama drafts, Dionysian, Pessimism, Pre-Platonic philosophers

Einleitung

Die Figur des Empedokles ist viel unauffälliger als diejenigen des Heraklit¹ oder Demokrit,² die Nietzsches philosophisches Denken begleiten. Neben einer Studie, die er ihm im Rahmen seiner Vorlesungen *Die vorplatonischen Philosophen* widmete und von der er 1872, 1873 und 1876 verschiedene Versionen verfasste, interessierte sich Nietzsche jedoch für die „buntgefärbte“³ Persönlichkeit des agrigentischen Philosophen und plante ein Drama über seinen spektakulären Tod im Ätna. So schrieb er zwischen 1870 und 1872 mehrere Entwürfe dieses Dramas, die sich in zwei Heften (U I 3 und U I 5)

1 Siehe z. B. Renate Reschke, „Die Welt ist ein Spiel des Zeus ...“. Friedrich Nietzsches ästhetische Sicht auf Heraklit“, in: Enrica Fantino / Ulrike Muss / Charlotte Schubert / Kurt Sier (Hg.), *Heraklit im Kontext*, Berlin 2017, 485–506, und Philippe Choulet, „Nietzsche versus Héraclite. Nietzsche qui rit, Héraclite qui pleure“, in: Anne Merker (Hg.), *Nietzsche philologue et philosophe*, Strasbourg 2016, 143–168.

2 Siehe z. B. Paul Swift, *Becoming Nietzsche. Early Reflections on Democritus, Schopenhauer and Kant*, Lanham, MD 2005.

3 Nietzsche verwendet diesen Ausdruck am Ende seiner Vorlesung über Empedokles: „er ist die buntgefärbteste Gestalt der älteren Philosophie“ (*Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.328).

Prudence Audié, Universität Stuttgart, Institut für Philosophie, Azenbergstr. 12, 70174 Stuttgart, Deutschland, E-Mail: prudence.audie@gmx.fr

befinden, die auch Reflexionen über die griechische Tragödie und die Entwürfe für die *Geburt der Tragödie* (1872) enthalten.⁴

Der Tod von Empedokles war in der Antike Gegenstand zahlreicher Legenden. Die von Diogenes Laertius überlieferten Versionen zeugen von der Zweideutigkeit des Philosophen, der zugleich Gelehrter und Magier war. Der Suizid im Krater des Ätna zeigt die Maßlosigkeit und Inszenierungskunst des Empedokles, da er sich auf diese Weise als Gott ausgeben wollte.⁵ Er erweist sich insofern eher als Scharlatan und Prophet denn als Philosoph.⁶ Diese Ambivalenz erregte die Aufmerksamkeit Nietzsches, der die dramatischen Möglichkeiten einer solchen Figur erkannte. Die späteren Auftritte von Empedokles in den Vorlesungen über *Die vorplatonischen Philosophen* (KGW II 4.314–328) und den *Gottesdienst der Griechen* von 1875⁷ wiederholen diese Spannung zwischen religiöser und wissenschaftlicher Perspektive. Empedokles' Zweideutigkeit stand bereits in den verschiedenen Versionen eines Dramas über seinen Tod im Vordergrund, die Hölderlin zwischen 1797 und 1800 konzipierte.⁸ Hölderlin unterscheidet sich darin von den Autoren des 18. Jahrhunderts, die versuchen, ein einseitiges Bild von Empedokles zu entwerfen, demzufolge dieser entweder ein lächerlicher Magier oder ein gelehrter Philosoph war.⁹

Nietzsches Auseinandersetzung mit Empedokles war bereits Gegenstand von Studien, die die Resonanzpunkte zwischen Nietzsches Figur des Empedokles und der

4 Vgl. Nachlass 1870/71, 5[116]–[118], KSA 7.125 f., und Nachlass 1870–71/72, 8[30]–[37], KSA 7.233–237.

5 Siehe z. B. Horaz, der in der *Ars poetica* diesen spektakulären Tod mit dem Stolz des Empedokles verbindet: Empedokles will seinen göttlichen Status durch einen Sprung in die Flammen demonstrieren. Dieser Abschnitt befindet sich in Nietzsches Ausgabe: *Horatii Flacci opera omnia. Edidit Godofredus Stallbaum*, Leipzig 1854, 232: „Deus immortalis haberi dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam insilvit.“

6 Der Tod auf dem Ätna wird verwendet, um den philosophischen Status von Empedokles zu discreditierten. Der Sprung in den Ätna wird sogar von Lukian mehrfach ins Lächerliche gezogen. So taucht die Figur des Empedokles im *Ikaromenippos* auf: „ἀνθρακίας τις ἰδεῖν καὶ σποδοῦ ἀνάπλεως καὶ κατωπημένος.“ Nietzsche bezieht sich in seinem Studium der Quellen des Diogenes Laertius auf diese Szene: Menippus „erzählt einem seiner Freunde, wie er eben für eine Zeit, mit Hülfe des Empedocles, die Kraft besessen habe, mit dem Auge der Allwissenheit überall hindurchzuschauen“ (*Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, KGW II 1.239).

7 Empedokles erscheint hier als Urheber der Kanalisation, einer Erfindung, die den Fortschritt des wissenschaftlichen Geistes gegenüber den religiösen Reinigungen zeigt (KGW II 5.366). Vgl. auch *Der Gottesdienst der Griechen*, KGW II 5.465: Empedokles, der sich als Gott ausgegeben hat, wird mit Pythagoras und mit der Figur des Priesters verbunden.

8 Nietzsche kannte wahrscheinlich schon früh diese Texte, da er in Schulpforta die Ausgabe der Gedichte von Hölderlin von 1847 gemeinsam mit seinem Mitschüler Wilhelm Pinder besaß. Diese Ausgabe endet mit dem *Tod des Empedokles*. Vgl. Thomas H. Brobjer, „Hölderlin's Influence in Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 397–412.

9 Vgl. Theresia Birkenhauer, *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin 1995.

Figur des Zarathustra¹⁰ sowie die Beziehung der Dramenentwürfe zu Nietzsches Konzeption der Tragödie¹¹ aufgezeigt haben. Als Nietzsche die verschiedenen Entwürfe für sein Drama schrieb, setzte er sich noch nicht im Detail mit dem Naturgedicht auseinander, wie er es in seiner Vorlesung über Empedokles tun würde.¹² Die Figur des Empedokles, die in diesen Dramenentwürfen Gestalt annimmt, tritt vielmehr in einen Dialog mit Nietzsches Überlegungen, die er über die griechische Tragödie entwickelt. Die begrifflich schwer zu fassende Empedokles-Figur, die Nietzsche konstruiert, zeichnet sich jedoch bereits durch ihre Ambivalenz gegenüber der Religion, durch eine Spannung zwischen wissenschaftlicher und religiöser Perspektive aus, die sich wie ein roter Faden durch Nietzsches Interpretation des Naturgedichts zieht. Ich möchte daher die verschiedenen Entwürfe des Dramas untersuchen, indem ich Empedokles' Beziehung zum „Tragischen“ und „Dionysischen“ hinterfrage und aufzeige, welche Interpretation der empedokleischen Philosophie Nietzsche in jenen Jahren herausarbeitet, in denen er dieses Drama plant.

10 Vgl. Hubert Cancik, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart 1995, 69–73, und Babette Babich, „Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche's Empedocles. The Time of Kings“, in: Horst Hutter / Eli Friedland (Hg.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching. For Individuals and Culture*, London 2013, 157–174. Zu den Ähnlichkeiten zwischen dem Drama über den Tod des Empedokles von Hölderlin und *Also sprach Zarathustra* vgl. Vivetta Vivarelli, „Empedokles und Zarathustra. Verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 509–536.

11 Vgl. Jürgen Söring, „Nietzsches Empedokles-Plan“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 176–211.

12 Nietzsche hat sich die Ausgabe von Simon Karsten mit einer lateinischen Übersetzung des Naturgedichtes im Januar 1872 zum ersten Mal ausgeliehen. Vgl. Luca Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442. Bevor er sich Simon Karstens Ausgabe des Naturgedichts zulegte, hatte Nietzsche jedoch Zugang zu anderen Quellen: Während er 1868 die Werke des Aristoteles erwarb und alle *Moralischen Schriften* Plutarchs besaß (insbesondere das *Neunundzwanzigste Bändchen*, übers. v. Johann Christian Felix Bähr, Stuttgart 1835, das *Über das Ei zu Delphi* und *Über den Verfall der Orakel* enthält, das *Sechsendvierzigste Bändchen II*, übers. v. Carl Friedrich Schnitzer, Stuttgart 1860, das die *Physikalischen Fragen* und *Von dem Gesicht im Monde* enthält, und das *Siebenundvierzigste Bändchen*, Stuttgart 1861, das *Über das Fleischessen* enthält), beschäftigte er sich vor allem eingehend mit den Schriften des Diogenes Laertius. In Buch VIII der Ausgabe von 1831, das dem Leben des Empedokles gewidmet ist (*De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Volumen Secundum. Praemissa et prefatio Godofredi Hermanni, C. F. Koehler*), fallen zwei Lesespuren auf: Der erste Abschnitt betont die Unklassifizierbarkeit von Empedokles (287), der als Schüler von Pythagoras oder Parmenides angesehen werden kann, der zweite (304) befasst sich mit den verschiedenen Versionen von Empedokles' Tod, von denen Diogenes berichtet. Vgl. Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003. Nietzsche untersuchte insbesondere die Quellen von Diogenes Laertius, indem er zum Beispiel dessen Passagen über Empedokles mit denen von Hesychius verglich. Siehe *De Laertii Diogenis fontibus*, KGW II 1.75–167: 143–148.

Empedokles, eine „agonale“ Figur¹³

Die Figur des Empedokles, die Nietzsche in den verschiedenen Entwürfen seines Dramas konstruiert, zeichnet sich durch ihre Ambivalenz aus: Er wird zugleich als Frevler und Prophet dargestellt. Im Entwurf 8[37] erscheint Empedokles sowohl als ikonoklastische Figur, die von einem zerstörerischen Trieb geleitet wird, als auch als inspiriertes Wesen, das das menschliche Maß übersteigt und sich zum Göttlichen erhebt (Nachlass 1870–71/72, 8[37], KSA 7.236 f.). Im Entwurf 5[118] erklärt Nietzsche, dass Empedokles von einem maßlosen Erkenntniswillen beseelt wird (Nachlass 1870/71, 5[118], KSA 7.126). Er ist hier weder ein Gott noch ein Frevler, sondern ein Entmystifizierer. Stirbt Empedokles dann als Gott (erste Version) oder als Mensch (zweite Version)? Die wichtigste Spannung bei Empedokles ist die Verbindung der religiösen und der wissenschaftlichen Perspektive. Nicht einmal das Denken des Pythagoras weist eine solche Ambivalenz auf. Im Gegenteil, die Figur des Pythagoras stellt für Nietzsche einen „reinen Typus“ dar, den des religiösen Reformers, und die wissenschaftliche Dimension seiner Naturauffassung sollte nur seinen Schülern zugeschrieben werden, die das ursprüngliche Denken des Pythagoras¹⁴ umgestaltet hatten.

Wie ist Empedokles' Verhältnis zu den mythologischen Gottheiten zu verstehen? Einerseits wird er im Dramenentwurf 8[30] von einem Schauer vor der Natur ergriffen (Nachlass 1870–71/72, 8[30], KSA 7.233 f.). Andererseits stellt Nietzsche Empedokles als geschickten Redner dar: In einem Fragment aus dem Jahr 1870 vergleicht er ihn als „schauspielerischen Improvisator“ mit Themistokles (Nachlass 1870–71/72, 8[68], KSA 7.249). Dieser Vergleich ist interessant, weil Themistokles ein ambivalentes Verhältnis zu den Göttern verkörpert. Im zweiten medischen Krieg soll er das Orakel von Delphi verändert, vielleicht sogar erfunden haben, um die Athener davon zu überzeugen, eine Seestrategie gegen die Armee des Xerxes zu wählen.¹⁵ Plutarch verglich Themistokles mit einem Regisseur, um zu zeigen, dass er sich der Götter bediente, um siegreich zu sein.¹⁶

Im Denken und in der Figur des Empedokles, der zwischen einer wissenschaftlichen und einer mythologischen Naturauffassung hin- und hergerissen ist, der zugleich religiöser Mensch, Scharlatan, Magier, Gott, Entmystifizierer und Wissenschaftler ist, spielt sich somit die Frage nach dem Verhältnis zwischen einer religiösen und einer wissenschaftlichen Naturauffassung ab. Clémence Ramnoux betrachtet dies als einen

¹³ Nietzsche verwendet diesen Ausdruck in einem Fragment von 1871 (Nachlass 1871/72, 16[17], KSA 7.399) und in seiner Vorlesung über Empedokles (*Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.328).

¹⁴ Vgl. *Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.256.

¹⁵ Siehe Herodot, *Historien*, VII, 141, das Orakel des τεῖχος ξύλινον.

¹⁶ Siehe Plutarch, *Das Leben des Themistokles*, 10, 1.

möglichen Leitfaden für Nietzsches philologische Fragestellung.¹⁷ Weit davon entfernt, der Sieg eines rationalen wissenschaftlichen Diskurses zu sein, würde sich das vorsokratische Denken in einem Dialog mit den traditionellen Mythen konstituieren.¹⁸

Bei seinem Versuch, die Einheit der Natur zu verstehen, zeigt Empedokles die doppelte Dimension der „elementaren Wurzeln“ auf, die sowohl physisch als auch göttlich ist.¹⁹ Die mythologischen Gottheiten ermöglichen es, die Vielzahl der Manifestationen jeder elementaren Wurzel auszudrücken. Empedokles scheint allein eine Etappe in der Evolution des Denkens darzustellen, die weder der Kunst und dem Mythos noch der Wissenschaft angehört: Nietzsches Figur des Empedokles wird nämlich von einem grenzenlosen Verlangen nach Wissen angetrieben, das die Form einer „tragischen Erkenntnis“ annimmt. Jenseits einer wissenschaftlichen Erklärung der Natur oder eines „sokratischen“ Wissens ruft das empedokleische Wissen nach der Kunst. Nietzsche präzisiert nicht, was er mit dieser Rolle der Kunst im Denken des Empedokles meint. Man kann zweifellos an das poetische Schreiben denken, das den Schein dort neu erschafft, wo der Wunsch nach Wahrheit ihn zu zerstören sucht. Empedokles, der „tragische Mensch“, befindet sich zwischen dem „Schöne[n]“, dem „Heilige[n]“ und dem „Philosoph[en]“ (Nachlass 1870/71, 7[41], KSA 7.148).

Nietzsche betrachtet Empedokles als „Grenzfigur“.²⁰ Für die Zeichnung seines Charakters entlehnt er Wesenszüge sowohl von Anaximander und Pythagoras als auch von Demokrit und Anaxagoras, von Heraklit und Parmenides. Trotz seines Versuches, wie Heraklit die Bewegung zu verstehen, bleibt Empedokles einem Glauben an das Sein verhaftet, indem er an „Elementen“ festhält, die Nietzsche als Substanzen interpretiert. Insofern er ein Prophet ähnlich wie Pythagoras ist, kündigt er Nietzsche zufolge durch sein Denken der „Elemente“ den wissenschaftlichen Geist und den demokritischen Atomismus an. Er unterscheidet sich also von den anderen „vorplatonischen“ Philosophen, die alle „reine“ Typen sind. Platon gilt Nietzsche als der erste „Mischcharakter“ (PHG 2, KSA 1.810), der Aspekte des Denkens und der Persönlichkeit von Pythagoras, Heraklit und Sokrates in sich vereint. Diese zusammengesetzte Dimension des Denkens von Empedokles wie auch seiner Persönlichkeit könnte seine Abwesenheit in Nietzsches 1873 den vorsokratischen Philosophen gewidmetem Werk *Die Philosophie im tragischen*

17 Clémence Ramnoux, „Les fragments d'un Empédocle de Fr. Nietzsche“, in: *Etudes présocratiques, Oeuvres II*, Paris 2020, 123–157. Vgl. auch Söring, „Nietzsches Empedokles-Plan“, 190: „Er ist eine Krisenfigur, in der sich unterschiedliche Welt-Ansichten spannungsvoll auseinandersetzen.“

18 Vgl. Otto Detlef, „(Kon-)Figurationen der Philosophie. Eine metaphorologische Lektüre von Nietzsches Darstellungen der vorplatonischen Philosophen“, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 119–152.

19 Der Begriff „Elemente“ wird von Empedokles nicht verwendet. Die Fragmente weisen nur Pronomen im Neutrum Plural auf, und das Wort ἕζώματα, das im Fragment B6 (DK) auftaucht, bezeichnet dann die physischen Referenten in ihrem mythologischen und göttlichen Gesicht.

20 Nietzsche verwendet diesen Ausdruck in *Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.328. Vgl. auch Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005, 130.

Zeitalter der Griechen erklären. Dennoch gehört Empedokles sehr wohl zu den vorplatonischen Philosophen, wie Nietzsche sie zu Beginn seiner Vorlesung beschreibt: Persönlichkeit, Lebensweise und Denken sind auf beispielhafte Weise untrennbar miteinander verbunden. Nietzsches Versuch, ein Drama über Empedokles' Tod zu schreiben, zeugt von der Übereinstimmung zwischen Empedokles' Lebensentscheidung und Naturauffassung. Die Leitprobleme, die Nietzsche im vorsokratischen Denken identifiziert, treten auch in seinem Naturgedicht akut auf: das Problem des Werdens und das Problem der Zweckmäßigkeit in der Natur.²¹

Empedokles und der Wissensdrang: die „tragische Erkenntnis“

Das Fragment 5[118], in dem Nietzsche die Interpretationslinie festlegt, die er in seinem Drama entwickeln will, verbindet den Tod des Empedokles im Ätna mit dem Ausdruck eines unbegrenzten Erkenntnisdrangs: „Empedocles, der durch alle Stufen, Religion Kunst Wissenschaft getrieben wird und die letzte auflösend gegen sich selbst richtet“ (Nachlass 1870/71, 5[118], KSA 7.126). In dem Entwurf 7[15] des von Nietzsche geplanten Dramas wird Empedokles als „tragischer Mensch“ bezeichnet. Nietzsche präzisiert: „Die trunkne „Wissenschaft“ (an Stelle der „Weisheit“)“ (Nachlass 1870/71, 7[15], KSA 7.139). Auf die Maßlosigkeit des empedokleischen Wissens folgt ein Satz über den Tod des Gottes Pan als Manifestation des Verschwindens der Götter.

Dass die beiden Sätze ohne logischen Zusammenhang nebeneinanderstehen, lässt darauf schließen, dass Empedokles' ikonoklastische Dimension durch seinen Wunsch nach Wissen erklärt wird: Wenn Empedokles der Mörder des Pan ist, dann weil er durch seinen Wunsch nach Wissen den Schleier zerstört, den die Götter bilden. In einer

21 In seiner Vorlesung über Empedokles ist Nietzsche empfänglich für die Rolle des Zufalls in der empedokleischen Kosmologie. Er denkt über den Unterschied zwischen Empedokles' und Anaxagoras' Auffassung nach, indem er den Zufall dem *voûs* gegenüberstellt. Er versucht zu zeigen, dass Empedokles es ermöglichte, sich vom Begriff der Absicht und von jeder Form des Finalismus in der Natur zu verabschieden: „Das aber, was die Dinge formt, ist ursprünglich der Zufall, die *ἀνάγκη*, nicht irgend eine Klugheit. Auch die *φιλία* ist dumm: sie hat nur einen einzigen Trieb, zum Gleichartigen“ (*Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.325 f.). Nietzsche bezieht sich auf die Anziehung des Gleichen zum Gleichen (*πρὸς ὁμοίον*, B 62, DK), durch die die Elemente und ihre Teile in Bewegung gesetzt werden und die erklärt, warum der Zufall eine glückliche Begegnung sein könnte. Nietzsches Interpretation könnte mit Fragment B 103 (DK) des Naturgedichts konfrontiert werden, wo der Ausdruck *ἰότητι Τύχης* auftaucht. Dieser Ausdruck ist insofern paradox, als der Zufall, wie Nietzsche zeigt, es ermöglicht, zu vermeiden, eine Absicht in der Natur zu denken, während der Begriff *ἰότης* einen göttlichen Willen bezeichnet. Meine Hypothese wäre, dass die Verwendung dieses Begriffs die göttliche Dimension des Zufalls hervorhebt, der mit Aphrodite zusammenarbeitet: Aphrodite verbindet die Teile der elementaren Wurzeln, die sich durch den Zufall in Bewegung gesetzt und einander angenähert haben.

anderen Fassung des Dramas spielt Empedokles die Rolle des Dionysos und wird somit durch seine „Vernichtungslust“²² charakterisiert.

Ist Empedokles' maßloser Wissensdrang mit dem sokratischen Wissenstrieb vergleichbar? In den Jahren, in denen Nietzsche diese dramatischen Entwürfe ausarbeitet und seine Vorlesungen über die vorplatonischen Philosophen hält, denkt er über die Auseinandersetzung zwischen der „dionysischen Weisheit“ und dem Wissensdrang nach.²³ Nietzsche stellt jene Weisheit zunächst als Folge der Vereinigung mit der Natur dar, die in den religiösen Festen zu Ehren des Dionysos stattfindet. Tatsächlich führt die Maßlosigkeit, die das „Dionysische“ an sich kennzeichnet, zur Zerstörung des „schönen Scheins“ der Welt der olympischen Mythologie und der bildenden Kunst.²⁴ Es gibt zwar eine Form des Wissensdrangs, der aber nichts mit dem logischen Drang des Sokrates gemein hat. Diese Weisheit ist der Kern der Tragödie, die es ermöglicht, die in der dionysischen Erfahrung entdeckte Wahrheit zu verschleiern, um den Pessimismus zu überwinden und es zu schaffen, die Prekarität des menschlichen Lebens durch die Wahrnehmung des Flusses des Werdens zu rechtfertigen. Der Kreislauf des Lebendigen und des Organischen muss das Maß der menschlichen Existenz sein. Die „dionysische Weisheit“ entfaltet sich also in einem Denken des Werdens. In diesem Sinne ist Heraklit der erste „tragische Philosoph“.²⁵

In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* stellt Nietzsche zwei Arten, die Beständigkeit des Werdens zu verstehen, einander gegenüber: einerseits eine korrekte Auffassung des Werdens, die sich bei Heraklit finden lässt und von einem einzigen Element, dem Feuer, ausgeht, das die Potentialität des Werdens in sich trägt; andererseits jene des Empedokles oder Anaxagoras. Heraklit ist der Einzige, der das wahre Werden denkt und dem Sein jegliche Realität abspricht. Das Werden zu denken bedeutet für Empedokles wie für Anaxagoras, in Kombinationen von Substanzen zu denken. Das Bild, das Nietzsche zufolge der empedokleischen Vorstellung vom Werden entspricht, wäre somit das eines Würfelspiels: eine Vielzahl von unveränderlichen „Elementen“, die sich in verschiedenen Kombinationen zusammensetzen (PHG 14, KSA 1.852). Empedokles hält somit im Gegensatz zu Heraklit am Sein fest. Er ist kein tragischer Philosoph im gleichen Sinne wie Heraklit, sondern durch seine Beziehung zu den orphischen Mysterien und durch das tragische Wissen, das er in sich trägt.

In *Der Geburt der Tragödie* zeigt Nietzsche, wie der von Sokrates verkörperte Wissenstrieb „des theoretischen Menschen“ (GT 15, KSA 1.98) dem eigentlichen Prinzip der Kunst entgegensteht, die ja versucht, die Wahrheit zu verschleiern, um die „dionysische Weisheit“ erträglich zu machen: Wenn die „dionysische Weisheit“ der apollinischen entgegensteht, indem sie den Schein zerreißt und die Grenzen der Individua-

22 Vgl. Nachlass 1870–71/72, 8[37], KSA 7.236: „Böse Vernichtungslust des Empedocles“.

23 Vgl. Nachlass 1870/71, 7[41], KSA 7.148: Der Triumph des Wissens kommt aus einer „Abwendung von der Weisheit“ und einem „Mangel an Kunst“. Vgl. auch GT 12–15, KSA 1.87–102, und ST, KSA 1.603–640.

24 Vgl. DW, KSA 1.551–577.

25 Vgl. EH, GT 3.

lität zerstört, wodurch die Zerbrechlichkeit unserer Existenz wahrgenommen werden kann, nutzt sie die künstlerische Darstellung, um den Ekel vor der eigenen „Weisheit“ zu überwinden und das menschliche Leben im ewigen Fluss des Werdens der Natur wahrzunehmen. Diese „Weisheit“ steht im Gegensatz zum Drang nach Erkenntnis, der zur Zerstörung des dionysischen Elements führt.

Das sokratische Wissen zerstört sich jedoch selbst, weil es mit den Grenzen seiner eigenen Logik konfrontiert wird. Sokrates erweist sich ebenfalls als ambivalente Figur, die an der Schwelle des Todes die Notwendigkeit der Kunst erahnt hat. Die Selbstzerstörung des sokratischen Wissens führt dann zur tragischen Wissenschaft, die sich für die Kunst öffnet. Der Wunsch nach unbegrenzter Erkenntnis führt zur Zerstörung der sokratischen Logik und zur künstlerischen Darstellung (GT 15). Empedokles' maßloses Wissen ist eine solche „tragische Wissenschaft“.²⁶ Die tragische Dimension liegt in dem Wunsch, die Illusion durch die Kunst zu bewahren, anstatt die Wahrheit als wissenschaftliche Genauigkeit anzustreben.²⁷

Empedokles' „tragische Wissenschaft“ unterscheidet sich so von dem sokratischen Wissen. Während Sokrates sich durch einen Optimismus auszeichnet, da der logische Impuls, der ihn leitet, zur Wahrheit führen muss und sich gegen alle Formen des „Dionysischen“²⁸ wendet, geht Empedokles' Wille zur Erkenntnis mit einer Form des Pessimismus einher, die von den orphischen und dionysischen Mysterien herrührt.²⁹ Auch wenn sein Wissensdrang maßlos ist, ist Empedokles sich zugleich der Grenzen der wissenschaftlichen Erklärung bewusst. Seine „tragische Wissenschaft“ ist untrennbar mit der Wahrnehmung des Vergänglichen und dessen, was sich der logischen Vernunft entzieht, verbunden. Dies macht ihn eher mit Goethes Faust vergleichbar.³⁰

Empedokles und das „Dionysische“

Als er das Drama über den Tod des Empedokles plante, entwickelte Nietzsche auch seine Vorstellung von der Tragödie und versuchte, seinen Begriff des „Dionysischen“ zu bestimmen, indem er sich mit Werken über die griechische Mythologie auseinan-

²⁶ Vgl. Nachlass 1870/71, 7[101], KSA 7.161: „Die tragische Wissenschaft, die sich wie Empedokles in den Aetna stürzt.“

²⁷ Vgl. Nachlass 1872/73, 19[35], KSA 7.427 f.

²⁸ Vgl. ST, KSA 1.544: Sokrates' Wissensdrang ist Ausdruck einer „apollinische[n] Klarheit“.

²⁹ In seiner Einleitung für das Studium der klassischen Philologie stellt Nietzsche „die Mysterien, der Untergrund der Tragoedie, Empedokles“ nebeneinander (*Encyclopaedie der klass. Philologie*, KGW II 3.370).

³⁰ Vgl. Nachlass 1870/71, 5[94], KSA 7.118. In der *Geburt der Tragödie* wird Fausts maßloser Wissensdrang von demjenigen des Sokrates unterschieden: der „aus Wissenstrieb der Magie und dem Teufel ergebene Faust, den wir nur zur Vergleichung neben Sokrates zu stellen haben, um zu erkennen, dass der moderne Mensch die Grenzen jener sokratischen Erkenntnislust zu ahnen beginnt“ (GT 18, KSA 1.116).

dersetzte.³¹ Ludwig Prellers *Griechische Mythologie* (1854),³² die er viermal aus der Bibliothek in Basel ausleiht,³³ verbindet Dionysos mit der Einheit der Natur. Die Widersprüche umfassend, manifestiert Dionysos die Natur als Ganzes: „Auf das Naturleben in seinen jährlichen Bewegungen und Gegensätzen übertragen ist Dionysos aller Jubel und aller Schmerz dieses vegetativen Erlebens.“³⁴

Nietzsches Figur des Empedokles weist mehrere Merkmale auf, die ihn zu einem pessimistischen Charakter machen.³⁵ Es wäre nicht nur die aktive, dionysische Form des Pessimismus, die Nietzsche Empedokles zuschreibt und die diesen mit Dionysos in Verbindung bringt, sondern auch Empedokles' Beziehung zur religiösen Dimension der Tragödie. So betrachtet Nietzsche in einem Fragment aus dem Jahr 1871 das Denken des Empedokles als Entfaltung einer dionysischen Kraft, die der Musik und der Tragödie gleichwertig ist.³⁶ Bezieht er sich damit auf Empedokles' poetische Sprache oder auf seine Auffassung von der Natur in ihrer religiösen Dimension?

Der Entwurf 8[37] plant eine Theater-im-Theater-Szene, in der Empedokles die Rolle des Dionysos und Corinna die Rolle der Ariadne spielt (Nachlass 1870–71/72, 8[37], KSA 7.236 f.). Diese Szene erinnert an die religiöse Grundlage der Tragödie, die ein Ausdruck des Mythos von Dionysos Zagreus ist.³⁷ Man könnte sie also als Echo auf *Die Geburt der Tragödie* lesen, wenn man bedenkt, dass Empedokles hier die Funktion des tragischen Schauspielers erfüllt, der sich verwandelt, um eine Figur des Gottes Dionysos zu werden.³⁸

31 Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig 1810–1836. Nietzsche leiht sich 1871 und 1872 nur Band III, der insbesondere Dionysos gewidmet ist, aus, legt sich jedoch 1884 alle vier Bände zu. In Band I wird die Hypothese einer Kontinuität zwischen dem Denken Zarathustras und der Auffassung von Empedokles ausgearbeitet. Creuzer untersucht das religiöse Denken von Zarathustra: Der Gegensatz zweier Prinzipien erklärt das Werden. Dieser Gegensatz löst sich in der ursprünglichen Einheit auf, in der das Werden zugunsten des Seins verschwindet. „In diesem Theorien des Magismus haben wir wohl eine Quelle [...] von dem System des Empedokles“ (199).

32 Ludwig Preller, *Griechische Mythologie*, Bd. I, 2. Aufl., Berlin 1860.

33 Im November 1870, im Mai 1873 und im Juli und Oktober 1875.

34 Preller, *Griechische Mythologie*, 412.

35 Siehe unten: *Nietzsches Empedokles: eine pessimistische oder eine parodistische Figur?*

36 Nachlass 1871, 9[24], KSA 7.280: „Ein Bild der griechischen Zustände, aus denen sich die dionysischen Dinge erheben. Die Musik und die Tragödie, wie die Philosophie des Empedokles, Zeichen derselben Kraft.“

37 Vgl. Barbara von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“*, Stuttgart 1992, 261 f. Vgl. auch Carlotta Santini, „Friedrich Nietzsche on the Greek Mysterics“, in: Russell Re Manning / Carlotta Santini (Hg.), *Nietzsche's Gods. Critical and Constructive Perspectives*, Berlin 2022, 51–74: 55: „The myth of Dionysos Zagreus is the original nucleus of the tragic drama, and each tragic hero, with his sufferings and undeserved atonement, is one of the dying Dionysos's masks.“ Vgl. GT 10, KSA 1.72: „In Wahrheit aber ist jener Held der leidende Dionysos der Mysterien, jener die Leiden der Individuation an sich erfahrende Gott.“

38 Vgl. GT 8, KSA 1.64: „Unwillkürlich übertrug [der Zuschauer] das ganze magisch vor seiner Seele zitternde Bild des Gottes auf jene maskierte Gestalt.“

Nietzsches Interpretation dieses grundlegenden Mythos in den orphischen Mysterien erscheint wie ein roter Faden in seinem Konzept des „Dionysischen“. Es geht zunächst darum, den Standpunkt des individualisierten Lebens zu überwinden und die Einheit der Lebewesen wahrzunehmen: „[Jeder] fühlt sich [...] mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen herumflattere“ (GT 1, KSA 1.29 f.).³⁹

Die Vereinigung mit der Natur im Mythos bedeutet nicht nur eine Änderung des Standpunkts, eine Dezentrierung des Blicks. Der Mythos von Dionysos Zagreus ermöglicht es zudem anhand der dionysischen Fähigkeit zur Metamorphose zu verstehen, inwiefern das Dionysische eine Zersplitterung des *principium individuationis* ist. Diese Interpretation deutet schon Friedrich Creuzer an, wenn er einen Gegensatz zwischen der apollinischen Einheit und Selbst-Identität auf der einen Seite und den dionysischen Verwandlungen auf der anderen Seite bildet.⁴⁰ Schon Plutarch hat diesen Gegensatz gedacht:

Die Philosophen haben die Verwandlung des universellen Prinzips in Feuer Apollon genannt, um seine Einheit auszudrücken; [...] seine Verwandlung in Luft, Wasser und Erde; seine Veränderungen in Gestirne, Pflanzen und Tiere; die Zuneigungen, die Wechselfälle, die er erfährt und die ihn in seine Bestandteile verteilen [...], sie bezeichnen sie mit den rätselhaften Namen Dionysos und Zagreus.⁴¹

Diese Plutarch-Stelle findet Resonanz in GT 10,⁴² wo Nietzsche einen Satz aus den Jahren 1870/71⁴³ umschreibt: Die Metamorphose des Dionysos, der zur Gesamtheit des Lebendigen, d. h. des Organischen, des Mineralischen und des Elementaren wurde, wird zur Metamorphose in die vier Elemente. Nietzsche scheint der Interpretation von Creuzer zu folgen, der sich selbst auf Nonnus stützt,⁴⁴ um zu zeigen, dass Dionysos sich in die Elemente verwandelt, wenn er von den Titanen zerrissen wird.⁴⁵ Ludwig Preller interpretiert sogar die Attribute des Dionysos als Manifestation der Vereinigung der Elemente: „Der Weinstock ist wohl nur deshalb das Gewächs des Dionysos schlechthin, weil sich die eigenthümliche Verschmelzung von Flüssigkeit und Feuer, von Erdfeuchte und Sonnenwärme [...] in diesem Gewächs am sichtbarsten darstellte.“⁴⁶ Dionysos, der

39 Nietzsche arbeitet schon in *Die dionysische Weltanschauung* (1870) an dieser Idee: „die Natur [...] schließt die Einzelwesen wieder aneinander und läßt sie sich als eins empfinden“ (DW 1, KSA 1.557).

40 Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Bd. III, Leipzig 1841, 400 f.

41 Plutarch, *Über das Ei zu Delphi*, 389a.

42 GT 10, KSA 1.72: „diese Zerstückelung, das eigentliche dionysische Leiden, gleich einer Umwandlung in Luft, Wasser, Erde und Feuer.“

43 Nachlass 1870/71, 7[123], KSA 7.177: „diese Zerreißung, das eigentliche dionysische Leiden, gleich einer Umwandlung in Luft Wasser Erde und Gestein Pflanzen und Tier.“

44 Nonnus, *Dionysiaca*, VI, 174.

45 Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 400.

46 Preller, *Griechische Mythologie*, 412.

von den Titanen in Stücke gerissen wurde, steht dann für die Vereinigung mit dem Kosmos.

Die tragische Darstellung ermöglicht es, diese Einheit der Natur zu erfahren, nicht nur durch eine Überwindung des individualisierten Standpunkts wie in den religiösen Zeremonien zu Ehren des Dionysos, sondern indem sie die Vereinigung des Organischen im Fluss des Werdens enthüllt. Die „dionysische Weisheit“, die das menschliche Leben unerträglich macht, indem sie Absurdität und Zerbrechlichkeit der Existenz aufzeigt, wird durch die künstlerische Darstellung zu einer Rechtfertigung der Vergänglichkeit durch die Wahrnehmung des Kreislaufs des Werdens: „wir kennen die Glückseligkeit des Lebens, nicht als Individuen, sondern als dieses einzigartige Lebendige, das zeugt und fortpflanzt.“

Durch das „Lächeln auf dem Gesicht von Demeter“ (Nachlass 1870/71, 7[72], KSA 7.154) wird Empedokles mit diesem Mythos von Dionysos Zagreus als Auflösung des Individuums und Hoffnung auf einer größeren Einheit verbunden. Nietzsche verwendet mehrmals dieses Bild von Demeter, die sich darauf freut, Dionysos, der von den Titanen zerstückelt wurde, wieder zu gebären.⁴⁷

Die Hoffnung auf die Wiedergeburt des Gottes macht die Erfahrung seiner Zerstückelung erträglich, wie auch das als Verdammnis erlebte irdische Leben durch die Hoffnung auf eine Wiedergeburt erträglich wird. Demeter weint, während sie hoffnungsvoll der baldigen Wiedergeburt des Dionysos entgegenseht. Es mag erstaunlich erscheinen, Demeter zur Mutter des Dionysos zu machen, aber diese Version des Mythos scheint durch eine orphische Tradition überliefert zu sein, von der Nietzsche durch Prellers *Griechische Mythologie* Kenntnis hatte und die darauf hinweist, dass Demeter als Mutter des Dionysos angesehen werden könne, was die Doppelnatur des Dionysos, der sowohl der Welt der Lebenden als auch der Toten angehört, sowie seine Kraft zur Metamorphose zeigen würde.⁴⁸

Als Nietzsche die Dramenentwürfe schreibt, beginnt er schon, Empedokles' Naturauffassung zu interpretieren. Wenn er das oben erwähnte Fragment über Empedokles und Demeter schreibt, denkt er zweifellos bereits die Beziehungen der Macht, der Liebe und des Hasses bei Empedokles, die später seine Aufmerksamkeit erfahren, wenn er die empedokleische Auffassung der Natur im Vergleich zu der des Anaxagoras denkt:⁴⁹ „Irgendwann müssen die vorbereitenden Triebe nun absolut sich entfesseln. Sodann macht der Wille unzählige Ansätze, ehe er es zu einer Frucht bringt. Die Empedoklei-

47 Vgl. Nachlass 1870/71, 7[55], KSA 7.151, und Nachlass 1870/71, 7[123], KSA 7.178.

48 Preller, *Griechische Mythologie*, 614.

49 Bei Nietzsches Vergleich der verschiedenen Auffassungen der Vorsokratiker zwischen 1872 und 1873 wird die Beziehung von Liebe und Hass zu einem Kriterium für die Definition des Systems von Empedokles. Vgl. z. B. Nachlass 1872/73, 19[89], KSA 7.449, und 19[116], KSA 7.457. In der Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen stellt Nietzsche so dem Mechanismus des Anaxagoras die empedokleische Konzeption gegenüber, die durch das Spiel entgegengesetzter Kräfte, der Liebe und des Hasses, geprägt ist (*Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.324–328).

sche Anschauung. Das Lächeln auf dem Gesicht der Demeter“ (Nachlass 1870/71, 7[72], KSA 7.154).

Das Spiel der Beziehungen von Liebe und Hass soll die Rückkehr der Einheit der Sphäre ermöglichen. Diese Interpretation lässt sich zum einen durch den Einfluss der Interpretation des kosmischen Zyklus durch Eduard Zeller erklären, dessen Werk *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1856–1868) Nietzsche besaß.⁵⁰ Zeller sieht bei Empedokles den Wechsel von vier Phasen im kosmischen Zyklus vor: Auf den Zustand der Unbeweglichkeit und der absoluten Einheit der Sphäre folgt die Macht des Hasses, der seinen Einfluss allmählich ausweitet, bis die Liebe ihre Rechte wiedererlangt und die Sphäre sich erneut formt. Die Sphäre ist ewig, weil das Werden zyklisch ist: So wie das Leben und der Tod von Lebewesen als Momente im Fluss des Werdens zu verstehen sind, wird auch die Sphäre dazu gebracht, sich immer wieder neu zu bilden. Nietzsche scheint in dem Fragment aus dem Jahr 1870 die Konzeption von Empedokles bereits in triebhafter Hinsicht zu denken: Das Denken von Empedokles wird dem freien Spiel der Triebe angenähert, die erst spät eine Orientierung finden, um die Bildung einer höheren Form der Einheit in der Figur des Genies zu ermöglichen.

Empedokles und Pan

Während Empedokles nur in dem Entwurf 8[37] von 1870 die Rolle des Dionysos spielt, wird er in fast allen Entwürfen mit dem Gott Pan in Verbindung gebracht, sei er der Mörder von Pan (Nachlass 1870/71, 5[116], KSA 7.125, Nachlass 1870–71/72, 8[30], KSA 7.233 und 8[37], KSA 7.236 f.) oder eine Figur des Gottes selbst (8[32], KSA 7.234 und 8[33], KSA 7.235). Bei der Verwandlung des Empedokles in die Gestalt des Gottes Pan handelt es sich nicht mehr um eine Theaterrolle, sondern um eine Identifikation. Oder gibt sich Empedokles erneut als jemand aus, der er nicht ist, und bezeugt damit seine Kunst der Täuschung, wie es Fragment 8[33] nahelegen würde?⁵¹ Nietzsche scheint in Fragment 8[32] eine dionysische Zeremonie in Betracht zu ziehen, die zu Empedokles' Verwand-

⁵⁰ Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Teil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, 3. Aufl., Leipzig 1869. Wenngleich Nietzsche die Frage des kosmischen Zyklus vernachlässigt, scheint diese Interpretation dennoch in seiner gesamten Vorlesung über Empedokles durch, insofern die von Zeller entwickelte Hypothese des Wechsels dazu beiträgt, die empedokleische Auffassung der Natur als pessimistisches Denken zu interpretieren. Nicht nur die Fragmente, die den Diskurs eines religiösen Empedokles tragen würden, der die irdische Existenz als Verdammnis darstellt, würden den agrigentischen Philosophen zu einer pessimistischen Figur machen, sondern die Konzeption der Natur selbst, wie sie im Naturgedicht dargestellt wird: Wenn unsere Welt nur um den Preis des Verschwindens der Sphäre entsteht und wenn sie sich in der Phase der wachsenden Macht des Hasses befindet, erscheint das irdische Leben notwendigerweise als elend.

⁵¹ Nachlass 1870–71/72, 8[33], KSA 7.235: „Das Volk verehrt ihn immer höher, bis zum Pan.“

lung führen würde: „4. Akt: Bakchisches Rasen der Bevölkerung. / 5. Akt: Pan am Aetna“ (KSA 7.234).

In der handschriftlichen Version des Entwurfes 5[116] von 1870 streicht Nietzsche den Namen Apollon durch und ersetzt ihn durch Pan. Empedokles ist diesmal der Mörder von Pan. Die Wahl von Pan anstelle von Apollon ermöglicht es, Empedokles stärker mit den orphischen Mysterien in Verbindung zu bringen, deren Grundgott Pan der griechischen Historiographie zufolge sein soll.⁵²

Da Pan mit der Sonne, der Musik und der Weissagung verbunden ist, manifestiert er auch die doppelte Dimension des Dionysos, seine Nähe zu Apollon. Er kann sogar mit der Figur des Dionysos identifiziert werden: „Pan ist nicht nur Bacchus Begleiter, sondern er wird auch zuweilen [...] mit ihm für Ein Wesen gehalten. Das Verbindungsglied ist hier immer die Sonne, und auch Pan ist ja die Sonne.“⁵³ Pan steht zwischen Apollon und Dionysos.⁵⁴

Pan repräsentiert die Einheit der Natur. In seiner Interpretation der von Plutarch überlieferten Episode vom „Tod des großen Pan“⁵⁵ betont Friedrich Gottlieb Welcker die Kontinuität zwischen diesem Gedanken der Einheit des Kosmos und der neuen Form des Pantheismus, die ihm zufolge durch das Christentum dargestellt wird.⁵⁶ Diese Suche nach der Einheit der Natur bildet einen roten Faden in Nietzsches Interpretation des Gedichts von Empedokles und ermöglicht es, die Entsprechung der naturwissenschaftlichen und religiösen Perspektive zu erfassen. Es ist der Gedanke an die Einheit des Lebendigen, der dem Gefühl des Mitleids zugrunde liegen soll, das Nietzsche Empedokles zuschreibt und das ihn mit der Figur des Pythagoras in Verbindung bringt.

Nietzsches Empedokles: eine pessimistische oder eine parodistische Figur?

Ist Empedokles vom Ekel vor der menschlichen Existenz angetrieben oder von dem Wunsch, eine andere Lebensform zu erreichen, so wie man ein Jenseits erreichen möchte? Wie ist Nietzsches Inszenierung des Todes von Empedokles zu verstehen? Einerseits erweist sich Empedokles als pessimistische Figur, die von einem Ekel vor dem menschlichen Leben heimgesucht wird. Im Entwurf 8[37] wird Empedokles nicht mehr von einem Wissensdrang geleitet, sondern vom Schuldgefühl: „Empedokles fühlt sich als Mörder; unendlicher Strafe werth, er hofft eine Wiedergeburt des Sühnetodes“

⁵² Vgl. Friedrich Gottlieb Welcker, *Griechische Götterlehre*, Bd. II, Göttingen 1860, 669: „der Herr der Materie, der wahre Zeus [...], der Demiurg, das All, der deus magnus, pantheus, das ἔν και πᾶν“.

⁵³ Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 253.

⁵⁴ Welcker, *Griechische Götterlehre*, 664 f., betont seine Nähe zu Apollo.

⁵⁵ Plutarch, *Über den Verfall der Orakel*, 17.

⁵⁶ Welcker, *Griechische Götterlehre*, 670.

(Nachlass 1870–71/72, 8[37], KSA 7.237). Diese Vorstellung des Todes als Neuanfang wird von Nietzsche in einem orphischen Sinne interpretiert, als ob der Tod auf dem Ätna eine Behauptung der Seelenwanderung wäre, die Nietzsche mit Empedokles verbindet. Nietzsche wird dann in seiner Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen Analysen über das Naturgedicht und über die *Reinigungen* vermischen, da es ihm die von Simon Karsten editierte Ausgabe⁵⁷ ermöglicht, die Entsprechung zwischen den beiden Gedichten zu bemerken.⁵⁸ Dies könnte auch im Zusammenhang mit dem Mythos von Dionysos Zagreus verstanden werden. In *De esu carnium* bringt Plutarch Empedokles mit diesem Mythos in Verbindung, um zu erklären, dass man auf der Erde für eine Schuld büßen muss, so wie die Titanen für ihr Verbrechen, den Gott verzehrt zu haben, büßen.⁵⁹ Diese Vorstellung von Schuld wird von der orphischen Tradition überliefert, die die Menschen als Söhne der Titanen darstellt, deren Schuld sie teilen.⁶⁰

Empedokles' Naturauffassung hängt eng mit ethischen Begriffen zusammen. In den Jahren, in denen er die Vorlesung über Empedokles verfasst, betont Nietzsche mehrfach die ethische oder moralische Dimension des empedokleischen Denkens, die es in die Kontinuität zu Anaximander stellt⁶¹ und es der ästhetischen Auffassung von Heraklit⁶² gegenüberstellt, das letztere dem Werden seine Unschuld zurückgibt. Das Schuldgefühl führt Empedokles und Anaximander zu einem „asketischen“ Pessimismus, für den auch Pythagoras ein Vertreter ist⁶³ und mit dem er durch das Übermaß seines Mitleids auch verbunden wird. Wenn die Einheit der Natur in Nietzsches Interpretation von Empedokles als Mitleid verstanden wird, dann deshalb, weil die irdische Welt im Naturgedicht eine Verdammung ist. Nietzsche greift also Zellers Hypothese auf, der davon

57 Simon Karsten, *Empedoclis Agrigentini Carminum Reliquiae*, Amsterdam 1838. Das Naturgedicht beginnt z. B. mit dem Dekret der Notwendigkeit über das Verbot des Mordes, das in der späteren Ausgabe von Diels-Kranz in den *Reinigungen* angeordnet ist (Fragment B 115).

58 Während Karsten davon ausgeht, dass es sich um zwei verschiedene Gedichte handelt, ordnet er die Fragmente, die die Seelenwanderung der Wesen beschreiben und das irdische Dasein als Verdammnis darstellen, dem Gedicht über die Natur zu. Die Fragmente, die den *Reinigungen* zugeschrieben werden, sind nicht zahlreich und beziehen sich nur auf bestimmte Lebensregeln – wie die Verbote, Bohnen zu essen oder Lorbeerblätter zu berühren. Karstens Aufteilung zwischen den beiden Gedichten beruht also nicht auf dem Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen Perspektive auf die Natur und einem religiösen Diskurs, der von der Orphik und dem Pythagorismus inspiriert wäre, sondern auf der Feststellung eines unterschiedlichen Adressatenkreises: Empedokles wendet sich in den *Reinigungen* nicht mehr an Pausanias, sondern an ein breiteres Publikum, was Karstens Entscheidung erklären könnte, Fragmente zusammenzufassen, die einen praktischen Diskurs darlegen, der sich auf das tägliche Leben anwenden lässt.

59 Plutarch, *Über das Fleischessen*, 996b.

60 Vgl. Alberto Bernabé, „La toile de Pénélope. A-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans“, in: *Revue de l'histoire des religions* 219/4 (2002), 401–433.

61 Vgl. Nachlass 1872/73, 19[116], KSA 7.457: „Ethische Anthropomorphismen“, und 19[89], KSA 7.449.

62 Vgl. *Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.278: „Ebenso sehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen.“

63 Vgl. Nachlass 1875, 6[12], KSA 8.101 f.

ausgeht, dass sich unsere Welt in der zyklischen Phase einer wachsenden Macht des Hasses befindet.⁶⁴

Könnte andererseits der Tod von Empedokles als eine Inszenierung des Philosophen verstanden werden? Die Theater-im-Theater-Szene in einer anderen Fassung von 1870 verstärkt die Ambivalenz des Empedokles. Der Entwurf 8[37] endet mit einem Hinweis auf die im dritten Akt gespielten Rollen: „Flieht Dionysos vor Ariadne?“ Sein Tod wäre nicht der Sieg des Mitgefühls und des Ekels für die Existenz. Durch die theatrale Distanzierung entgeht Empedokles in zweierlei Hinsicht dem Pessimismus im Schopenhauer'schen Sinne: Zunächst könnte man annehmen, dass sein Suizid, wenn er mit seinen letzten Worten als Schauspieler stirbt, eine Strategie ist, um zu beweisen, dass er nicht der Welt der Menschen, sondern der Welt der Götter angehört. Nietzsche wäre dann nahe an der Interpretation der antiken Autoren,⁶⁵ die den Tod im Ätna zum Zeichen der Maßlosigkeit des Empedokles machten. Dann betont Nietzsche in seiner Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen, dass Empedokles einen aktiven Pessimismus verkörpert. Sein Tod ist nicht der Sieg seiner Abneigung gegen die irdische Existenz, sondern bringt die künstlerische Darstellung ins Spiel.

Diese Szene erscheint in einer Version des Dramas (8[37]), die im Vergleich zu Nietzsches anderen Entwürfen (5[117] und 8[30]) eine neue Bedeutungsebene einzuführen scheint: Einige Details führen eine parodistische Dimension ein, während die anderen Versionen im Tragisch-Pathetischen bleiben. Wenn er die Rolle des Dionysos spielt, ist Empedokles „lächerlich in Corinna verliebt“ (Nachlass 1870–71/72, 8[37], KSA 7.236). Versucht Nietzsche auf diese Weise, Empedokles' Maßlosigkeit zu zeigen, der sich als Gott ausgibt, obwohl er nur ein Mensch ist, und seine Lächerlichkeit aufzuzeigen, wie es bereits Lukian getan hat?

Schluss

Nietzsches Dramenentwürfe machen die Facetten der zersplitterten Gestalt des Empedokles sichtbar und werfen die Fragen auf, die er in seiner Vorlesung weiter entwickeln wird, wenn er das Naturgedicht ab 1872 genauer untersucht: der Pessimismus von Empedokles, die ethische Dimension seiner Naturauffassung und die Ambivalenz seiner Beziehung zu den mythologischen Gottheiten. Der Vergleich der Dramenentwürfe zeigt die mehrdeutige Bedeutung des Göttlichen bei Empedokles, der sich sowohl als Aufklärer, Scharlatan und Glaubender erweist. Während jene Szenen, in denen er den Agrigentinern gegenübertritt, sein Rednertalent und seine Vorliebe für Selbstinszenierung zeigen, drückt sein Tod sowohl die Hoffnung auf eine Wiedergeburt als auch seinen Wunsch nach Einheit aus.

⁶⁴ Siehe Fußnote 50 oben.

⁶⁵ Siehe Fußnoten 5 und 6 oben über Horaz und Lukian.

Die verlorene Einheit der Natur wiederzufinden, jenseits der Zersplitterung des individuellen Lebens, verleiht der empedokleischen Maßlosigkeit einen anderen Sinn als der antiken ὕβρις. Wenn die Maßlosigkeit, die von den antiken Autoren mit Empedokles in Verbindung gebracht wird, als eine Form des Stolzes und der Hochstapelei von Empedokles verstanden wird, der sich als Gott ausgeben will, zeigen Nietzsches dramatische Entwürfe die Zweideutigkeit dieser Figur, die die Frage nach dem richtigen Maß aufwirft: Versucht Empedokles durch seinen Tod die Einheit der Natur zu manifestieren? Ist es das menschliche Leben, das das Maß sein sollte? Oder muss man den Standpunkt dezentrieren, die Perspektive des individualisierten Lebens aufgeben, um die Einheit der Natur und die Verwandtschaft der Wesen wahrzunehmen?

Literaturverzeichnis

- Babich, Babette: „Nietzsche’s Zarathustra, Nietzsche’s Empedocles. The Time of Kings“, in: Horst Hutter / Eli Friedland (Hg.), *Nietzsche’s Therapeutic Teaching. For Individuals and Culture*, London 2013, 157–174
- Bernabé, Alberto: „La toile de Pénélope. A-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans“, in: *Revue de l’histoire des religions* 219/4 (2002), 401–433
- Brobjer, Thomas H.: „Hölderlin’s Influence in Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 397–412
- Campioni, Giuliano / D’Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Cancik, Hubert: *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart 1995
- Choulet, Philippe: „Nietzsche versus Héraclite. Nietzsche qui rit, Héraclite qui pleure“, in: Anne Merker (Hg.), *Nietzsche philologue et philosophe*, Strasbourg 2016, 143–168
- Crescenzi, Luca: „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442
- Detlef, Otto: „(Kon-)Figurationen der Philosophie. Eine metaphorologische Lektüre von Nietzsches Darstellungen der vorplatonischen Philosophen“, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 119–152
- Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005
- Ramnoux, Clémence: „Les fragments d’un Empédocle de Fr. Nietzsche“, in: *Etudes présocratiques, Oeuvres II*, Paris 2020, 123–157
- Reibnitz, Barbara von: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“*, Stuttgart 1992
- Reschke, Renate: „Die Welt ist ein Spiel des Zeus ...‘. Friedrich Nietzsches ästhetische Sicht auf Heraklit“, in: Enrica Fantino / Ulrike Muss / Charlotte Schubert / Kurt Sier (Hg.), *Heraklit im Kontext*, Berlin 2017, 485–506
- Santini, Carlotta: „Friedrich Nietzsche on the Greek Mysteries“, in: Russell Re Manning / Carlotta Santini (Hg.), *Nietzsche’s Gods. Critical and Constructive Perspectives*, Berlin 2022, 51–74
- Söring, Jürgen: „Nietzsches Empedokles-Plan“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 176–211
- Swift, Paul: *Becoming Nietzsche. Early Reflections on Democritus, Schopenhauer and Kant*, Lanham, MD 2005
- Vivarelli, Vivetta: „Empedokles und Zarathustra. Verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 509–536

David Hurrell

Nietzsche's Portrayal of Pyrrho

Abstract: Nietzsche's portrayal of Pyrrho is predominately contained in two of his notebooks from 1888, and they present a somewhat ambivalent attitude toward him. In this article, I offer an explanation for Nietzsche's variegated observations, and contend that his interest in Pyrrho is not really founded upon his radical scepticism as one might expect. Rather, it is Nietzsche's preoccupation with decadence in general – and its ancient Greek philosophical incarnations in particular – that drives his scrutiny of Pyrrho. I describe Nietzsche's evolving depiction of Pyrrho as one that ultimately develops into a critique, whereby Pyrrho is associated with a number of types of decadence, as well as exhibiting the characteristic traits of a decadent. I close by examining the cogency and soundness of Nietzsche's interpretation of Pyrrho as a specific exemplar of decadence.

Keywords: Pyrrho, Decadence, Nihilism, Scepticism, Tranquillity

Since Pyrrho of Elis essentially wrote nothing, our understanding of him is derived from assorted ancient sources that have been subject to widely differing interpretations.¹ Nietzsche's own remarks about him appear to display a somewhat ambivalent attitude that I will endeavour to explain.² Yet prior to 1888, Nietzsche showed little interest in Pyrrho. He is only mentioned by name in one published aphorism,³

1 See Richard Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford 2003, 1–2, 6, and Savar Hrafn Svavarsson, "Pyrrho and Early Pyrrhonism," in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge 2010, 36–57: 37–9.

2 I use the following translations of Nietzsche's writings: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *Beyond Good and Evil*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2002; *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001; *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Dieth, Cambridge 2007; *Human, All Too Human*, ed. and trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996; *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, ed. and trans. Marianne Cowan, Washington, DC 1998; *The Pre-Platonic Philosophers* (= PPP), ed. and trans. Greg Whitlock, Chicago, IL 2006; *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *The Will to Power*, ed. and trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York 1968; and *Writings from the Late Notebooks* (= WLN), ed. Rüdiger Bittner, trans. Kate Sturge, Cambridge 2003.

3 Excluding references to Pyrrho in Nietzsche's early published works (and notes) on Diogenes Laërtius. See Richard Bett, "Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic," *Archiv für Geschichte der Philoso-*

Dr. David Hurrell, The Open University, Department of Philosophy, Milton Keynes MK7 6AA, United Kingdom, E-Mail: david.hurrell@open.ac.uk

participating in a dialogue that eschews historical accuracy for literary effect⁴ as *The Fanatic of Mistrust*, who wants to promote mistrust toward “everything and everyone” as this is the “only path to truth” (HH II, WS 213). Subsequently, only in the last active year of Nietzsche’s life does a more exacting consideration of Pyrrho emerge, from a dozen entries in two contiguous notebooks written during the spring of 1888.⁵

These jottings were seemingly inspired by reading around this time a newly published commentary on ancient Greek scepticism that Nietzsche later refers to as “[a]n excellent study by Victor Brochard, *Les Sceptiques Grecs*,” adding that “[t]he sceptics were the only *respectable* types among the philosophical tribes” (EH, Clever 3). Hence, Richard Bett – a prominent scholar of Pyrrho – believes “the passage suggests that at this period, Nietzsche’s interest in the subject of Greek skepticism was very strong.”⁶ However, Thomas H. Brobjer – an intellectual biographer of Nietzsche – contends that “although there are a number of remnants from Nietzsche’s reading of Brochard in Nietzsche’s writings from 1888 relating to scepticism (essentially all references to Pyrrho), it appears as if this reading has not fundamentally changed his view of sceptics and scepticism nor does it seem to have increased his references to *skepsis* and *scepticism*.”⁷

Indeed, I will argue that it is not the theme of (Greek) scepticism per se that rekindles Nietzsche’s interest in Pyrrho. Rather the impetus is a growing preoccupation with fashioning a genealogical conception of decadence traced to antiquity, which Nietzsche regards as the basis for the nihilistic Christianity of modernity since he states that “the preparatory work for this [is] ancient philosophy [*das Christenthum nihilistisch die Vorarbeit dazu: die antike Philosophie*]” (Nachlass 1888, 14[114], KSA 13.291, my translation)⁸. Hence, writing in 1888, Nietzsche informs us that “[i]n fact the thing I have been most deeply occupied with is the problem of decadence, – I have had my reasons for this” (CW, Preface), and it is only then that his use of the terms “decadence” and “decadent[s]” begins in earnest, by making their debut in his published works penned in this

phie 82/1 (2000), 62–86: 66, and Jessica N. Berry, “Nietzsche and the Ancient Greeks,” in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 83–107: 99–100.

4 See Bett, “Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic,” 67: “the connections between the ideas ‘Pyrrho’ expresses in this dialogue and the ideas Pyrrho or other ancient sceptics really expressed, while not non-existent, are certainly pretty loose.”

5 See Nachlass 1888, 14[85], KSA 13.264; 14[87], KSA 13.265; 14[99], KSA 13.276–8; 14[100], KSA 13.278; 14[116], KSA 13.292–3; 14[129], KSA 13.310–2; 14[141], KSA 13.324–5; 14[149], KSA 13.332; 14[162], KSA 13.347; 14[191], KSA 13.378; 15[5], KSA 13.403; and 15[58], KSA 13.446–7. Nachlass 1888, 14[142], KSA 13.327 refers to “Pyrrhonic opponents of dialectics.”

6 Bett, “Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic,” 63, and Jessica N. Berry, *Nietzsche and the Ancient Sceptical Tradition*, Oxford 2011, 28.

7 Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Disinterest and Ambivalence Toward the Greek Sophists,” *International Studies in Philosophy* 33/3 (2001), 5–24: 15.

8 See Nachlass 1887, 11[370–1], KSA 13.166–7.

year.⁹ In these publications decadence is referred to as if the reader is already cognizant with his distinct account of the phenomenon, whereas by contrast, in his notebooks of this period one can ascertain an attempt to construct a hypothesis and methodology pertaining to it.

For example, in one entry in which Nietzsche criticises philosophy for being a decadent trend, Pyrrho is cited alongside Socrates as an example (Nachlass 1888, 15[5], KSA 13.403). In another passage, the same allegation occurs using a different association: “Philosophy as decadence of the *wise* fatigued one. Pyrrho. The Buddhist. Comparison with Epicurus” [*Philosophie als décadence / Die weise Müdigkeit. Pyrrho. Der Buddhist. Vergleich mit Epikur*] (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.276, my translation). Whilst the Buddhist assertion is partly an allusion to Pyrrho’s famed and almost unfaltering equanimity,¹⁰ the reason for his comparison with Epicurus is then only obliquely hinted at:

Pyrrho, like Epicurus, two forms of Greek decadence: related, in hatred for dialectics and for all theatrical virtues – these two together were in those days called philosophy –; deliberately holding in low esteem that which they loved; choosing common, even self-despised names [*selbst verachteten Namen*] for it; representing a state in which one is neither sick nor well, neither alive nor dead – (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277, translation modified)

Nietzsche seems to imply that these two proponents of Greek decadence – linked by their loathing of the method of argument and accompanying moral principles of Socratic and Platonic philosophy – use various designations to refer to an allegedly intermediary state of health and existence, one which the secondary literature also avoids identifying.¹¹

9 *The Case of Wagner* (1888), *Twilight of the Idols* (1889), *Nietzsche Contra Wagner* (1889), *The Anti-Christ* (1888), and *Ecce Homo* (1888). Rather than the German *Dekadenz* and *Dekadent*, Nietzsche (nearly) always uses the French *décadence* and *decadent*, which also regularly feature in his notebooks from November 1887. Hence, Brochard’s reference to the developments to dialectics following Socrates and Plato as “une décadence progressive” – meaning “a gradual decline” – more than likely only substantiated Nietzsche’s analysis rather than initiating it (Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris 1887, 31).

10 “[A] Buddha himself, was thrown out of control once, by whom? – through his sister, with whom he lived, [*ein Buddha selbst, wurde ein einziges Mal außer Rand und Band gebracht, durch wen? – durch seine Schwester, mit der er zusammenlebte*]” (Nachlass 1888, 14[162], KSA 13.347, my translation). Diogenes Laërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, London 1925, [IX 66], 479, reports two incidents of Pyrrho’s discomposure. See Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, 66.

11 For example, Andrea Christian Bertino, “Nietzsche und die hellenistische Philosophie: Der Übermensch und der Weise,” *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 95–130: 125, discusses the differences between Pyrrho’s and Epicurus’ nihilism, and prefixes the use of this passage only with the comment that “Epicurus represents a second form of Greek decadence, one more sophisticated, more delicate [*Epikur eine zweite Form der griechischen Dekadenz dar, eine raffiniertere, delikaterere*]” (my translation). See also Jihun Jeong, “Nietzsche’s Concept of Decadence of the Individual,” *Filozofia* 77/5 (2022), 325–38: 332; Michael Ure, *Nietzsche’s “The Gay Science”: An Introduction*, Cambridge 2019, 56, fn. 11; and Richard Bett,

In my opinion, what is being insinuated is that since Pyrrho and Epicurus mutually held philosophy to be a way of life – and in particular one striving to attain this specific condition – Nietzsche is making a disparaging allusion to the ideal state of tranquillity called *ataraxia*, although the real meaning of this term is possibly more accurately conveyed by the phrase “freedom from disturbance.” For *ataraxia* is widely associated with both Pyrrho and Epicurus, their followers, and also the Stoics.¹² If this interpretation is correct, Nietzsche then categorises the two philosophers as decadents since they aspire by different paths to attaining an ideal of a state of serenity. For Pyrrho this is achieved through a sceptical withholding of judgement, but for Epicurus, by pursuing a form of ethical hedonism.¹³

However, whilst Epicurus’ goal of tranquillity is inextricably associated with *ataraxia*, the various ancient sources that may have informed Nietzsche’s interpretation of Pyrrho suggest some other alternatives. For the basis of his tranquillity could be both theoretical – through refraining from opinions and conjectures – but also practical, by his allegedly non-caring attitude toward social conventions and common dangers. Hence, in Pyrrho’s case a second possibility for a name referring to the indeterminate state is one of *adiaphoria* (indifference),¹⁴ a term which Nietzsche uses twice to describe Pyrrho’s general attitude – particularly on making distinctions about virtues – and which elsewhere he associates with decadence.¹⁵ Whilst a third possibility is *apatheia* (insensibility), a state of impassivity akin to freedom from affections or emotions that is also associated with the Stoics,¹⁶ which is used to describe Pyrrho’s character along with another descriptor, *praotēs* (gentleness).¹⁷

Seemingly then, these three terms – “*ataraxia*,” “*adiaphoria*,” and “*apatheia*” – are probably jointly applicable in describing Pyrrho’s ideal but decadent state of serenity.¹⁸ Such an interpretation gains more credence if we also consider that when taken

“Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus),” *Philosophical Topics* 33/2 (2005), 45–70: 59.

12 See Berry, “Nietzsche and the Ancient Greeks,” 102, and Gisela Striker, “Ataraxia: Happiness as Tranquillity,” *The Monist* 73/1 (1990), 97–110: 97, 100: “Pyrrho is described by ancient biographers as a living paradigm of *ataraxia*” (102).

13 See David Hurrell, “Epicurus: A Case Study of Nietzsche’s Conception of a ‘Typical Decadent’,” *Journal of Nietzsche Studies* 52/1 (2021), 78–104.

14 In Stoicism, *adiaphoria* indicates actions that morality neither mandates nor forbids.

15 See Nachlass 1888, 14[94] KSA 13.272: “typical forms of decadence [...] nihilism (*adiaphora*) [*den Nihilismus ἀδιάφορα*].” Also: Nachlass 1888, 14[83], KSA 13.262–3, asks “whether a tendency toward generalities is not already a symptom of decadence; objectivity as **disintegration of the will** [Willens-Disgregation] (– to be *able* to stand so **distant** –) This presupposes a great *adiaphora* in regard to the powerful drives: a kind of isolation, exceptional stance, resistance in regard to the normal drives.”

16 For Striker, “Ataraxia,” “the main reason for the Stoic sage’s imperturbability lies in his complete indifference to everything bodily or external, and his consequent freedom from emotion, *apatheia*” (101).

17 See Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277, where *apatheia* is referred to as “Apathy.”

18 See Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, 63–6, 75–6 and 83–4, and Svavarsson, “Pyrrho and Early Pyrrhonism,” 36.

together; Nietzsche's comments appear to paraphrase elements of Diogenes Laërtius' *Life of Pyrrho*, part of a prominent doxography he was extremely familiar with (EH, Clever 3).¹⁹ This source cites examples of Pyrrho's renowned indifference, and states that the different reported aims of the sceptics were tranquillity, along with insensibility or gentleness.²⁰

Yet there is another reason for the association of the two philosophers. Nietzsche notes that decadence²¹ can manifest itself as scepticism along with nihilism,²² and he explicitly associates Pyrrho with these two viewpoints.²³ In a further comparison of Pyrrho with Epicurus from the same passage as the first, Nietzsche regards the former as more nihilistic, thereby implying the latter is too, and regards both as practitioners of a sceptical attitude on the value of the world. For Nietzsche, Pyrrho is a closet Greek Buddhist,²⁴ while Epicurus is a proto-crypto Christian,²⁵ and their divergent philosophies are indicative of their distinctive underlying religious beliefs, which have at least one thing in common:

Buddhism, Christianity – they may be called nihilistic because they all glorified the opposite concept of life, nothingness, as a goal, as the highest good, as “God” [*Buddhismus, Christenthums – sie dürfen nihilistisch genannt werden, weil sie alle den Gegensatzbegriff des Lebens, das Nichts, als Ziel, als höchstes Gut, als “Gott” verherrlicht haben*] (Nachlass 1888, 14[25], KSA 13.230, my translation).

And so “[t]he two belong together as nihilistic religions – they are religions of decadence” (A 20). Hence Nietzsche's discussion of Pyrrho develops into a critique shaped by decadence; one that I will argue, depicts him as exhibiting the characteristic traits of a decadent, and thereby provides the structure for the following analysis.²⁶

¹⁹ See Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 35, 39 and 49, and Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham, MD 2008, 16.

²⁰ Diogenes Laërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, IX 63, 66, 107–8; 477, 479: “The end to be realized they [the Sceptics] hold to be suspension of judgement, which brings with it tranquillity like its shadow [...]. According to some authorities the end proposed by the Sceptics is insensibility; according to others, gentleness” (517–9).

²¹ For Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington, IN 2008, 133, nihilism should be considered a subcategory of decadence as nihilism is the recognition of the meaninglessness of life, and decadence is a turning against life. For Daniel W. Conway, *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the “Twilight of the Idols”*, Cambridge 1997, 109, “[a]ll nihilists are also decadents, but not all decadents are nihilists.”

²² See Nachlass 1888, 14[86], KSA 13.264–5.

²³ See Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277 and 15[58], KSA 13.446.

²⁴ See Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.276.

²⁵ See GS 370, and NW, Antipodes.

²⁶ One alternative approach to mine, which focuses on a rather narrow set of reactionary traits, is Philippe Choulet, “L'Épicure de Nietzsche: Une figure de la décadence,” *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 188/3 (1998), 311–30: 314–5: “Nietzsche repère le décadent à trois traits principaux,

The Characteristic Traits of a Decadent

Nietzsche's particular portrayal of decadence is commonly understood in a negative way, as generally denoting a debilitating tendency or degeneration from a previous state of vitality. He applies the conception to describe certain types of individuals and their viewpoints, as well as the cultural expressions founded upon it, such as philosophies, moralities, religions and artistic compositions.

However, Nietzsche never explicitly lists the attributes of a decadent.²⁷ In general terms he considers one to be “a human being who has turned out badly [*ein missrathener Mensch*]” (GS 359), and more specifically as “the ill-constituted [*die Mißrathenen*]” (Nachlass 1888, 23[1], KSA 13.600), who cannot help but act out the immanent contradictions that are part of their physiological constitution. An inherent physiological weakness leads the individual's drives and instincts that direct their everyday behaviour – such as those for food or sex – astray, pointing them in the wrong direction. This corrupted bodily configuration leads to a growing disparity between the cognitive and volitional resources that saps an individual's affective energies, resulting in a general exhaustion, a weakness of will, and an inability to resist stimuli.²⁸ A corresponding set of psychological weaknesses develop that entails that the decadent wastes his ever-diminishing energy in pursuits of a harmful orientation, such as being driven by selfless motives that devalue the importance of the individual's desires and needs. The decadent opts for what denies life over what promotes life, for he erroneously believes that it is life-enhancing,²⁹ and consequently exhibits the “mark [*Abzeichen*]”³⁰ of decadence, of a broken will to life” (A 50).

Hence, in one passage from *Ecce Homo*, written in 1888, we are told that “complete decadents [*der décadent an sich*] always choose the means that hurt themselves”

qu'il faut penser selon des différences de degré et non de nature, puisque ce sont des niveaux de réaction – une certaine fatigue vis-à-vis de la vie elle-même; – une certaine irritabilité dans le hasard des rencontres; – l'élection d'une tactique de prudence, aux antipodes de l'héroïsme [Nietzsche identifies the decadent with three main traits, which must be thought of in terms of differences of degree and not of kind, since they are levels of reaction – a certain fatigue vis-à-vis life itself; – a certain irritability in chance encounters; – the choice of a tactic of prudence, at the antipodes of heroism]” (my translation). Another approach, which instead seeks to define the essence of decadence is Jeong, “Nietzsche's Concept of Decadence of the Individual,” 326–7: “My overall argument is that decadence is (1) the absence within the person of a fundamental instinct as a centering or unifying drive or instinct, which (2) amounts to the failure to form a whole and the loss or lack of self. (3) This causes instinctual and motivational disorder, which (4) leads one to seek what is harmful to one.”

²⁷ Nachlass 1888, 23[4], KSA 13.604–7 suggests some criteria, whilst EH, Wise 2 outlines those for the opposite of a decadent.

²⁸ See Nachlass 1888, 17[6], KSA 13.527–8; 14[73], KSA 13.255; and 14[86], KSA 13.264.

²⁹ See EH, Destiny 8, and TI, Skirmishes 35.

³⁰ Literally: “badge.”

(EH, Wise 2).³¹ In another, Nietzsche is somewhat more specific. The inherent weakness and inhibited agency of decadents is exhibited in their knowledge claims and resulting choice of supporting ideals, which convey a specific preference in rejecting reality in favor of metaphysical abstractions: “Knowledge, saying yes to reality, is just as necessary for the strong as cowardice and *fleeing* in the face of reality – which is to say the “ideal” – is for the weak, who are inspired by weakness ... They are not free to know: decadents *need* lies, it is one of the conditions for their preservation” (EH, BT 2). The context of this passage is Nietzsche’s retrospective interpretation of his earlier portrayal of Socrates in *The Birth of Tragedy* (1872) as “the instrument of Greek disintegration, as a typical decadent.” Socrates’ advocating of rationality at any price is now construed by Nietzsche as promoting a “dangerous” emasculation of humanity’s instinct that ultimately “undermines life,” which is then followed by him contrasting a strong, life-affirming instinct to a degenerative, weak, and decadent one, that turns the individual against life (EH, BT 1).

What I regard as central to Nietzsche’s portrayal of Pyrrho then, is that just like Socrates, he is an example of “Greek philosophy as the *decadence* of the Greek instinct” (TI, Ancients 2), where “the anti-Hellenic instincts come to the top” (Nachlass 1887/88, 11[375], KSA 13.167). For Pyrrho is another incarnation of this type of degenerative instinct and its accompanying traits of weakness pertaining to epistemology, metaphysics and agency; one that eventually succumbs to its inherent contradictions despite exhibiting a conspicuous vestige of “the Hellenic instinct [with] its ‘will to life’” (TI, Ancients 4) which is the theme I will turn to next.

Pyrrho’s Instinctual Weakness

I believe this diagnosis of instinctual imbalance explains Nietzsche’s apparent ambivalence toward Pyrrho, and why he therefore makes a back-handed compliment by distinguishing him as the only original philosopher of antiquity after the pre-Socratics. Moreover, Pyrrho is described as inevitably the last of this kind because he personifies the twilight of Greek evolutionary and cultural vitality. For Nietzsche claims that Pyrrho was no devotee of either Socrates or Plato, because his physiological constitution still displayed a healthy legacy inherited from his predecessors. This was an instinct to discern and differentiate, that stemmed from Democritus’ lack of trust in sensations and opinions,³² which then evolved into Protagoras’ ethical relativism

³¹ Literally: “the decadent per se.”

³² According to Bett, “Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic,” Pyrrho possibly followed Democritus epistemological notions, and more likely his ethical viewpoint: “Democritus promoted an ideal of εὐθυμία (‘good spirits’) which, to judge from its description in the fragments and other an-

due to an underlying basis in Heraclitus' belief in the reality of change³³ that lacked a moral estimation.³⁴

The real *philosophers of Greece* are those before Socrates (– with Socrates something changes) [...] I see only one original figure in those that came after: a late arrival but necessarily the last – the nihilist *Pyrrho* ... his instinct was *opposed* to all that had come to the top in the meantime: the Socratics, Plato
Pyrrho goes back to Democritus via Protagoras ... the artist's optimism of Heraclitus, – – – [*Pyrrho greift über Protagoras zu Demokrit zurück ... der Artisten-Optimismus Heraklits, – –*] (Nachlass 1888, 14[100], KSA 13.278, translation modified).

Indeed, Nietzsche claims that Pyrrho was so inherently suspicious of Socrates' endorsement of a lifestyle where happiness requires virtue, and virtue requires knowledge, that essentially “[h]is life was a protest against the great doctrine of identity (happiness = virtue = knowledge)” (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277).³⁵ While Nietzsche holds this to be “the most bizarre of all equations, which is opposed to all the instincts of the earlier Greeks” (TI, Socrates 4), he additionally claims that as one of “the more profound natures of antiquity,” Pyrrho’s judgment of Plato was equally one of revulsion, for he simply regarded the dialectical approach of such pompous philosophers of virtue as

cient sources, appears closely related to the ἀταραξία (‘freedom from worry’) strived for by Pyrrho” (66, fn. 25).

33 Here Pyrrho is portrayed as exhibiting the same kind of admirable traits inherent to the pre-Socratic Greeks, that Nietzsche also ascribes to his ideal future philosophers: “The Greek culture of the Sophists had developed out of all the Greek instincts; it belongs to the culture of the Periclean age as necessarily as Plato does not: it has its predecessors in Heraclitus, in Democritus, in the scientific types of the old philosophy; it finds expression in, e. g., the high culture of Thucydides. And it has ultimately shown itself to be right: every advance in epistemological and moral knowledge has reinstated the Sophists. Our contemporary way of thinking is to a great extent Heraclitean, Democritean, and Protagorean: it suffices to say it is Protagorean, because Protagoras represented a synthesis of Heraclitus and Democritus” (Nachlass 1888, 14[116], KSA 13.293).

34 For the early Nietzsche, Heraclitus exhibits an optimistic affirmation of life through his intuitive and artistic approach to truth that comprehends the entire world process aesthetically, as mere play or strife that is free from intention or injustice, and so beyond teleology or morality (see PPP, “Heraclitus”, and PHG 7). However, the later Nietzsche subsequently suggests a moral consideration: “Since Plato, philosophy has been dominated by morality. Even in his predecessors moral interpretations play a decisive role [...] with Heraclitus, the regularity of phenomena as witness to the moral-legal character of the whole world of becoming” (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.259).

35 The passage continues with: “One cannot promote the right way of life through science: wisdom does not make ‘wise’ – The right way of life does not want happiness, turns away from happiness –” (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277). Bett, “Nietzsche, the Greeks, and Happiness,” 69–70, fn. 40, remarks that: “It is not clear whether Nietzsche is here continuing to comment on Pyrrho (and if so, what his attitude is) or sketching a view on his own.” The former is perhaps more likely, if Nietzsche is depicting Pyrrho as claiming that to live by the Socratic association of knowledge and happiness is a mistake, because it needs to be supplanted by his own of non-assertion and tranquillity.

squabbling histrionics³⁶ – a theme present in Nietzsche's own consideration³⁷ – which declares that: "I see dialectics as a symptom of decadence" (EH, Wise 1).

This vestige of instinctual strength then probably explains why Nietzsche gives Pyrrho credit as the one thinker who through his perspicacity, constituted the staunchest opposition to the perverting of Greek philosophy by dogmatism, and its rigid defence of unreserved beliefs purporting to answer fundamental questions. For Nietzsche, Pyrrho was someone who endeavoured to keep himself removed from such dogmatic debates. Evidently, he considered Pyrrho to be capable of showing good judgement, as the inspiration for his philosophy was a will to distinction – the ability to distinguish and discriminate. However, Nietzsche claims Pyrrho patently grew weary by his principled struggle against dogmatism. He lost that very will of distinction by striving to free himself from belief, and this detrimental change of attitude was driven by the disgregation of his physiological constitution.³⁸

Stimulated by the need for corporeal and psychological coherence, together with the accompanying composure, Pyrrho was compelled to act out and subjugate the instinctual contradictions instilled by his incompatible views. If my interpretation is correct, this necessity is obscurely expressed at the very beginning of the following partial extract, and it is then followed by the means for accomplishing this undertaking: "To overcome contradiction [*Den Widerspruch überwinden*]; no contest; no will to distinction; to deny the Greek instincts" (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277). Nietzsche's claim then is that Pyrrho negated his remnants of a stronger, combative and discriminating Hellenic "agonistic instinct" inherited from the pre-Socratics (TI, Ancients 3) – one which elsewhere Nietzsche extols for spawning competing perspectives that precluded unconditional truths and dogmatic moral rules, and had found its ultimate incarnation in the Sophists³⁹ "realists' culture" as personified by Thucydides (TI, Ancients 2).

This need for Pyrrho to surmount his intrinsic contradictions, when allied with the references to him above as "a late arrival [*einen Spätling*]" and also below as "a late-comer [*spät gekommen*]," resembles the description Nietzsche gives of the degenerative kind of individual from a "late," decaying European culture of modernity, who seeks happiness through tranquility:⁴⁰

³⁶ See Nachlass 1888, 14[129], KSA 13.312.

³⁷ See TI, Socrates 5–7 and 10; TI, Ancients 2; and Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.624.

³⁸ See Nachlass 1888, 15[58], KSA 13.446. Nietzsche states that "the worst, most prolonged, and most dangerous of all errors to this day was a dogmatist's error, namely Plato's invention of pure spirit and the Good in itself" (BGE, Preface).

³⁹ For Nietzsche, the Sophists are the last embodiment of the true Greek (Hellenic) instinct, but in a transitional form, and so he includes pre-Socratic philosophers such as Heraclitus, Anaxagoras and Democritus, who are not normally associated with the Sophists' principles as epitomised by Protagoras (Nachlass 1887/88, 11[375], KSA 13.167–9, and Nachlass 1888, 14[116], KSA 13.293).

⁴⁰ Nietzsche adopts no universally binding theory of happiness, rather "[m]an feels his power, his 'happiness,' as they say: there must be 'will' behind this state – otherwise it would not be his" (Nachlass 1888,

In an age of disintegration where the races are mixed together, a person will have the legacy of multiple lineages in his body, conflicting (and often not merely conflicting) drives and value standards that fight with each other and rarely leave each other alone. A man like this, of late cultures [*späten Culturen*] and refracted lights, will typically be a weaker person: his most basic desire is for an end to the war that he is. His notion of happiness corresponds to that of a medicine and mentality of pacification (for instance the Epicurean or Christian); it is a notion of happiness as primarily rest, lack of disturbance (BGE 200).

Elsewhere Nietzsche remarks that “Buddhism is a religion for *late* people [*späte Menschen*]” (A 22)⁴¹ – which as we have seen above is the creed he associates with Pyrrho – and “the latecomers [are] the faded last shoots of mightier and happier generations [*den Spätgekommenen, den abgeblassten letzten Sprossen mächtiger und frohmüthiger Geschlechter*]” (UM II, HL 8, translation modified). Collectively then, these references to lateness denote waning epochs replete with vestiges of previously dominant forms which have lost the capacity for rejuvenation.⁴²

Nietzsche’s overall analysis here – especially that of Pyrrho’s instinctual weakness – are akin to his “*diagnosis of the modern soul*,” as characterised by “its most *instructive* case” (CW, Epilogue) and exemplar of “this lateness [*diese Spätheit*]” (CW 5),⁴³ the “typical decadent” Richard Wagner (CW 7), which also begins by examining the “contradictoriness of instincts, by separating out its opposing values” (CW, Epilogue). According to Nietzsche, such “conflicting instincts [*Instinkt-Widersprüchlichkeit*]” (EH, Destiny 7) are a feature of those who lack a centre of gravity and hence a purpose, which he claims results in selfless pursuits of “depersonalization [*Selbstlosen*]” (Nachlass 1888, 23[3], KSA 13.604). Such an “expression of *physiological contradictoriness* [*Ausdruck der physiologischen Widersprüchlichkeit*]” (Nachlass 1888, 14[94], KSA 13.272) accounts for individuals who seek answers to questions concerning happiness, and so Nietzsche claims that “[d]ecadence betrays itself in this preoccupation with ‘happiness’” (Nachlass 1888, 14[92], KSA 13.270).

Seemingly, then, Nietzsche regards Pyrrho as another example of an ill-constitution that spawns this kind of unhealthy obsession.⁴⁴ For according to an authoritative

14[126], KSA 13.308). The attainment of individual power of this “classical ‘happiness’” is associated with scepticism (Nachlass 1887/88, 11[294], KSA 13.114).

41 Published translation: “*mature* people.”

42 Another example: “Of almost all the great Hellenes it can be said that they seem to have come too late [*zu spät gekommen*]: such is the case with Aeschylus, with Pindar, with Demosthenes, with Thucydides: one further generation – and it is all over” (HH I 261).

43 Published translation: “this maturity.”

44 A conjecture that is suggested here: “When Greece’s prime was over, the moral philosophers came: from Socrates onward, all Greek philosophers are first and foremost moral philosophers. That means they are looking for happiness [*Als es mit der besten Zeit Griechenlands vorbei war, kamen die Moral-Philosophen: von Sokrates an nämlich sind alle griechischen Philosophen zuerst und im tiefsten Grunde Moral-Philosophen. Das heißt: sie suchen das Glück*]” (Nachlass 1884, 25[17], KSA 11.16, my translation). Nietzsche then contemplates: “the decay of the modern soul in all forms [–] to what extent the *decline*

ancient source that Brochard cites,⁴⁵ and hence Nietzsche was surely aware of, happiness for Pyrrho is synonymous with the serenity attained by considering a ternary of fundamental questions concerning our own knowledge in order to achieve a true view of the nature of things – which it transpires, is one of indeterminacy.⁴⁶ Consequently, Nietzsche judges that Pyrrho managed to surpass “the *stigmata of decadence*: moralism and happiness [*die Stigmata der decadence: Moralismus und Glück*]” (Nachlass 1888, 14[87], KSA 13.265, my translation) of Socrates. This questionable accomplishment then was due to the loss of his will to distinction through the rejection of, or withdrawal from, the vestiges of his healthy instincts. For Socrates’ misguided but active use of knowledge to obtain a virtuous life of happiness had been regressively supplanted by Pyrrho’s passive indifference to what can be known to secure a life-negating torpidity. Hence, Nietzsche claims that Pyrrho actually represents the “highpoint [*Höhepunkt*]” of Greek decadence, for accordingly he “reached the level of Buddhism [*Stufe des Buddhismus erreicht*]” – an assertion I will shortly elucidate (Nachlass 1888, 14[87], KSA 13.265, my translations).

For Nietzsche then, Pyrrho is a prime example of a decadent’s inability psychologically to resist the physiological debility that has enveloped him. Such weakness displays a lack of self-control by “giving in [*nachgeben*]” (Nachlass 1888, 14[157], KSA 13.341) to one’s crumbling drives and instincts,⁴⁷ and consequently Nietzsche interprets that Pyrrho’s subsequent penchant for scepticism is inspired by a fundamental exhaustion.⁴⁸ The basis for this assessment is due to Pyrrho’s ethical ideal along with his practical attitudes toward obtaining tranquillity, but also because of his complete disengagement from any scientific aspirations or pretentiousness.⁴⁹ These principles

begins from Socrates [*der Verfall der modernen Seele in allen Formen in wiefern von Socrates an der Verfall beginnt*]” (Nachlass 1884, 25[103], KSA 11.37, my translation).

45 Brochard, *Les Sceptiques grecs*, 54.

46 Aristocles of Messene recounts that Pyrrho’s pupil “Timon implied that happiness is the same as tranquillity: if you want to become happy, follow Pyrrho, and you will end up in tranquillity” (Striker, “Ataraxia,” 102). Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, 16, discusses the same source: “Timon [...] says that the person who is to be happy must look to these three points: first, what are things like by nature? second, in what way ought we to be disposed towards them? and finally, what will be the result for those who are so disposed? He [Timon] says that he [Pyrrho] reveals that things are equally indifferent and unstable and indeterminate; for this reason neither our sensations nor our opinions tell the truth or lie. For this reason, then, we should not trust them, but should be without opinions and without inclinations and without wavering, saying about each single thing that it no more is than is not or both is and is not or neither is nor is not. Timon says that the result for those who are so disposed will be first speechlessness, but then freedom from worry; and Aenesidemus says pleasure.” See also Savar Hrafn Svavarsson, “The Pyrrhonian Idea of a Good Life,” in Rabbås Øyvind / Eyjólfur K. Emilsson / Hallvard Fosshem / Miira Tuominen (eds.), *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, Oxford 2015, 197–211: 199–200.

47 Published translation in WLN, 261–2: “having to give way.”

48 See Nachlass 1888, 15[58], KSA 13.446.

49 See Nachlass 1888, 14[141], KSA 13.324–5. According to Nietzsche, Pyrrho’s ensuing sceptical attitude therefore reflects the prevailing antagonism of morality to science: “scientific procedures rapidly de-

are then coupled with a general reticence and non-committal stance in offering any determinate explanation of the way things are – which together with the some of the other points made above – feature in the following abridged passage, where Nietzsche concludes that Pyrrho's self-transformation ultimately engendered his indifference:

Sagacious weariness: Pyrrho. To live a lowly life among the lowly. No pride. To live in the common way; to honor and believe what all believe. On guard against science and spirit, also against all that inflates – Simple: indescribably patient, carefree, mild. Apathēia, rather praōtes. A Buddhist for Greece, grown up amid the tumult of the schools; a latecomer; weary; the protest of weariness against the zeal of the dialecticians; the unbelief of weariness in the importance of all things He had seen Alexander, he had seen the Indian penitents. To such refined latecomers, everything lowly, everything poor, even everything idiotic is seductive. It has a narcotic effect: it relaxes [...]. To overcome contradiction; no contest; no will to distinction; to deny the Greek instincts [...]. To disguise wisdom so that it no longer distinguishes [...] indifference; no virtues that require gestures: to be everyone's equal even in virtue: ultimate self-overcoming, ultimate indifference (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.276–7).

The opening reference here to Pyrrho's "*Sagacious weariness [weise Müdigkeit]*" may be a derisive comment implying that his predilections for *adiaphoria* (indifference) and *apatheia* (insensibility) eradicated "an instinct of intellectual integrity" – the rare impulse to constantly question dogma and persist in enquiring into the truth – that Nietzsche claims is only evident in a few of the sceptics.⁵⁰ However, the more likely reason is that he associates Pyrrho's apparent passivity and weariness with Buddhism, an influence allegedly imparted when he travelled with Alexander the Great's army on its expedition into the Indian subcontinent.⁵¹

For Nietzsche, Buddhism is the religion of the exhausted (A 22) and, like Christianity, a nihilistic and decadent religion (A 20), though preferable to it (A 42). In fact, Nietzsche describes Pyrrho as both a Greek Buddhist⁵² and a nihilist a number of times.⁵³ These two aspersions are connected, because for Nietzsche Buddhism is an example of what he calls "*passive nihilism*," and therefore "a sign of weakness" (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.351). This condition arises when the faith in the highest values has been lost, but the need for the principles that characterised such a faith still remains. However, this disenchantment and yearning is passive as it is just "an act of resistance and reaction," rather than active by "reaching out for power" (Nachlass 1886/87, 5[64], KSA 12.209). Hence, unlike an active nihilist, the passive kind lacks the strength to create new life-affirming values, which is itself indicative of exhaustion and weakness due to a reduction

clined in Greece once Socrates had introduced into science the disease of moralizing" (Nachlass 1885, 36[11], KSA 11.554).

⁵⁰ See A 12, and Nachlass 1888, 15[28], KSA 13.422.

⁵¹ See Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, 169–78.

⁵² See Nachlass 1888, 14[85], KSA 13.264; 14[87], KSA 13.265; 14[99], KSA 13.276–7; 14[162], KSA 13.347; and 14[191], KSA 13.378.

⁵³ See Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277 and 14[100], KSA 13.278.

in their will to power – a decline in the striving to overcome resistance in the pursuit of one's ends.⁵⁴ For Nietzsche, Buddha exhibited this kind of attitude, for he remained “under the spell and delusion of morality,” and continued to evaluate life in moral terms by regarding existence as evil (BGE 56). So just like Pyrrho, Buddha showed himself to be a decadent, by proposing a solution known as *nirvāṇa* that is also life-negating and consists of non-existence.⁵⁵

Pyrrho's Epistemological Weakness

According to Nietzsche then, the decadent's physiological corruption and accompanying debility is subsequently expressed in various forms of psychological weakness. As previously suggested, Nietzsche maintains that Pyrrho clearly demonstrates this kind of enervation in his manner of evaluating knowledge claims, as he holds that statements are neither true nor false because things are judged to be undecidable or indeterminate. For Pyrrho, since a belief could not be substantiated or embraced with certainty, it therefore had to be seen as unstable. A consequence of this lack of decidability or certainty was anxiety that acted as a source of human suffering and unhappiness. Pyrrho's practical means of liberation from this potential unrest, and the means to attain an inner peace of mind, was a life without belief based upon non-assertion. The latter is generally interpreted as to make no definite claims about the nature of things or not to commit oneself in any way.⁵⁶

As a result, Pyrrho is said to have been completely indifferent to everything that went on around him, detached from the normal concerns of ordinary human beings and everyday reality. As we have seen above, the aim of Pyrrho's scepticism was a way of life based on tranquillity, with *ataraxia* as its ethical doctrine. Probably the closest Nietzsche actually comes to stating this is his euphemistic comment that as a sceptic, Pyrrho was inspired by “a need for rest, a weariness [*ein Ruhe-Bedürfnis, eine Müdigkeit*]” (Nachlass 1888, 15[58], KSA 13.446). We become tranquil and thereby happy if we embrace universal undecidability and indeterminacy, since we rid ourselves of all

⁵⁴ See Nachlass 1888, 14[174], KSA 13.360–2.

⁵⁵ See GS, Preface 3; GM I 6; and A 7. Nietzsche's portrayal of Buddha has been questioned: “if Nietzsche had lived in an age where Buddhism was better understood, he might even have considered the Buddha to be such an *Übermensch*” (Robert G. Morrison, *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, Oxford 1997, 225). Also: “Nietzsche believed the Buddha suffered from precisely that illness that he, Nietzsche, had diagnosed, namely *décadence*. He therefore opposed his ethics of life-affirmation to the Buddha's presumed *decadent* ethics of life-negation. But Nietzsche was wrong in believing the former and therefore misguided in doing the latter” (Antoine Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge 2013, 4).

⁵⁶ See Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, 37–9.

beliefs and thereby of the concomitant anxiety.⁵⁷ This noncommittal stance of Pyrrho is the basis for the suspension of judgement – *epoché* – the sceptical practice when confronted with the undecidability of opposing positions, which some modern commentators now regard as not applicable to Pyrrho, but rather to his subsequent followers, the Pyrrhonists.⁵⁸

Putting aside any contentious issues of the exact nature of Pyrrho's scepticism and route to tranquillity, all we need to note here is that Nietzsche clearly associates him with mistaking a demand for unbelief, with the need to break free from a belief.⁵⁹ Nietzsche construes unbelief as symptomatic of debility and withdrawal, and as a sign of someone uneasy with their place in the world or possibly existence itself.⁶⁰ This apprehension in turn requires respite or escape from the harshness of reality through a search for happiness.⁶¹ An obvious objection to this kind of stance is that without belief one cannot act; a view sustained by the anecdote that Pyrrho required constant support from companions in order to save him from natural dangers he did not believe in.⁶² Likewise for Nietzsche, any disposition to avoid asserting beliefs or to suspend judgement is one that is potentially dangerous to life, and indicative of an unhealthy yearning not to engage with the world, that conforms to a form of scepticism exhibited by the weak.

Scepticism for Nietzsche thus is a practical undertaking that can expose the inherent weakness or strength of the doubter, and consequently he distinguishes between two different forms.⁶³ "Weak" scepticism is a veiled repudiation of the sceptical denial of truth that leads to an aversion to decision or action, and so acts like a sedative. Hence,

57 An alternative explanation "limits the scope of beliefs so that people become tranquil if they rid themselves of positive beliefs about good and bad; shed positive beliefs about these ethical values and you shed anxiety" (Svavarsson, "The Pyrrhonian Idea of a Good Life," 198).

58 Whilst Diogenes Laërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, [IX 61–62], 475, associates the practice with Pyrrho, Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, 39, states that "Pyrrho does not adopt the later Pyrrhonist attitude of *epochē*, suspension of judgement. On the contrary, he holds a metaphysical position". Also, Bett, "Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic", 66, fn. 23, claims that "many scholars (though not by any means all) now hold that Pyrrho's central philosophical attitudes were much more of a metaphysical than an epistemological character." See also Richard Bett, "Ancient Scepticism," in Roger Crisp (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford 2013, 112–28: 115–6; Svavarsson, "Pyrrho and Early Pyrrhonism," 39; and Jerry Green, "Was Pyrrho a Pyrrhonian?," *Apeiron* 50/3 (2017), 335–65.

59 See Nachlass 1888, 15[58], KSA 13.446.

60 See Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277.

61 See Nachlass 1888, 14[92], KSA 13.270.

62 See Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, 63–4, and Diogenes Laërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, [IX 62], 475.

63 See BGE 208 and 209. The distinction can possibly be traced to Nachlass 1883/84, 24[30], KSA 10.662, that differentiates between "scepticism of weakness and that of courage [*Skepsis der Schwäche und die des Muthes*]" (my translation).

when Nietzsche refers to “the soft, sweet, soothing, poppy flower of skepticism,” he is probably indirectly associating the weak variety with Pyrrho and his need for the soporific benefits of *ataraxia* (BGE 208). By contrast, a “strong” scepticism – the wholesome type Nietzsche advocates – is a creative affirmation of this conception of the absence of truth that favours a perspectival orientation instead. Accordingly, scepticism in this robust and active form is one he associates with greatness (A 54) and as an essential factor in his cure for the malaise of modernity (GM, Preface 5).

Yet as his interest in decadence grew, Nietzsche developed the view that typically no prior scepticism has arisen without an ulterior motive, one that is actually of greater importance than the underlying doubt. This ulterior motive has primarily been moral and arises from a pessimistic reservation or disappointment about the real value of something formerly revered.⁶⁴ According to Nietzsche, this “*moralistic skepticism [die moralistische Scepsis]*” (Nachlass 1887, 9[3], KSA 12.340–1) – which he also associates with the argument for faith of Pascal’s wager – is a crucial condition in the emergence of nihilism, which in an extreme form, supposes that there is no value in the world. He construes then that this nihilism is “a result of the moral interpretation of the world [*Nihilismus als Folge der moralischen Welt-Auslegung*]” (Nachlass 1886/87, 7[43], KSA 12.309, my translation). Nietzsche therefore suspects that even Pyrrho – as with fellow decadents Socrates, Epicurus and others – is engaged in a struggle against knowledge that is being fought in favour of morality.⁶⁵

In his analysis of the sceptics of antiquity, Nietzsche deems that morality remained the highest value for them. Like all periods of philosophy, ancient scepticism has a moral origin or aim based on a questioning of the worth of this world, which eventually leads to the construction of ideal – ultimately depraved *qua* revengeful – counter-worlds. Nietzsche concludes therefore that such philosophers are decadents, which in this context excludes the pre-Socratics, whose Hellenic agonistic instinct entailed only an acceptance of conditional epistemological and moral claims:

Morality as the supreme value, in all phases of philosophy (even among the skeptics). Result: this world is good for nothing, there must be a “real world” [*wahre Welt*]. What really determines the supreme value here? What is morality really? The instinct of decadence; it is the exhausted and disinherited who in this way *take their revenge* and play the *master* – Historical proof: the philosophers always decadents, always in the service of the nihilistic religions (Nachlass 1888, 14[137], KSA 13.321).

⁶⁴ See Nachlass 1885/86, 2[161], KSA 12.143–4.

⁶⁵ See Nachlass 1888, 14[141], KSA 13.324.

Pyrrho's Metaphysical Weakness

Nietzsche's reference to a "real world" in the passage above – which is then reiterated in another that mentions Pyrrho⁶⁶ – already hints at the fact that Pyrrho also exhibits the decadent's predilection for the metaphysical, or what Nietzsche more characteristically calls idealism (*Idealismus*). The latter is any philosophical, religious or ethical doctrine or ideal that denigrates the world we reside in as inferior to a metaphysical true world (*wahre Welt*), and Nietzsche regards them as errors and as the products of cowardice.⁶⁷

According to Nietzsche, the weak sceptical attitude that questions the value of the world betrays an element of morality within it that does not refer to just any system of values, but rather specifically to values of a life-denying or world-denying nature. This practical or psychological need for such values is what distinguishes decadents from non-decadents, and it is present in Pyrrho's ethical ideal of freedom from disturbance – *ataraxia*.⁶⁸ Nietzsche generally correlates these life- and world-denying values with the "ascetic ideal," a term he uses to describe any essentially self-negating practice that goes against the instincts of life, such as not pursuing one's own interests through abstention for philosophical or religious reasons.⁶⁹

For Nietzsche, "[t]he ascetic ideal always expresses something going awry, a deprivation, a physiological contradiction [... and] an expression of man in general having degenerated and turned out badly" (Nachlass 1887, 8[3], KSA 12.330). It is "the *detri-mental* ideal *par excellence*, a will to the end, a decadence ideal," that is an inherent characteristic of Christianity, where the individual's self-worth is diminished (EH, GM). For behind the latter is the same desire to deny reality or devalue the everyday world of experience, and conceive of an ideal real world that lies beyond it instead. Anyone who suspends judgement about this conjecture is as abhorrent as the person who purports to have knowledge of a notional world. Such a person exhibits a greater degree of denial and detachment from healthy instincts, for they refrain from making their own judgement – through *epoché* – by being subjected to the herd instinct, and choose to live like everyone else:

"One must act; *consequently* rules of conduct are needed" – said even the skeptics of antiquity. The *urgent* need for a decision as an argument for considering something *true*! "One must *not* act" – said their more consistent brothers, the Buddhists, and conceived a rule of conduct to liberate one from actions – To accommodate oneself, to live as the "common man" lives, to hold right and good what *he* holds right: this is to submit to the herd instinct. One must take one's courage and severity

⁶⁶ See Nachlass 1888, 15[5], KSA 13.403.

⁶⁷ See TI, Reason 2 and 6, and TI, Ancients 2.

⁶⁸ An idea noted here: "**Critique of human aims**. What did ancient philosophy want? [...] *Psychological genesis of previous ideals*: what do they actually mean? [**Kritik der menschlichen Ziele**. Was wollte die antike Philosophie? [...] Psychologische Genesis der bisherigen Ideale: was sie eigentlich bedeuten?]" (Nachlass 1886/87, 7[35], KSA 12.307, my translation).

⁶⁹ See GM III 1, 2, 8 and 13.

so far as to feel such a submission as a *disgrace*. Not to live with two different standards! – Not to separate theory and practice! – (Nachlass 1888, 14[107], KSA 13.286)

According to Nietzsche, Pyrrho's profound weariness unwittingly causes him to relapse by pursuing what is essentially an ascetic ideal through advocating values that require one to live a life of conformity.⁷⁰ Hence, his exhausted will and subsequent refusal to believe anything actually manifests into a life that corresponds to what "the herd" believes.

Moreover, just as the need for the certainty of belief has been confused with the will to truth, the same has occurred for those of the opposite, and who eschew belief in the first place:

Psychological confusions: – the demand for belief – confused with the "will to truth" [...]. But in the same way, the demand for unbelief has been confused with the "will to truth" (– the need to get free from a belief, for a hundred reasons: to be in the right against some "believers"). What inspires the skeptic? *Hatred* of the dogmatist – or a need for rest, a weariness, as in the case of Pyrrho (Nachlass 1888, 15[58], KSA 13.446).

What Nietzsche means here by the term "will to truth" is an overriding commitment to knowing the truth about those aspects of our lives that affect us most deeply. This is so even if this commitment detracts from our real self-interest, such that truth becomes an end that is preferred to other ends and develops into the overriding value. An example of this kind of conviction is "that faith of the Christians, which was also Plato's faith, that God is truth; that truth is *divine*." Anyone who is willing to sacrifice everything for the will to truth by conceiving the truth as divine is obviously contemptuous of this world and in need of another, metaphysical world. Hence Nietzsche considers the will to truth as a moral commitment, one that he is critical of because it provides relief from the anxiety the weak experience in the face of the meaninglessness of human suffering. As such, the will to truth functions in much the same way as Christian ascetic commitments (GM III 24), in that it can restrict one's agency and attainment of an authentic self – the most degenerate trait of a decadent – as we shall see next.

Pyrrho's Agential Weakness

Nietzsche's ascription of idealism to Pyrrho, together with a perceived lack of agency, can be traced to the sole published reference about him that I mentioned at the beginning of this article (HH II, WS 213). Despite this passage being composed well before Nietzsche's stated interest in decadence, it can be interpreted as already showing his

⁷⁰ See Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277.

negative assessment of Pyrrho based on decadent principles. In this rather cryptic depiction within an imaginary dialogue between Pyrrho and an interlocutor, Nietzsche portrays Pyrrho's persona as one of "a fanatic [*ein Fanatiker*]," a term he associates elsewhere with a person of convictions (A 54). For Nietzsche, "the man of convictions is not the man of scientific thought," because a conviction "is the belief that on some particular point of knowledge one is in possession of the unqualified truth [*unbedingten Wahrheit*]" (HH I 630), and the latter is accompanied by "a profound *displeasure* with all sceptical and relativistic positions in regard to any question of knowledge whatever" (HH I 631).

According to Nietzsche, the fanatic's unqualified truth of his convictions and accompanying disregard for the critical enquiry of science makes him so utterly committed to an absolute ideal that he not only persistently believes in it despite all evidence to the contrary, but he also relentlessly strives to impose his passionate belief on all others. Indeed, in Nietzsche's view, Pyrrho – despite his sceptical practice – is an exemplar of such a credo, as he will only acknowledge others acceptance and devotion to his cause when they practise it with the same degree of fervour and zeal as he does himself.

Since fanatics, for Nietzsche, are "the antithesis of strong spirits who have become *free*" (A 54), his portrayal of Pyrrho is of someone who advocates an ethical ideal that inhibits the ability to will freely, to determine one's own actions, and to become an authentic self. Followers of such an ideal are really governed by a will⁷¹ constructed and imposed externally that Nietzsche commonly refers to as an "unfree will [*unfreier Wille*]" or an "*alien will [fremden Willen]*" (Nachlass 1885/86, 1[44], KSA 12.20) – or put another way, as coerced – since for him, "[t]he 'un-free will' is mythology; in real life it is only a matter of *strong* and *weak* wills" (BGE 21). However, Nietzsche believes Pyrrho is not alone in this regard which implies a weakness of will, for "not one of the ancient philosophers had the courage for a theory of the 'unfree will' (i. e., for a theory that denies morality)" (Nachlass 1888, 14[115], KSA 13.291).

As Nietzsche holds that there are many different perspectives on the world (GS 374) and each is indicative of some need, emotion or interest,⁷² such a pre-defined and narrow outlook is merely one example of many types of fanaticism.⁷³ In particular, he speculates that "a tremendous *sickening of the will*" accounts for the origins and rapid proliferation of religions that are "teachers of fanaticism," such as Christianity and Buddhism. These examples of zealotry only impart a superficial, one-dimensional "strength of the will" of brittle rigidity – one that in fact conceals an unfree, weak-willed person

71 For Nietzsche, will does not correspond to anything found in reality (Nachlass 1884, 27[1], KSA 11.275, and Nachlass 1887/88, 11[73], KSA 13.36–7), but rather denotes the self-conscious experience of power an individual attributes to himself as an agent, and so is a combination of feelings, thought, "the affect of the command" (BGE 19).

72 See Nachlass 1886/87, 7[60], KSA 12.315.

73 See A 54. Nietzsche maintains he overcame decadence (EH, Wise 2), so "you won't find a single trace of fanaticism in my character" (EH, Clever 10).

who lacks the courage to live in a world of uncertainty, preferring instead to believe in a ready-made solution and a single point of view (GS 347). Drained by his principled struggle against Greek dogmatism and so susceptible to the pernicious influence of Buddhism whilst in India, Pyrrho is just such a case. Despite his assertion that nothing can be known, he not only fervently *believes* in the avoidance of belief, but is also a rabid advocate of his own philosophy that ironically could be conceived as a negative kind of dogmatism. Such fanaticism about belief and happiness betrays the pathological nature of its veiled cause, that of decadence.⁷⁴

The weak scepticism of a fanatic like Pyrrho takes the values they hold to be universal and permanent, rather than personal values they must affirm as their own. The latter kind of values should be indicative of a self-awareness that concedes the inevitability of evaluations stemming from ourselves, including our bodily drives and instincts. These are expressed in our actions and can therefore be discerned externally. Moreover, the fanatic lacks a personal honesty founded on an intellectual conscience that involves a continuous self-examination.⁷⁵ The fanatical approach then, is the antithesis of Nietzsche's belief that the attainment of free agency and an authentic self is reflected in the agent's striving for the "power of self-determination, a *freedom* of the will, in which the spirit takes leave of all faith and every wish for certainty" (GS 347).

For Nietzsche, we must maintain our freedom from conviction, and not be like most thinkers who are guilty of failing to exhibit a certain degree of critical detachment (A 54). To overcome any need for absolute ideals one must be more like his favoured "strong" type of sceptic. Such a "scepticism of a bold masculinity [...] does not believe but does not die out on this account" (BGE 209), and it thereby stands in contrast to the timid form advocated by Pyrrho that eventually exhausts itself as nihilism. Moreover, Nietzsche believes that an individual's flourishing requires experimenting with alternative values (BGE 253). There is a need to explore and question our drives and instincts in order to assist in effectuating change that promotes life, through the revaluation of values and the creation of new ones (BGE 211). This requires the ability to be a skilful reader – not just of texts, but also of people and the world around us – approaching all with precisely the skills appropriate to the philologist and philosopher-psychologist.

In Nietzsche's strong scepticism, *ephexis* – a stopping or checking – is a principle of philological interpretation that is not envisioned to make perspectives absolute, but neither is it a Pyrrhonian suspension of one's own decision.⁷⁶ It will always be the case that we will be presented with a number of possible candidates for belief, and these

⁷⁴ See Nachlass 1888, 14[92], KSA 13.270.

⁷⁵ See GS 2 and 335.

⁷⁶ See A 52. Bett, "Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic," 73 and 81; Berry, *Nietzsche and the Ancient Sceptical Tradition*, 131; and Berry, "Nietzsche and the Ancient Greeks," 102, compare Nietzsche's conception of *ephexis* and a Pyrrhonian suspension of judgement. Katrina Mitcheson, "Scepticism and Self-Transformation in Nietzsche: On the Uses and Disadvantages of a Comparison to Pyrrhonian Scepticism," *British Journal for the History of Philosophy* 25/1 (2017), 63–83, refutes Berry's view that

give rise to a need to evaluate both our existing and potential new beliefs. One must decide which of those are plainly not true or are just mere convictions by examining the evidence, and recognising that employing the best techniques at our disposal need not involve completely rejecting a belief. Ancient sceptics like Pyrrho deliberately abstained from constructing visions and thereby laid bare their weakened fettle. As a result, they don't come close to Nietzsche's ideal of the value-creating free spirit.

An Evaluation of Nietzsche's Portrayal of Pyrrho

I will now turn to examining the cogency and soundness of Nietzsche's depiction of Pyrrho and whether his attributing of specific expressions of decadence to him holds up under scrutiny. Beginning with the former, what immediately strikes one as suspicious are Nietzsche's attempts – both published and unpublished – to portray Pyrrho as a kind of fanatic. This grates with the stated persona of “Pyrrho, the gentlest and most patient man [*Pyrrho, der mildeste und geduldigste Mensch*]” (Nachlass 1888, 14[162], KSA 13.347, my translation) and his declared therapeutic aim of freeing himself and others from belief and the spell of dogmatism.⁷⁷ Then there is Nietzsche's assertion that Pyrrho's weariness and decadence lead him to withdraw unassumingly into humble conformism: “To live a lowly life among the lowly. No pride. To live in the common way; to honor and believe what all believe [...] to cloak it [wisdom] in poverty and rags; to perform the lowliest offices: to go to market and sell suckling pigs” (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.276–7). This quirky depiction seems to be at odds with conformity as it clashed with the prevailing ethos, and Pyrrho's behaviour – such as dealing in livestock – was considered too eccentric for someone of his reputed social status.⁷⁸

Furthermore, it is also debatable whether the “*philosopher Pyrrho [Philosoph Pyrrho]*” (Nachlass 1888, 14[162], KSA 13.347), as Nietzsche categorises him, should indeed be deemed a philosopher – and thereby an implicit decadent⁷⁹ – as some commentators have raised the possibility that Pyrrho was more of an unsystematic moral sage.⁸⁰ For example, in an article which proposes that Nietzsche was rather resentful of Pyrrho, Pierre Lamarche argues that “he most definitely was not” a philosopher. Instead Pyrrho habituated himself to a particular *agoge* – a way of life – that suited him rather than proposing ideals or manifesting a will to truth or wisdom.⁸¹ Indeed, I believe Nietz-

Nietzsche's scepticism shows substantial similarities to the Pyrrhonian variety, as well as discussing the weak and strong dichotomy.

77 See Nachlass 1888, 15[58], KSA 13.446.

78 See Svavarsson, “Pyrrho and Early Pyrrhonism,” 40.

79 See TI, Ancients 3; Nachlass 1888, 14[135], KSA 13.320; and 14[137], KSA 13.321.

80 See Svavarsson, “Pyrrho and Early Pyrrhonism,” 37.

81 Pierre Lamarche, “A Rather Deliberate Misunderstanding: On Nietzsche's Resentment of Pyrrho,” *Philosophy Today* 52 (2008), 168–73: 171.

sche does actually hint at this kind of portrayal himself in a passage that discusses the perils of employing reason to claim that virtue is the way to happiness: “Pyrrho, judged as everyone did, namely that in goodness and integrity ‘little people’ were far superior to philosophers. All the more profound natures of antiquity were disgusted with the philosophers of virtue: they were looked upon as quarrelsome and play actors” (Nachlass 1888, 14[129], KSA 13.311–2). Hence, it is not surprising that Nietzsche’s portrayal of Pyrrho has attracted some criticism.

Lamarche, for instance, argues that it is questionable that Nietzsche should depict Pyrrho as weak and suffering from an emasculation of the philosophical will to distinction.⁸² Nietzsche is confusing Pyrrho’s impressive ability to remain indifferent and unfazed by the flux of experience – which shows a consummate power of discrimination – with a weakening of the will to distinction. After all, he appears to contradict himself concerning Pyrrho’s *adiaphoria* (indifference) when, in a notebook entry entitled *On the Hygiene of the “Weak”*, he says:

A strong nature manifests itself by waiting and postponing any reaction: it is as much characterized by a certain *adiaphoria* as weakness is by an involuntary countermovement and the suddenness and inevitability of “action.” – The will is weak and the prescription to avoid stupidities would be to have a strong will and to do *nothing*. – *Contradictio*. – A kind of self-destruction; the instinct of preservation is compromised. – The weak harm themselves. – That is the type of decadence. – In fact, we find a tremendous amount of reflection about practices that would lead to impassability. The instinct is on the right track insofar as doing nothing is more expedient than doing something. – All the practices of the orders, the solitary philosophers, the fakirs are inspired by the right value standard that a certain kind of man cannot benefit himself more than by preventing himself as much as possible from acting – (Nachlass 1888, 14[102], KSA 13.279).

On the contrary then, in Lamarche’s eyes, Pyrrho characterises the height of the will to distinction. When compared with the dogmatists, for whom their adherence to dogma means that they must habitually strive to grasp and react to everything until they are unable to distinguish and let go, Pyrrho shows an impressive resolve to discriminate yet remain indifferent. Nothing moves him other than that through which he sustains his ataractic way of life. Arguably, then, Pyrrho exhibits such an impressive capacity for indifference that his behaviour is accordingly interpreted as “indescribably patient, carefree, mild” (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277).⁸³ This penchant for indifference would then be irreconcilable with an emasculation of the will to distinction.

Furthermore, in a monograph that considers the apparent distortion of Pyrrho’s teaching by both ancient and modern interpreters, Adrian Kuzminski maintains that when Nietzsche stresses Pyrrho’s alleged weariness and indifference that associates him with both Buddhism and a negative dogmatism, such a proclivity is in fact more characteristic of the Academics rather than the Pyrrhonists. Kuzminski persuasively

⁸² Lamarche, “On Nietzsche’s Resentment of Pyrrho,” 171.

⁸³ See also Nachlass 1887, 14[162], KSA 13.347.

argues that despite Nietzsche's philological expertise and knowledge he was mistaken respectively on three matters.⁸⁴ First, whilst discussing the decadent's instinctive actions, he mentions "Pyrrhonic opponents of dialectics and of knowability in general," but passes over the opportunity to examine the practice of the suspension of judgement (Nachlass 1888, 14[142], KSA 13.327). Instead he prefers to focus on Pyrrho's opposition to dialectics and Socrates, claiming his way of life effectively repudiated the latter's principle of happiness = virtue = knowledge (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277). Secondly, Nietzsche is possibly mistaken about his charge of Pyrrho being a nihilist, for a nihilist might be expected to forsake any notion of happiness rather than hold it as a goal of attainment, yet there is no indication in the various ancient sources that Pyrrho ever did so.⁸⁵ Thirdly, Pyrrho and his followers arguably do not reject dialectics, wisdom, or science per se; rather it could be construed that they reject only the pseudo-wisdom of beliefs and leave the door open to other possibilities. For them, science should determine the evident correlations among appearances and in this way become an extension of ordinary life in observing and grasping such correlations. Science, thus understood, would only strive to preclude non-evident beliefs that warp and confuse our understanding of experience.

I will conclude my evaluation of Nietzsche's portrayal of Pyrrho by considering its underlying rationale. I argue that ultimately some of the expressions of decadence that Nietzsche applies to Pyrrho are perhaps not applied consistently to another school of Greek philosophy. For in a notebook entry entitled *Most General Types of Decadence*, Nietzsche outlines a specific indicator for decadence that is premised on the following surprising fact. A person longs to escape from a condition of suffering, and consequently seeks a calmative means of mitigation that is symptomatic of their repugnance with life, and an inability to face the harshness of reality:

One longs for a condition in which one no longer suffers: life is actually experienced as the ground of *ills*, – one esteems *unconscious* states, without feeling, (sleep, fainting) as incomparably more valuable than conscious ones: from this a *methodology* [*eine Methodik*] ... (Nachlass 1888, 17[6], KSA 13.528, translation modified).

Using this general approach, then, Nietzsche evaluates Pyrrho's scepticism as primarily an expression of a moral psychological need that reflects an internal weakness. The associated goal of attaining *ataraxia* is an ethical principle and quasi-religious

⁸⁴ Kuzminski, *Pyrrhonism*, 16.

⁸⁵ However, according to Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2006, 8 and 25–8, Nietzsche's conception of nihilism is fundamentally ambiguous, for nihilism results not just from the disorientation caused by the devaluation of our highest values since they lack objective standing, but also from the conviction that they cannot be realised. The latter then is a nihilism of despair, that is derived from upholding a set of highest values, and yet regarding them as impossible to be instantiated in this, or perhaps, any other world.

practice that, in conjunction with *adiaphoria* and *apatheia*, conforms to the palliative proclivity outlined above and is therefore indicative of Pyrrho's intrinsic instinct for decadence, that this world, as ordinarily experienced for him is of no value. Nietzsche generally associates the latter view with nihilism and more specifically with the ascetic ideal, and he then casts around looking for other exponents of these decadent attitudes and beliefs, such as Buddhists and Christians. Yet Nietzsche could be interpreted as choosing to ignore or exclude another seemingly pertinent example, that of Stoicism.

Evidently Nietzsche does not associate *ataraxia* with a good life, nor with the belief that it constitutes psychological health. However, proponents of Stoicism often made use of the term as they too sought mental tranquillity and saw *ataraxia* as highly valuable, although it was not an end to be pursued for its own sake, but rather as a natural consequence that occurs in a person who pursues virtue. Perhaps the reason Nietzsche does not apparently associate the Stoics' idea of *ataraxia* with decadence, then, is because it was not their controlling *ideal* or ultimate aim in life.⁸⁶ Rather the Stoics' goal was a life of virtue according to nature, which was intended to bring about *apatheia* and the absence of unhealthy passions.⁸⁷ However, Nietzsche appears to interpret this objective of becoming ultimately insensible or insensitive as the means to attain a painless life⁸⁸ and so a detrimental form of detachment, whereas in his view any misfortune instead requires the engagement of one's countervailing powers.⁸⁹ Indeed, Nietzsche states that the Stoics act "as if the passions themselves were a sickness or something unworthy," and their strategy was simply one of "petrification [of the passions] as an antidote to suffering." Hence, the Stoics forestall suffering by cultivating indifference to the world, and consequently Nietzsche pronounces that "[t]his way of thinking is very repugnant to me [*Diese Denkweise ist mir sehr zuwider*]" (Nachlass 1881, 15[55], KSA 9.653, my translation). Arguably Nietzsche's interpretation here resembles the assuaging of suffering, and a palliative tendency specified in his "methodology" for diagnosing decadence, that is seemingly applicable to Pyrrho – including his predilection for *apatheia*. Yet even though Nietzsche maintains that "Stoicism is self-tyranny" (BGE 9) and a "fossilized" (GS 326) way of life of self-denial that could be construed as a variation of the ascetic ideal,⁹⁰ oddly he does not appear to portray the Stoics as decadents because of their striving for *apatheia* (or as a consequence of attaining *ataraxia*). This is despite citing Seneca in conjunction with other purported decadents in a passage from *Twilight of the Idols* entitled *My Impossible Ones* (TI, Skirmishes 1), and questioning the moral values

⁸⁶ GM III 25 makes a passing reference to a "form of stoical ataraxy [*Form von stoischer Ataraxie*]."

⁸⁷ See Striker, "Ataraxia," 99–101.

⁸⁸ See Nachlass 1881, 15[55], KSA 9.653, and GS 12 and 306.

⁸⁹ See Nachlass 1884, 27[12], KSA 11.277.

⁹⁰ "In GS Nietzsche identifies Stoicism and Epicureanism as variations on the ascetic ideal insofar as they extirpate or minimise the passions (respectively) to achieve tranquillity in this world" (Ure, *Nietzsche's "The Gay Science"*, 156).

of Epictetus, Seneca and Marcus Aurelius, along with those of Epicurus and others, in a notebook entry.⁹¹ However, Nietzsche also describes a stoical kind of morality in apparently favourable terms as a means “with which the healthy instinct defends itself against incipient decadence” (Nachlass 1888, 15[29], KSA 13.422), yet he then contrarily states⁹² that “Stoic self-hardening” is a factor in preparing the ground for the decadence of Christianity (Nachlass 1887/88, 11[375], KSA 13.169).

Conclusion

The theme of decadence is essential in explaining why Nietzsche portrays the way of life advocated by Pyrrho – and also that of Epicurus, with their mutual goal of tranquillity – as very different from the view he himself advocates – one that disavows assigning the highest value to the avoidance of suffering and the attainment of happiness in order to procure a “peacefulness of the soul” (TI, Morality 3). Whereas Pyrrho and Epicurus respectively championed scepticism and ethical hedonism to achieve this end, suffering for Nietzsche should be accepted as an important fact of life and as a challenge for extraordinary self-discipline and mastery.⁹³ In particular there is a contrast to be drawn between hedonism, on the one hand, and Nietzsche’s alternative to hedonism: for he privileges resistance and the experience of effectiveness or power over any simpler type of pleasure. Those who fail to seek power or dwell in an on-going scepticism will not be able to envisage a better life, and therefore will be consigned to live a worse one. Nietzsche sees the pursuit of power as a pre-requisite for the possibility of creating new forms of knowledge and values. This necessitates that each individual makes personal, contextual, and perspectival decisions in shaping his life and world, unlike Pyrrho or Epicurus and their respective followers. The undertaking of creating values warrants a psychological attitude of imposing oneself on the world that is the very opposite of a suspension of beliefs, or an avoidance of pain, in the pursuit of tranquillity, which are merely unconscious symptoms of an aversion to life: “In some it is their weaknesses that philosophize [... they] *need* their philosophy, be it as a prop, a sedative, medicine, redemption, elevation, or self-alienation” (GS, Preface 2). Moreover, to aspire to attaining any enduring state is simply at odds with Nietzsche’s Heraclitean-inspired belief in perpetual becoming over being (TI, Reason 1–2).

⁹¹ See Nachlass 1887, 9[11], KSA 12.344.

⁹² James A. Mollison, “Nietzsche Contra Stoicism: Naturalism and Value, Suffering and *Amor Fati*,” *Inquiry* 62/1 (2019), 93–115, discusses Nietzsche’s criticism of Stoicism and also the similarities between it and his own philosophy, while absolving him of the charge of inconsistency.

⁹³ See BGE 270; NW, Psychologist 3; and NW, Epilogue 1. See also Christopher Janaway, “Attitudes to Suffering: Parfit and Nietzsche,” *Inquiry* 60/1–2 (2017), 66–95.

As I have shown above, Nietzsche's portrayal of Pyrrho as a decadent, while at first sight inconsistent, turns out to be largely sound. Yet perhaps the most interesting feature of Nietzsche's depiction is that it encompasses the spectrum of what it is to be a decadent. Nietzsche initially regards Pyrrho as someone not unlike himself, a stronger and hence a rather *atypical* decadent who struggles to resist the decadence enveloping himself and those all around him. However, the note of approval then quickly fades, for in contrast to his own self-overcoming, Pyrrho loses this ability to endure, as his decadence was not intermittent like Nietzsche's, but fundamentally constitutive instead (EH, Wise 2). Pyrrho's conflicting instincts intensify into those of a confused but transitory "unruly [*widerspänstigen*]" decadent, striving for a pacifying panacea for his inner turmoil that will bring him peace and happiness. Pyrrho's subsequent adherence and promotion of the resultant life-inhibiting ideal of serenity ultimately turns him into the "typical [*typischen*]" kind of decadent (Nachlass 1888, 15[88], KSA 13.458), as his instincts become tyrannised by the pursuit for tranquillity.⁹⁴

Bibliography

- Benson, Bruce Ellis: *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington, IN 2008
- Berry, Jessica N.: "Nietzsche and the Ancient Greeks," in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 83–107
- Berry, Jessica N.: *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford 2011
- Bertino, Andrea Christian: "Nietzsche und die hellenistische Philosophie: Der Übermensch und der Weise," *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 95–130
- Bett, Richard: "Ancient Scepticism," in Roger Crisp (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford 2013, 112–28
- Bett, Richard: "Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82/1 (2000), 62–86
- Bett, Richard: "Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus)," *Philosophical Topics* 33/2 (2005), 45–70
- Bett, Richard: *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford 2003
- Brobjer, Thomas H.: "Nietzsche's Disinterest and Ambivalence Toward the Greek Sophists," *International Studies in Philosophy* 33/3 (2001), 5–24
- Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Choulet, Philippe: "'L'épicure' de Nietzsche: Une figure de la décadence," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 188/3 (1998), 311–30
- Conway, Daniel W.: *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the "Twilight of the Idols"*, Cambridge 1997
- Green, Jerry: "Was Pyrrho a Pyrrhonian?," *Apeiron* 50/3 (2017), 335–65
- Hurrell, David: "Epicurus: A Case Study of Nietzsche's Conception of a 'Typical Decadent'," *Journal of Nietzsche Studies* 52/1 (2021), 78–104
- Janaway, Christopher: "Attitudes to Suffering: Parfit and Nietzsche," *Inquiry* 60/1–2 (2017), 66–95
- Jeong, Jihun: "Nietzsche's Concept of Decadence of the Individual," *Filozofia* 77/5 (2022), 325–38

94 For Nietzsche's categorisation of decadents, see Hurrell, "Epicurus," 89–92.

- Kuzminski, Adrian: *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham, MD 2008
- Lamarche, Pierre: "A Rather Deliberate Misunderstanding: On Nietzsche's Resentment of Pyrrho," *Philosophy Today* 52 (2008), 168–73
- Mitcheson, Katrina: "Scepticism and Self-Transformation in Nietzsche: On the Uses and Disadvantages of a Comparison to Pyrrhonian Scepticism," *British Journal for the History of Philosophy* 25/1 (2017), 63–83
- Mollison, James A.: "Nietzsche Contra Stoicism: Naturalism and Value, Suffering and *Amor Fati*," *Inquiry* 62/1 (2019), 93–115
- Morrison, Robert G.: *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, Oxford 1997
- Panaïoti, Antoine: *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge 2013
- Reginster, Bernard: *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2006
- Striker, Gisela: "'Ataraxia': Happiness as Tranquillity," *The Monist* 73/1 (1990), 97–110
- Svavarsson, Savar Hrafn: "Pyrrho and Early Pyrrhonism," in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge 2010, 36–57
- Svavarsson, Savar Hrafn: "The Pyrrhonian Idea of a Good Life," in Rabbås Øyvind / Eyjólfur K. Emilsson / Hallvard Fossheim / Miira Tuominen (eds.), *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, Oxford 2015, 197–211
- Ure, Michael: *Nietzsche's "The Gay Science": An Introduction*, Cambridge 2019

Katrina Mitcheson

Pregnancy as a Metaphor of Self-Cultivation in *Dawn*

Abstract: Nietzsche employs the concept of pregnancy metaphorically at various points in his writings; discussing the pregnancy of philosophers (GM III 8, BGE 292), spiritual pregnancy (EH, *Clever* 3; GS 72) and being pregnant with thoughts or deeds (D 552). I explore how Nietzsche uses the notion of pregnancy in *Dawn*, arguing that it connects to the theme of self-cultivation. I employ the various associations that Nietzsche makes with pregnancy, including the unknown, selfishness, strangeness, and solitude, to elucidate Nietzsche's understanding of self-cultivation. I show how the metaphor of pregnancy, in which we do not control what we give birth to, both expresses and helps us explore the problem of what, if the self is made up of and directed by many competing drives, shapes and directs self-cultivation. I argue that Nietzsche's deliberate references to the context of Plato's discussion of pregnancy involve a self-conscious challenge to Plato's concept of the philosopher, and of philosophy, and a reimagining of what they will give birth to. The appropriation of Plato's famous metaphor thus underscores how Nietzsche's concept and method of self-cultivation contrasts to Plato's care for the soul and is rooted in attentiveness to the body and its drives.

Keywords: Metaphor of pregnancy, *Dawn*, Plato, Solitude, Health

I Introduction

At various points across his writings Nietzsche employs the concept of pregnancy metaphorically, discussing the pregnancy of philosophers (GM III 8, BGE 292), spiritual pregnancy (EH, *Clever* 3; GS 72), and the possibility of being pregnant with thoughts or deeds (D 552). In doing so Nietzsche clearly echoes Plato's famous use of the metaphor. As both Paul Patton and Alison Ainsley have rightly pointed out we would expect to find a radical difference in how the metaphor is understood and employed in the context of Nietzsche's philosophy from that of Plato's use of spiritual pregnancy.¹ However, I will argue that in *Dawn* (1881) Nietzsche takes up the metaphor as a deliberate response to Plato,

¹ Paul Patton, "Nietzsche and the Body of the Philosopher," in Rosalyn Diprose / Robyn Ferrell (eds.), *Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, St. Leonards 1991, 43–54: 50, and Ali-

Dr. Katrina Mitcheson, University of the West of England, Frenchay Campus, UWE Bristol, Coldharbour Lane, Frenchay, Bristol BS16 1QY, United Kingdom, E-Mail: katrina.mitcheson@uwe.ac.uk <https://orcid.org/0000-0002-7935-7437>

which therefore frames his use of it. Nietzsche describes Plato as a “genius,” along with Spinoza and Goethe (D 497), thus worthy of entering into dialogue with, and he makes very deliberate references to the context of Plato’s discussion of pregnancy. In particular, the long discussion of pregnancy in D 552, which will be my focus in this article, is preceded by aphorisms that explore knowledge, beauty, and virtue; themes which similarly situate Diotima’s exploration of spiritual pregnancy as reported by Socrates in Plato’s *Symposium*. We can, therefore, read Nietzsche’s adoption of the metaphor of pregnancy in *Dawn* as a self-conscious challenge on Nietzsche’s part to Plato’s concept of the philosopher, and of philosophy, and as a reimagining of what they will give birth to.

In taking up the metaphor, Nietzsche has been accused of continuing the appropriation of pregnancy by male philosophers. For example, Amy Mullin suggests that Nietzsche focuses only on spiritual pregnancy whilst denigrating women’s physical pregnancy, and on the product of pregnancy and not the process.² Certainly, Nietzsche’s approach to pregnancy is shaped by Plato, rather than starting from a careful consideration of the experience of pregnancy for women, as contemporary philosophers of pregnancy aim to.³ And there are important aspects of pregnancy and women’s experience that he neglects which later thinkers explore.⁴ But I will argue below that the wider context of *Dawn*, and the resonances with Plato’s *Symposium*, both support reading the aphorism, and the use of the metaphor of pregnancy that Nietzsche develops there, as relating to self-cultivation. Indeed, Mullin herself acknowledges that for Nietzsche it is ultimately oneself that one gives birth to.⁵ Given that self-cultivation concerns process, this suggests, contra Mullin, that so does Nietzsche’s interest in pregnancy. Further, we can expect that unlike Plato, Nietzsche will remain tethered to our corporeality in his

son Ainsley, “‘Ideal Selfishness’: Nietzsche’s Metaphor of Maternity,” in David Farrell Krell / David Wood (eds.), *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*, London 2011, 78–87: 78.

2 Amy Mullin, “Pregnant Bodies, Pregnant Minds,” *Feminist Theory* 31/1 (2002), 27–44: 27–30.

3 Philosophy of pregnancy in the twentieth and twenty-first centuries has sought to redress the neglect of women’s subjective experience of being pregnant and to draw on this experience as a resource for reassessing fundamental concepts in philosophy, including the nature of subjectivity. For example, Hélène Cixous, Julia Kristeva and Luce Irigaray have all in different ways used the pregnant female body to rethink the subject, with Irigaray and Kristeva stressing the ethical importance of an experience of otherness within (Rachel Jones, *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*, Malden, MA 2011, 30–1).

4 Nietzsche’s appeal to pregnancy is clearly partial and incomplete leaving many dimensions for future writers to explore. For example, Irigaray will later investigate the mediating role of the placenta in conversation with Hélène Rouch and elaborate the importance of the placental economy (Luce Irigaray, “On the Maternal Order,” in *Je, Tu, Nous: Toward a Culture of Difference*, trans. Alison Martin, New York 1990, 31–8).

5 Mullin, “Pregnant Bodies, Pregnant Minds,” 40n3. Mullin claims this elides the otherness of what one is pregnant with, but in my view, this does not allow for Nietzsche’s criticisms of traditional concepts of a unified self. If a self is given birth to in a Nietzschean practice of self-cultivation it will incorporate multiplicity and otherness, which is precisely why the appeal to pregnancy adds to our understanding of self-cultivation. As a metaphorical usage the comparison will inevitably have its limits.

deployment of pregnancy. Nietzsche criticises Plato's "estrangement from sensory perception" and identification of the good person with the "desensitized" person (D 44). He claims that Plato was wrong to assert that dialectics would "get behind the veil of appearance" because this "does not exist at all" (D 474), and depicts Plato as someone who "fled from reality and wanted to intuit things only in the pallid images of ideas" (D 448).⁶ In contrast, Nietzsche places great emphasis on our bodily drives in his own philosophy.

The various associations that Nietzsche makes with pregnancy, including the unknown, selfishness, strangeness, and solitude, allow us to elucidate his method of self-cultivation. We will see it is a method rooted in attentiveness to bodily drives. Given the context of Nietzsche's rejection of the idea of transparent motives or a unified self or agent, a task of deliberate self-cultivation faces the challenge of explaining how such a project can be directed or shaped. I will show how Nietzsche's appeal to pregnancy, which complicates the idea of a single subject, and in which we do not control what we give birth to, both expresses and helps us explore the problem of what, if the self is made up of and directed by many competing drives, self-cultivation could involve.

II Thematic Context of *Dawn*

Before turning to how the metaphor of pregnancy plays out in *Dawn*, I want to outline some of the key themes of this text. As Keith Ansell-Pearson and Rebecca Bamford have stressed, Nietzsche's critique of customary morality is central to *Dawn*.⁷ Nietzsche hopes

6 In *Dawn*, Nietzsche asks: "How many forces must now come together in the thinker: – To estrange oneself from sensory perception, to exalt oneself to abstractions" (D 43). While he does not immediately reference Plato from the start of this aphorism the allusions to Plato, and the legacy of Platonic thinking are clear. The passage continues: "To revel in the palest images of words and things, to play with such invisible, inaudible, intangible beings felt, from out of the depths of disdain for the physically palpable, misleading and evil earth, like living in another *higher* world. "These abstractions can lead us, and we need no longer be misled!" Here Nietzsche's language is suggestive of Plato's account of Socrates' metaphor of the cave as a parable of "the upward journey of the soul to the intelligible realm" (*Republic* 517b), in which we are led upwards toward the higher world of the forms. Those capable of making this journey stand in contrast to "[t]he lovers of sights and sounds" criticised by Plato earlier in the *Republic* (476b). Continuing in D 448, Nietzsche explicitly calls the object of Plato's contemplation "pallid." Thus, in *Dawn* Nietzsche subverts Plato's portrayal of the sensual and physical world as inferior to the higher world of forms by instead describing the alleged higher world as the "palest images" and "pallid images." In D 43, Nietzsche confirms the allusion to Plato when he continues part way through the aphorism: "Hence Plato's admiration for the dialectic and his inspired belief in its necessary relation to the good, desensitized person." Translations referred to: *Dawn*, trans. Brittain Smith, Stanford, CA 2011, and Plato, *Republic*, trans. G. M. A. Grube and C. D. C. Reeve, Indianapolis, IN 1997, 971–1223. Plato references give the standard Stephanus margin numbers.

7 Keith Ansell-Pearson / Rebecca Bamford, *Nietzsche's "Dawn": Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*, Hoboken, NJ 2021, 2.

to profoundly shift our perspective on morality and “just as science has taught, and continues to teach us to experience the earth as small and the solar system even as a mere dot,” he aims in *Dawn* to lead us to a new way of seeing our moral world (D 7). Ultimately, Nietzsche offers a new perspective on our contemporary European morality, suggesting we have followed moral commands out of obedience to tradition (D 9), and that we have done so at the cost of great suffering. Nietzsche explores how Christianity seeks the intoxication of intense emotions in “*torments of the soul*” in both the notion of hell and the morality of compassion, the most “oppressively weighty pity [*Erbarmen*]” being reserved for the damned (D 77). Our understanding of ourselves as moral agents involves ignorance regarding our own motives which are far more complex than we acknowledge: “Subjugation to morality can be slavish or vain or self-serving or resigned or stiflingly rapturous or without thought or an act of despair” (D 97). Nietzsche explicitly links a lack of self-knowledge with a lack of knowledge regarding our actions, titling an aphorism *The Unknown World of the “Subject”* in which he claims we are ignorant of ourselves and suffer from a delusion that we know “*how human action comes about*,” when in fact “actions are *never* what they appear to us to be!” (D 116) This lack of self-knowledge also connects to Nietzsche’s contention that the self is made up many drives. “No matter how hard a person struggles for self-knowledge, nothing can be more incomplete than the image of all the *drives* taken together that constitute his being” (D 119).

So, for Nietzsche, we lack self-knowledge, and rectifying this will both do important critical work in challenging the authority and benefit of adhering to a morality of custom and help to provide an alternative ethical path. To rectify our lack of knowledge demands an experimental approach. Nietzsche declares “There is no one and only scientific method that leads to knowledge [*Wissenschaft*]! We must proceed experimentally [*versuchsweise*] with things” (D 432). As Ansell-Pearson and Bamford have noted, this includes experiments in how we live.⁸ But it also requires experimenting with who we are: “We are experiments [*Experimente*]: let us also want to be such!” (D 453) “We may experiment [*experimentiren*] with ourselves!” (D 501) Being an experiment is possible because who we are is something that has been shaped in both our individual and social histories, and it can thus be re-shaped through self-cultivation.

Self-cultivation is a theme that runs throughout *Dawn*. Nietzsche is explicit that the self is something we can work on:

perhaps what is most beautiful walks along in darkness and sinks, barely born into eternal night – namely the spectacle of that energy that a genius expends *not on works*, but *on himself as a work*, that is on his own mastery, on the purification of his fantasy, on the ordering and selection of the onrushing stream of tasks and sudden insights (D 548).

⁸ Ansell-Pearson / Bamford, *Nietzsche’s “Dawn”*, 89. Bamford has also previously explored Nietzsche’s “experimentalism” as she terms it in relation to the practice of a new ethics, in which experimentalism is itself a virtue (Rebecca Bamford, “The Ethos of Inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism, and Experimentalism,” *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 9–29).

Various aphorisms suggest the practice of working on the self through small acts of self-cultivation, including Nietzsche's discussion of *Slow Cures* in which he suggests that "anyone who wants to heal his soul should reflect on changing the smallest of his habits" (D 462). The idea of cultivation also occurs in the metaphor of gardening, where Nietzsche suggests one can "handle one's drives like a gardener" (D 560). Bamford has noted that this aphorism connects self-cultivation and the cultivation of drives, linking self-cultivation to Nietzsche's discussion of various different ways in which drives can be modified in their intensity, discussed earlier in D 109.⁹ Given Nietzsche has also described the self as constituted by drives, these various means of cultivating or modifying drives are means of self-cultivation.

Following his discussion of the modification of drives, however, Nietzsche writes: "that one wants to combat the vehemence of a drive in the first place is not in our control at all, no matter which method one falls back on, no matter whether one is successful or not. On the contrary, in this whole process our intellect is manifestly only the blind tool of another drive" (D 109).

This raises the question of how, if modification of the drives which constitute us depends on drive activity which we are largely ignorant of, can we have any directed self-cultivation? This is a problem widely acknowledged in Nietzsche scholarship, to which there are different dimensions.¹⁰ First, the idea that there is any stable central agency in charge of a project of cultivating our drives is clearly rejected by Nietzsche. Second, we do not fully know our drives and how they influence our emotions, thoughts and actions. And finally, there is the issue of whether conscious thoughts and choices can influence our drives or are simply the effect of them.

Regarding the lack of stable agency, Nietzsche suggests that *The So-Called "Ego"* is a simplification obscuring the complexity of our drives (D 115).¹¹ But why assume that a project of self-cultivation requires a stable "ego" to act as a centralised control-cen-

9 Rebecca Bamford, "Health and Self-Cultivation in *Dawn*," in Rebecca Bamford (ed.), *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, London 2015, 85–109: 101. In this chapter, Bamford gives a brief summary of discussions of potential influences on Nietzsche's metaphors of gardening in the secondary literature, which collectively point to Epicurus, Montaigne, Voltaire and La Mettrie's "man as plant analogy" as possible sources, and she offers further exploration of the significance of the latter for reading *Dawn* (92).

10 See, for example, Christa Davis Acampora, "Being Unattached," in Bamford (ed.), *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, 199–206: 202; Bamford, "Health and Self-Cultivation," 98; Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016, 78; and Carl B. Sachs, "Nietzsche's *Daybreak*: Towards a Naturalized Theory of Autonomy," *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 13/1 (2008), 81–100: 83.

11 This aphorism equivocates between the so-called "ego" as a simplification and distortion in which we "misread ourselves" as individuals, forming a false sense of our characters, and the idea of the ego itself as a simplification, but in fact these two levels interact – we simplify what it is to be a self in general and what is occurring within us as individuals in particular – and it is through a better awareness of the latter that we come to challenge the former and recognise the fundamental contingency and fluidity of all selves.

tre? The motivational force to develop aspects of the self in a particular direction, for example to “avoid opportunities for gratification of the drive” does not need to be singular, static or stable in order to be efficacious (D 109). Different drives can push us to take up various practices, but pursuing a given practice will affect the interactions and relations between these drives which Nietzsche understands as the self. In fact, not only can we conceive of self-cultivation without a stable ego, but challenging the idea of a stable ego opens up the radical potential to reshape the self. And as Carl B. Sachs notes, it is the illusion that we are “completed, fully *grown* facts” that, along with the evaluation that egoism is bad, holds us back from engaging in self-cultivation (D 560).¹² If we view our character as fixed and unchangeable then we fail to see the possibility that we can change it. It is when we recognise that the self is unstable, formed in a continuous process of interpretative activity and shifting drive interactions, rather than given, that we become aware of the possibilities of self-cultivation.¹³ If the self is a contingent formation, then perhaps it can be radically reformed. The possibility of engaging in activities which may enhance or subdue a drive, or shift the relationship between them, emerges as a possibility of reshaping the self. Combined with liberation from censor for focusing our energy on ourselves, insight into our own contingency and mutability thus invites us to turn to activities of cultivating the self.

Thus, self-cultivation begins with addressing the second of our problems, our lack of self-knowledge.¹⁴ This is key firstly in terms of achieving the general recognition that the self is constituted by shifting drives, rather than assuming a given, stable ego. But self-knowledge also matters in terms of getting to know our own strengths, weaknesses and needs by becoming more aware of the particular drive activity that

¹² Sachs, “Nietzsche’s *Daybreak*,” 91.

¹³ Sachs makes the important point that it is through engaging in self-cultivation and experiencing change that we reveal and recognise for ourselves the potential of self-cultivation (Sachs, “Nietzsche’s *Daybreak*,” 94).

¹⁴ This connection between self-cultivation and knowledge places Nietzsche in a tradition of what Pierre Hadot terms philosophy as a way of life, in which philosophy must be practiced actively and is transformative of who we are. Hadot suggests that we should understand ancient philosophy in this way but also singles out some later philosophers as reconnecting with this tradition, including Spinoza and Nietzsche (Pierre Hadot, “Philosophy as a Way of Life,” in Arnold I. Davidson (ed.), *Philosophy as a Way of Life*, Malden, MA 1995, 264–76: 272). Foucault takes up Hadot’s analysis of ancient philosophers as concerned with self-transformation and turns to their practices of caring for the self, in order to explore alternatives to our contemporary “technologies of the self” which, he argued, served to produce subjugated selves (Michel Foucault, “The Subject and Power,” *Critical Inquiry* 8/4 (1982), 777–95: 785, and “Technologies of the Self,” in Huck Gutman / Patrick H. Hutton / Luther H. Martin (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, MA 1988, 16–49: 18). More recently, Peter Sloterdijk has extended this analysis to explore the multifarious ways in which humans have continually cultivated and shaped themselves in his concept of Anthropotechnics, taking in the tradition of ascetic practices that Hadot highlights in ancient thought and the effects of contemporary developments in biology and AI (Patrick Roney / Andrea Rossi, “Editorial Introduction: Sloterdijk’s Anthropotechnics,” *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 26 (2021), 3–8).

constitutes us as an individual. That most of our drive activity is unknown to us is a challenge to engaging in their cultivation but not an insurmountable one. Much of Nietzsche's writings and the method he develops are aimed precisely at addressing this challenge by deepening our awareness of our drive activity. We do not need complete self-knowledge to be able to engage in self-cultivation and neither do we need complete control. Turning to the third aspect of the problem, increasing self-knowledge is in fact an example of how conscious practices of self-reflection can influence our drives and the self that is constituted by them. So, our conscious activity does have an effect on the unconscious aspects of the self. As Paul Katsafanas observes: "conscious thoughts are parts of the whole and so have their effects," effects which may be "gradual and incremental."¹⁵

That self-cultivation must occur without total knowledge of what motivates us, or what effects our actions have, and without total conscious control is explicit in *Dawn*. Bamford has picked up on Nietzsche's mention of "seeds sown" with a "blind hand devoid of any knowledge as to who hungers and already has abundance" in the context of the "*alimentation*" of the drives (D 119). But despite this blindness she also notes that in the metaphor of gardening Nietzsche is suggesting there are ways that we can cultivate more fruitful and healthier plants.¹⁶ We shall see how this tension also plays out in Nietzsche's employment of the metaphor of pregnancy and what this metaphor can add to our understanding of navigating self-cultivation in the context of Nietzsche's understanding of the self.

III Pregnancy and Self-Cultivation

We have already seen that the theme of self-cultivation runs throughout *Dawn*, and it is clearly present in Book Five in which Nietzsche's most extensive discussion of pregnancy occurs. D 552 (*Ideal Selfishness*) is followed directly by an aphorism which explores philosophy as a translation into reason of what "tastes best to me and me alone," and a search for "my own type of health" (D 553). This discussion of philosophy "with all its detours" is suggestive of a practice of caring for or cultivating the self that involves paying attention to one's particularity. And before long comes the important discussion of handling one's drives like a gardener (D 560). If we read the metaphor of pregnancy in D 552 as relating to the theme of self-cultivation, then we can under-

¹⁵ Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 155–6. Katsafanas argues that the motivational tendencies of drives are influenced by conscious thought because "the particular behavior that a given motive characteristically causes is dependent on the associated interpretation" (148–55). I think this is an important observation on how consciousness can influence without totally controlling our behaviour; I would add that given drives are not static this can affect the character of the drive itself.

¹⁶ Bamford, "Health and Self-Cultivation in *Dawn*," 101.

stand the following aphorisms as an expansion on the particularities of the practice of self-cultivation that Nietzsche is developing. And the connection to self-cultivation is indeed indicated in the language of D 552 itself, where Nietzsche begins the aphorism by asking: “Is there a more consecrated condition than that of pregnancy?” and continues: “This is proper *ideal* selfishness: always to care for the soul, to guard over it and keep it in repose, so that our fructification *comes to a beautiful conclusion!*”

This language of caring for the soul specifically echoes Plato’s use of the metaphor of pregnancy. In Diotima’s lesson to Socrates – as Plato has him report it in the *Symposium* at the party in honour of Agathon – she speaks of those who are pregnant in soul rather than in the body and claims “these are pregnant with what is fitting for a soul to bear and bring to birth. And what is fitting? Wisdom and the rest of virtue” (*Symposium* 209a).¹⁷ In his detailed analysis of Plato’s metaphors of pregnancy, David Leitao argues that to give birth to virtue is to have achieved a state of the soul and that “the virtue he [the philosopher] gives birth to within his own soul is a matter of self-cultivation.”¹⁸ This need to care for the soul is, as Michel Foucault notes, a theme that occurs in other Platonic dialogues – Foucault notes *Cratylus*, *Apology*, *Phaedo* and *Alicibiades*.¹⁹ Nietzsche’s placing of the metaphor in *Dawn* resonates with the whole of Diotima’s speech, being directly preceded by the aphorism *Of Future Virtues* (D 551), and prior to that by *Knowledge and Beauty* (D 550). In the *Symposium*, there is a movement that starts by positing ideas as the product of pregnancy both when we love beauty in a particular individual (*Symposium* 210a, 210c), and when we move through loving knowledge “to the great sea of beauty, and, gazing on this, he gives birth to many gloriously beautiful ideas and theories, in unstinting love of wisdom” (*Symposium* 210d). Giving birth to ideas then progresses to giving birth to virtue:

[W]hen he looks at Beauty in the only way that Beauty can be seen – only then will it become possible for him to give birth not to images of virtue (because he is in touch with true Beauty). The love of the gods belongs to anyone who has given birth to true virtue and nourished it, and if any human being could become immortal, it would be he (*Symposium* 212a–b).

In Book Five of *Dawn*, there is a similar movement to that in the *Symposium* from the beauty of knowledge to the promise of virtues and finally, with the metaphor of pregnancy, to the care of the soul. The following sections will explore how the metaphor of pregnancy as Nietzsche uses it, and the practices and characteristics Nietzsche connects to pregnancy, elucidate an alternative to Plato’s care of the soul.

¹⁷ Plato, *Symposium*, trans. Alexander Nehamas and Paul Woodruff, Indianapolis, IN 1997, 457–505.

¹⁸ David Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge 2012, 215.

¹⁹ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, ed. Frédéric Gros, trans. Graham Burchell, New York 2005, 53.

IV Knowledge and the Metaphor of Pregnancy

Pregnancy as a metaphor in which we are pregnant with “ourself as a work” underscores the challenges involved in cultivating a self that is constituted and shaped by drives (D 448). Namely, to what extent do we know and can we control the material that is being worked on? I will turn first to the theme of knowledge, and lack of knowledge, which Nietzsche associates with pregnancy. In Nietzsche’s metaphor pregnancy is clearly connected to something unknown: “Everything is veiled, full of presentiment, one has no idea how it will go” (D 552). This is in keeping with the reality of pregnancy in the nineteenth century. Even now, in an age of ultrasounds and genetic tests, there is uncertainty and anxiety around the success of pregnancy and the health of the child that will be born. Historically there was often uncertainty around whether a woman was even with child, and both ‘false’ pregnancies and coming to term unexpectedly, could occur. For example, surveying the language used around pregnancy in England in the previous century, Joanne Begiato emphasises how “narratives of pregnancy emphasise the state’s sheer uncertainty.”²⁰ Begiato’s examples include the poet Anna Barbauld’s reference to a part of herself “unknown,” and frequent uses of the term “stranger” to refer to the unborn child.²¹ Going back further in history, Cathy McClive chronicles the uncertainty around pregnancy across early modern Europe. McClive notes that women “were not always believed because the female body conceals ‘truths’”, and experts were not always accurate in determining whether or not the women was genuinely pregnant or carrying “false fruit.”²² This lack of trust in women’s testimony regarding their own bodies was most dramatically exposed when women were denied the exemption from the death penalty that pregnancy would have conferred, only to be found on dissection to be pregnant.²³ Nietzsche simultaneously captures this uncertainty and makes reference to this judicial practice at the end of D 552: “And even if this turns out to be bad and dangerous, let us not, in our reverence for what is coming to be, lag behind worldly justice, which allows neither judge nor executioner to lay a hand on one who is pregnant.”

So a metaphor of pregnancy as a metaphor for self-cultivation connects with the idea of sowing seeds for cultivation blindly which Nietzsche expresses in D 119, and to the drives as blind tools of other drives in D 109. I noted above that, in *Dawn*, Nietzsche addresses the challenge of our lack of self-knowledge and develops a method aimed at deepening our awareness of our drives and needs. It is a problem for self-cultivation

²⁰ Joanne Begiato, “‘Breeding’ a ‘Little Stranger’: Managing Uncertainty in Pregnancy in Later Georgian England”, in Jennifer Evans / Ciara Meehan (eds.), *Perceptions of Pregnancy from the Seventeenth to the Twentieth Century: Gender and Sexualities in History*, Cham 2017, 13–34: 18.

²¹ Begiato, “‘Breeding’ a ‘Little Stranger’”, 19 and 25–6.

²² Cathy McClive, “The Hidden Truths of the Belly: The Uncertainties of Pregnancy in Early Modern Europe,” *Social History of Medicine* 15/2 (2002), 209–22: 211.

²³ McClive, “The Hidden Truths of the Belly,” 209.

which he acknowledges but also addresses in his philosophical method. The reader who is convinced by Nietzsche's descriptions of the various ways in which our drives colour and interpret our experience will become alert to the activity of their own drives. Nietzsche advocates practices which will help us turn our attention to the activity of our drives. For example, as I will expand on below, he advocates a practice of truth that includes solitude so that we are better able to hear the different voices of our drives. He also aims to draw attention to the presence of different perspectives and to the activity of the drives shaping them through his own writing. The stylistic techniques he employs in *Dawn* include dialogue within a given aphorism as a way of exploring opposing perspectives and shifts between different perspectives across aphorisms. His use of poetic language, and the ebbs and flows of the rhythm of the text, aim to induce affective responses and bring attention to the interpretation of our drives which shape these responses.²⁴ Better knowing ourselves, which means for Nietzsche being aware of our drives, and thus getting beyond the "phantom ego," is a pre-condition of self-cultivation (D 105).²⁵

In Nietzsche's invocation of pregnancy, however, there is also a serene acceptance of the limits of this knowledge. We cannot know what will result from our work on ourselves. This is in keeping with the theme of experiment and the idea of letting ourselves be experiments (D 453, D 501). That what is coming is unknown contains the possibility of a new dawn. In addition to the anxiety of the unknown that surrounded real pregnancies, Nietzsche evokes the reverence that the mystery of pregnancy can inspire in his language around pregnancy: "Is there a more consecrated condition than that of pregnancy? To do everything one does in the unspoken belief that it must be for the good of the one who is coming to be in us! This has to *enhance* its mysterious value upon which we think with delight!" (D 552) Nietzsche ends the aphorism by describing the pregnant as *wunderlich* which is generally translated in Nietzsche's texts as "strange," as in the Brittain Smith translation of *Dawn*, but can also mean whimsical or fantastical, and has the root *Wunder*, meaning marvel, wonder or miracle (D 552; Nachlass 1882/83, 4[215], KSA 10.171), in contrast to *seltsam*, which Nietzsche also uses in other contexts in his writings.

These connotations of marvel and wonder perhaps connect to a notion of sublimity mentioned in the next aphorism. In suggesting there are "many other and certainly

24 Bamford has argued that *Dawn* has a performative structure that employs mood against the morality of custom (which itself has been supported by manipulation of mood). For example, through the use of self-interruption engendering fellow-feeling (Rebecca Bamford, "Mood and Aphorism in Nietzsche's Campaign against Morality," *Pli* 25 (2014), 55–77: 56–7). I extend this to the idea that Nietzsche is aiming to directly engage our drives through his style.

25 Ruth Abbey makes the point that: "Self-knowledge is obviously a precondition of a proper care of the self, for an understanding of the self in its specificity is essential if it is to be cared for in a proper individualized way. However, as the Nietzschean self is protean, both in its desires and drives and its transformation through self-overcoming, the quest for self-knowledge must be continuous. Thus it is probably more accurate to conceive of the two processes of knowing and caring for the self as concurrent, complementary projects" (Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, New York 2000, 101).

many loftier sublimities of philosophy than mine and not just those that are more gloomy and more ambitious,” Nietzsche is also presenting his own method of philosophy as a type of sublimity, if a more modest, and potentially more cheerful, one. The search for his “own type of health” through diet, climate “solitary living” and other habits forms part of an alternative form of sublimity which contrasts with the more ambitious philosophies of the sublime (D 553). Ansell-Pearson has argued that in *Dawn*, Nietzsche is interested in fashioning new sublimities which offer a distinct path to the pursuit of a sublime associated with a higher, imaginary world.²⁶ He suggests that Nietzsche is “keen to militate against the sublime of dread and terror and to configure the sublime in a more modest, even humbling manner.”²⁷ The sublime is still connected to a form of greatness or elevation and, Ansell-Pearson argues, is connected to the idea of overcoming, but it will be an overcoming of the very moral and metaphysical frameworks in which previous configurations of the sublime operated.²⁸ Nietzsche’s employment of pregnancy takes up the idea of mystery, and reverence that we might associate with the sublime. If Nietzsche is connecting the philosopher’s pregnancy with the sublime, he is also bringing the metaphor of pregnancy back to the corporeality of real pregnancy and thus suggesting a philosophical practice that connects to a grounded, earthly sublimity. As Ansell-Pearson argues, the sublime in *Dawn* is “implicated in the disclosure of reality: what has hitherto struck humankind as ugly is acknowledged and rendered a new source of beauty.”²⁹ Hence, Nietzsche suggests that “knowledge even of the ugliest reality is itself beautiful” (D 550).

Nietzsche’s metaphor of pregnancy hints at the sublime but links most explicitly with the related theme of beauty, given that he describes our “fructification” as coming “to a beautiful conclusion!” (D 552) That Nietzsche connects knowledge and beauty in D 550, thus in the run up to introducing the metaphor of pregnancy, is significant in that it clearly echoes Plato’s account of Diotima’s speech. Diotima’s discussion of spiritual pregnancy comes in the context of her account of Eros as told via Socrates in the *Symposium*. Diotima suggests that love “is in love with what is beautiful, and wisdom is extremely beautiful. It follows that Love *must* be a lover of wisdom” (*Symposium* 204b). Diotima moves from talking about the figure of Eros or Love to the lover who is pregnant in soul with “[w]isdom and the rest of virtue” (*Symposium* 209a). In encountering a beautiful young man, the lover will “instantly teem with ideas and arguments about virtue” (*Symposium* 209c). Seeking to “love and care for” the object of desire the lover will “seek to give birth to such ideas as will make young men better,” and this concern for caring for the soul of the loved, leads the lover to contemplate general laws and customs. From here the lover moves to contemplate: “various kinds of knowledge. The

²⁶ Keith Ansell-Pearson, “Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy: An Interpretation of *Dawn*,” *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 201–32: 202.

²⁷ Ansell-Pearson, “Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy,” 205.

²⁸ Ansell-Pearson, “Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy,” 208.

²⁹ Ansell-Pearson, “Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy,” 205.

result is that he will see the beauty of knowledge” (*Symposium* 209c–d). This in turns leads the lover, who is the philosopher, to the contemplation of the form of beauty:

This is what it is to go aright, or be led by another, into the mystery of Love: one goes always upwards for the sake of this Beauty, starting out from beautiful things and using them like rising stairs: from one body to two and from two to all beautiful bodies, then from beautiful bodies to beautiful customs, and from customs to learning beautiful things, and from these lessons he arrives in the end at this lesson, which is learning of this very Beauty, so that in the end he comes to know just what it is to be beautiful (*Symposium* 211c–d).

And if “someone got to see the Beautiful itself, absolute, pure, unmixed, not polluted by human flesh or colors or any other great nonsense of morality” (*Symposium* 211e), it is then and only then that they might give birth to true virtue (*Symposium* 212a). Plato thus suggests that knowledge is beautiful and the virtue the philosopher should give birth to is dedication to the pursuit of knowledge. Further, the pursuit of knowledge involves recognising that knowledge aims at the forms which are presented as higher than the world of flesh and mortals. This distinction between the forms as the object of knowledge and the sensual world is underscored in the *Republic* where Socrates tells Glaucon:

The lovers of sights and sounds like beautiful sounds, colors, shapes and everything fashioned out of them, but their thought is unable to see and embrace the nature of the beautiful itself [...]. What about someone who believes in beautiful things, but doesn't believe in the beautiful itself and isn't able to follow anyone who could lead him to the knowledge of it? Don't you think he is living in a dream rather than a wakened state? Isn't this dreaming: whether asleep or awake [...]? (*Republic* 476 b–c)

In *Dawn*, we follow a similar trajectory from knowledge and beauty (D 550) to *Future Virtues* (D 551) and giving birth (D 552). That Nietzsche knew Plato's works extremely well, both as a lecturer at Basel and as a student attending courses, including one specifically focused on the *Symposium*, supports reading the trajectory in *Dawn* as a knowing reference, which sets out a reevaluation of Plato's use of the metaphor.³⁰

The reevaluation of Plato's concept of spiritual pregnancy that this set of aphorisms suggests is presented more explicitly in *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85). *On Immaculate Perception* (Z II, KSA 4.156–9) connects the Platonic metaphor of birth with the Platonic critique of the pure perceivers. Immaculate perception (*unbefleckte Erkenntnis*) plays with immaculate conception (*unbefleckte Empfängnis*), linking Plato's rejection of the sight and sound lovers as on a false path that cannot lead to knowledge, to Christianity, with its uptake of the valuation of a higher realm and concept of immaculate conception. But according to Zarathustra, it is the pure perceivers who are impure, describing them as “lechers,” and infertile; it “shall be your curse, you immaculate ones, you

³⁰ Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 45.

pure perceivers, that you shall never give birth” (KSA 4.157–8).³¹ Like Plato’s lover / philosopher, who teems with ideas, or as Leitao renders the Greek is “full” with them,³² the moon is described by Zarathustra as broad and heavy with young (*breit und trächtigt*),³³ but a liar unable to give birth, suggesting a false pregnancy (KSA 4.156). Zarathustra’s attack on the lack of fertility in “pure perception” attacks Plato’s rejection of the senses as a means to knowledge, as well as the valuation of objectivity, understood as denying one’s own perspective, that we find in modern science.³⁴ The infertility of the pure perceivers is then contrasted by Zarathustra with a female procreative power: “she comes already, and glowing – her love for the earth is coming!” (KSA 4.158) Plato too moves from a male begetting to a specifically female metaphor of birth, but Nietzsche presents Platonic pregnancy as a false pregnancy providing an alternative account of a female spiritual pregnancy.³⁵ Interpreting *On Immaculate Perception* as a response to Plato, and in particular the *Symposium*, is supported by probable references in succeeding passages to Aristophanes who is present at the *Symposium* and speaks before Socrates recounts Diotima’s speech. In the following two sections of *Thus Spoke Zarathustra*, we find the names of two of Aristophanes plays, *The Frogs* and *The Clouds*: “their wisdom often smells as if came from the swamp; and verily, I have even heard a frog croaking in it!” “Verily we are drawn ever upward – but simply to the realm of the clouds” (Z II, On Scholars, On Poets; KSA 4.164). While I would not want to equate Nietzsche’s positions in *Dawn* and *Thus Spoke Zarathustra*, the clear references to Plato, and specifically to the *Symposium*, in the employment of metaphors of pregnancy in the latter, support my contention that its use in *Dawn* also involves a knowing reference to and critique of Plato.

Returning to *Dawn*, there are various points which we can take as an attempt to subvert and thus develop an alternative to Plato’s use of metaphors of birth and more broadly Plato’s account of caring for the soul. In *Knowledge and Beauty*, Nietzsche references Plato directly regarding his agreement with a thinker as different from him as Aristotle that the “highest happiness” was to be found “in knowledge” (D 550). The rela-

31 *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Graham Parkes, New York 2005.

32 Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor*, 202.

33 *Trächtigt* can be translated as “pregnant” but also as “heavy with young” or “in calf,” and this choice of word is thus part of Nietzsche’s mocking connection of those who claim purity from physical desires and sensual distractions with animality and corporeality. When he reverts to the term *Schwangerschaft*, used in his positive metaphors of pregnancy, it is to call the Moon’s pregnancy a lie: “Lügner war er mir mit seiner Schwangerschaft” (Z II, On Immaculate Perception, KSA 4.156).

34 Laurence Lampert emphasises that Zarathustra is rejecting contemporary *Wissenschaft* (Laurence Lampert, *Nietzsche’s Teaching: An Interpretation of “Thus Spoke Zarathustra”*, New Haven, CT 1986, 124). In *Twilight of the Idols* (1889), Nietzsche draws a lineage from Plato, through Christianity to modern science (II, Fable). I think this passage in *Zarathustra* can be read as a critique of both Plato and contemporary science.

35 Leitao highlights this movement from male begetting to female birth (Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor*, 187 and 226).

tionship to Plato here is complex. Nietzsche is agreeing with Plato regarding the value of knowledge, and furthermore of knowledge as “*understanding*” rather than “*intuition*.” Nietzsche might also be seen to be echoing Plato’s rejection of imitation and the production of artistic images, whether through painting or poetry, as a source of knowledge (*Republic* 602a), when he criticises those who “save up their veneration and their feeling of happiness for works of imagination and dissemblance” (D 550). But ultimately the realm of the forms is for Nietzsche an imaginative construction of a higher world and we can read Nietzsche as rejecting a Platonic notion of beauty when he asks: “Is there after all anything “beautiful in itself?” and suggests instead that “knowledge places its beauty not merely around things but, in the long run, into things” (D 550). This then seems to oppose Diotima’s claim that we aim at “the divine Beauty itself in its one form” (*Symposium* 212a). Earlier in Book Five of *Dawn*, Nietzsche had already claimed that we have been too narrow in our view of beauty and “*The realm of beauty is bigger*. – [...] [U]p until now it was only permitted to search for beauty in the *morally good* – reason enough that one found so little and had to look around for so many imaginary things of beauty without bones!” (D 468) Which in turns seems to reject Plato’s association of beauty and the good (*Symposium* 201c), and dissociation of beauty and flesh (*Symposium* 211e), though this passage is clearly also part of Nietzsche’s wider critique of contemporary customary morality. In writing of the fatigue of old age, in which great men including Plato lose the desire to be immortalized in books for “rare souls” and the capacity “to become one’s own adversary,” and instead seek the deification found in temples and with disciples, Nietzsche employs language that he will also associate with pregnancy (D 542). Old age allows the philosopher “to ripen” and “become still and to take repose in the resplendent idolatry of a woman.” The references to a fruit which becomes “milder and sweeter” evokes the gentleness Diotima associates with procreation in the *Symposium* (296d). Yet I think the stillness of old age should be understood as a false pregnancy, like the pregnancy of the moon and immaculate perceivers in *Thus Spoke Zarathustra*. This old age is an end of experimentation and self-cultivation in which the thinker has fixed himself and “*may not develop further*” (D 542). It is thus an age of infertility.

That the aphorism in which Nietzsche employs his own metaphor of pregnancy, and its possibility of coming “*to a beautiful conclusion*,” is immediately followed by one which speaks of our drives, and of diet, climate and health, suggests that Nietzsche brings the interconnection between seeking knowledge, finding things beautiful and caring for the self so as to give birth to virtue back to a bodily level of drive cultivation (D 552, D 553). While in the *Symposium*, Eryimachus’ medical analogy, distinguishing between healthy and diseased love, and cautioning that we should regulate our appetite, is surpassed by Socrates’ account of his lesson from Diotima, Nietzsche’s metaphor of pregnancy is followed by a positive reference to the importance of health and diet, rooting us back in the need to pay attention to the body (D 553). Finally, a crucial point is that while, in Nietzsche’s view, Plato’s passion for knowledge is an example of a passion for nothing (D 474), for Nietzsche knowledge itself is a bodily passion or drive (D 429). That we have a drive to knowledge again tethers the pursuit of knowledge, as

an integral part of caring for the soul, to corporeality. Thus, Nietzsche shares with Plato an emphasis on the importance of knowledge for self-cultivation but fundamentally opposes Plato's understanding of what knowledge is and how we acquire it.

V Presumptuous Talk of “Willing” and “Creating”

We have seen that Nietzsche addresses the challenge of acquiring self-knowledge as a prerequisite to self-cultivation, but also that if we read the metaphor of pregnancy as a metaphor for a form of self-cultivation it implies accepting uncertainty regarding what is coming to be in us. The metaphor also underscores that we must accept a lack of control regarding what emerges from this work.³⁶ That we cannot determine the character of what our work on ourselves will produce is a clear implication of the metaphorical appeal to pregnancy. We cannot determine the character of our children. That not only the product but the process of pregnancy cannot be controlled has been stressed by various philosophers of pregnancy.³⁷

Nietzsche explicitly draws attention to this in his use of the metaphor:

[T]here reigns in us a pure and purifying feeling of profound irresponsibility, rather like a spectator has before the closed curtain – *it is growing, it is coming to the light of day: we have in our hands nothing to determine, either its value or its hour. We are thrown back solely on that mediate influence of protecting. “It is something greater than we are that is growing here” is our innermost hope [...] if what is expected is a thought, a deed – toward all that we bring forth we have essentially no other relationship than that of pregnancy and ought to let blow in the wind all presumptuous talk of “willing” and “creating”!* (D 552)

Nietzsche's first reference to pregnancy in *Dawn*, before the longer discussion of D 552, also emphasises the lack of control that we have: “the profound speechlessness of pregnancy never comes to you! The event of the day propels you here and there like chaff, while you fancy yourselves to be propelling the event – poor devils!” (D 177) Nietzsche's contention here that in self-cultivation we must let go of the idea of “willing” and accept what is coming to be in us connects to the idea we find subsequently in *The Gay Science* (1882–87) that human beings who “create themselves” are those who “want to *become*

³⁶ That this is a key implication of Nietzsche's use of the metaphor is noted by Ansell-Pearson / Bamford, *Nietzsche's “Dawn”*, 62; Katrina Mitcheson, “On Nietzsche and Pregnancy: The Beginning of the Genesis of a New Human Being,” in Luce Irigaray / Mahon O'Brien / Christos Hadjioannou (eds.), *Towards a New Human Being*, Cham 2019, 199–220: 206; and Melanie Shepherd, “Let us Return to Herr Nietzsche': On Health and Reevaluation,” *Journal of Nietzsche Studies* 50 (2019), 125–48: 131.

³⁷ Mullin, “Pregnant Bodies, Pregnant Minds,” 39; Alice Pugliese, “Phenomenology of Drives: Between Biological and Personal Life,” in Jonna Bornemark / Nicholas Smith (eds.), *Phenomenology of Pregnancy*, Stockholm 2016, 71–90: 72; and Iris Marion Young, “Pregnancy Embodiment,” in *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, IN 1990, 160–76: 167.

who we are” (GS 335),³⁸ and later to his notion of “something that will not learn, a brick wall of spiritual fatum” (BGE 231).³⁹ It also picks up the refrain from Book Two of *Dawn* where Nietzsche discusses will and purpose and the opposing idea of destiny.⁴⁰ Here Nietzsche suggests we often misunderstand our motives, lacking self-knowledge regarding the activity of our drives and the significance of “somatic factors” (D 129). And we dichotomise between “the realm of *purposes* and *will* and the realm of *chance events*” (D 130). This latter: “The Greeks called this realm of the incalculable and of sublime everlasting philistinism *Moir*a and placed it around their gods as the horizon beyond which they could neither see nor exert any control” (D 130). *Moir*a, which Nietzsche refers to here as a realm, can be understood simply as our “allotted portion” or “fate” but can also refer to the Goddess *Moir*a as a personification of fate, who is also sometimes considered a birth Goddess.⁴¹ We again have a connection to the *Symposium* as Diotima tells Socrates “the goddess who resides at childbirth – she’s called *Moir*a or *Eilithia* – is really Beauty” (*Symposium* 206d). If cultivating the self is a form of pregnancy, then we are not the authors of ourselves but must accept that what comes to be in us is subject to an element of underlying fate.

Yet the metaphor of pregnancy, reclaimed from Plato, also helps us avoid falling into a dichotomy of a directing agent in complete control versus a passive vessel. In her analysis of the phenomenological experience of pregnancy, Iris Marion Young describes how “[t]he pregnant woman experiences herself as a source and participant in a creative process. Though she does not plan and direct it, neither does it merely wash over her; rather she *is* this process, this change.”⁴² Mullin suggests

wanted pregnancies lead to experiences whereby the body can be seen to function both independently of conscious direction, and in accordance with a woman’s deliberately undertaken projects and plans [...], the power of the body to act, without needing direction from a woman’s conscious plans, is made dramatically manifest during pregnancy.⁴³

In its application to self-cultivation this allows us to recognise that we can consciously take up practices directed at cultivating the self in a particular direction, but we must at the same time accept that not only does the product exceed our control but so does the process. The implications of, for example, spending time in solitude or experiencing revelations regarding ourselves will have ripples that we cannot foresee. For Nietz-

38 *The Gay Science*, trans. Josephine Nauckhoff, Cambridge 2001.

39 *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman, Cambridge 2002.

40 Matthew Meyer emphasises that this is a key theme developed in Book Two of *Dawn* which with the use of the concept of *Moir*a also connects to *Assorted Opinions* and *The Wanderer* (Matthew Meyer, *Nietzsche’s Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge 2019, 164).

41 “*Moir*a is known mainly as a Fate, but she was also a birth goddess (*Iliad* xxiv.209)” (Plato, *Symposium*, 489n42).

42 Young, “Pregnancy Embodiment,” 67.

43 Mullin, “Pregnant Bodies, Pregnant Minds,” 39.

sche, there is no *higher* realm of fate, rather there is the reality of our drives which are the material and the motivating force of any self-cultivation. Thus, in the context of Nietzsche's understanding of the self, there is no one agency limiting and directing this process from beginning to end, the practices that we decide to take up consciously will impact different bodily drives and drives hierarchies in ways that we are unconscious of and cannot limit or predict. There is no centralised single agency that controls these drives but as the gardening metaphor indicates, that we do not determine our drives does not mean they cannot be cultivated: "One can handle one's drives like a gardener and, though few know it, cultivate the shoots of one's anger, pity, musing, vanity as fruitfully and advantageously as beautiful fruit on espaliers" (D 560). And this suggests that while we cannot control what is coming, we can *care* for it.

VI Caring for What is Coming to Be

Pregnancy as a metaphor of self-cultivation suggests a relationship of care rather than control toward our future self, and its deeds and thoughts. We cannot determine the self that emerges from a practice of self-cultivation, but we can endeavour to provide the right conditions to facilitate its health. Using the recurring metaphor of gardening, this time in relation to thoughts, Nietzsche warns us against taking a purely passive role: "Woe to the thinker who is not the gardener but only the earth for the plants that grow in him" (D 382). Instead, we can take a role of cultivating or caring for our potential by being attentive to the conditions of growth. As Nietzsche says, the state of pregnancy is one in which one does "everything one does in the unspoken belief that it must be for the good of that which is coming to be in us!" and "the child must emerge from the mildest and best of conditions" (D 552). The wrong conditions on the other hand can destroy potential greatness:

Do not be unwittingly destroyed. – Our greatness and ability crumble away not all at once but constantly; the little vegetation that grows in between everything and understands how to cling to everywhere, this is what ruins what is great in us – the quotidian, hourly pitifulness of our environment that goes overlooked, the thousand tiny tendrils of this or that small and small-minded feeling growing out of our neighbourhood, our job, the company we keep, the division of our day. If we allow these small weeds to grow unwittingly, then unwittingly they will destroy us! (D 435)⁴⁴

What then are the "best of conditions" and what practices of care can we take up?

Given Nietzsche's emphasis in *Dawn* on drives, affects and the body, we can expect the practices and conditions of care to be very different from Plato's account of how to

⁴⁴ Crucially Nietzsche allows that we might want to be destroyed, but then we should let this destruction happen suddenly and become "sublime ruins," this perhaps connects to his later notion of *Untergehen*, in which Nietzsche emphasises that creativity will require a willingness to perish.

care for the soul. Nietzsche emphasises an engagement with the body and its drives and thus with our particularity. As he writes earlier in *Assorted Opinions and Maxims* (1879):

In regard to youthful talents one must act strictly in accordance with Goethe's maxim that it is often necessary to refrain from attacking error so as not to attack truth. Their condition resembles the sicknesses of pregnancy and is attended by strange [*seltsame*] appetites: these one must satisfy and look after as far as one can for the sake of the fruit one hopes they will produce. As sick-nurse to these curious invalids one must, to be sure, understand the difficult art of self-abasement (HH II, VM 285).⁴⁵

The theme of strangeness is picked up again in D 552. And while I suggested above that here it carries connotations of the fantastic and thus sublimity, it can also be understood as a strangeness that sets the pregnant apart from the crowd and suggests they do not follow customs that do not suit their specific needs. The sublimity explored in the next aphorism concerns finding our own particular path in tune with our own particular appetites. The aim is to discover and give expression to our “instinct for a personal diet” even if that marks us out as strange in relation to cultural expectations (D 553). The “ideal selfishness” of pregnancy suggests a healthy form of egoism rooted in knowing one's own needs, as a corporeal being with drives, that contrasts to the “pseudo egotism” based on a “bloodless abstraction” that Nietzsche criticises earlier in D 105. As Patton suggests of the metaphor of pregnancy in *Thus Spoke Zarathustra*, what one gives birth to is particular, one's *own* child, as opposed to universal and is “essentially a corporeal event.”⁴⁶ This connects with a suggestion in *Dawn* offered by one of Nietzsche's dialogue characters that “I would have to be a fool to denigrate the fruits I find most delicious because they happen to grow on *my* tree!” (D 493) Our fructification requires care toward ourselves as particular corporeal beings and will produce particular, corporeal fruit.

Crucially, the personal philosophical diet that Nietzsche describes his inclination taking him toward includes the taste for “little speaking” and “solitary living” (D 553), and speechlessness and solitude are both connected by Nietzsche to the condition of pregnancy. Nietzsche links pregnancy and solitude in a note of 1880 (5[42], KSA 10.190–1) and in Book Three of *Dawn*:

Learning solitude. – Oh, you poor devils in the great cities of world politics, you talented young men tormented by ambition who consider it your duty to remark on everything that happens [...]. Who, because you are always listening in, always watching for the moment when you can throw in your two cents' worth, miss out on any genuine productivity. No matter how greedily you long to do great deeds, the profound speechlessness of pregnancy never comes to you! (D 177)

Along with connected themes such as the desert and the wanderer, the importance of solitude is a recurring theme in Nietzsche's work,⁴⁷ and occurs at several points in

⁴⁵ *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996.

⁴⁶ Patton, “Nietzsche and the Body of the Philosopher,” 50–1.

⁴⁷ For example: UM III, SE 5; HH I, Preface 3; HH I 625; GS 50; GS 182; BGE 44; and GM II 24.

Dawn.⁴⁸ He associates the capacity for solitude with the free spirits and comments that, in contrast, “the herd animals and apostles of equality wrongly called ‘free spirits’” would not “*be able to endure loneliness*” (Nachlass 1886, 3[13], KSA 12.173).

In *Dawn*, Nietzsche suggests that the greatest “deficiency in our type of education and upbringing” is that “no one learns, no one strives toward, no one teaches – *to learn to endure solitude*” (D 443). One reason it is so important we practice solitude and cultivate a capacity to be solitary is that it required for self-knowledge, which we have seen is a pre-condition for, and part of the process of, self-cultivation. It is also required for us to feel free to experiment in ways of living, which we have seen is a crucial part of Nietzsche’s method of self-knowledge, and to let ourselves be experiments, a key aspect of our practice of caring for and working on the self more generally.

Firstly, the connection Nietzsche draws between pregnancy and solitude highlights that key to solitude as a practice of self-cultivation is that it enables us to listen to and pay attention to our body. We need the quiet of solitude in order to be able to reflect on ourselves and pay proper attention to our drives. Back in his third *Untimely Meditation* (1874), Nietzsche writes: “We are afraid that when we are alone and quiet something will be whispered into our ear, and so we hate quietness and deafen ourselves with sociability” (UM III, SE 5).⁴⁹ As Graham Parkes puts it, lack of intercourse with other people will “allow the persons of the psyche to present themselves all the more clearly.”⁵⁰ Thus, as in pregnancy, in which we are never entirely alone and self-contained but experience an other within us, and as Young puts it, are “decentered, split or doubled in several ways,”⁵¹ solitude for Nietzsche still involves interaction with something other; in this case dialogue with the different perspectives within us. As Young suggests, pregnancy is a “paradigm of bodily experience in which the transparent unity of self dissolves and the body attends positively to itself at the same time as it enacts its projects.”⁵² It thus teaches us to question the unitary subject as Jonna Bornemark and Nicholas Smith claim the experience of pregnancy does.⁵³ This can be a challenging experience in which we cannot hide from ourselves and our own complexity in the crowd.

48 D 177, 249, 443, 485, 499, and 531. The importance of solitude to Nietzsche has been noted and explored by: Horst Hutter, *Shaping the Future: Nietzsche’s Regime of the Soul and its Ascetic Practices*, Lanham, MD 2006; Michael Ure, *Nietzsche’s Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, Lanham, MD 2008, 209–17; Katrina Mitcheson, “Translating Man Back into Nature: Nietzsche’s Method,” *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 18 (2013), 107–28; Katrina Mitcheson, “Techniques of Self-Knowledge in Nietzsche and Freud,” *Journal of Nietzsche Studies* 46/3 (2015), 328–48; and more recently Mark Alfano, *Nietzsche’s Moral Psychology*, Cambridge 2019, 233–51.

49 *Untimely Mediations*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997.

50 Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology*, Chicago 1994, 287.

51 Young, “Pregnancy Embodiment,” 160.

52 Young, “Pregnancy Embodiment,” 160.

53 Jonna Bornemark / Nicholas Smith, “Introduction,” in Bornemark / Smith (eds.), *Phenomenology of Pregnancy*, 7–14: 7.

As well as getting away from the noise of society, letting us better hear the activity of our drives, and the perspectives within us, we are getting away from, and getting distance on, the customs and prejudices that we have grown up with and been surrounded by. In *Dawn*, Nietzsche is deeply concerned with the way that society can rob us of the capacity to think and behave as individuals. In one of the little dialogues that occur in *Dawn*, titled *Another Reason for Solitude*, he writes: “Amid the many I live like the many and don’t think as I; after some time I always feel then as if they wanted to ban me from myself and rob my soul” (D 491). Solitude allows us to free ourselves from our prejudices and break our habits in thinking. The experience of solitude and the distance it gives us on our social context makes possible the new way of looking at things, particularly ourselves and our understanding of our motives and behaviors, that Nietzsche is seeking in *Dawn*.

But practicing solitude, stepping out of social situations and taking time alone, also gradually makes us more capable of being solitary, more able to endure loneliness, and this removes a barrier to uncomfortable insights, and crucially a barrier to experimenting with new ways of living. A capacity for solitude allows us to endure the distance that difficult insights or experiments that make us appear strange to others could put between ourselves and our community. It also gives us the freedom to be an experiment and thus become someone else. Nietzsche observes that there is a sense in which those who break free of an existing way of thinking or living leave others behind:

Odysseus’s mother died of grief and longing for her child! One is driven from place to place and the other, the *settled* and tender one receives a broken heart as a result: it is always so! Sorrow breaks the heart of those who live to see the very person they love most turn their back on their opinion, their faith – this belongs to the tragedy that the free spirits *create* – of which they sometimes are also *aware*! (D 562)

Crucially the solitude that Nietzsche advocates is not born of an inability to engage with others or a fear of society. Nietzsche specifically advocates the solitude of the pregnant because it is a solitude that will be fruitful in contrast to one of renunciation: “To relinquish the world without knowing it, like a *nun* – that leads to an infertile, perhaps melancholic solitude” (D 440).

Nietzsche also connects the solitude of the pregnant to patience, silence and a willingness to be still. Society is not only full of the noise of others but also encourages us to jump in too quickly in order to feel part of events. Nietzsche suggests in *Assorted Opinions and Maxims* that a lack of productivity is connected with a lack of patience: “*Ground of unfruitfulness*. – There are highly gifted spirits who are always unfruitful simply because, from a weakness in their temperament, they are too impatient to wait out the term of their pregnancy” (HH II, VM 216). The notion of patience connects to the idea that caring for the self is something that may be gradual and achieved in “*small doses*” (D 534) operating as “*slow cures*” (D 462). “If you want to effect the most profound transformation possible, then administer the means in the smallest doses, but unremittingly and over long periods of time!” (D 534) One must wait out the period of gesta-

tion. Productivity requires an ability to be silent, to observe and wait. Nietzsche praises the “profound speechlessness” of pregnancy and contrasts it to the need “to remark on everything that happens” (D 177). To produce something great, to be “the figure of the hero here on the stage, you mustn’t think about being the chorus, indeed you mustn’t even know how to be the chorus.”

In the state of pregnancy in which we “care for the soul,” we “guard over it and keep it in repose.” We may not be able to control what is coming but in being “thrown back solely on that mediate influence of protecting” we can care for what is coming and create the conditions that allow us to be fruitful (D 552). Nietzsche would have us learn from the silence and the solitude of the pregnant in order to pay attention to the multiplicity and particularly of our drives. Solitude is the condition in which we will discover the needs and forms of care appropriate to our specificity rather than dictated by the customs that we have been brought up with. Solitude, through cultivating better self-awareness and allowing us to experiment, will open up other more personal avenues of caring for ourselves and what is coming to be in us.

We might be concerned that Nietzsche’s account lacks an awareness of the importance of interactions with others for caring for the self.⁵⁴ If, however, we place the emphasis on a capacity for solitude, and on the practice of solitude as part of a broader practice of caring for the self, this allows that there is scope to incorporate the benefits of getting distance on a society with the benefits of interactions. This would be in keeping with Nietzsche’s warning against the solitude of the nun who renounces the world before experiencing it.

At times, Nietzsche appears to suggest that solitude is not for all. That solitude will only suit some of us seems to be the implication when Nietzsche writes: “if in solitude you feel great and fruitful, then the company of others will diminish you and make you barren: and *vice versa*” (D 473). Perhaps, as Nietzsche puts it in D 553, “solitary living” is simply what “tastes best to me and me alone” and is not for everyone. D 473 at least seems to suggest that the conditions of productivity will vary between us and solitude might not be the predominate condition in all cases. But he also argues powerfully for the damaging effects of being absorbed by society and claims that if we do not learn solitude then the speechlessness of pregnancy will not come to us, suggesting that experiencing at least periods of solitude and learning some capacity for it is a pre-condition of any spiritual pregnancy. There is an equivocation regarding the capacity for solitude as to whether it concerns our underlying type, the material of drives that we must work with, or whether it is something that we can acquire. But, if Nietzsche bemoans education as not preparing us for solitude (D 443), it seems that he does at least believe it is a skill that can be acquired by some who currently lack it. And taking time away from

⁵⁴ For a more extensive discussion of the problem of whether Nietzsche’s emphasis on solitude neglects the importance of dialogue and interaction with other individuals see Mitcheson, “Techniques of Self-Knowledge in Nietzsche and Freud.”

society is a possible technique explored in *Dawn* that can help us better know ourselves and be productive even if we what we discover we need to flourish as an individual is not, as Nietzsche seems to claim it was for him, prolonged solitude.

VII Conclusion

This question of whether we can all benefit from solitude connects to a broader ambiguity and tension regarding the limits and possibilities of self-cultivation in Nietzsche's thought. The metaphors of both gardening and pregnancy capture just this tension. We can take up certain practices to cultivate ourselves, we can seek to create the right conditions for growth, and care for what is coming to be, but we must work with the materials, the drives, that we have. Not all gardens will flourish and perhaps for Nietzsche not all individuals are fertile. Melanie Shepherd draws attention to Nietzsche describing pregnancy as a kind of illness in *On the Genealogy of Morality* (1887, GM II 19), a description he also gives in *Assorted Opinions and Maxims* where he refers to the "sickness of pregnancy" (HH II, VM 285). But if pregnancy is an illness, Shepherd suggests it is one that both contains potential and which also requires an initial health.⁵⁵

However, it is not just underlying health or strength but taste that might lead us to follow new and potentially productive paths. Nietzsche claims at the end of his productive life that he was able to move from sickness to health because he "always instinctively chose the *right* means: while the *décadent* as such always chooses the means harmful to him" (EH, Wise 2).⁵⁶ In her exploration of the conditions of health and sickness in relation to Nietzsche's project of revaluation, Shepherd suggests that "the alienation of sickness becomes the potential to create new forms of life."⁵⁷ Nietzsche identifies individuals who can break out of customary morality and forge new paths with those labelled as outlaws "decried as criminals, freethinkers, immoralists, villains, as depraved and depraving" (D 164). It is perhaps those already pregnant with possibilities to move beyond the habits and expectations of society and cultivate themselves in new experimental directions who already feel alienated from society and thus drawn to solitude. And it is perhaps those who have an underlying strength or health that allows them to endure this solitude who can benefit most from it, being fruitful in their endeavors to cultivate themselves.

But Nietzsche's complaint that the young cannot endure solitude is in the context of his critique of culture and education, suggesting that this lack can be worsened or ameliorated by shared as well as individual practices and thus addressed at a cultural level. The health of individuals and of culture are interconnected. Ultimately, Nietzsche does

⁵⁵ Shepherd, "On Health and Revaluation," 130–1.

⁵⁶ *Ecce Homo*, trans. R. J. Hollingdale, London 2004.

⁵⁷ Shepherd, "On Health and Revaluation," 137–8.

have tendencies toward an elitism in which only some may prove to be strong enough for a radical transformation, but he also recognises the effect that broader social and cultural conditions have on us. *Dawn* contains both criticisms that operate at the cultural level and practices that can be taken up by individuals. These practices include simple gradual changes which can offset the damaging effects Nietzsche alleges our culture has had on us. To cure ourselves can require “countless little offsetting exercises and to cultivate unwittingly different habits” (D 462). And while, as in pregnancy, we cannot control the effects of these changes, we can choose to care for our health, and the suggestions for change that Nietzsche offers in *Dawn* are open to anybody try. Further, it is open to us to adapt the practices to suit our own particularity, taking the “detours” we need to find our “own type of health” (D 553). It is only in experimenting that any of us can learn what we are capable of enduring and of giving birth to. If we “want to be experiments,” we will have to engage in self-cultivation and discover our own possibility to give birth. What is clear is that Nietzsche thinks if our pursuit of knowledge and practices of caring for the self are to be fruitful, they must include an emancipation from our customary and habitual ways of thinking and behaving. We must be able to get away from social expectations to find our own conditions of health, and this can be facilitated by following the example of the pregnant who according to Nietzsche practice solitude and are strange. In the idea of the pregnant caring for the soul, Nietzsche echoes Plato’s account of spiritual pregnancy in which the pursuit of philosophy will give birth to virtue. But Nietzsche also emphasises the need to find our own philosophy, which in contrast to Plato’s is rooted in our corporeality and pays attention to our drives and particular needs.

Bibliography

- Abbey, Ruth: *Nietzsche’s Middle Period*, New York 2000
- Acampora, Christa Davis: “Being Unattached,” in Rebecca Bamford (ed.), *Nietzsche’s Free Spirit Philosophy*, London 2015, 199–206
- Ainsley, Alison: “‘Ideal Selfishness’: Nietzsche’s Metaphor of Maternity,” in David Farrell Krell / David Wood (eds.), *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*, London 2011, 78–87
- Alfano, Mark: *Nietzsche’s Moral Psychology*, Cambridge 2019
- Ansell-Pearson, Keith: “Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy: An Interpretation of *Dawn*,” *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 201–32
- Ansell-Pearson, Keith / Bamford, Rebecca: *Nietzsche’s “Dawn”: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*, Hoboken, NJ 2021
- Bamford, Rebecca: “Health and Self-Cultivation in *Dawn*,” in Rebecca Bamford (ed.), *Nietzsche’s Free Spirit Philosophy*, London 2015, 85–109
- Bamford, Rebecca: “Mood and Aphorism in Nietzsche’s Campaign against Morality,” *Pli* 25 (2014), 55–77
- Bamford, Rebecca: “The Ethos of Inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism, and Experimentalism,” *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 9–29
- Begiato, Joanne: “‘Breeding’ a ‘Little Stranger’: Managing Uncertainty in Pregnancy in Later Georgian England,” in Jennifer Evans / Ciara Meehan (eds.), *Perceptions of Pregnancy from the Seventeenth to the Twentieth Century: Genders and Sexualities in History*, Cham 2017, 13–34

- Bornemark, Jonna / Smith, Nicholas: "Introduction," in Jonna Bornemark / Nicholas Smith (eds.), *Phenomenology of Pregnancy*, Stockholm 2016, 7–14
- Brobjerg, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Foucault, Michel: "Technologies of the Self," in Huck Gutman / Patrick H. Hutton / Luther H. Martin (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, MA 1988, 16–49
- Foucault, Michel: *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, ed. Frédéric Gros, trans. Graham Burchell, New York 2005
- Foucault, Michel: "The Subject and Power," *Critical Inquiry* 8/4 (1982), 777–95
- Hadot, Pierre: "Philosophy as a Way of Life," in Arnold I. Davidson (ed.), *Philosophy as a Way of Life*, Malden, MA 1995, 264–76
- Hutter, Horst: *Shaping the Future: Nietzsche's Regime of the Soul and its Ascetic Practices*, Lanham, MD 2006
- Irigaray, Luce: "On the Maternal Order," in *Je, Tu, Nous: Toward a Culture of Difference*, trans. Alison Martin, New York 1990, 31–8
- Jones, Rachel: *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*, Malden, MA 2011
- Katsafanas, Paul: *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016
- Lampert, Laurence: *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"*, New Haven, CT 1986
- Leitao, David: *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge 2012
- McClive, Cathy: "The Hidden Truths of the Belly: The Uncertainties of Pregnancy in Early Modern Europe," *Social History of Medicine* 15/2 (2002), 209–22
- Meyer, Matthew: *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge 2019
- Mitcheson, Katrina: "On Nietzsche and Pregnancy: The Beginning of the Genesis of a New Human Being," in Luce Irigaray / Mahon O'Brien / Christos Hadjioannou (eds.), *Towards a New Human Being*, Cham 2019, 199–220
- Mitcheson, Katrina: "Techniques of Self-Knowledge in Nietzsche and Freud," *Journal of Nietzsche Studies* 46/3 (2015), 328–48
- Mitcheson, Katrina: "Translating Man Back into Nature: Nietzsche's Method," *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 18 (2013), 107–28
- Mullin, Amy: "Pregnant Bodies, Pregnant Minds," *Feminist Theory* 31/1 (2002), 27–44
- Parkes, Graham: *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago 1994
- Patton, Paul: "Nietzsche and the Body of the Philosopher," in Rosalyn Diprose / Robyn Ferrell (eds.), *Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, St. Leonards 1991, 43–54
- Pugliese, Alice: "Phenomenology of Drives: Between Biological and Personal Life," in Jonna Bornemark / Nicholas Smith (eds.), *Phenomenology of Pregnancy*, Stockholm 2016, 71–90
- Roney, Patrick / Rossi, Andrea: "Editorial Introduction: Sloterdijk's Anthropotechnics," *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 26 (2021), 3–8
- Sachs, Carl B.: "Nietzsche's *Daybreak*: Towards a Naturalized Theory of Autonomy," *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 13/1 (2008), 81–100
- Shepherd, Melanie: "'Let us Return to Herr Nietzsche': On Health and Revaluation," *Journal of Nietzsche Studies* 50 (2019), 125–48
- Ure, Michael: *Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, Lanham, MD 2008
- Young, Iris Marion: "Pregnancy Embodiment," in *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, IN 1990, 160–76

Johan de Jong

The Senses of Nietzsche's “Complete Irresponsibility”

Abstract: With his doctrine of the “complete irresponsibility of man,” Nietzsche in different ways complicates the opposition between responsibility and irresponsibility. This article traces the different and conflicting senses of irresponsibility throughout Nietzsche's development. First, the doctrine is shown to build on Nietzsche's early study of Heraclitus (section I), whom Nietzsche admired for expounding and embodying a radical “innocence” that was both responsible and irresponsible in different senses. When presented as “philosophical conviction” in *Human, All too Human*, Nietzsche paradoxically speculates about the doctrine's incorporation out of a sense of responsibility for the future of mankind (section II). Section III shows how Nietzsche's later writings evince an increasing awareness of this paradox by explicitly positing complete irresponsibility as his own redemptive doctrine in *Twilight of the Idols*. After 1881, he has come to affirm a new notion of responsibility and criticizes a weak sense of irresponsibility as the abdication of one's task. I end by discussing the relation of these different senses of irresponsibility, and argue that the fact that Nietzsche's texts often deliberately complicate rather than clarify such distinctions is an important reflection of how he textually takes responsibility for “complete irresponsibility” (section IV).

Keywords: Innocence, Becoming, Heraclitus, Necessity, Doctrine

Article Note: Much of the work for this article was done in the context of the research project *Nietzsche – Experiment en Nihilisme*, carried out at Radboud Universiteit in Nijmegen between 2018 and 2021. The author is grateful to the supervisors of that project, Prof. Gert-Jan van der Heiden and Prof. em. Paul van Tongeren, and to the Laura Foundation for their generous sponsorship and initiation of the project. Special thanks also go to Aukje van Rooden and to the participants in the Leiden Nietzsche Seminar and the seminar of the Leiden Centre for Continental Philosophy for their critical comments on early versions of this article.

Dr. Johan de Jong, Leiden University, Institute for Philosophy, Nonnensteeg 1–3, Leiden 2311 VJ, Niederlande, E-Mail: j.e.de.jong@phil.leidenuniv.nl

Introduction: On “Complete Irresponsibility”

The “complete irresponsibility of a human being for his behavior and his nature” (HH I 107) seems to be one of Nietzsche’s most consistently held beliefs.¹ In *Human, All too Human* (1878–80), the idea is presented as a “doctrine” (HH I 105) and as the “philosophical conviction” of “the unconditional necessity of all actions and of their complete irresponsibility [*die philosophische Ueberzeugung von der unbedingten Nothwendigkeit aller Handlungen und ihrer völligen Unverantwortlichkeit*]” (HH I 133). Formulated as a doctrine, we still find it as late as the 1888 *Twilight of the Idols*, where Nietzsche presents as “our doctrine [*u n s r e Lehre*]”: “That nobody is held responsible anymore [*Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird*].” Nietzsche consistently ties the idea of complete irresponsibility to “innocence.”² In *Twilight of the Idols*, the doctrine is presented as the “only way” to “restore” the “innocence of becoming” (TI, Errors 8).

What does irresponsibility mean? A strong “seduction on the part of grammar” (BGE, Preface) can make us believe that irresponsibility is a negative and therefore derivative concept: the inflexion “ir-” (the *Un-* of *Unverantwortlichkeit*) tells us that irresponsibility is the negation of the conceptually more primary notion of responsibility. But, like any negation, this negation is ambiguous. There are different ways to be irresponsible. First, one can be irresponsible by failing to live up to a pre-given responsibility or demand. This is irresponsibility as blameworthy negligence of a given task (regardless as to whether that task is moral, legal, role-based or otherwise). In this sense, I act irresponsibly if I fail to follow rules or adhere to demands that are in principle transparent and possible to articulate. This transparency makes this type of irresponsibility calculable: I know (or may be presupposed to know) what I ought to do and what it means (not) to do it. It also makes responsibility a matter of purity: I am responsible if I stick to the rules and adhere to my tasks. Conversely, I may be blamed and “held responsible” if I ignore or break said rules. Thus, irresponsibility here is a break with given responsibilities.

Although this conception of responsibility has its necessity, things are not quite so simple, if only because, ironically, this very responsibility is a common way of *evading* one’s responsibility. Hiding behind prescribed duties is one popular way to avoid facing

1 Unless otherwise indicated, all English translations of Nietzsche’s texts have been taken from the Stanford University Press edition of *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (ed. Alan Schrift), with the following exceptions of works that were unavailable in that edition at the time of writing: *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian del Caro, ed. Adrian del Caro and Robert Pippin, Cambridge 2006; *The Pre-Platonic Philosophers*, trans. and ed. Greg Whitlock, Urbana, IL 2006; *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, trans. Marianne Cowan, Washington, DC 1962; and *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001. All translations of *Nachlass*-fragments unavailable in English are mine.

2 See *Irresponsibility and Innocence* (HH I 107) and the doctrine of everyone’s “complete irresponsibility and innocence” (HH II, WS 81). See also Richard Wisser, “Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes,” *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 147–72: 159.

the music, like those who say: "don't look at me, I just followed the rules, I have fulfilled my responsibility." This is why we tend to think the most responsible person is actually not the one who sticks to the rules, but rather the one who is somehow able to choose or to judge in the absence of given criteria or rules – a conception of responsibility that is closer to the one held by Jean-Paul Sartre or Hannah Arendt.³ In his thorough study of Nietzsche's doctrine of complete irresponsibility, Richard Wisser calls this "situational" responsibility (*situationelle Verantwortung*), as opposed to the calculable responsibility before an already established instance or authority (*instantielle Verantwortung*). Rather than hiding behind preformulated answers or rules, situational responsibility demands the production of a responsible response in the absence of certainty about what such a response would entail, which means to stick one's neck out or to "stand up for something with one's existence."⁴

The paradox of situational responsibility is that it necessarily involves a measure of irresponsibility. It can mean a break with given responsibilities, this time not in the sense of reckless negligence, but because it is demanded by some higher responsibility. Alternatively, it can mean being in a situation in which no responsibilities are articulated or given to begin with. Then, the "ir-" of irresponsibility is no longer a counter-movement or opposition, but an absence or lack of given responsibilities. This lack can in turn be conceived in different ways. It may be the lack of given duties that enables someone to stick out their neck and assume a situational responsibility that was not previously given. Or this lack may be conceived radically, as that which falls entirely outside of the sphere of responsibility. Granite is irresponsible but, clearly, not in the sense that it fails to live up to given responsibilities or that it fails to assume situational

3 Arendt and Sartre both took the lack of given criteria after the death of God to be a fundamental characteristic of modern man. Still, Nietzsche's later notion of a "higher" responsibility is neither an expression of absolute freedom of choice (Sartre) nor of reflective judgement (Arendt), but an index of power: it is "ultimately" a "question of power: *how great does one feel one's responsibility to be? [wie groß fühlt man seine Verantwortung?]*" (Nachlass 1884, 26[407], KSA 11.258). See Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn, New York 2003, 27 ff., and Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet, London 1973, 29 ff. For a fruitful comparison of Nietzsche's and Sartre's accounts of responsibility, see Vanessa Lemm, "The Spectrality of Responsibility: The Posthumous in Nietzsche, Sartre and Derrida," in Renate Reschke / Marco Brusotti (eds.), *Einige werden posthum geboren: Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 151–58. For a good comparison of responsibility in Nietzsche and Arendt, see Rosalyn Diprose, "Arendt and Nietzsche on Responsibility and Futurity," *Philosophy & Social Criticism* 34/6 (2008), 617–42.

4 See Wisser, "Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit," 153 ff. Wisser stresses that Nietzsche's "destruction" of all responsibility before a given authority never leads to the instruction of a situational responsibility. But he thereby overlooks the way the doctrine of irresponsibility opens up into a more affirmative responsibility after 1881. Wisser does allow for this minimally by pointing out that, insofar as Nietzsche "overthrows the unfounded, dissects the pregiven, brings implications to light, and strips the pretentious of its aura," his writings do not amount to destructive recklessness. Thus, there is a form of responsibility in the fight against false responsibility. In that sense, Wisser describes the doctrine of complete irresponsibility as "responsibility in transition" (156, my translations).

ones; it seems rather to exist outside of the sphere of responsibilities at all. If it sounds semantically awkward to call granite irresponsible, then consider that one of our questions will precisely be how to understand Nietzsche's claim in *Human, All too Human* that the cruel man is "no more responsible than a piece of granite is for being granite" (HH I 43), which is one formulation of Nietzsche's idea of complete irresponsibility.⁵

From these considerations, we can derive a final sense of irresponsibility. If irresponsibility can also refer to something that falls entirely outside of the sphere of responsibility, then in another sense it names something that can no longer be adequately grasped through the opposition of responsibility to irresponsibility – something neither responsible nor irresponsible. Indeed, Nietzsche's idea of irresponsibility is also a reinterpretation (*Umdeutung*) and a revaluation (*Umwertung*). This is most clearly the case when the opposition between responsibility and irresponsibility either becomes undecidable (as we shall see, for example, in the play of the child and the artist) or paradoxical (as we shall see in the different ways in which Nietzsche, over time increasingly explicitly, takes responsibility for complete irresponsibility). Our more customary word for the irresponsibility of the child, perhaps also of the granite, is innocence. Innocence is conceptually similar to irresponsibility in the sense of also being a negative concept, denoting the negation of guilt (reflected more clearly in the German *Un-schuld*). It thus suffers all the same ambiguities: one can be innocent by sticking to given rules, or because no rule applies, or because the very opposition of innocence to guilt becomes undecidable or paradoxical.

Following the ambiguity of the concept of irresponsibility, we can look at Nietzsche's "doctrine" in different ways. On the one hand, Nietzsche employs the doctrine as a counter-idea in his critique of morality, determining the meaning of irresponsibility in its oppositional relation to responsibility. But that critique shows that "responsibility" has a specific and limited history. This already points to the fact that the ideas of irresponsibility and of innocence exceed the oppositional relation to responsibility and guilt as they arise in the context of the specific history of European morality. Thus, in this article, I will not follow Nietzsche's critique of morality and the immanent critique of responsibility; of its characteristics, genealogy and limits.⁶ Rather than study the

⁵ One could also see this distinction, as well as its ambiguity, reflected in Nietzsche's argument in GM II 9 that the criminal who breaks the law within society is outlawed and treated as someone outside of society so as to not have to justify unleashing violence upon them.

⁶ A focus on responsibility itself would have to include at least *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) and Nietzsche's famous discussion of the "long history of the descent of responsibility" (GM II 2) in the second treatise of *On the Genealogy of Morality* (1887) which I had to forego here. Although I set out to show in what ways complete irresponsibility not only leaves room for, but actually implies, responsibilities in different forms, a full account of such a more affirmative notion of responsibility must be given elsewhere. Accounts similar to mine that thematize the internal relation between complete irresponsibility and a more affirmative kind of responsibility, include Jacek Filek, "Das Drama der Verantwortung bei Friedrich Nietzsche," *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), 113–47; Silvio Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung: Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*, Berlin 2008; François Raffoul, *The Origins of Respon-*

critique of responsibility, I will focus on those texts where "complete irresponsibility" and "innocence" are treated in a sense that is somehow non-derivative and no longer only determined solely by their opposition to responsibility. Nietzsche mainly proceeds in three ways: (1) by studying the innocence and irresponsibility in the Greeks that precede the development of moral responsibility in Europe under the influence of Platonism and Christianity; (2) by speculatively envisioning a future type of irresponsible human after that history; and (3) on a conceptual level by showing how "complete irresponsibility" not only excludes or opposes responsibility, but in various ways complicates the opposition between responsibility and irresponsibility. This latter point involves recognizing that in spite of Nietzsche's apparently unequivocal positing of complete irresponsibility as a doctrine, he also (a) criticizes specific forms of irresponsibility as a weak evasion or abdication of one's task; (b) allows for a more affirmative notion of responsibility after 1881; and (c) shows where the determination of irresponsibility becomes undecidable and paradoxical.

It should come as no surprise that the "doctrine" of complete irresponsibility does not function in Nietzsche's writings as an unequivocal doctrine. His writings are rarely, if ever, theoretically doctrinal in such a way. As we will see, when he first presents the doctrine of complete irresponsibility as a "philosophical conviction" in *Human, All too Human*, he does so in the same work in which he criticizes convictions as such. Nietzsche's interest is not simply to teach the doctrine as an unequivocal claim to knowledge. In his excellent and impressive study, Silvio Pfeuffer has convincingly shown that with the doctrine Nietzsche "does not superficially follow theoretical paths" or express "universal knowledge [*allgemeine Erkenntnis*]." ⁷ Rather, expressing a "paradox," ⁸ the doctrine "disturbs" and "irritates," thus preventing one "from legitimizing one's own deeds through it." ⁹ Its function lies in its "potential for self-examination" on the part of the reader. Pfeuffer is entirely right that with the doctrine Nietzsche "does not simply offer the reader a new morality with new theorems [*Lehrsätze*] that would replace Christian European morality." My aim in this paper is to supplement Pfeuffer's account in two ways: by showing how the doctrine is not just set up as the "counter-hypothesis to christian-European morality" ¹⁰ but is rooted in Nietzsche's early engagement with Heraclitean "innocence," and by showing that Nietzsche gradually came to understand and value man's irresponsibility differently, textually positioning the doctrine and his relation to it differently over time.

sibility, Bloomington, IN 2010, 80 ff.; Charles E. Scott, "Responsibility and Danger," *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 21/3 (1995), 471–92; and to a lesser extent Wisser, "Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit."

⁷ Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 241–2.

⁸ Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 241.

⁹ Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 87.

¹⁰ Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 241.

I will structure my argument around three moments that I take to exemplify both the continuity as well as the development of Nietzsche's insistence on the complete irresponsibility of human beings. I will argue that Nietzsche's engagement with irresponsibility starts *avant la lettre* with his foundational early study of Heraclitus, where he develops the idea that he will later designate as the "innocence of becoming [*die Unschuld des Werdens*]." In the first section, I will show how Nietzsche admires Heraclitus both for expounding and for embodying a radical innocence. Here, too, Nietzsche's interest is not simply doctrinal, but lies in Heraclitus' doctrine of innocence insofar as it reflects a type of personality characterized by strength, pride and divinely intuitive insight that he believes is no longer possible in modern Europe. I will also argue that what Nietzsche admires in Heraclitus' innocence paradoxically contains the latent contours of a responsibility-in-irresponsibility that Nietzsche will later explicitly affirm, especially with regard to Heraclitus' refusal to take shelter from the abyssal truth of becoming. And with the corresponding model of the play of the child and the artist, Nietzsche pushes innocence beyond the opposition of responsibility and irresponsibility. The second section focuses on *Human, All too Human*, where Nietzsche turns Heraclitus' divinely intuitive insight into an explicit philosophical conviction and "doctrine" but one that he, crucially, does not teach. Instead, he speculatively and experimentally envisions the possibilities for its future incorporation, thereby opening complete irresponsibility up to a responsibility for the future liberation of mankind. In the third section, I discuss a number of later passages that demonstrate a more acute awareness of this reflexive entanglement of responsibility and irresponsibility. I focus on how the doctrine of irresponsibility is now posited as "our teaching" out of a paradoxical responsibility for the "redemption of the world" in TI, Errors 8, as well as on how Nietzsche now criticizes weak forms of irresponsibility, focusing on BGE 21 and GS 285.

How is it that all these complications should surround what superficially seems like an unequivocal doctrine? The complication lies in the fact that not just what Nietzsche writes, but also how he writes it is itself an expression of (ir)responsibility. Nietzsche's writings display an increasing performative awareness of this complication – one that he not only recognized, but actively exploited in his texts for maximum tension. The fourth section addresses how the different, often contradictory senses of irresponsibility in Nietzsche's texts are related to each other. I will give an account of the senses of irresponsibility, but I will argue above all that such categorization must ultimately remain inadequate. That Nietzsche's texts often do more to complicate than to clarify such distinctions is an important performative reflection of how Nietzsche paradoxically takes responsibility for "complete irresponsibility."

I "A Star without Atmosphere": Irresponsibility and the "Innocence of Becoming" in Nietzsche's Early Reading of Heraclitus

Heraclitus remains a pivotal figure throughout Nietzsche's development, and Nietzsche never breaks with one of the most important ideas he takes from him: that of the "innocence of becoming [*die Unschuld des Werdens*]." Although that phrase is not coined until 1883, the insight clearly originates in Nietzsche's early interpretation of Heraclitus. We find this interpretation in the lecture series *The Pre-Platonic Philosophers* which he taught in 1872, 1873 and 1876 (= PPP), and also in a condensed and sharpened form in the unpublished text *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* from 1873. There is no doubt about what Nietzsche saw as Heraclitus' teaching: Nietzsche hails Heraclitus as the teacher of "law in becoming and of play in necessity [*die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Nothwendigkeit*]" (PHG 8, KSA 1.835). The pre-Platonic philosophers comprehended "the eternal problems and also their eternal solutions" (Nachlass 1871/72, 14[28], KSA 7.387), and with his teaching in particular Heraclitus "raised the curtain" on the "greatest of all dramas." His teaching "must be seen from now on in all eternity" (PHG 8).

Why does Nietzsche regard this doctrine so highly? The central premise of Nietzsche's approach in these lectures is to ask "how the 'philosopher' appeared among the Greeks, not just how philosophy appeared among them" (PPP, KGW II 4.212). It is the philosophers and their work only as it relates to their personality which interests Nietzsche. Their doctrines belong to what is "refutable" about them; it is their characters that are "irrefutable."¹¹ Even though several Heraclitean ideas can be seen to find their way into Nietzsche's works (such as becoming or strife), the most profound influence of Heraclitus on Nietzsche does not lie in the refutable specifics of Heraclitus' doctrine but in the "irrefutable"¹² aspects of his personality.¹³ What, then, is irrefutable about a character expounding the innocence of becoming?

11 See a letter to Lou von Salomé from 1882: "Your idea of reducing philosophical systems to the status of personal records of their authors [*Personal-Acten ihrer Urheber*] is a veritable 'twin brain' idea. In Basel I was teaching the history of ancient philosophy in just this sense, and liked to tell my students: 'This system has been disproved and it is dead; but you cannot disprove the person behind it, the person cannot be killed.' Plato, for example" (September 16, 1882, no. 305, KSB 6.259; translation as quoted in Kathleen Marie Higgins, *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, PA 1987, 4).

12 Nietzsche does not specify the precise sense of refutation he has in mind, but Heraclitus is for him at least irrefutable enough to be read in light of contemporary concerns, specifically the problem of the absence of culture, as reflected for example in Nietzsche's willingness to read Schopenhauerian themes into Heraclitus. On the relation to Wagner in particular, see Manfred Riedel, "Ein Seitenstück zur *Geburt der Tragödie*: Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie," *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 45–61.

13 I am therefore broadly in agreement with Jessica Berry, who emphasizes that in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* Nietzsche "expressly subordinates his interest in the *content* of Heraclitus'

The first thing to notice is that innocence does not apply to persons but to becoming as such, i. e., to the “everlasting and exclusive coming-to-be, the impermanence of everything actual, which constantly acts and comes-to-be but never is [*Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist*]” (PHG 5, KSA 1.824). Heraclitus thus severs a connection we quickly take to be self-evident, namely: that between reality or actuality (*Wirklichkeit*) and being. Actuality is not what “is,” it is only ever what “acts” or “works” (*wirkt*) and “becomes.” Becoming, as an eternal process of growth and decay, never “is” insofar as it nowhere solidifies into fixed stability. The appearance of stability comes only from the short-sightedness of man. Outside of that short-sightedness, there is no land anywhere in “the ocean of coming-to-be and passing away” (PHG 5). In this way, “innocence” applies to an actuality that, although in principle accessible to everyone, remains inaccessible “to the common human eye” (PHG 7).

Why is the insight into actuality as becoming so compelling? It is not because there are good reasons to conceive of actuality in that way. Nietzsche stresses that the insight is not “attained by the rope ladder of logic” (PHG 9). Heraclitus “knows but does not calculate.” His is the truth as “grasped in intuitions.” In fact, his insight is “a truth of the greatest immediate self-evidence for everyone.” It corresponds not only to “the present many-colored and changing world that crowds in upon us in all our experiences” (PHG 5), but also to our intuition of time and space as conditions for knowing that very world. Everything we know, we know in time and space, and everything in time and space only has “relative existence [*ein relatives Dasein*],” that is to say: relative in relation to something else that, in turn, is relative again in the same way. Nietzsche here generalizes to the level of a condition for knowledge that familiar failure to hold onto any moment that seems to slip through our fingers as soon as we try to grasp it. Heraclitus’ ability to articulate this is what made him god-like (*dem beschaulichen Gotte ähnlich*). This near-divine “extraordinary power” to think or imagine intuitively (*höchste Kraft der intuitiven Vorstellung*) is, writes Nietzsche, Heraclitus’ “regal possession” (PHG 5, KSA 1.823).

But what is irrefutable about Heraclitus, is not only this highest power of intuition. It is also a very specific strength. It is this strength which underlies the law in becoming. Because what is the effect of seeing in actuality nothing but becoming?

The everlasting and exclusive coming-to-be, the impermanence of everything actual, which constantly acts and comes-to-be but never is, as Heraclitus teaches it, is a terrible, paralyzing thought. Its impact on men can most nearly be likened to the sensation during an earthquake when one

thought and the reconstruction of his doctrines to his interest in reconstructing Heraclitus’ *character*,” although I think she takes the argument a bit too far (Jessica Berry, “Nietzsche and the Greeks,” in John Richardson / Ken Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 83–107: 92). The point is not to reduce doctrine or to choose character over content, but to understand the relation between the two: Nietzsche’s interest is in the character as reflected in, and thus capable of, a given form of thought, and vice versa: to emphasize “that point of each of their systems which constitutes a slice of *personality*” (PHG, Preface).

loses one's familiar confidence in a firmly grounded earth. It takes astonishing strength to transform this reaction into its opposite, into sublimity and the feeling of blessed astonishment. Heraclitus achieved this by means of an observation regarding the actual process of all coming-to-be and passing away. He conceived it under the form of polarity, as being the diverging of a force into two qualitatively different opposed activities that seek to re-unite (PHG 5, KSA 1.824–5).

Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der Jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert. Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in das Entgegengesetzte, in das Erhabne und das beglückte Erstaunen zu übertragen. Dies erreichte Heraklit durch eine Beobachtung über den eigentlichen Hergang jedes Werdens und Vergehens, welchen er unter der Form der Polarität begriff, als das Auseinander-treten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten.

The idea that actuality is becoming, and is nowhere stable, does not mean that becoming is unordered. On the contrary: growth and decay are ever “flowing upward and downward in brazen rhythmic beat” (PHG 5). As such, they follow unwritten laws. Becoming is structured, and its structure is oppositional: growth and decay operate “under the form of polarity.” A power divides into two qualitatively different, opposing activities that strive to be reunited. What appears to people as light and dark or bitter and sweet belongs together “like wrestlers of whom sometimes the one, sometimes the other is on top” (PHG 5). The appearance of stability (say, the sweetness of honey) is but the temporary victory, the momentary prevalence of one of these two wrestlers within the eternal strife. All becoming derives from this eternal war of opposites, which constitutes the “law in becoming” that determines one side of Heraclitus’ teaching. But what grounds the insight into the polarity of the law of becoming? It is the ability – the strength – to recognize in the intuitively grasped actuality as becoming nothing but the innocence and the justice of becoming itself: in the “everlasting wavebeat and rhythm of things,” Heraclitus found “Lawful order [*Gesetzmäßigkeiten*], unfailing certainties, ever-like orbits of lawfulness [*immer gleiche Bahnen des Rechtes*], [...] the whole world the spectacle of sovereign justice [*die ganze Welt das Schauspiel einer waltenden Gerechtigkeit*]” (PHG 5, KSA 1.822).

What therefore grounds the insight into the “innocence” of becoming is not primarily that it is theoretically convincing or rationally necessary, nor that the flux of becoming precludes any fixed norm for responsibility. What grounds it is the irrefutable strength of Heraclitus’ personality which enabled him to see nothing but sublime justice in the most abysmal, destabilizing thought – the thought that all actuality only ever becomes and never is – a thought that in turn could present itself to Heraclitus only because of his near-divine power of intuitive representation.¹⁴

14 Although I have no space to pursue this here, it seems to me that there is a connection between Heraclitus’ ability to recognize blessed justice in the terrible abyss of becoming and Nietzsche’s insistence

The idea of becoming's innocence is therefore not an ontological knowledge-claim, nor merely a negative claim about the absence of moral criteria. It is a positive idea about Heraclitus' ability – faced with the “paralyzing thought” and losing the ground beneath his feet – to not try to escape it or judge it, but to recognize in this intuitive, abyssal truth a divine justice. In this refusal to seek shelter in the illusion of stability, we can already recognize the latent contours of what much later for Nietzsche will constitute an affirmative responsibility in the very idea of complete innocence and irresponsibility.

But if there are no criteria with which to judge becoming, surely there are no criteria to call becoming “just” either. So how exactly are the two spheres – of strife and justice, of human (ir)responsibilities and divine innocence – related? Is strife ultimately harmony? Or harmony ultimately strife? Does Nietzsche's Heraclitus “sublate” the opposition?

The answer is: none of the above. The law in becoming applies also to the world as a whole. Nietzsche believed that, following Anaximander, Heraclitus proclaimed a periodic renewal of the world through an all-consuming world-fire.¹⁵ For Nietzsche, the decisive question is what one takes this periodic renewal to signify. He explains that because the time leading up to it is characterized as desire, and the consumption of the world through fire as saturation, Heraclitus had in late Antiquity become known as the “weeping philosopher” because the world-process was interpreted as a process of punishment for hybris, following the Greek adage that “satiety gives birth to hybris.” Nietzsche wants to save Heraclitus from this reading by arguing that for Heraclitus the periodic destruction of the world is emphatically not the “punishment of what has come-to-be [*Bestrafung des Gewordenen*],” but rather the “justification” of becoming (*Rechtfertigung des Werdens*):

on the lightness, joyfulness and festivity of the Greeks with respect to cruelty about which he writes as early as *Homer's Contest* (1872) and which remains an important factor much later in the genealogy of responsibility in GM II 5–6.

15 According to Hershbell and Nimis, “the majority of scholars now agree that ἐκπύρωσις was not a Heraclitean doctrine” but that “most of the 19th century and Nietzsche believed the contrary” (Jackson P. Hershbell / Stephen A. Nimis, “Nietzsche and Heraclitus,” *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 17–38: 35). This idea of renewal gives rise to the much-debated question whether Nietzsche's eternal recurrence derives from Heraclitus. Löwith suggests this, Kaufmann disagrees. See Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trans. J. Harvey Lomax, Berkeley, CA 1997, 119, and Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974, 319n10. Recently, Paul S. Loeb has argued that Nietzsche's doctrine at least presupposes “a Heraclitean reality of eternal, absolute, and universal flux.” See Paul S. Loeb, “Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same,” *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 70–101: 72. Rather than engaging directly in this debate, I point out a different way in which Nietzsche “derives” anything at all from Heraclitus: in the early readings the kinship is not based on doctrinal agreement, but on the “irrefutable” parts as reflected in the doctrine, e. g., intuition, strength and pride or solitude.

That dangerous word *hybris* is indeed the touchstone for every Heraclitan. Here he must show whether he has understood or failed to recognize his master. Do guilt, injustice, contradiction and suffering exist in this world?

They do, proclaims Heraclitus, but only for the limited human mind which sees things apart but not connected, not for the con-tuitive god. For him all contradictions run into harmony, invisible to the common human eye, yet understandable to one who, like Heraclitus, is related to the contemplative god (PHG 7, KSA 1.830).

Jenes gefährliche Wort, *Hybris*, ist in der That der Prüfstein für jeden Herakliteer; hier mag er zeigen, ob er seinen Meister verstanden oder verkannt hat. Giebt es Schuld Ungerechtigkeit Widerspruch Leid in dieser Welt?

Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den contuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschaugenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist.

According to Nietzsche, Heraclitus does not relapse into an Anaximandrian two-world view that would posit the one law as somehow behind the many as its eternal truth, which would mean to negate the pervasive nature of becoming. Nor does he maintain that stability is the mere appearance of a reality that is becoming. Instead, for Heraclitus, the one is the many, and the law is in becoming. But this also means that becoming is never "justified" in any colloquial sense. Becoming is indeed the "spectacle of a sovereign justice [*Schauspiel einer waltenden Gerechtigkeit*]," but not in order to conform to some criterion or principle of justice (i. e., this justice is neither rewarding nor punishing), but by conceiving all opposition itself as harmony.¹⁶

So why does pure fire periodically release itself into the impure and limited multitude? Clearly not in order to tear it down again, nor to punish the world. The right answer, according to Nietzsche, is: for no reason. Innocence also signifies this lack of reason. Nothing or no one is accountable for the world. Heraclitus articulated this innocence through the image of fire or Zeus playing a game with and for themselves, exhibiting "coming-to-be and passing away, structuring and destroying, without any moral additive, in forever equal innocence" (PHG 7). With this, Heraclitus becomes not just the teacher of the "law in becoming," but also of "play in necessity."

¹⁶ Nietzsche will later more explicitly develop this concept of justice as distinct from a "remunerative justice [*belohnende Gerechtigkeit*]" (HH I 105). It is worth noting that this lack of criteria, and the fact that harmony is not simply the truth of strife, also make the innocence of becoming structurally vulnerable to skepticism. In *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche will illustrate this through the "Ass Festival," where the donkey is hailed as follows: "You walk ways that are straight and crooked; it matters little to you what seems straight or crooked to us human beings. Your kingdom is beyond good and evil. It is your innocence not to know what innocence is" (Z IV, Awakening). To put it in the words of the Preface of *Zarathustra*: there is a certain point of indistinguishability between the irresponsibility that "overcomes the human" and the one that merely reverts "back to animals" (Z I, Preface 3).

For two reasons, I have emphasized that this notion of justice-in-opposition also is not a dialectical solution: the first reason is that, as we have seen, the insight into actuality as becoming is not a rational but an intuitive insight; the second reason is (and for Nietzsche this is crucial) that Heraclitus' solution is not only not rational but in an important sense absurd.

The idea that the world-process is Zeus or fire playing a game with itself is a ludicrous proposition that undoubtedly belongs to the refutable part of the system. Nevertheless, Nietzsche emphasizes that, with this idea, Heraclitus has joined his most intuitive insight with the most counter-intuitive possibility, one that nobody could guess "by dialectic detective work nor figured out with the help of calculations." It is "a rarity even in the sphere of mystic incredibilities and unexpected cosmic metaphors" (PHG 6). In explaining this teaching, Heraclitus expounded something that is wildly contrary to all common sense and public opinion. This is another sense of Heraclitus' innocence, and a large part of his irresponsibility: he was unaccountability incarnate. Nietzsche's admiration for the pre-Platonic philosophers in general lay in their being "pure types," in contrast to the emergence of a "mixed" culture after Plato that Nietzsche still found prevalent in modern Europe when knowledge had become a goal in itself severed from its essential ties to life. But for the pure types, there was a strict necessity binding their thought to their character, which drove them to lead solitary lives devoted to knowledge through a one-sidedness or "unity of style" that Plato and his successors lacked. But for Nietzsche, even among the pre-Platonic philosophers, Heraclitus' solitude was radical. Unlike Empedocles or Pythagoras, who's connection to the people was restored through their compassion or sense of the unity of life, Heraclitus' writings convey no "feeling of compassionate emotions, no desire to help, to heal, to save" whatsoever (PHG 8). Heraclitus showed no interest in redeeming the world. He was, writes Nietzsche, "a star without atmosphere." Heraclitus' will to solitude, reflected in his will to conjoin the most intuitive with the most counter-intuitive insight, was a symptom of his pride: "Heraclitus was proud, and when a philosopher exhibits pride, it is a great pride indeed" (PHG 8). Of the pure types, Heraclitus was possibly the purest: where Pythagoras was "the wise man as religious reformer" and Socrates "the wise man as the eternal investigator of all things," Heraclitus was "the wise man as proud, solitary searcher after truth [*der Weise als stolz-einsamer Wahrheitsfinder*]," the proud-lonely truth-finder (PPP, KGW II 4.265).

Finally, we should stress that however counter-intuitive Heraclitus' explanation was, it did rest on an insight that is itself highly intuitive. Here we encounter a final type of irresponsibility that will remain decisive throughout Nietzsche's development. This type, too, puts the conventional opposition between irresponsibility and responsibility in question. The counter-intuitive notion of Zeus' divine play has, writes Nietzsche, analogues in "this world." These analogues of eternal innocence are found in the play of the child and of the artist. This model of play will inform many of Nietzsche's later ideas:

And as children and artists play, so plays the ever-living fire. It constructs and destroys, all in innocence. [...] Not hybris but the ever self-renewing impulse to play calls new worlds into being. The child throws its toys away from time to time – and starts again, in innocent caprice. But when it does build, it combines and joins and forms its structures regularly, conforming to inner laws (PHG 7, KSA 1.830–1).

Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – [...]. Nicht Frevelmuth, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andre Welten ins Leben. Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an, in unschuldiger Laune. Sobald es aber baut, knüpft fügt und formt es gesetzmäßig und nach inneren Ordnungen.

I restrict myself here to the model of the artist.¹⁷ What do we learn about play and necessity from the artist? The central terms are those that are the central concepts of any traditional theory of responsibility: freedom and necessity. In the creation of the work of art, we see:

how the struggle of the many can yet carry rules and laws inherent in itself, how the artist stands contemplatively above and at the same time actively within his work, how necessity and random play, oppositional tension and harmony, must pair to create a work of art (PHG 7, KSA 1.831).

wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Nothwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen.

The work of art combines contradiction (*Widerstreit*) and harmony, necessity and play because the artist both stands “contemplatively above [*beschaulich über*]” the work of art and is efficacious in (*wirkend in*) the work of art. How can we understand this and why does it complicate the distinction of responsibility from irresponsibility?

On one level, the artist is undoubtedly “responsible” for the work of art. Consider a painting: it is undoubtedly the artist who is responsible for the stroke of the brush, for the fact that it comes out in the way that it does. This is the moment of freedom. Especially in the domain of art, this freedom is radical: what we call the autonomy of art is that the work in principle does not serve any purpose or conform to a demand. However, precisely for this reason, cracks appear in this model of responsibility: art may be autonomous in this respect, but the artist is not since the form of self-legislation involved is not reducible to rational autonomy. The artist will be unable to give reasons why every stroke is there in the precise way that it is. No true work of art is the simple externalization of a prior intention, the realization of a blueprint, or any type of application or externalization. But the absence of reasons does not make the stroke

¹⁷ According to Jacek Filek, aside from the motif of artistic creation, Nietzsche's specific notion of liberation in necessity can also be illustrated through the motif of pregnancy of the soul (Filek, “Das Drama der Verantwortung,” 129 ff.).

arbitrary, as if it could have been on the canvas in any other way. On the contrary: for the artist, the stroke must go there. This is the moment of necessity. The actions of the artist are no longer fully the result of conscious intent. In that sense, they are no longer “actions” strictly speaking, for which the artist could take or assume responsibility. Nor can we say that the artist “decides” that the stroke goes there, for such a decision is not legislated by some rule or criterion. Artistic freedom is therefore a freedom-in-necessity that is irreducible to “freedom of the will” or “freedom of choice.” Therefore, rather than in terms of decisions Nietzsche – in later works (in a language that is especially prominent in and after *Thus Spoke Zarathustra*) – will work out this moment in terms of commanding (*Befehlen*). As such, the radical innocence of the play of the artist in this experience is such that the artist is just as much responsible (because *beschaulich über*) as not responsible for (because *wirkend in*) the work.¹⁸

By relegating all judgement to the rank of human short-sightedness, Heraclitus’ teachings reflected for Nietzsche his intuitive power to see the world in complete innocence, but also his strength to recognize harmony and justice in the abyssal thought of becoming. Heraclitus personified irresponsibility in his bold and proud conjoining of his divine intuition with the most counter-intuitive possibility, but in this bold truth-seeking and in his refusal to take shelter in stability from the abyssal truth of becoming, one can paradoxically recognize the latent contours of what Nietzsche will later identify as the kind of “higher responsibility” of which only higher men are capable. Finally, in the play of the child and the artist we see the structure of an experience of innocence that is neither fully irresponsible nor fully responsible: a freedom in commanding necessity.

If everyone were as enlightened as Heraclitus, everyone would live “in accordance with the eye of the artist.” This would involve recognizing that, insofar as there is no simple freedom of the will, everything about the human is “completely necessary.” This

¹⁸ This character of experience will remain important to Nietzsche throughout. It not only conditions his concept of the Dionysian and the aesthetic, but it will later also form the model for what is “instinctual.” For example: “everything good is instinct – and, consequently, easy, necessary, free” (TI, Errors 2). Lightness is an important aspect of this model (“in my language: light feet the first attribute of divinity”). For this reason, Deleuze stressed that all responsibility can by definition only be a burden, something belonging to the “spirit of gravity” that *Thus Spoke Zarathustra* sets out to overcome. In contrast, he designates Nietzsche’s thought as a movement of liberation, because it is affirmative: “to affirm is not to take responsibility for; to take on the burden of what is, but to release, to set free what lives” (Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London 2002, 185, italicized in the original). Indeed, according to Deleuze, irresponsibility is “Nietzsche’s most noble and beautiful secret” (21). Deleuze is right to stress that Nietzsche’s philosophy is one of “lightness” and “dance” rather than of the weight of obligation (9). But he misses how Nietzsche’s thought complicates the very distinction of responsibility from irresponsibility. Even in *Thus Spoke Zarathustra*, it is precisely the burden-animal who takes on the semblance of divine affirmation (the “I-A!” that Nietzsche uses as audibly indistinguishable from the affirmative *ja* or “yes”). Nietzsche’s point there is precisely to locate through the image of the donkey a certain point of indistinguishability between lowly burden and divine affirmation, between responsibility and irresponsibility (cf. Z III, Gravity; Z IV, Last Supper; and Z IV, Awakening).

notion of complete necessity will return in *Human, All too Human*, when Nietzsche first formulates the complete irresponsibility and innocence of humans as a doctrine, but it can already be found in Nietzsche's reading of Heraclitus:

Man is necessity down to his last fibre, and totally "unfree," that is if one means by freedom the foolish demand to be able to change one's *essentia* arbitrarily, like a garment – a demand which every serious philosophy has rejected with the proper scorn (PHG 7, KSA 1.831).

Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit und ganz und gar „unfrei“ – wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine *essentia* nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ernste Philosophie bisher mit dem gebührenden Hohne zurückgewiesen hat.

II Complete Irresponsibility and the “Necessity of all Actions” in *Human, All too Human*

The next big step in Nietzsche's thinking of irresponsibility comes in the second half of the 1870's, and its culmination can be found in *Human, All too Human*. We will see that we can recognize the main themes of the reading of Heraclitus but with modifications. Whereas in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* Nietzsche read the Greeks as the epitomes of a culture no longer possible in modern Europe, he now speculatively asks what form of human life would result if modern Europeans were to incorporate Heraclitean insights. In both cases, Nietzsche confronts his modern readers with an extreme thought, showing them how radically demanding the ideas of complete innocence, complete irresponsibility and complete necessity are, how incomprehensibly near-divine Heraclitus was, and how unfathomably demanding their incorporation would be.

Nietzsche seems to shift his attention from the innocence of becoming to the innocence of humans and their actions, although, as we will see, the latter is presented as rooted in the former and thus continues Nietzsche's commitment to the innocence of becoming. The biggest change is that man's complete irresponsibility is now approached as a “conviction,” as “doctrine” and as “knowledge,” namely: as the “philosophical conviction of the unconditional necessity of all actions and of their complete irresponsibility [*die philosophische Ueberzeugung von der unbedingten Nothwendigkeit aller Handlungen und ihrer völligen Unverantwortlichkeit*]” (HH I 133); as “the doctrine [*Lehre*] of everyone's complete lack of responsibility and innocence” (HH II, WS 81) and as the knowledge (*Erkenntnis*) that “All is necessity – so says the new knowledge [...]. All is innocence: and knowledge is the way to insight into this innocence” (HH I 107). We will see, however, that Nietzsche does not explicitly teach the conviction or theoretically posits this knowledge. Instead, he experimentally and speculatively asks what would happen if the thought of complete irresponsibility were to be incorporated as conviction and what type of human would be capable of it. With this, *Human, All too*

Human hints at a different kind of responsibility out of which the doctrine of complete irresponsibility would be taught.

It should not be overlooked that in *Human, All too Human* I Nietzsche spends a significant amount of time criticizing convictions as such. Convictions are a greater danger to truth than lies (HH I 483), because they represent an unwillingness to examine or change one's ideas (HH I 511).¹⁹ Rather than explicitly teaching the doctrine, or endorsing the conviction, of complete irresponsibility, Nietzsche is interested in the efficacy and consequences of convictions. He therefore experiments with them, and asks what might be the consequences if the conviction or doctrine that "everything is necessary" were incorporated as "a new gospel" (HH I 107). At this point, he presents the doctrine as counter-doctrine to the opposite doctrines that determine modern European culture, to wit: the "doctrine of free will"²⁰ (to which he opposes the unconditional necessity of all actions and their irresponsibility) and the "doctrine of everyone's complete responsibility and guilt," in other words the Christian doctrine of original sin (HH II, WS 81), to which he opposes the complete irresponsibility and innocence of everyone. It should also not go overlooked that at least in one sense the doctrine of original sin achieved the same thing that Nietzsche thinks its opposite (which we could call the doctrine of original innocence, i. e., the innocence of becoming) would achieve, namely: "to turn worldly justice upside down [*die weltliche Gerechtigkeit aus den Angeln zu heben*]" (HH II, WS 81).²¹ We recognize the Heraclitean view of a divine justice: the teaching of Christ and that of complete irresponsibility both deny the validity of "worldly" judgement and worldly justice. The doctrine of irresponsibility and the Christian doctrine both show the vacuity of all merely human moral praise and blame. The difference is that the Christian view retains judgement: according to Nietzsche, Christ (as God himself) held himself to be the supreme judge (HH II, WS 81).

The doctrines or convictions of irresponsibility concern three different, though inherently related, subjects: that all actions are necessary; that praise and blame are not justified; that guilt is not justified. I start with the first. In what sense are all actions necessary?

The argument in *Human, All too Human* is based on the notion of the complete necessity of actions already articulated in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Nietzsche's use of the concept of necessity is many-layered and not easy to interpret. In

¹⁹ Especially at HH I 629 ff., Nietzsche extensively juxtaposes conviction to mere opinion, characterizing convictions as opinions one is "fanatical" about (HH I 635).

²⁰ See HH II, WS 9, 23, 28.

²¹ For an excellent elaboration of this point, see Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 76 ff. This connection between Nietzsche and Jesus in their shared displacement of worldly judgement forms the core of Pfeuffer's book. I take my argument to supplement his, insofar as he, too, sets out to show how and why the teaching of complete irresponsibility itself implies, and tips over into, a responsibility of a different order, which he calls a "responsibility for one's own irresponsibility" (6). I will return to the differences between my and Pfeuffer's account at the end of this text.

Human, All too Human alone, the concept points to several tendencies that Nietzsche does not resolve conclusively. In my view, this is at least partly because Nietzsche is translating Greek ideas into Kantian-Schopenhauerian terminology. Specifically, he is fusing the Heraclitean "law in becoming and play in necessity" (the necessity of cosmic harmony, fate and play) with Schopenhauer's (and *eo ipso* Kant's) notion of calculable causal necessity as expressed in the laws of empirical nature (as opposed to the noumenal or intelligible character of freedom). Regarding the necessity of human actions, Nietzsche now credits Schopenhauer with the insight "that all human action is preceded by necessity" (HH I 39; cf. HH II, VM 33). A clear enough picture of the type of causal necessity that Nietzsche has in mind here can be found at HH I 106. He writes there that the movements of the waterfall are all necessary in the sense of being in principle mathematically calculable and predictable. Nietzsche's thesis in *Human, All too Human* is that the realm of human action is no different from that of the waterfall. The cruel man is not responsible for his cruelty any more than the granite is for being granite (HH I 43). The necessity or fatality pervading nature extends without exception to human action: "A real person is something absolutely and entirely *necessary* [*Ein wirklicher Mensch ist etwas ganz und gar Nothwendiges*]" (HH I 160). Nietzsche suggests elsewhere that even man's opinions are "as necessary and irresponsible as their actions" (HH I 376). But whereas Schopenhauer retained the Kantian idea of intelligible freedom by deducing it from the existence of remorse (the feeling of guilt) and the sense of responsibility that the acting agent has, Nietzsche rails against Schopenhauer for smuggling freedom (as "intelligible") in through the "back door" (HH II, VM 33). According to Nietzsche, the feeling of remorse could well be (and in fact is) irrational.²² Remorse (and with that guilt, and thus responsibility) is learned, and it can be unlearned. The mere existence of the feeling proves nothing. In fact, according to Nietzsche, even the very fact that the agent has this illusion of free will is itself not exempt from this calculable mechanism (HH I 106). Nietzsche is very clear on the matter in HH I 133: if man were to become convinced of the "unconditional necessity of all actions and of their complete irresponsibility" and were to succeed in incorporating that conviction and absorbing it "into his flesh and blood," then all remorse and guilty conscience would completely disappear.

The "necessity" of all actions seems therefore at first to mean calculability, and therefore it seems to imply a type of determinism. By denying even "intelligible" freedom, this determinism seems radical. But things are not so simple. Most importantly because we will see that, as the absence of guilt, complete necessity is for Nietzsche above all a liberating notion, in a sense that it is neither simply freedom of choice nor intelligible freedom. Moreover, in Nietzsche's critique of the distinction of phenomena from noumena (thus of Schopenhauer and Kant) we see a different, Heraclitean sense of necessity – the necessity inherent in the play of opposing forces that forms Heraclitus' "law in becoming" is not the same as the calculable necessity of modern

22 See HH I 39 and the fragments Nachlass 1876, 19[36], KSA 8.338 and 19[39], KSA 8.339.

natural laws.²³ Nietzsche criticizes the distinction between appearances and things in themselves on the grounds that it presupposes that life or experience lay before one like a finished painting, whereas life and experience are the results of a process of becoming and remain at all times involved in that process (HH I 16). Therefore, everything that we project onto this process of becoming is just that: mere projection or representation (*Vorstellung*). This includes the idea of free will, which is “an *atomistics* in the realm of willing and knowing” insofar as it presupposes the possibility to discriminate between discrete actions, which “is incompatible with the representation of a continuous, homogeneous, undivided, indivisible flowing” (HH II, WS 11).

Everything is thus necessity in the sense that the Heraclitean flow excludes free will, a reproduction of the insight Nietzsche already articulated in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* as the claim that “man is necessity down to his last fibre, and totally ‘unfree’” (PHG 7). Nietzsche also uses a different term for this necessity of the flowing of becoming: *Fatum*. Through his discussions of fatalism, we learn that even though science can force us to believe in fatalism, the important part is what the consequences of such a belief would be:

The fatalist. – You *have to* believe in fate – science can force you to do so. What then grows out of this belief for you – cowardice and resignation or grandeur and sincerity – that bears witness to the soil in which that seed has been spread; but not to the seed itself, for it can turn into anything and everything (HH II, VM 363).

Der Fatalist. – Du *musst* an das *Fatum* glauben, – dazu kann die Wissenschaft dich zwingen. Was dann aus diesem Glauben bei dir herauswächst – Feigheit, Ergebung oder Grossartigkeit und Freimuth – das legt Zeugniß von dem Erdreich ab, in welches jenes Samenkorn gestreut wurde; nicht aber vom Samenkorn selbst, denn aus ihm kann Alles und Jedes werden.

Note that it is not the truth or falsity of fatalism that Nietzsche seeks to establish here. Here, too, Nietzsche is not being simply doctrinal. Even if science can force one to accept fatalism, even if fatalism entails the belief in a determinism so radical that it even excludes intelligible freedom, then still “anything and everything” can follow from this, depending on the person in question. Different people still relate to this belief in different ways; a relation that is no longer a choice that would itself be external to fate.²⁴ Rather, one’s response (cowardly submission or liberating boldness) testifies to

²³ Exactly how this necessary process of becoming is to be reconciled with the calculable necessity of the natural process, is not resolved in *Human, All too Human*. See Herman Siemens, “Nietzsche’s Concept of ‘Necessity’ and its Relation to Laws of Nature,” in Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York 2014, 82–102.

²⁴ See HH II, WS 61: “In truth, however, every human is himself a part of fate [*ist jeder Mensch selber ein Stück Fatum*]; if he thinks that he is struggling against fate, as mentioned above, fate is fulfilling itself precisely by him doing this, too; the struggle is a fantasy, but so, too, is the resignation to fate; all of these fantasies are bound up in fate.” See also HH II, WS 9, where Nietzsche emphasizes that we feel free not where we feel we can choose but “where his *feeling of life* is greatest.”

the "soil" in which this idea takes root. The idea – the fear – that resignation is the only possible result from fatalism (that there is no sense in doing anything because fate always wins) is only one particular type of fatalism that Nietzsche dismisses as "Turkish fatalism [*Türkenfatalismus*]" (HH II, WS 61).

What would the consequences be of the incorporation of the idea of complete irresponsibility? The effects for responsibility are worked out by Nietzsche through a sketch of the "phases" of the "history of moral feelings" or the feelings through which we hold someone accountable or find someone responsible. Nietzsche holds that man attributed the good and the bad to feelings, but then forgot that he was himself the source of this attribution. Nietzsche likens this mechanism to the linguistic misunderstanding, "as when language describes the stone itself as hard, the tree itself as green," and the mechanism is also reminiscent of the oblivion through which truths are held to be valuable in *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* (1873) (namely, as illusions of which we have forgotten that they are illusions). In this way in *Human, All too Human*, people are held responsible first for the consequences or effects (*Wirkungen*) of their actions, then for the acts themselves as their causes, then the motives behind these acts, and ultimately for their "whole being." But no one can be responsible for any of these, as this being, too, is wholly necessary, in the sense of being a necessary effect of "the elements and influences of past and present things." That knowledge shows the history of moral feelings to be the history of an error:

No one is responsible for his actions, no one for his nature; judging is the same as being unjust. This holds equally true when the individual judges himself. The principle is as clear as daylight, and yet here everyone prefers to go back into the shadows and into untruth: from fear of the consequences (HH I 39).

Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein. Diess gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet. Der Satz ist so hell wie Sonnenlicht, und doch geht hier Jedermann lieber in den Schatten und die Unwahrheit zurück: aus Furcht vor den Folgen.

Nietzsche emphasizes that the distinction of responsibility for actions from responsibility for what one is, is not relevant. In all these senses, man is completely irresponsible. In "judging is the same as being unjust" we recognize the aforementioned parallel with Christianity: all "worldly" judgement, all praise and blame (no matter whether one holds others, oneself, history, God or destiny responsible) is unjust (HH II, VM 78).

If the claim that all judgement is unjust is "as clear as daylight," then why do people persist in the error? What consequences do they fear? Nietzsche gives different answers. First of all, if no regret, remorse or guilt were to follow upon bad deeds, then no feeling of reward or achievement would follow good ones. Nietzsche makes the latter point in HH I 91: much enjoyment (*Vergnügen*) and agreeable tears (*angenehme Tränen*), indeed much of the charm or appeal (*Reiz*) of life, would disappear if the belief in complete irresponsibility took hold. Worse still, since all actions are guided by their prospects

of pleasure or pain (*Lust und Unlust*), one would ultimately be forced to reconsider the value of acting at all and ultimately the value of living over not-living. Removing responsibility has nothing less than potentially suicidal consequences.²⁵

A second answer is more genealogical: man will not be able to resist much longer the insight that behind every back door there is “the glittering bronze wall of fate;” that we are “in prison” and that we can at best “*dream* that we are free, not *make* ourselves free” (HH II, VM 33). Moral man is cracking at the seams. But praise and blame have been incorporated for so long, that man comes up with the most “despairing and unbelieving postures and contortions” to maintain the faith in free will, such as the idea that, if individual man – “the poor wave caught up in the necessary play of the waves of becoming” – is not responsible, then this wave-play itself is held responsible, blaming world-history or God himself; a position Nietzsche calls “Christianity turned on its head” – for then it is God who is guilty and man who is the innocent redeemer of God (HH II, VM 33).

So, people adhere to the illusion of responsibility as a justification for praise and blame because it has been incorporated for centuries and because removing it could deprive life of its perceived worth.²⁶ But the possibility of suicide is merely the immediate response to embracing the knowledge of the necessity of action and our complete irresponsibility. Indeed, if man were to incorporate man’s complete necessity and irresponsibility, then “all these motives, however lofty the names we give to them, have

²⁵ See Nachlass 1876/77, 20[2], KSA 8.361.

²⁶ Nietzsche will later provide still different analyses of why people hold on to the illusion of responsibility. For example: for the type who likes to take orders rather than give them, responsibility is a means to happiness insofar as in doing one’s duty or taking responsibility, one is precisely avoiding it: if one “does one’s duty,” one bears no responsibility for the content of one’s actions. For Nietzsche, examples of this attitude are found not just among dutiful men in the military, but also in “clever Christians” and in “science” (Nachlass 1880, 4[141], KSA 9.136–7). Nietzsche makes a similar point in BGE 32. It is a means of “unburdening [*Entlasten*],” of making irresponsible. It is this paradoxical type of evasion of one’s responsibility by taking one’s responsibility that I discuss below in more detail through Nietzsche’s use of the notion *abwälzen*. Another example from the early 1880’s is Nietzsche’s analysis of responsibility as fulfilling a social function within herd-morality. In a letter to Lou von Salomé, he recommends that she and Paul Rée devote themselves to the question: “How the feeling of responsibility has developed. The ego-feeling [*das Ichgefühl*] of the individual within the herd, as well as his pang of conscience as a herd pang of conscience, is *extraordinarily difficult* to grasp in imagination – and altogether not just a matter of discovery” (September 8, 1882, no. 298, KSB 6.252, my translation). We find the contours of this theory worked out in GS 116 and 117. For Nietzsche’s theory of the herd instinct, see Marie-Luise Haase, “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton,” *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 633–58. Finally, in *Dawn* (1881), Nietzsche also emphasizes the misunderstanding that we are transparent to ourselves at all. A free will, motives as causes, God, the doer behind the deed – all of these are ways in which we try in vain to deny our ignorance about ourselves, particularly about the causes of our actions. Instead, for Nietzsche, we feel we must believe this because we are simply unable to imagine Socratic determinism not to be true: if right knowledge would not yield right action, this is a terrible thought. In fact, Nietzsche contends that no knowledge could ever be enough to cause an action at all, because “in no single instance, has the distance between knowledge and deed ever yet been bridged” (D 116).

grown from the same roots in which we think evil poisons reside" (HH I 107). To be sure, this would make the complete irresponsibility of man for his actions "the bitterest drop that the man of knowledge must swallow." But even so, they are still only growing pains:

The butterfly wants to break through its sheath, it pulls at it, it tears it apart: then the unknown light, the kingdom of freedom, blinds and confuses it. In such people, ones who are *capable* of that sorrow – how few it will be! – the first attempt is being made to see whether humanity *could transform* itself from a *moral* into a *wise humanity* (HH I 107).

Der Schmetterling will seine Hülle durchbrechen, er zerzt an ihr, er zerreisst sie: da blendet und verwirrt ihn das unbekannte Licht, das Reich der Freiheit. In solchen Menschen, welche jener Traurigkeit fähig sind – wie wenige werden es sein! – wird der erste Versuch gemacht, ob die Menschheit aus einer moralischen sich in eine weise Menschheit umwandeln könne.

With that, we catch a glimpse of what Nietzsche will slowly start to designate after 1882 as a "higher" or "greater" responsibility. With this move, Nietzsche places his own thought on a grand scale of no less than thousands of years and its effects in the light of nothing less than the future or destiny of humanity.²⁷ In this remarkable closing passage, Nietzsche describes the effect of embracing complete irresponsibility for the very few who would be capable of swallowing that bitterest drop – capable, that is, of the immense sadness of losing the possibility of praise and blame, guilt or achievement, as follows. Liberation from responsibility does not stand in opposition to the suffering of giving up responsibility. Liberation follows only for those who are capable of this suffering and sadness: the man capable of this sadness is presented by Nietzsche as "*the necessary, preliminary stage*" and "*not [the] opposite*" of a new kind of human being. This is consistent with the very knowledge that fuels the transition: "All is necessity – so says the new knowledge: and this knowledge itself is necessity." As a stage leading up to the new man, the very illusion of responsibility was itself no less necessary. Because the knowledge that everything is necessary and innocent collapses the difference between good and bad deeds, everything pertaining to morality becomes "changeable, unsteady": "everything is in flux, it is true," writes Nietzsche, "but *everything is also streaming*: toward a single goal" (HH I 107).

The necessary goal in question is the type of man capable of incorporating the necessity of everything. Such a man is conscious of his innocence and irresponsible in the sense of being beyond praise and blame. As has been noted, at this stage Nietzsche formulates his ideal in Spinozistic terms.²⁸ What names this non-judgmental mode

²⁷ See for example the Preface to *Beyond Good and Evil* for the millennial scale of Nietzsche's cultural diagnosis.

²⁸ See Paul Bishop, "Transforming Ourselves from a Moral into a Wise Humankind," in Eike Brock / Jutta Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*, Berlin 2020, 45–64: "In this way Nietzsche inscribes his own philosophical ambition within a Spinozist project: *Sedula curavi, humanas*

is no longer Heraclitus' intuition, strength and pride, but wisdom or comprehending: a "new habit of comprehending, not loving, not hating [*des Begreifens, Nicht-Liebens, Nicht-Hassens*]," replaces the old one "of erroneously evaluating, loving, hating" (HH I 107). We can still recognize, however, Heraclitus' divine insight into the limited standpoint of judgement. But Nietzsche will abandon this conception of non-judgmental wisdom soon after, and already at BGE 198 he will deride Spinoza's intellectual notion of wisdom for dismissing the affects.

Ultimately, although in a different way than Nietzsche's reading of Heraclitus, *Human, All too Human* also paints an ambiguous picture with respect to the thought of complete irresponsibility and the necessity of all actions. Rather than as intuitive Heraclitean insight, Nietzsche now considers the thought as a philosophical conviction and asks experimentally: what if it were incorporated? On the one hand, such incorporation can still yield many types of man, and the outcome is speculative. On the other hand, after meeting with strong resistance initially, the incorporation of the doctrine of complete necessity is also itself said to be necessary. Finally, through that self-fulfilling dynamic of necessity and its incorporation, man is to find his true liberation, but in a paradoxical sense of freedom that remains undetermined in *Human, All too Human*²⁹ – a liberation from a freedom that is opposed to necessity, to a freedom *in* necessity. In this way, Nietzsche's speculation about the liberation involved in incorporating the conviction of complete irresponsibility paradoxically evinces, at least implicitly, a sense of responsibility for the fate of humanity. Rather than solve the paradox, Nietzsche will come to textually account for it more explicitly. He will do this, on the one hand, by no longer experimentally considering the thought of complete irresponsibility as philosophical conviction but instead by blatantly declaring it "*our doctrine*," while on the other hand acknowledging that such a teaching cannot but proceed from a specific kind of responsibility: one for the "future of mankind" and the "redemption of the world."

III The *Twilight of the Idols*: Complete Irresponsibility and the Redemption of the World

We have seen that in *Human, All too Human* the question remains whether the insight into man's complete irresponsibility can be incorporated fully and whether such incorporation would be liberating, albeit in a sense yet to be determined. Elsewhere, Nietz-

actiones non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere (I have striven not to laugh at human actions, not to weep at them, nor to hate them, but to understand them)" (63).

²⁹ Jacek Filek does provide a further explanation for this kind of liberation in necessity, in terms of Nietzsche's adage to "become who you are." But Filek also needs the later work (that is, after 1882) to fill in this account, and cannot do so in terms of *Human, All too Human* alone (Filek, "Das Drama der Verantwortung," 129 ff.).

sche will write that the insight provides relief (*erleichtert*).³⁰ In a remarkable autobiographical passage – that Nietzsche first wrote in 1883 when looking back and critically reflecting on *The Birth of Tragedy* (1872) (Nachlass 1883, 7[7], KSA 10.237–40), then rewrote and edited in 1885 (Nachlass 1885, 36[10], KSA 11.553) for the new edition of *Human, All too Human*³¹ but ultimately did not select for publication – Nietzsche identifies as a guiding thread running through his own development his attempt to prove the innocence of becoming to himself: “How long has it been that I have made an effort to prove the complete *innocence* of becoming to myself! [*Wie lange ist es nun her, daß ich bei mir selber bemüht bin, die vollkommene Unschuld des Werdens zu beweisen!*] And what strange paths I have already walked in doing so!”³² The paths he mentions are the aesthetic justification of existence; the idea that all morality is mere appearance; that all concepts of guilt are objectively worthless; his denial of all natural purposes (*Zwecke*) and the unknowability of causality. All of these now appear as ways in which Nietzsche has time and again attempted to prove the innocence of becoming to himself. Before adding:

And why did I do all this? Was it not to provide myself with the feeling of complete irresponsibility – to position myself outside of any praise and blame, independent of all formerly and today, in order to pursue my goal in my way? – (Nachlass 1885, 36[10], KSA 11.553)

Und wozu dies Alles? War es nicht, um mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen – mich außerhalb jedes Lobs und Tadels, unabhängig von allem Ehedem und Heute hinzustellen, um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen? –

Even if it turns out to be impossible to incorporate complete irresponsibility, Nietzsche has consistently tried to sell himself on the idea, because the feeling of irresponsibility could still be productive. Productive for what? The 1883 version is a bit more specific: Nietzsche wanted to give himself that feeling, make himself independent of praise and blame, not just because science shows it to be true, but “in order to pursue goals that

30 “Precisely the insight, that there is no such central entity of responsibility, provides relief! [*Gerade einzusehen, daß es kein solches Centralwesen der Verantwortlichkeit giebt, erleichtert!*]” (Nachlass 1886/87, 5[63], KSA 12.208, my translation).

31 The passage is found along with other passages that were selected for the new edition of *Human, All too Human* as can be seen in the plan at Nachlass 1885, 42[3], KSA 11.692. In that list, several passages are listed that were already written in 1883 and then later reworked, such as “If the world had a goal then it must have been reached” and “The human being is a form- and rhythm-constructing creature.” The autobiographical note in question is found in the same notebook as those passages (Notebook 36, W I 4, June–July 1885, 46) but crossed out. So it seems that Nietzsche liked the passage enough to rewrite it in the context of rewriting passages for the new edition of *Human, All too Human*, but ultimately decided not to include it in his selection.

32 Translation amended to reflect that Nietzsche tried to prove the innocence of becoming to himself, based upon the earlier version of this fragment at Nachlass 1883, 7[7], KSA 10.237–8: “I have always made an effort to prove to myself the innocence of becoming.”

concern the future of humankind” (Nachlass 1883, 7[7], KSA 10.238).³³ In this remarkable passage we see Nietzsche applying his own distrust of conscious motives to himself. What did he find? The advocacy of complete irresponsibility, including the denial of all purposes (*Zwecke*) was not an end in itself. It was a means to pursue a higher goal (*Ziel*). Nietzsche catches himself in the act, and the passage expresses Nietzsche’s awareness of the reflexive character of his own endeavor. His denial of all purposes itself served a purpose.

Whence that purpose? Should we say that Nietzsche gave himself the feeling of irresponsibility out of a sense of responsibility for the future of mankind? This would be consistent with one shift in Nietzsche’s use of the concept of responsibility. Although the expression “the innocence of becoming” stays with Nietzsche and is an important candidate-title for a theoretical work during and after the period of *Thus Spoke Zarathustra*, from about 1882 onwards Nietzsche adds a new, less pejorative, “higher” sense of responsibility to his register. This culminates for example in *Beyond Good and Evil*’s (1886) definition of the philosopher as “someone of the most comprehensive responsibility [*der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit*]” (BGE 61), or in *Twilight of the Idols*’s definition of freedom: “For what is freedom! That we have the will to self-accountability [*Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat*]” (TI, Skirmishes 39).³⁴ In his later works, the doctrine of complete irresponsibility does not disappear, but Nietzsche’s late writings increasingly evince his awareness that a consistent application of the doctrine would entail new kinds of responsibilities.³⁵ This is perhaps nowhere

33 Nietzsche makes a similar point about the utility of the feeling of irresponsibility at Nachlass 1884, 26[117], KSA 11.181: “Courage, insight, hardness, independence, sense of irresponsibility can be increased, to refine the sensitivity of the scale and expect that favorable coincidences will come to our aid [*Muth, Einsicht, Härte, Unabhängigkeit, Gefühl der Unverantwortlichkeit können wir steigern, die Feinheit der Wage verfeinern und erwarten, daß günstige Zufälle zu Hilfe kommen*]” (my translation).

34 A more detailed account of this affirmative notion of responsibility must be given elsewhere. It can be found in Nietzsche’s notebooks from late 1882 onwards, where he writes (the following are examples, more could be given) of his own personal “terrible” sense of responsibility “at the highest pinnacle of knowledge” (Nietzsche to Ida Overbeck, July 29, 1883, no. 443, KSB 6.413); he writes affirmatively of a “great” (e. g. Nachlass 1887/88, 11[363], KSA 13.159), “greatest” (Nachlass 1885/86, 1[56], KSA 12.24) or even “highest” responsibility (e. g. Nachlass 1883, 16[56], KSA 10.518; 16[64], KSA 10.522; and 21[2], KSA 10.598); of the responsibility of “higher men” (Nachlass 1882/83, 4[88], KSA 10.140) and of a man of the “most conscious and widest responsibility [*bewußtesten weitesten Verantwortlichkeit*]” (Nachlass 1884, 26[172], KSA 11.194). In the published works, we find the notion of a higher responsibility from *Beyond Good and Evil* onwards. It figures prominently, for example, in the description of the futural philosopher in *Beyond Good and Evil* (especially in BGE 201–4 and 210–3), who is defined as the human being of “the most comprehensive responsibility [*der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit*]” (BGE 61). After *Beyond Good and Evil*, the notion remains present in his writings, for example at HH II, Preface 4; GS 351; GM III 10; A 57; TI, Preface; TI, Skirmishes 38 and 39; EH, Clever 10; and EH, CW 4.

35 This is in line with a broader sense in which, for the later Nietzsche, his own complicity with what he criticizes increasingly becomes a theme for him in his writings (thus, in our case: that complete irresponsibility is taught out of a sense of responsibility). For an account of Nietzsche’s development in

more evident than in one of the most emphatic affirmations of the doctrine, in the final section of *Twilight of the Idols* (TI, Errors 8), written in 1887–88.

The four great errors in question are: (1) confusing cause with effect; the belief in (2) false or (3) imaginary causes and in (4) free will. The belief in false, imaginary or confused causes is rooted in two psychological mechanisms. With this, Nietzsche expands the familiar critique of free will and responsibility. The belief in free will psychologically does not just facilitate judgement (as in *Human, All too Human*), but it is above all the "most disreputable theologians' artifice" that makes man dependent by making him guilty in order to unleash upon him the instinct for punishment and revenge: "everywhere that responsibilities are looked for, it tends to be the instinct of *wanting to punish and judge* that is doing the looking" (TI, Errors 7). Aside from this instinct for punishment, the other mechanism for the belief in confused or false causes is psychological reassurance. False and imagined are all the causes of actions that are of the order of consciousness: the mind, the self, and especially the will (TI, Errors 3). We only believe in the efficacy of motives, the authority of the self and free will (without which there would be no responsibility) because of their reassuring psychological effect. Nietzsche argues that morality and religion belong to this "psychology of error" in their entirety (TI, Errors 6): at bottom they confuse cause and effect by promising a state of well-being or happiness as attainable through specific actions or a particular morality or politics. Nietzsche turns this around: one's morality is already an expression of one's well-being or degeneration (TI, Errors 2). What Nietzsche therefore criticizes is the very possibility to judge actions on the basis of any given purpose (whether happiness, well-being, moral good, religious duty, divine authority, etc.). In this sense, man is radically irresponsible in a very basic sense because there is, quite simply, nothing that anyone "should be" (a thought that Nietzsche also forcefully defends in the subsequent section of *Twilight of the Idols*, against *The "Improvers" of Humanity*). This is the thought that TI, Errors 8 insists on, but also radicalizes.

What is posited as "*our doctrine*" is "that nobody *gives* a human their characteristics," and Nietzsche crucially emphasizes that this includes man himself: "neither God, nor society, nor parents and ancestors, nor they *themselves*" (TI, Errors 8, italics in the original). The problem of responsibility is therefore not just that there are external constraints to what one should be (whether prescribed by morality or society or tradition or religion). The solution to this could be some model of individual autonomy, but Nietzsche's critique is much more radical. What the psychology of errors showed was that the very idea of internal constraints (that we decide *for ourselves* who and what we are

which the later phase is characterized by the increase in this type of "self-reflexivity" and of Nietzsche's sense of being both "physician and patient in one" (HH II, Preface 5), see Paul van Tongeren, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge 2018, 24 ff. Another account that gives center stage to Nietzsche's "growing awareness of and attention to the self-referential implications of his original critique of modernity" is Daniel Conway, *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the "Twilight of the Idols"*, Cambridge 1997, 9.

or will be) was invented as a tool for those external constraints. The doctrine of irresponsibility therefore emphatically does not entail that we get to decide for ourselves who or what we should be. Consistent with the thought of the necessity of all actions found in the early reading of Heraclitus as well as in *Human, All too Human*, Nietzsche calls the idea that I would give myself my properties the very “nonsense [*Unsinn*]” of “intelligible” freedom. Instead:

Nobody is responsible for the fact that they are there at all, that they are created in such and such a way, that they are in these circumstances and in this environment. The fatality of our nature cannot be separated from the fatality of all that has been and will be. We are *not* the consequence of an intention, a will, a purpose; with us the attempt is *not* made to achieve an “ideal human” or “ideal happiness” or “ideal morality” – it is absurd to want to *offload* our nature into a purpose of some sort (TI, Errors 8, translation amended).³⁶

Nie m a n d ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist n i c h t die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, mit ihm wird n i c h t der Versuch gemacht, ein „Ideal von Mensch“ oder ein „Ideal von Glück“ oder ein „Ideal von Moralität“ zu erreichen, – es ist absurd, sein Wesen in irgendetwas einen Zweck hin a b w ä l z e n zu wollen.

We are by now familiar with how Nietzsche dissolves all constraints, whether external or internal, in the notion of fatality. In the space I have left, I will be making a few remarks around one term that is of special interest here, and that is *abwälzen*: to abdicate, offload or devolve. It is absurd to offload man’s (irresponsible) existence into a purpose.³⁷ Tracing the connotations of this term will allow us to show how complete irresponsibility is here both expounded and complicated.

First of all, *abwälzen* is a term that Nietzsche typically reserves for the shirking, abdicating or offloading of a responsibility that one should take.³⁸ He makes this point for example in BGE 21, where he distinguishes a weak will to responsibility from a weak will to irresponsibility (or so I submit, contrary to some commentators).³⁹ There, Nietz-

³⁶ In amending the translation of this section, I have benefited from the one by Richard Polt (*Twilight of the Idols*, trans. Richard Polt, Indianapolis, IN 1997).

³⁷ The point is perhaps a bit clearer in an earlier version of the text: “thus it is absurd to want to ‘offload’ oneself in some direction: as if there were a *responsibility* somewhere [so ist es absurd, irgendwohin sich „abwälzen“ wollen: wie als ob irgendwo eine Verantwortung läge]” (Nachlass 1887/88, 11[156], KSA 13.74, my translation).

³⁸ For a typical example of this use of the term *abwälzen* (abdication), see Nachlass 1885, 34[109], KSA 11.456.

³⁹ Both Andreas Urs Sommer and Jakob Dellinger read this passage differently: they take the “idle races” to be the strong-willed. What I think they both miss is that the vain and the self-loathing share the very symptom of weakness that Nietzsche describes in the preceding sentences: they both feel coerced by the notion of causality or psychological necessity, which is already weakness. This weakness can then exhibit itself either as will to responsibility or as will to irresponsibility. The description “their faith in

sche discusses the "unfreedom of the will" as being equally "mythological" as the "free will." Much like how the seed of fatalism can still grow differently in different soils, here the decisive question is what feeling is evoked by the notion of the unfree will: if causality or psychological necessity evoke "some kind of compulsion, need, being forced to follow, pressure, unfreedom [*etwas von Zwang, Noth, Folgen-Müssen, Druck, Unfreiheit*]," then a weak-willed personality shows itself. Nietzsche then presents two examples of this weak will that come from contrary directions. The first refuse such an unfree will out of vanity: they display a will to "responsibility" (in quotes in the text because such vain self-interest is hardly responsibility) because they are unwilling to give up the possibility of accomplishment and merit (*Verdienst*). The second are those that "conversely, motivated by inner self-contempt, want to be responsible for nothing and guilty of nothing [*wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts schuld sein*], and wish they were able to *shift responsibility* for themselves to some other place [*sich selbst irgend wohin abwälzen zu können*]" (BGE 21). Nietzsche calls this: "fatalism of the weak-willed." These people equally experience the unfree will as coercive, but this time because it exculpates them. This is why Nietzsche writes that the latter position expresses itself in literature as sympathy for criminals: the poor criminal was forced by circumstance, upbringing, etc. – it was not their fault.

Some surprising insights follow from this. First, apparently embracing complete irresponsibility is not necessarily a sign of strength: there is also a weak will to complete irresponsibility that does the opposite of what Nietzsche's doctrine intends. Secondly, and conversely, apparently there is a kind of responsibility that these weak people are fleeing from but should not be fleeing from.⁴⁰ What would it mean not to devolve oneself into something else?

themselves, the personal right to *their* merit" seems to me to describe precisely the type that Nietzsche described in the opening sentences of the section: those who believe in "freedom of the will," in the superlative metaphysical sense" out of a "desire to bear on your own the entire and ultimate responsibility for your actions, and to absolve God, the world, ancestors, chance and society" of it. The two weak extremes, it seems to me, are firstly the idea that I am (solely, on account of my free will) responsible for all my actions (I want to keep free will because I want merit) and second, conversely, that everyone but me is responsible for my actions (I want to keep free will – the free will of others – because I want to shift blame away from myself). A strong doctrine would want to nowhere seek responsibility at all – neither inside of me nor outside of me. Finally, Brian Leiter does mention BGE 21 but misses the tension between the innocence of becoming and Nietzsche's denunciation here of a weak will to irresponsibility and the implication of a strong will to a type of responsibility. See Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2016, 202; Jakob Dellinger, "Vorspiel, Subversion und Schleife: Nietzsches Inszenierung des 'Willens zur Macht' in *Jenseits von Gut und Böse*," in Marcus Andreas Born / Axel Pichler (eds.), *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2013, 165–88: 174; and Brian Leiter, "The Innocence of Becoming: Nietzsche against Guilt," *Inquiry* 62/1 (2019), 70–92: 89n18.

⁴⁰ In his account of the innocence of becoming, Leiter takes note of both TI, Errors 8 as well as BGE 21. He sees the latter as consistent with his idea that the innocence of becoming does not "relinquish sanctioning [...] or even [...] all our reactive attitudes" (Leiter, "The Innocence of Becoming," 89). But

A remarkable passage from *The Gay Science* (1882–87) may be taken to paint a vivid picture of precisely what it would mean not to devolve oneself into something else (GS 285). It addresses a “man of renunciation” or of abnegation (*Mensch der Entsagung*) who is asked to renounce all “resting places,” whether they be prayer or worship, wisdom or power, guardians or love – anything in which to find “ultimate peace” or any type of finality. Nietzsche does not specify what these resting places entail and the passage is open to interpretation, but it may be read as the kind of unburdening whereby a weight is shifted or abdicated from oneself to some external authority. The renunciation of “avengers” and “improvers” certainly suggests some form of displacement of all worldly judgement and justification that we saw in Heraclitus and in *Human, All too Human*. Rather than using the concept *abwälzen*, Nietzsche presents an image of it in the form of a lake that one day refused to flow off (*abzufließen*), that formed a dam and has been rising higher ever since (the section is titled *Excelsior!*). The section ends as follows: “Perhaps this very renunciation will lend us the strength to bear renunciation; perhaps man will rise ever higher when he no longer flows off into a god [*vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt*]” (GS 285). This reflects two important thoughts.

First, for the later Nietzsche, Heraclitus can no longer furnish the model of strength. To be sure, what guides Nietzsche’s critique up to *Twilight of the Idols* is still the Heraclitean insight that man is judged only on the basis of his own fictional creations (“We have invented the concept ‘purpose’: in reality, purpose is *lacking*,” TI, Errors 8) and that in reality man is part of the whole which cannot itself be judged:

You are necessary, a piece of fate, you belong to the whole, you *are* in the whole – there is nothing that could judge, measure, compare, condemn our being, for that would mean judging, measuring, comparing, condemning the whole ... *But there is nothing except for the whole!* (TI, Errors 8)

Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!⁴¹

Since judgement arises only in man’s misconceptions, Nietzsche still presents as his teaching the restoration of Heraclitus’ “innocence of becoming” through the complete renunciation of all responsibility. The difference is, however, that there is so much more

Leiter misses the way Nietzsche not only leaves room for these paradoxical possibilities (that seem to contradict man’s complete irresponsibility but are in fact implied by it) but actually emphasizes them by putting them in play.

⁴¹ Nietzsche makes a similar point in GS 109 insofar as all of man’s valuations must be sharply distinguished from the necessity that is reality. There, he warns against the reckless generalizations of all anthropomorphisms. Reality is necessity, not as e. g., causal connections (which would once again be anthropomorphism) but as a chaos that is distinct from all merely human (limited, perspectival) attempts to order it.

to renounce for modern Europeans than for the ancient Greek. Christian morality, with all its mechanisms of reassurance, has been incorporated so much longer. Precisely for that reason, there is now the opportunity for an unprecedented build-up of strength.⁴² "No one yet has had the strength!" (GS 285) – and that includes Heraclitus. The same is true for the doctrine of irresponsibility: it requires not just the strength to see divine justice and cosmic harmony in the experience of becoming, but rather the strength to renounce all those purposes, responsibilities, goals, causes, free will, etc. that have been incorporated over centuries into European (Christian) culture. At the time of *Twilight of the Idols*, it has become crystal clear to Nietzsche what today stands in the way of Heraclitean wisdom. It is the ultimate idol,⁴³ God himself, as a false criterion for the judgement of the whole: "The concept 'God' has hitherto been the greatest *objection* to existence ... We repudiate God, we repudiate responsibility in God [*Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott*]" (TI, Errors 8). Ultimately, the resting-place given by Christianity is the belief in some responsible entity (whether God or history or society or oneself) in which to offload oneself or in which to flow off like the lake. This means that it is not enough to simply avoid making the great errors, it is a matter of harnessing the tension that comes from exposing and fighting against them. The ideal that Nietzsche sketches at GS 285 is to not offload or devolve in such a way, but that of an ever-building tension. Or as he writes a bit further on: "a continual sense of ascending stairs and at the same time of resting on clouds [*ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen*]" (GS 288).

The second thought that can be taken from this reading in GS 285 is that such renunciation of resting-places, such a refusal to offload oneself, could itself be interpreted as a way of taking responsibility, but a responsibility of a very different order. It would be consistent with the aforementioned affirmative use of responsibility we find later in *Beyond Good and Evil* and *Twilight of the Idols*. But one can also find such formulations in the *Nachlass*, for example at *Nachlass* 1887, 9[43], KSA 12.356. There, nihilism is said to consist not in moral responsibility (as one might think) but in the abdication of responsibility: "one wants to *abdicate* responsibility (– one would accept *fatalism*) [*man möchte die Verantwortung abwälzen (– man würde den Fatalismus acceptieren)*]." Is that not precisely what TI, Errors 8 teaches us? But here the acceptance of fatalism and

42 This is the point of the Preface to *Beyond Good and Evil*, when we are told to "not be ungrateful" to Platonism, because we are now "the heirs to all the strength that the struggle against this error has cultivated to maturity." And it is precisely "the struggle against Plato, or [...] the struggle against the Christian-ecclesiastical pressure of millennia" that now "has created a magnificent tension of the spirit in Europe, such as never existed on earth; with such a tense bow, we can now shoot for the most distant goals" (BGE, Preface).

43 This is the suggestion of the final sentence of the Preface of *Twilight of the Idols*. The most bloated idols are the ones most revered, to such an extent that they cease to be recognized as idols: they are called God, or truth, or any kind of absolute and external criterion that regulates human behavior or thought.

renunciation of responsibility are symptoms of the greatest weakness. They constitute the attempt to avoid “willing;” that is to say: to avoid “willing a goal [*das Wollen eines Zieles*]” or to avoid “the risk of giving oneself a goal [*das Risiko, sich selbst ein Ziel zu geben*].” The nihilistic question “for what? [*Wozu?*]” arises only out of the common assumption that some goal or purpose must be found somewhere, the assumption that such a goal or purpose is externally posited, given or demanded. One desires such given commands or purposes “merely to avoid having to will [*nur um nicht wollen zu müssen*],” to not have to risk “having to posit the ‘what-for’ for oneself [*sich selbst das „Wozu“ setzen zu müssen*].”⁴⁴

After following the connotations of *abwälzen* we can see how the doctrine of irresponsibility is now complicated in two ways: (1) there is also a weak will to irresponsibility, and this weak will is (2) an attempt to flee from a strong (affirmative, higher) responsibility. That a more affirmative responsibility is paradoxically implicit in these later formulations of the doctrine of complete irresponsibility, comes out especially in TI, Errors 8, if we approach that text from a performative perspective. Let me make two remarks on this point.

First, we might ask whether the text of TI, Errors 8 does not – in the name of a rejection of all judgement – performatively still precisely pass judgement on judgement? Nietzsche is well aware of this problem that he calls a problem of “desirability [*Wünschbarkeit*],” of “every ‘thus it should be, but it is not’”:

But when we say this, we do what we renounce; the standpoint of desirability, of playing judge without authority, is comprehended in the character of the movement of things (Nachlass 1886/87, 7[62], KSA 12.316).

Aber, indem wir dies sagen, thun wir das, was wir tadeln; der Standpunkt der Wünschbarkeit, des unbefugten Richterspiels gehört mit in den Charakter des Gangs der Dinge.

Nietzsche does not solve this problem, but he does respond to it: this line of thinking would end up declaring desirability itself to be unavoidable, to be the basic phenomenon: “is desirability perhaps the driving force itself? Is it – deus?” But this would be saying that “everything” is ultimately desirability, and Nietzsche’s response is precisely:

It seems important to me to get rid of *the* all, of unity, of some power, some unconditioned; it would be impossible to avoid taking it as the highest instance and baptizing it God. One must shatter the all; unlearn the respect for the all; what we have given away to the unknown and the whole must be taken back for the closest, for what is ours (Nachlass 1886/87, 7[62], KSA 12.316, my translation).

⁴⁴ The goal of Nietzsche’s experimentation here is to understand how life itself can produce a movement against itself. Nihilism is that movement of life against life, insofar as the absence of an answer to the question “for what?” combines with the inability to will a goal to produce negation as itself the goal of life: “in the end *negation* as the *what-for* of life; life as something that *comprehends* itself as worthless and in the end cancels itself out [*endlich Verneinung als Wozu des Lebens; Leben als etwas, das sich als unwerth begreift und endlich aufhebt*]” (Nachlass 1887, 9[43], KSA 12.356, my translation).

Es scheint mir wichtig, daß man das All, die Einheit los wird, irgend eine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und Gott zu taufen. Man muß das All zersplittern; den Respekt vor dem All verlernen; das, was wir dem Unbekannten <und> Ganzen gegeben haben, zurücknehmen für das Nächste, Unsre.

Is this possible? This exhortation to destroy "the all" (*zersplittern*: to shatter or to fragment the whole) does not, as Maurice Blanchot suggests,⁴⁵ undermine the fatalism in TI, Errors 8 that declares there is "nothing except for the whole," but it is in fact in line with Nietzsche's declaration in *Twilight of the Idols* "that the nature of being [*die Art des Seins*] may not be traced back to a *causa prima*, that the world is neither a unity of sensation nor of 'mind' [*das die Welt weder als Sensorium, noch als „Geist“ eine Einheit ist*] – *this alone is the great liberation*" (TI, Errors 8, translation amended).

Second, perhaps the biggest textual difference between *Twilight of the Idols* and the early and middle works is that in *Twilight of the Idols* the doctrine is finally posited explicitly as "our doctrine."⁴⁶ The speculation about what might follow from the incorporation of the doctrine in *Human, All too Human* is replaced by a much more direct involvement, explicitly taking up the perspective of the teacher. With that, through this text, Nietzsche performatively takes upon himself the responsibility for the future of mankind.⁴⁷ How could "complete irresponsibility" be taught, if not out of such a sense

45 For Blanchot, from the perspective of Nietzsche's "fragmentary speech" (which "does not precede the whole, but says itself *outside* the whole and after it"), Nietzsche's claim in *Twilight of the Idols* that there is nothing except for or outside of the whole must be seen as belonging to the "finished discourse" of "dialectic, system," because it "affirms the question of the whole as the only valid one" (Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson, Minneapolis, MN 1993, 152). But when Nietzsche writes at Nachlass 1886/87, 7[62], KSA 12.316 that the whole must be "shattered," then he "enters into the space of the fragmentary, and risks a thought no longer guaranteed by unity" (Blanchot, *The Infinite Conversation*, 153). Blanchot is a bit too quick to equate these two notions of totality, he renders both as "Tout." But Nietzsche quite consistently distinguishes *das Ganze* (the whole that is affirmed and outside of which there is nothing) from *das All*, and then even more strictly from "das All" (underlined), from unity as one identifiable something that would pertain everywhere to everything. See for a similar thought also Nachlass 1887, 10[137], KSA 12.533.

46 Though not without some ambiguity. One can read: "But what [alone] can *our* doctrine be? [*Was kann allein unsre Lehre sein?*]" in two ways. This is obscured by the Stanford translation, which omits *allein* (alone). Depending on whether *allein* belongs to *unsre* or to *Was*: what is the doctrine that *only* we could teach (i. e., no-one else could teach this) or what is the *only doctrine* we could teach (i. e., we could teach nothing but this).

47 I take this to be in agreement with François Raffoul's claim that this passage shows how a "new sense of responsibility actually emerges *out of* the destruction of accountability" (Raffoul, *The Origins of Responsibility*, 119) and with Jacek Filek's claim that an "intimate connection [*enger Zusammenhang*]" exists between Nietzsche's rejection of moral responsibility and his endorsement of a more positive responsibility (Filek, "Das Drama der Verantwortung," 146). Similar points are made by Silvio Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 6 ff., and to an extent Charles Scott, "Responsibility and Danger," 471 ff. In contrast, in his account of the innocence of becoming, Leiter does identify "a programmatic agenda" in Nietzsche's exhortation to redeem the world, but fails to recognize the paradoxical internal relation

of responsibility? If irresponsibility were absolute, why teach at all? This problem is reflected especially in the final sentence of the passage: “We repudiate God, we repudiate responsibility in God: only *with that* do we redeem the world. –” Recall that it was a fundamental characteristic of Heraclitus’ pride that he was not interested in helping or redeeming anyone. But now, complete irresponsibility is explicitly no longer an end in itself, but it is placed in the service of the redemption of the world. These questions bring us back to the question of what kind of freedom is involved in the relief, the *Erleichterung*, of the renunciation of all judgement and guilt. How to posit for oneself a “for what? [*Wozu*]” if this cannot follow the model of individual autonomy rejected in TI, Errors 8? What form of self-legislation is involved here? In *Human, All too Human*, the doctrine of irresponsibility only implicitly hinted at a new, affirmative responsibility. But in *Twilight of the Idols*, this paradox is radicalized into a most unexpected result: a critique of irresponsible freedom, in the name of freedom as a capacity for responsibility. There, what passes for freedom is an “irresponsible” life that lives only for today: “one lives for today, one lives at great speed – one lives very irresponsibly: and precisely this is called ‘freedom’” (TI, Skirmishes 39). Instead: “For what is freedom! That we have the will to self-accountability [*Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat*]” (TI, Skirmishes 39).

What grounds the responsibility to redeem the world? And how does it relate to the free will to self-responsibility? Answering these questions requires a closer look at the development of Nietzsche’s more affirmative notion of a “higher” or “greater” responsibility, and this is a task that must be left for another time. In any case, it cannot be done without taking Nietzsche’s own development into account: how he finds that for himself a more rudimentary model of aimless freedom (as negatively free from the constraints of the old morality) developed into a more sophisticated freedom as finding oneself in one’s task,⁴⁸ and how with that also the model of the strong individual shifts. Goethe exemplifies this richer model. To be sure, we still clearly recognize the Heraclitean rejection of the partial in favor of a fatalist affirmation of the whole:

Such a spirit *who has become free* stands with joyful and trusting fatalism in the midst of the universe, in the *belief* that only what is isolated is to be shunned, and that in the whole, everything is redeemed and affirmed – *he no longer negates* ... But such a belief is the highest of all possible beliefs: I have baptized it with the name of *Dionysus*. – (TI, Skirmishes 49)

between that agenda and the innocence of becoming as a doctrine. This is a symptom of Leiter’s general approach to extract a consistent theory (two “theses” and a “programmatic agenda”) from Nietzsche’s text, thereby reducing the performative tension Nietzsche sets up in the text – a tension that is in fact a signature characteristic of Nietzsche’s style and argumentation. Rather than seeing the paradoxical internal connection between the innocence of becoming and the call to redemption as itself a form of responsibility of a different kind (and the connection of this call to Nietzsche’s writings on a higher responsibility elsewhere), Leiter is left to explain Nietzsche’s agenda here (unsatisfactorily) as being justified simply because it would lead to “a better world in which to live.” See Leiter, “The Innocence of Becoming,” 70–92.

48 One place where this development is described is the 1886 Preface to *Human, All too Human I*.

Ein solcher freigeordneter Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht – er verneint nicht mehr ... Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft. –

But where Heraclitus' virtue was to be unmixed and cut from a single cloth, Goethe represents the *excelsior*-model: a cultivation of a maximum inner complexity and tension. Such an individual is certainly irresponsible, but also assumes responsibility in the sense of the refusal to flow out. And the doctrine of complete irresponsibility is now taught by Nietzsche out of an exhortation to redeem the world, while the early Nietzsche still admired Heraclitus for rejecting just such a desire for redemption.

IV Nietzsche's Irresponsibilities

Tracing the idea of complete irresponsibility throughout Nietzsche's development has yielded different, at times mutually exclusive senses of irresponsibility. From a developmental standpoint, we started with Nietzsche's admiration of Heraclitus as the embodiment of an innocence that has become unthinkable in his contemporary Europe. Nietzsche listens in Heraclitus for what the modern European ear can no longer hear. What is irrefutable in him is not the doctrine of the innocence of becoming as such, but the type of human capable of endorsing it: near divine intuition, the strength to see in strife itself justice and harmony, and the pride and capacity for solitude to wed his divine intuition to the most counter-intuitive possibility. But in his refusal to take shelter in stability from the abyssal truth of becoming, we also find the latent contours of what Nietzsche will later identify as a "higher" responsibility. In *Human, All too Human*, Nietzsche speculates how a type of man capable of Heraclitus' insight into humanity's complete necessity and irresponsibility could ever develop out of a modern European who has now so thoroughly incorporated the need for praise and blame that life seems to have become unthinkable and unlivable without it. Consistent with *Human, All too Human*'s critique of convictions as such, actually teaching the doctrine of irresponsibility is not the main point of the passages. Instead, Nietzsche experiments with complete irresponsibility as a conviction by speculatively envisioning man's liberation from responsibility as the result of its hypothetical future incorporation. In the later works, Nietzsche more explicitly acknowledges this paradoxical responsibility involved in the thought of complete irresponsibility, making his reflexive entanglement with the problem of irresponsibility clear to himself: he denied all purposes only to pursue his own purposes, pertaining to nothing less than the future of mankind. Thus, in *Twilight of the Idols*, we see Nietzsche finally explicitly appropriating complete irresponsibility as "our teaching," as well as acknowledging that to teach that doctrine means assuming responsibility for the redemption of the world. That Heraclitus rejected precisely such desire had constituted an important reason for the early Nietzsche's admiration of him. Yet in the early Nietz-

sche's conviction of the "irrefutability" and thus the contemporary relevance of at least Heraclitus' "personality" one can see the explicit later responsibility for the future of mankind as latently present in Nietzsche's early concern for the fate of culture. Finally, we have seen that the later doctrine of complete irresponsibility also entails a critique of the "irresponsible" life of modernity that shies away from positing a goal for itself; abdicating this higher responsibility to will by seeking refuge in externally given goals and offloading one's existence into a purpose.

What do these changes in Nietzsche's development tell us about the meaning of irresponsibility? I started by pointing out the ambiguities involved in the grammatical seduction of treating complete irresponsibility solely as a counter-thesis to responsibility. It would be short-sighted to conclude that Nietzsche taught that there simply "are no" responsibilities. Nor is the point to consider the thought of complete irresponsibility refuted because it is taught out of some sense of responsibility and thus contradicts itself. Karl Jaspers famously wrote that no interpretation of Nietzsche is sufficient if it does not seek out contradictions in order to keep the tension of different possibilities alive.⁴⁹ We would then have to ask how to understand the contradiction between the doctrine of complete irresponsibility and Nietzsche's critiques of irresponsibility. One common way to reconcile such contradictions, and to respond to the famous question of the unity of Nietzsche's fragmentary writing, is by distinguishing different senses of the concept at hand. Since such commentary is geared towards the reconciliation of contradictions, it often has the specifically binary form of identifying a "positive" and a "negative" irresponsibility; an irresponsibility that Nietzsche "endorsed" and a different one that he "criticized."⁵⁰ Although such expressions do occur in Nietzsche's texts and have their place in commentary, I see three main shortcomings in this approach.

⁴⁹ See Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*, trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz, Tucson, AZ 1965, 9 ff.: "What leads to a true understanding of Nietzsche is precisely the opposite of that which the seductive allurements of his writings appear to promise: not the acceptance of definitive pronouncements, taken to convey the final and indefeasible truth, but rather the sustained effort in which we continue to question, listen to other contentions, and maintain the tension of possibilities." In Jaspers' interpretive model, however, the "interpretative study of Nietzsche's thinking thus always requires the gathering together of *all* utterances that relate to a given topic" – while recognizing the heterogeneity of Nietzsche's text, Jaspers still conceives reading Nietzsche as an attempt to find a whole through contradictions, repetitions and annoyances. This whole, however, he does not conceive quantitatively but qualitatively: the "center" of Nietzsche's writings, their "*real dialectic*" is "not a concept, a world-view, or a system; it is the passion of the quest for being, together with its constant overcoming through relentless criticism, as it rises to the level of genuine truth [*die Leidenschaft des Seins suchens im Aufschwung zum eigentlich Wahren und darin die unerbittliche Kritik eines fort dauernden Überwindens*]" (11).

⁵⁰ Although the text by Filek is too nuanced and insightful to be reduced to this category, it still suffers from some of the complications that follow from distinguishing a "positive" from a "negative" responsibility, insofar as it does not satisfactorily address the following questions: how it can be that a "positively understood responsibility" can be "at the center of Nietzsche's philosophy" (Filek, "Das Drama der Verantwortung," 144), and that there can be an "intimate connection" between a negative, denied respon-

The first problem is that Nietzsche's texts, to put it very plainly, most often are just not like that. Rarely are Nietzsche's criticisms and affirmations so unequivocal. Understanding the contradictions in Nietzsche's work has often been interpreted as the challenge to reconcile one passage or fragment with another. This then leads to the famous question of the unity of Nietzsche's fragmentary writing. Taking a cue from Blanchot, one could thus say that the challenge in the famous question of Nietzsche's fragmentary writing is not that of reconciling one passage with another that would contradict it, but of reading the same passage in different senses simultaneously.⁵¹ It is not only that Nietzsche in fact never wrote a text that unequivocally or definitively distinguishes a bad, criticized form of irresponsibility from a good, affirmed one. It is that he often expends extra effort to complicate such distinctions. Nietzsche's specific type of *Umdeutung* does not just push concepts into new and uncharted territory; retaining the old names as well as deliberately mixing "old" and "new" levels is a crucial part of that practice. The identification of "good and bad" senses of a concept in these texts is an imposition that cannot but reduce the ways in which Nietzsche deliberately textually complicates the possibility of distinguishing such contradictory senses. Part of that has to do with Nietzsche's specific suspicion of the philosophical tradition of which he shows in many different ways that it is animated by the very things it pretends to be able to keep at bay (the intellectual by the affects, the good by the bad, etc.).

But the equivocality of Nietzsche's concepts, the fact that they do not fit neatly into the binary distinction of the positive from the negative, does not deliver them over to an entirely open, more or less contingent, more or less determinable plurality of senses. This brings me to the second problem. In a codification loosely inspired by Jacques Derrida's interpretive strategy,⁵² I suggested at the start of this text that, more than the binary symmetry of contradictions, Nietzsche's affirmations of irresponsibility seem always to entail not two but three senses or connotations: (1) a break with given responsibilities; (2) the absence of given responsibilities; and (3) what is not determinable through the opposition of responsibility and irresponsibility as either undecidable or paradoxical (if one wishes to label these ambiguities of the negation, one could perhaps say that the irresponsible can either be the anti-responsible, the unresponsible

sibility and a positive, endorsed responsibility (146, my translations), without Nietzsche ever having put this doctrine center stage or made this positive and negative distinction very clear?

51 See Blanchot, *The Infinite Conversation*, 151 ff.

52 The codification I have in mind is of the "three types of statement" or three "positions of value" about women that Derrida identifies in Nietzsche's work and that, *mutatis mutandis*, I loosely base my threefold distinction on. Derrida does this in order to show both the necessary and contradictory interrelation of Nietzsche's "positions" as well as the impossibility of them forming an "exhaustive code." See Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979, 95 ff. For a more elaborate interpretation in line with this approach of Derrida's necessary yet non-exhaustive codification, see Johan de Jong, *The Movement of Showing: Indirect Method, Critique, and Responsibility in Derrida, Hegel, and Heidegger*, Albany, NY 2020, 221 ff.

or the quasi-responsible). When Heraclitus chalked up all responsibility to mere human shortsightedness, his irresponsibility simultaneously broke with prevailing responsibility, denied any given standards for responsibility, and he did so out of a sense of responsibility and by seeing the world through the undecidably (ir)responsible “eye of the artist.” Paradoxically, the “proud-lonely truth-finder” was irresponsibility incarnate as proud-lonely, and was responsible as truth-finder in his refusal to take shelter in stability from the abyssal truth of becoming. In *Human, All too Human*, complete irresponsibility became the anti-responsible counter-doctrine as well as a denial of all responsibility, the incorporation of which would result in an experimental (and indeed unresolved) form of great liberation that Nietzsche paradoxically envisions out of a sense of responsibility for the fate of humankind. This implicit paradox then became explicit in *Twilight of the Idols*, which is at once a forceful anti-responsible critique of responsibility as resulting from the instinct for punishment, a complete affirmation of unresponsibility by positing the denial of all purposes as “our doctrine,” as well as an explicitly paradoxical advocacy of irresponsibility out of the responsibility for the redemption of the world.

This rough threefold codification is not meant to be exhaustive, but it should rather serve to emphasize that all of these senses belong to irresponsibility and that irresponsibility cannot be reduced to any one of them. One cannot say that one of them is the truer or better sense of irresponsibility. But why could we still not say that, rather than having a “positive and negative” sense, irresponsibility simply has this threefold conceptual character? This brings me to the third problem. One reason is that the third sense is inherently experimental and therefore open. But more importantly, it is because the problem of Nietzsche’s equivocality does not just reflect the general logics of *Umdeutung*, but it performatively reflects his very (ir)responsibility. In the will to fixate such distinctions one can recognize the very will to *Verantwortung* that goes against the way Nietzsche textually assumes his (responsibility for) “complete irresponsibility.” Nietzsche’s texts deliberately shun the impulse to be held to account, to provide legitimization, to seek shelter in justification or exemption. In this way, in their thoroughgoing defiance, Nietzsche’s texts also performatively embody the complete irresponsibility they espouse.

When Richard Wisser published his text on Nietzsche’s doctrine of complete irresponsibility in 1972, the main impetus of his research was still the question to what extent Nietzsche could be held “responsible” for the horrors of Nazism.⁵³ We owe to the likes of Wisser (and his mentor Karl Jaspers) that the reductive readings involved in that idea are now well known, and Nietzsche’s relation to Nazism is no longer our most pressing question in engaging with Nietzsche today. Wisser showed that nothing of the horrors of Nazism can be attributed to Nietzsche because Nietzsche’s insistence on complete irresponsibility was neither simply destructive, nor did it ever turn into a

53 Wisser, “Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit,” 147 ff.

new, positive doctrine of responsibility. But if Nietzsche is never responsible on those grounds, can he ever be fully exculpated? Does there not belong an essentially excessive, dangerous character to a thinking of complete irresponsibility? Is not something essential about Nietzsche's writing lost if his domestication were truly complete?

Pfeuffer has done Nietzsche even more justice by showing how Nietzsche did come to recognize (not positively but paradoxically) in the very idea of complete irresponsibility his own affirmative responsibility, which we have recognized latently in the model of the artist and explicitly in Nietzsche's concern for the fate of mankind. This responsibility can be likened to the one Derrida described when characterizing literature's right to say anything. For Derrida, the literary writer must "demand a certain irresponsibility": "this duty of irresponsibility, of refusing to reply for one's thoughts or writing to constituted powers, is perhaps the highest form of responsibility."⁵⁴ Such is also the freedom in Nietzsche's writing that allowed Pfeuffer to illuminate the most improbable connection: between Nietzsche and Emmanuel Levinas. For Pfeuffer, their shared "responsibility for irresponsibility" resides in a transformed relation to the other that exceeds the sphere of all worldly judgement, resentment and the spirit of revenge: "Responsibility for the other, as Nietzsche and Levinas think it, exists exactly where, according to general ethical guidelines, nothing points to it." It is "not comprehensible by third parties and eludes any evaluation."⁵⁵ But when Pfeuffer proceeds to declare this Nietzsche's "real" or "proper [*eigentliche*]" responsibility,⁵⁶ the question arises: is something of the will to *Verantwortung* still active in this gesture? Is this a justification? Does it protect the right kind of responsibility from the wrong ones? It would be easy to show that declaring Nietzsche irresponsible in the sense of promoting destructive recklessness is entirely reductive.⁵⁷ But that holds also for a reading that wants to exculpate Nietzsche from it.

Perhaps Pfeuffer's gesture serves to curb the risk on the part of the reader. Because we will recall that Pfeuffer rightly pointed out that what Nietzsche's doctrine of irresponsibility does most fundamentally is not to teach but to disturb and irritate. Preventing the reader "from legitimizing [their] own deeds through it," its function lies in its "potential for self-examination."⁵⁸ But the results of such examination can never be guaranteed; there are no safeguards for what is triggered by an irritation; a disturbance

54 Jacques Derrida, "This Strange Institution Called Literature": An Interview with Jacques Derrida," in Derek Attridge (ed.), *Acts of Literature*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, New York 1992, 33–75: 38.

55 Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 251.

56 Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 242: "Dieser veränderte Umgang mit dem / den anderen, den Nietzsche als die eigentliche Verantwortung bezeichnet."

57 Nietzsche makes this point explicitly in *Dawn* when qualifying his "immoralism" at that time: the point is not to "deny that it is best to avoid and to struggle against many actions that are considered immoral" but that they should be avoided "*for different reasons than heretofore*. We must learn to think differently – in order finally, perhaps very late, to achieve even more: *to feel differently*" (D 103).

58 Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, 242.

consists precisely in providing no assurances and safeguards. It belongs to Nietzsche's writings (and to his paradoxical responsibility for complete irresponsibility) that he takes that risk deliberately, exploiting and putting into play a multiplicity of senses he could not oversee or control, affirming the limits of authorial authority.

As for Nietzsche himself, he made this abundantly clear especially in the period following that "dangerous book,"⁵⁹ *Beyond Good and Evil* – a designation that delighted Nietzsche so much that he famously declared himself dynamite (EH, *Destiny* 1). When conceived as a disturbance, as it should be, we can agree with Jaspers that at the heart of Nietzsche's work, and at the center of the different senses of irresponsibility, we find "not a concept, a world-view, or a system;" not so much a "basic doctrine," but a "basic drive" (not *Grundlehre*, but *Grundantrieb*).⁶⁰ What constitutes this animating drive – this exigency, as Blanchot calls it – may be given different names. Nietzsche himself has called it righteousness or justice (*Gerechtigkeit*), love, intellectual honesty (*Redlichkeit*) and courage (*Tapferkeit*). But a favorite among those names is also *Verwegenheit*, that is, an audacity that always has an element of bold courageous recklessness. Rather than worry whether his thought – including that of complete irresponsibility – might be misunderstood as dangerous, he worried that he might be understood; i. e.: domesticated, without taking into account the radicality of his thought. He accordingly appropriated bold and reckless irresponsibility as a fundamental characterization of his thought. By experimentally pushing the concept of (ir)responsibility into new and unforeseen directions in the third of the three senses of irresponsibility mentioned above, and especially in the refusal to reduce this multiplicity of senses and provide the reader with reassurances, Nietzsche's experimental writing textually embodies his call to audacious knowledge.

Bibliography

- Arendt, Hannah: *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn, New York 2003
- Berry, Jessica: "Nietzsche and the Greeks," in John Richardson / Ken Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 83–107
- Bishop, Paul: "Transforming Ourselves from a Moral into a Wise Humankind," in Eike Brock / Jutta Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*, Berlin 2020, 45–64
- Blanchot, Maurice: *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson, Minneapolis, MN 1993
- Conway, Daniel: *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the "Twilight of the Idols"*, Cambridge 1997
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London 2002

⁵⁹ The phrase, as well as the comparison of the book to dynamite, come from the review of *Beyond Good and Evil* by Joseph Viktor Widmann, "Nietzsches gefährliches Buch," *Der Bund* 2, 16/17 September 1886, 497 ff.

⁶⁰ Jaspers, *Nietzsche*, 11 (translation amended).

- Dellinger, Jakob: "Vorspiel, Subversion und Schleife: Nietzsches Inszenierung des 'Willens zur Macht' in *Jenseits von Gut und Böse*," in Marcus Andreas Born / Axel Pichler (eds.), *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2013, 165–88
- Derrida, Jacques: *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979
- Derrida, Jacques: "'This Strange Institution Called Literature': An Interview with Jacques Derrida," in Derek Attridge (ed.), *Acts of Literature*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, New York 1992, 33–75
- Diprose, Rosalyn: "Arendt and Nietzsche on Responsibility and Futurity," *Philosophy & Social Criticism* 34/6 (2008), 617–42
- Filek, Jacek: "Das Drama der Verantwortung bei Friedrich Nietzsche," *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), 113–47
- Haase, Marie-Luise: "Friedrich Nietzsche liest Francis Galton," *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 633–58
- Hershbell, Jackson P. / Nimis, Stephen A.: "Nietzsche and Heraclitus," *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 17–38
- Higgins, Kathleen Marie: *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, PA 1987
- Jaspers, Karl: *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*, trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz, Tucson, AZ 1965
- Jong, Johan de: *The Movement of Showing: Indirect Method, Critique, and Responsibility in Derrida, Hegel, and Heidegger*, Albany, NY 2020
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974
- Leiter, Brian: "The Innocence of Becoming: Nietzsche against Guilt," *Inquiry* 62/1 (2019), 70–92
- Lemm, Vanessa: "The Spectrality of Responsibility: The Posthumous in Nietzsche, Sartre and Derrida," in Renate Reschke / Marco Brusotti (eds.), *"Einige werden posthum geboren": Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 151–58
- Loeb, Paul S.: "Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same," *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 70–101
- Löwith, Karl: *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trans. J. Harvey Lomax, Berkeley, CA 1997
- Pfeuffer, Silvio: *Die Entgrenzung der Verantwortung: Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*, Berlin 2008
- Raffoul, François: *The Origins of Responsibility*, Bloomington, IN 2010
- Riedel, Manfred: "Ein Seitenstück zur *Geburt der Tragödie*: Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie," *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 45–61
- Sartre, Jean-Paul: *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet, London 1973
- Scott, Charles E.: "Responsibility and Danger," *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 21/3 (1995), 471–92
- Siemens, Herman: "Nietzsche's Concept of 'Necessity' and its Relation to Laws of Nature," in Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York 2014, 82–102
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2016
- Tongeren, Paul van: *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge 2018
- Widmann, Joseph Viktor: "Nietzsches gefährliches Buch," *Der Bund* 2, 16/17 September 1886
- Wisser, Richard: "Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes," *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 147–72



Alexandre Fillon

La pensée de l'éternel retour : du discours à la doctrine

Abstract: The Thought of Eternal Recurrence: From Discourse to Doctrine. This article gives a new interpretation of eternal recurrence, based on the observation that the central debate about this idea in Nietzsche studies is quite unique in the history of philosophy. This debate is based on a rather radical conflict between *Lehre* and *Rede*, doctrine and discourse. Purely doctrinal interpretations tend to underestimate the significance of the discursive form chosen by Nietzsche to express his thought in favor of the *Nachlass*, whereas discursive readings are generally characterized by an anti-doctrinal, parodic and purely critical function. However, it is possible to reconcile the specificity of the discourse of the eternal recurrence in Nietzsche's published works with his attempt to establish a real philosophical doctrine. By considering the fictional structure of eternal recurrence in Nietzsche's published works, we can reinterpret the meaning of Nietzsche's philosophy of affirmation, which implies a new relationship with life, reality, and values, as well as a new kind of belief. Indeed, we find in fiction a paradigm for such an affirmation of life, which Nietzsche discusses in his analyses of appearance and Greek tragedy.

Keywords: Eternal recurrence, Zarathustra, Affirmation, Philosophical discourse, Fiction

Première section : le discours contre la doctrine

1. Introduction : un débat entre deux types d'interprétations

La pensée de l'éternel retour est sans doute, avec la volonté de puissance, l'énoncé qui a suscité la plus grande diversité d'interprétations au sein des études nietzschéennes. La richesse impressionnante de ces débats se comprend en partie par le fait qu'il existe, dans le *corpus* nietzschéen, différents textes sur cette pensée qui semblent autoriser une variété d'orientations philosophiques possibles. Sans les exposer en détail, rappelons succinctement les grands choix interprétatifs qui ont durablement influencé l'histoire des études nietzschéennes : la doctrine de l'éternel retour du même se comprendrait comme une interprétation métaphysique, dont le contenu reposerait notamment

Dr. Alexandre Fillon, Université de Reims Champagne-Ardenne, CIRLEP, Département de philosophie, Rue Pierre Taittinger 57, 51096 Reims, Frankreich, E-Mail: alexandre.fillon1@gmail.com

sur un lien intime avec l'autre grand énoncé nietzschéen, la volonté de puissance.¹ En un autre sens, cette doctrine impliquerait une cosmologie scientifique, confortée notamment par l'évolution des sciences de la nature au XIX^{ème} siècle.² Elle serait encore un énoncé d'ordre religieux,³ témoignant d'une expérience que l'on peut qualifier de mystique, qui aurait pour enjeu primordial de surmonter le nihilisme moderne. Dans une perspective bien différente des précédentes, et certes moins spéculative, la pensée de l'éternel retour a également été lue comme un critère éthique, que cette éthique nouvelle ait une portée normative et collective ou bien une dimension strictement existentielle.⁴ Cette classification, métaphysique, cosmologie scientifique, religion nouvelle, morale ou éthique existentielle, demeure bien entendu schématique : il existe des métaphysiques de l'éternel retour considérablement différentes les unes des autres, comme il existe différentes interprétations scientifiques ou éthiques. Mais malgré leurs divergences, parfois même leurs incompatibilités, ces lectures ont pour présupposé commun de chercher à exposer la pensée de l'éternel retour comme doctrine (*Lehre*), de tenir cette pensée pour un savoir à enseigner, que ce savoir se fonde sur une représentation métaphysique ou pseudo-scientifique de la réalité et du temps, ou bien sur une expérience de pensée possible, d'ordre religieux ou d'ordre éthique.

À côté de ces différentes lectures, il faut distinguer un autre groupe d'études qui a cette fois-ci pour orientation commune de privilégier et d'analyser minutieusement le mode discursif spécifique que Nietzsche choisit pour exprimer sa pensée dans son œuvre publiée.⁵ L'étude de Claus Zittel, par sa rigueur analytique appliquée aux

1 Voir surtout les études suivantes : Martin Heidegger, *Nietzsche I und II*, 8. éd., Stuttgart 2008 ; dans une tout autre direction, Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, in *Sämtliche Schriften*, t. VI, Berlin 2022, 101–384 ; et Günter Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1998. Voir aussi, plus récemment, Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010, ainsi que la recension critique qu'en propose Hans Ruin, « New Literature on *Thus Spoke Zarathustra* / Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra* », *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 382–99. Sur la spécificité de l'interprétation métaphysique de Löwith, voir Patrick Wotling, « 'Religion athée et métaphysique physique' ? Quelques interrogations sur la lecture de l'éternel retour par Karl Löwith », in Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris 2008, 399–420.

2 Ce type d'interprétation a également une longue histoire. Nous la retrouvons plus récemment dans la troisième partie de l'ouvrage de Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht*, et chez Paolo D'Iorio, « Cosmologie de l'éternel retour », *Nietzsche-Studien* 26 (1995), 62–123.

3 Déjà suggérée par Lou Andréa-Salomé, nous retrouvons cette lecture chez Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974, et chez Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris 1998.

4 Ce type d'interprétation a notamment été défendu par Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, IN 1978, et en un certain sens par Alexander Nehamas, *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge, MA 1985.

5 Nous signalons notamment dans ce groupe les études de Jörg Salaquarda, « Der ungeheure Augenblick », *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 317–37 ; Nehamas, *Life as Literature* ; Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*, Würzburg 2000 ; Werner Stegmaier, « Anti-Lehren : Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* », in Volker Gerhardt (éd.), *Friedrich*

textes, nous paraît de ce point de vue un modèle exemplaire qui doit inspirer toute démarche soucieuse d'interpréter philosophiquement la pensée nietzschéenne en prenant considération la singularité de son discours.⁶ Or, ces différentes études sur le discours nietzschéen aboutissent à une conséquence capitale, sur laquelle il convient de s'arrêter : l'analyse de la forme discursive de la pensée de l'éternel retour choisie par Nietzsche tend à rejeter toute interprétation doctrinale, en particulier les lectures métaphysiques et cosmologiques.

En s'appuyant sur la structure narrative d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883–85), sur la dimension prophétique du personnage de Zarathoustra, ses rapports parodiques envers les dialogues platoniciens et les évangiles chrétiens, Werner Stegmaier s'efforce ainsi de montrer comment le récit se structure de manière à mettre en échec l'enseignement de Zarathoustra, à propos de l'éternel retour comme d'autres thèmes récurrents dans ses discours, ce qui l'autorise à parler, à propos de cet ouvrage, d'« *Anti-Lehren* ».⁷ Même si la conclusion n'est pas aussi radicale pour Alexander Nehamas – car son étude propose une interprétation du contenu même de la pensée du retour –, ce dernier fait également part d'un certain scepticisme envers une conception cosmologique, en reprenant notamment des objections classiques depuis Georg Simmel.⁸ Si doctrine de l'éternel retour il y a, celle-ci devrait se fonder sur son expression littéraire patiemment élaborée par Nietzsche, et se comprendre avant tout comme une éthique existentielle, une affirmation de soi dont le paradigme se trouverait essentiellement dans la littérature.⁹

La tendance *anti-doctrinale* de l'interprétation discursive nous semble toutefois argumentée de la manière la plus explicite et la plus claire dans l'étude de Claus Zittel. Au terme de son analyse des différents passages d'*Ainsi parlait Zarathoustra* où la pensée de l'éternel retour est présente, il conclut effectivement à une « destruction esthétique des mythes et des doctrines ».¹⁰ L'éternel retour ne serait jamais exprimé comme une doctrine en raison d'« une prépondérance de l'auto-parodie ».¹¹ Le dispositif narratif et esthétique si complexe d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, par sa puissance parodique, interdirait d'interpréter de manière classique le contenu de la pensée du retour, encore moins de proclamer avec démesure « *eines heiligen Ja-Sagens zur Ewigen Wiederkehr* », « un dire-oui sacré à l'éternel retour ». En un certain sens, le discours

Nietzsche : Also sprach Zarathustra, München 2000, 143–68 ; ou encore de Peter Gasser, *Rhetorische Philosophie : Leseversuche zum metaphorischen Diskurs*, Berlin 1992. Voir également, de manière plus globale sur ce débat Richard Schacht, *Nietzsche*, London 1983.

⁶ Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*.

⁷ Stegmaier, « *Anti-Lehren* ».

⁸ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907, 250. Sur cette interprétation méconnue de Nietzsche, voir Matthieu Amat, « Le Nietzsche de Georg Simmel : théoricien de la valeur et moraliste métaphysique », *Archives de philosophie* 84 (2021), 115–31.

⁹ Nehamas, *Life as Literature*, 150 et 167.

¹⁰ Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*, 173.

¹¹ Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*, 186.

l'emporte sur le contenu possible de la pensée, sur son éventuelle doctrine, et ne peut être compris que de manière critique, comme la destruction de tout mythe religieux et de toute doctrine au sens traditionnel, que celle-ci soit métaphysique, cosmologique, ou même morale.¹² Toute tentative, de la part du commentateur de Nietzsche, pour reconstruire une doctrine consistante de la pensée du retour, reposerait nécessairement sur une superposition des textes du *Nachlass* sur les écrits publiés de Nietzsche, et commettrait une erreur philologique impardonnable. C'est pourquoi Zittel conclut que l'aspect mythique et la recherche d'une véritable doctrine de l'éternel retour ne serait, somme toute, qu'un « *Problem der Nietzsche-Historiographie* ».¹³

2. Le problème philologique des interprétations doctrinales

Il existe ainsi un débat interprétatif sur la pensée de l'éternel retour tout à fait singulier dans les travaux d'histoire de la philosophie, peut-être unique, qui repose sur une opposition plus ou moins radicale entre *Lehre* et *Rede*, entre doctrine et discours. Précisons les raisons de ce débat. Ou bien l'éternel retour du même recèle un savoir qu'il s'agit d'enseigner, que la vérité de ce savoir soit de nature métaphysique, qu'elle possède une plausibilité scientifique, voire qu'elle se fonde sur une expérience quasi religieuse, mais il faudrait dans ce cas minorer la spécificité de son mode d'expression dans l'œuvre publiée, et expliciter le discours à l'aide des notes de travail et des analyses non publiées par Nietzsche. Il s'agirait certes d'un travail d'exégèse extrêmement difficile à mener à bien, mais relativement classique en histoire de la philosophie, en ce sens qu'il s'agirait d'exposer de manière plus systématique et ordonnée une thèse philosophique que l'auteur ne l'a fait lui-même. Ces études se heurtent néanmoins à un redoutable problème de méthode relatif aux textes de Nietzsche. Ainsi que l'ont déjà souligné Nehamas, Zittel et bien d'autres études, elles superposent les fragments posthumes les plus approfondis consacrés à l'éternel retour sur les textes publiés, en y ajoutant parfois la correspondance de Nietzsche et les sources, directes ou indirectes, auxquelles il a pu puiser pour son élaboration. Une telle démarche n'a, à vrai dire, rien de choquant concernant la plupart des analyses de Nietzsche, car elle présuppose l'unité et la cohérence de sa pensée, et il existe, fort heureusement, une continuité chronologique et argumentative globale entre le *Nachlass* et l'œuvre, sur laquelle les commentaires peuvent s'appuyer. Seulement, ce principe de continuité est mis à rude épreuve en ce qui concerne le cas si singulier de la pensée du retour.

¹² Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*, 186 : « Eine Bejahung der Wiederkunft unter ästhetischem Gesichtspunkt ist im *Zarathustra* gleichbedeutend mit einem Akzeptieren der Selbstdestruktion der traditionellen und einengen Sinnstiftungen ».

¹³ Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*, 187.

En effet, par un art de la dramatisation qui n'appartient qu'à lui, Nietzsche confère une importance cruciale à l'éternel retour et, pour cette raison même, ne l'exprime véritablement que dans deux passages au sein de l'œuvre publiée, deux passages célèbres et facilement repérables : FW 341 et le livre III d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Tous les autres textes mentionnant l'éternel retour dans l'œuvre sont soit des récits rétrospectifs sur cette pensée, soit des allusions discrètes à elle, dont la fonction principale est d'attirer l'attention du lecteur sur celle-ci et de lui conférer une valeur primordiale.¹⁴ Le « mythe » de l'éternel retour doit beaucoup à ces textes rétrospectifs et ces allusions énigmatiques, mais bien plus encore à l'extrême rareté des textes publiés à son sujet, ce qui signifie que Nietzsche a soigneusement songé à la meilleure forme possible pour exprimer cette pensée. La situation est bien différente dans les fragments posthumes. À partir de l'été 1881, il existe une masse considérable de textes autour de cette pensée, parfois très détaillés et approfondis, qui s'étalent sur de nombreux mois de travail, que l'on retrouve même de manière relativement récurrente pendant les dernières années de l'œuvre, signe d'une recherche intense et féconde. Nous avons ainsi affaire à trois strates textuelles distinctes à propos de l'éternel retour : l'expression véritable de la pensée, que l'on ne trouve véritablement que dans FW 341 et différents passages d'*Ainsi parlait Zarathoustra* ; les références allusives à cette pensée, qui parsèment par exemple le livre IV du *Gai Savoir* (1882–87) afin de préparer le lecteur à son annonce, ainsi que les récits ou allusions rétrospectifs qui en sont faits dans les textes ultérieurs, tout particulièrement dans *Ecce homo* (1888) ; enfin, toutes les analyses dont nous disposons dans les fragments posthumes. Entre la richesse débordante de la pensée de l'éternel retour dans les fragments posthumes et son expression soigneusement choisie dans l'œuvre publiée, il y a un contraste saisissant qui est un fait textuel très significatif, lequel ne peut s'expliquer qu'en tentant d'interpréter les raisons philosophiques qui conduisent Nietzsche à choisir délibérément une certaine forme discursive que nous retrouvons dans les deux textes du *Gai savoir* et d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, parmi d'autres possibles qui se trouvent développées dans les posthumes. De manière générale, il ne semble pas y avoir de continuité totale entre les différentes versions qui dessinent les contours d'une doctrine de l'éternel retour, que nous retrouvons uniquement dans les fragments posthumes, et le discours de cette pensée choisi par Nietzsche dans son œuvre, discours qui répugne volontairement, nous le verrons, à se constituer comme doctrine. Cette discontinuité entre les textes posthumes et les textes publiés est

¹⁴ Nous mettons volontairement JGB 56 dans la seconde strate textuelle, malgré son importance, et ne considérons pas qu'il s'agit là de la troisième apparition de l'éternel retour dans l'œuvre publiée. L'objet de ce texte n'est pas l'exposition de cette pensée pour elle-même, même si l'allusion à son égard est très claire, mais bien davantage sur le rapport entre les modes de pensée nihilistes, le bouddhisme, le pessimisme de Schopenhauer et le christianisme, et une affirmation de la vie. Les différences entre ce texte et la version préliminaire (Nachlass 1885, 34[204], KSA 11.490), nous confortent dans l'effacement de l'éternel retour par rapport à cet enjeu. Voir Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin 1999, 25.

tout à fait singulière, même si elle ne signifie pas nécessairement un manque de cohérence. À titre de comparaison, nous ne la retrouvons pas à propos de la volonté de puissance, malgré des différences non négligeables entre ces mêmes strates textuelles.

Dans les limites de cette étude, nous n'examinerons pas ici la genèse et le développement de l'éternel retour dans les fragments posthumes,¹⁵ mais nous pouvons rappeler brièvement les directions principales de ces analyses. Peu après l'apparition de l'éternel retour dans le fragment Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494, Nietzsche s'efforce tout d'abord d'en donner un argumentaire détaillé d'ordre cosmologique pour renforcer sa plausibilité scientifique, en s'inspirant des théories physiques de son temps et discutant avec elles. Ces textes témoignent d'une certaine maîtrise, de la part de Nietzsche, de la littérature scientifique contemporaine sur la cosmologie, et d'un effort considérable pour proposer des arguments d'ordre à la fois scientifiques et métaphysiques, sur la conservation de l'énergie dans l'univers, sur la nature du temps, de l'espace et de la matière, afin de montrer qu'une répétition infinie de tout ce qui arrive est l'hypothèse la plus pertinente pour décrire l'univers physique.¹⁶ Toujours en relation avec la connaissance, mais cette fois-ci en fonction du pessimisme fondamental qu'elle entretient vis-à-vis de l'existence, Nietzsche situe également la pensée du retour dans la logique du nihilisme contemporain, afin de le radicaliser et de le renverser. Il affine progressivement les différents effets sélectifs qu'elle peut engendrer si elle s'avère durablement incorporée à la culture, et s'efforce de montrer en quoi elle peut être un instrument efficace pour une hiérarchie nouvelle des valeurs, favorisant l'auto-suppression progressive du type nihiliste et décadent, en même temps que l'apparition possible du type surhumain. Parfois même, Nietzsche la rapproche des métaphysiques et des religions, en envisageant sa *Lehre* comme un moyen d'éducation et d'élevage.¹⁷ Dans le laboratoire des notes posthumes et personnelles, nous voyons littéralement à l'œuvre le philosophe *Versucher* expérimenter les différents effets qu'il peut tirer de sa pensée, tester différentes formes pour communiquer celle-ci de la meilleure façon, pour favoriser son incorporation, car cela seul rendra possible la doctrine de l'affirmation et la hiérarchie des valeurs. Il arrêtera finalement son choix sur une forme qui ne relève pourtant ni du discours scientifique, si présent dans les textes posthumes, ni du discours métaphysique ou religieux.

15 Nous avons récemment proposé quelques hypothèses sur cette question dans l'article Alexandre Fillon, « De la passion de la connaissance à la pensée de l'éternel retour », *Cadernos Nietzsche* 44/2 (2023), à paraître.

16 De manière très représentative de tous ces textes, Nietzsche affirme encore en 1886/87 : « Le postulat de la conservation de l'énergie exige l'éternel retour » (Nachlass 1886/87, 5[54], KSA 12.205) ; « c'est la plus scientifique de toutes les hypothèses possibles. Nous nions les fins dernières : si l'existence avait un but, il devrait être atteint » (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.213).

17 Voir par exemple Nachlass 1887, 9[8], KSA 12.342 : « À la place de la métaphysique et de la religion, la doctrine de l'éternel retour (celle-ci en tant que moyen d'élevage et de sélection) ». Voir dans le même sens Nachlass 1885, 34[204], KSA 11.490 et Nachlass 1884, 27[80], KSA 11.295.

La volonté de reconstituer une doctrine consistante de l'éternel retour tendrait ainsi à négliger les variations entre ces textes, voire à refuser de prendre en considération l'originalité du discours de la pensée de l'éternel retour. Elle argumente comme si celui-ci était secondaire et n'entretenait aucun véritable rapport avec le contenu de la pensée ni ses enjeux. Pourtant, il ne s'agit pas de n'importe quelle forme discursive ou d'un aphorisme parmi d'autres. Avec la pensée de l'éternel retour, nous assistons au contraire à la métamorphose la plus radicale du discours nietzschéen vers la littérature. Nietzsche choisit en effet sans ambiguïté la fiction pour exprimer sa « pensée abyssale » (Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2),¹⁸ dans FW 341 d'abord, puis dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de manière bien plus explicite, plus déroutante aussi. Si « cette œuvre est tout à fait à part » (EH, Za 6), ainsi que Nietzsche aime le rappeler, c'est peut-être moins en raison des thèses philosophiques des discours de Zarathoustra, que par sa forme littéraire si singulière. Cet ouvrage ne doit pas occulter tous les autres aspects littéraires de l'œuvre de Nietzsche, certes. Mais il constitue sa tentative littéraire la plus affirmée, par la poésie de son dithyrambe dont il s'enorgueillit sans mesure, par son symbolisme exacerbé, et surtout par sa conception narrative et fictionnelle, autrement dit, par le simple fait qu'il s'agit d'un récit fictif.¹⁹ Si l'opposition entre doctrine et discours à propos de la pensée du retour est si tendue, si problématique, c'est notamment parce que le discours de la pensée du retour est d'ordre littéraire, et qu'il semble, pour cette raison même, résister à toute constitution de doctrine philosophique. De ce point de vue, cette pensée fameuse, et avec elle *Ainsi parlait Zarathoustra*, nous place dans la situation délicate, pleine de confusions, où la présence de la littérature dans la philosophie se mêle à leurs résistances réciproques. La limite d'une interprétation strictement doctrinale de la pensée du retour résiderait ainsi dans ce refus de prendre en considération la singularité de sa forme, dans le fait de nier ou de banaliser la transformation singulière du discours nietzschéen durant cette période, laquelle doit pourtant nous interroger. En effet, avec la pensée du retour et *Ainsi parlait Zarathoustra*, le discours philosophique se transforme radicalement au point de prendre une forme littéraire. Quelles peuvent être les raisons d'une telle métamorphose du discours ? Que pourrait donc la littérature dont le discours philosophique est fondamentalement incapable, y compris l'aphorisme nietzschéen ?

18 Nous utilisons, sauf lorsque nous traduisons nous-mêmes, les traductions françaises suivantes : pour les fragments posthumes, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris 1968–97 ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris 1972 ; *Le Gai Savoir*, trad. Patrick Wotling, Paris 2007 ; *La Naissance de la tragédie*, trad. Celine Denat, Paris 2015 ; et *Ecce homo*, trad. Éric Blondel, Paris 1992.

19 Bien sûr, Nietzsche a parfois recours à un dispositif fictionnel et à une forme d'écriture dramatique dans d'autres aphorismes. C'est par exemple le cas de l'annonce de la mort de Dieu au FW 125, que l'on retrouve également dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Mais à la différence de la pensée du retour, nous retrouvons dans l'œuvre publiée de Nietzsche des analyses approfondies de la signification de la mort de Dieu qui ne sont pas exprimées dans un dispositif fictionnel, comme c'est déjà le cas dans FW 343 et 344.

3. Le problème d'une interprétation strictement parodique : la revendication d'une Lehre

Il faudrait, semble-t-il, suivre ainsi le modèle d'une analyse discursive. Seulement, et c'est là le second écueil qui structure le problème d'une interprétation cohérente de l'éternel retour, nous avons vu qu'une telle méthode tendait à nier, avec plus ou moins de force, plus ou moins de nuances également, tout contenu doctrinal, en raison de la structure narrative et fictionnelle du discours que nous examinerons en détail. L'éternel retour serait pour l'essentiel une stratégie discursive ayant une fonction critique. Nous retrouvons la résistance présupposée de la forme littéraire à la constitution d'une véritable doctrine. Cette résistance s'accroît par le fait que cette forme recèlerait une logique parodique et ironique, et qu'en un certain sens, ceux qui croient en une doctrine de l'éternel retour seraient dupes du piège tendu par le dispositif textuel de Nietzsche.

Pourtant, si Nietzsche a choisi consciemment une forme discursive bien particulière pour cette pensée, il est tout autant indéniable qu'il n'a cessé, dans les textes posthumes comme dans l'œuvre publiée, de la qualifier explicitement de *Lehre*. Cette caractérisation apparaît dès la première mention de l'éternel retour en août 1881 et demeure une constante dans les fragments posthumes. Dans ce texte bien connu, il écrit :

Que faisons-nous du *reste* de notre vie – nous qui avons passé la plus grande partie de celle-ci dans l'ignorance la plus essentielle ? Nous *enseignons la doctrine* – c'est le moyen le plus puissant pour nous l'*incorporer* à nous-même. Notre genre de béatitude, en tant que professeur de la plus grande doctrine

Was machen wir mit dem *Reste* unseres Lebens – wir, die wir den grössten Theil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir *lehren die Lehre* – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber einzuverleiben. Unsere Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre (Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494, notre traduction).

Suivant ce passage, la pensée du retour semble devoir impérativement faire l'objet d'un enseignement, car seul le fait d'être *enseigné* à un public garantira son incorporation qui semble être la condition de l'inoculation effective à la culture. Nietzsche la définit ailleurs comme le « marteau dans les mains des plus puissants hommes » (Nachlass 1884, 27[80], KSA 11.295),²⁰ dans la perspective de sélection de nouveaux types de vie humaine, et précise là encore : « *die Lehre der ewigen Wiederkunft* », « *la doctrine de l'éternel retour* ». De même, dans les textes rétrospectifs consacrés à cette pensée en 1888, nous retrouvons cette insistance sur la doctrine de l'éternel retour et l'exigence de son enseignement. Dans un passage d'*Ecce homo* consacré à l'explicitation du dionysiaque et de la philosophie tragique depuis la *Naissance de la tragédie* (1872), Nietzsche souligne encore une fois le caractère doctrinal de la pensée du retour :

²⁰ Cf., dans le même sens Nachlass 1887, 9[8], KSA 12.342 : « An Stelle von Metaphysik und Religion die ewige Wiederkunftslehre (diese als Mittel der Züchtung und Auswahl) ».

L'affirmation de l'écoulement et de la *destruction*, élément décisif dans une philosophie dionysiaque, le dire-oui à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, avec une radicale récusation du concept même d'« être » – c'est là qu'il me faut en tout cas reconnaître ce qui m'est le plus proche dans ce qui a été pensé jusqu'à présent. La *doctrine* de l'« éternel retour », c'est-à-dire du cycle absolument et indéfiniment répété de toutes choses – cette *doctrine* de Zarathoustra pourrait en fin de compte déjà avoir été enseignée par Héraclite.

Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs „Sein“ – darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist. Die Lehre von der „ewigen Wiederkunft“, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustra's könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein (EH, GT 3).²¹

Comment résoudre la tension évidente entre ce double statut de la pensée de l'éternel retour, à la fois doctrine et fiction, enseignement décisif pour la transvaluation nietzschéenne et discours littéraire, que l'on a pu interpréter comme parodique ? Il nous semble possible d'accorder réellement ces différents textes, de concilier la spécificité du discours de la pensée du retour et sa prétention à constituer une véritable *Lehre*. Précisons cependant que ce dernier terme ne possède plus, avec Nietzsche, les titres de noblesse qu'il avait acquis au sein de l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel. *Lehre* ne renvoie pas spécifiquement à l'exposition de la connaissance spéculative propre à la philosophie, mais, de manière plus usuelle et familière, à son aptitude à dispenser un enseignement, à éduquer par son savoir. Nietzsche utilise en ce sens aussi bien le verbe *lehren* que le substantif. La formule « *wir lehren die Lehre* », proche du polyptote, est très significative de la dimension pédagogique et pratique de la doctrine.²² Si *Lehre* signifie davantage « enseignement » que « doctrine » au sens spéculatif, cela implique que sa forme discursive devra être susceptible d'exprimer adéquatement le contenu de ce qui est enseigné, mais aussi de le communiquer de manière à en garantir la bonne réception, à favoriser son incorporation, afin qu'il puisse véritablement devenir la grande pensée éducatrice.

Dans ce cas, quel peut être le cœur de l'enseignement de l'éternel retour du même ? Nous défendrons dans les pages qui suivent une interprétation qui pourrait sembler déflationniste, car nous ne chercherons pas dans l'énoncé même de cette pensée une connaissance spéculative de la réalité et du temps, mais qui n'en demeure pas moins consistante et, au sens propre, doctrinale. La doctrine de l'éternel retour s'exprimerait fondamentalement dans les effets pratiques visés par ce discours sur le temps. Son contenu résiderait alors dans la philosophie de l'affirmation, ainsi qu'en témoigne son

²¹ Nous retrouvons, dans les dernières lignes de *Crépuscule des idoles*, la même association de cet enseignement avec la philosophie de Dionysos, cf. GD, Was ich den Alten verdanke 5.

²² En ce sens, il est significatif que Nietzsche parle aussi bien de *Lehre* que de *Erziehung*. Voir par exemple Nachlass 1881, 11[145], KSA 9.497.

association récurrente avec le dionysiaque et la possibilité d'une joie tragique, ce qui nous semble par ailleurs être le seul véritable point de convergence des commentateurs de Nietzsche. En d'autres termes, c'est en tant qu'il constitue un instrument de sélection favorisant l'affirmation de la vie et rendant possible le développement d'un type affirmateur, que l'éternel retour peut être considéré comme la grande doctrine. Il est évident, en tout cas assez peu contestable que l'éternel retour du même ne prenne sens qu'en vue de l'affirmation, que celle-ci s'exprime sous la formule de l'*amor fati* ou du *Ja-sagen* de Zarathoustra. Ce qu'il faut approfondir en revanche, c'est la manière dont la pensée du retour détermine et précise la signification de cette philosophie de l'affirmation, laquelle joue un rôle essentiel dans le projet de création de valeurs nouvelles. Or, la prise en considération de sa forme discursive, la fiction, loin de détruire toute possibilité spéculative, nous semble au contraire un guide précieux pour interpréter dans toutes ses conséquences la doctrine nietzschéenne de l'affirmation.

Seconde section : la logique de la fiction dans *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra*

1. La fiction dans « Le Gai Savoir »

Procédons d'abord à un examen minutieux de ce texte célèbre, FW 341. Nous avons affaire à une fiction au sens d'une hypothèse possible. La pensée de l'éternel retour est présentée comme un énoncé relevant de la modalité du possible, disqualifiant d'emblée l'alternative du vrai et du faux. À proprement parler, la question de savoir si l'éternel retour du même décrit la réalité de l'univers ne se pose même pas. Nous pénétrons plutôt dans le monde possible de l'éternel retour, d'où l'importance cruciale de son caractère hypothétique. Quelle est la singularité de cette hypothèse ? Elle ne vaut qu'en fonction des réactions contraires qu'elle peut produire chez les individus, et que Nietzsche présente comme une alternative. Comment réagirais-tu si un démon t'annonçait le retour éternel du même ? Ou bien tu tomberais dans une crise de désespoir qui confine à la folie, qui « t'anéantirait » ; ou bien tu parviendrais à éprouver la plus grande joie de ton existence et à l'accueillir comme une bénédiction. Le texte insiste particulièrement sur l'alternative entre ces réactions toutes deux excessives, puisqu'il la répète deux fois et l'exprime d'une manière dramatique. Nous retrouvons ici la logique de sélection des types humains qu'est censée produire la pensée du retour.²³ L'hypothèse est adressée comme un défi, une épreuve suprême et dangereuse qui ne tolère pas de demi-mesure, en ce qu'elle radicalise notre rapport à l'action et l'existence. Soit elle radicalise notre incapacité à supporter la

²³ Sur la logique de sélection du type pour l'éternel retour, voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 2009 (rééd.), 353–82.

vie dans ses conditions effectives, et dès lors, sous l'hypothèse de l'éternel retour, celle-ci nous apparaît proprement insupportable. Soit elle renforce les rares individus qui sont capables non seulement d'accepter et de supporter sa dimension tragique, mais encore de l'aimer, d'éprouver de la joie devant ce spectacle, ce qui traduit une intensification de leur sentiment de puissance. Elle détruit ou elle libère le vouloir vivre, et elle n'est proposée par Nietzsche qu'à cette fin. Il ne s'agit donc pas d'une fiction théorique à laquelle ont recours de nombreux philosophes, mais d'une pensée qui, si elle exerce son emprise sur les individus, vise la transformation de l'action et de la vie. C'est une pensée qui, même à titre de pure possibilité, agit radicalement et en profondeur.

Refusant une abstraction théorique, ce texte donne certains indices signifiants qui colorent la pensée du retour d'une allure fantastique, et c'est en ce sens également qu'il faut parler de fiction à propos de l'éternel retour. C'est la nuit, un démon se glisse dans « ta plus solitaire solitude », peut-être tout simplement une chambre, une araignée passe, on voit entre les arbres un clair de lune. Le décor fait songer à un récit de rêve, ou plutôt à un cauchemar saisissant. L'irruption du surnaturel intervient avec l'apparition du démon,²⁴ mais il imprègne également sa prophétie, comme si la pensée du retour, en elle-même surnaturelle, irréelle pour le vécu psychologique d'une conscience humaine, ne pouvait être énoncée que sur un mode fantastique. Même si elle est discrète, cette dimension est importante car elle montre la volonté délibérée de Nietzsche de ne pas en donner une représentation réaliste et vraisemblable. Avec cet aphorisme, nous sommes d'emblée situés dans un monde résolument hypothétique et imaginaire. Il y a toutefois un point étonnant. Étant donné le jeu opéré avec le récit de rêve, on aurait pu s'attendre au récit d'une personne faisant, ou même rêvant de faire, l'expérience de l'éternel retour, explorant dans ses moindres détails la répétition d'une même vie, ce qui aurait sans doute produit un texte résolument plus saisissant. Au lieu de quoi nous n'avons que sa seule énonciation par un démon, proférée comme une malédiction ou

24 Dans son étude, « Der ungeheure Augenblick », Salaquarda a proposé une fine lecture de cette figure, en montrant son rapport au *daimôn* socratique et à la figure artistique du démonique chez Goethe. Ajoutons que Nietzsche avait déjà fait appel à un « démon », le satyre Silène, « compagnon de Dionysos », dans *La Naissance de la tragédie* : « Une légende ancienne raconte que le roi Midas aurait longtemps pourchassé dans la forêt le sage Silène, le compagnon de Dionysos, sans parvenir à l'attraper. Lorsqu'enfin Silène est tombé entre ses mains, le roi lui demande quel est pour les hommes le plus grand et le plus insigne de tous les biens. Glacé et immobile, le démon se tait ; jusqu'à ce que, pressé par le roi, il laisse éclater ces mots dans un rire strident : 'Misérable race d'éphémères, enfant du hasard et des peines, pourquoi me presses-tu de te dire ce que tu aurais tout avantage à ne pas entendre ? Le plus grand de tous les biens est pour toi complètement hors d'atteinte : ne pas être né, ne pas être, n'être rien. Mais le second de tous les biens est pour toi – celui de mourir bientôt' » (GT 3, KSA 1.35). La ressemblance entre ces textes ne cesse pas de nous frapper. D'un démon à un autre, nous assistons à une vision désespérante et tragique, celle de vivre pris dans la nécessité du temps, fugace ou éternelle, dans les deux cas entendre une telle vérité est une épreuve qui peut anéantir, comme elle anéantit ici Midas. On remarque également que dans les deux cas, pour que la vérité tragique éclate, Nietzsche ne peut s'empêcher d'installer un espace fictionnel ou mythologique.

une bénédiction. L'objet du texte n'est pas ici l'événement de l'éternel retour, mais sa seule énonciation envisagée comme une possibilité. Enfin, ce texte est d'emblée rattaché au sort d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, ce que Nietzsche indique en donnant juste après lui la première version du prologue, reliant ainsi les deux ouvrages autour de la pensée du retour. Nous avons l'hypothèse de la pensée du retour, avec les réactions qu'elle peut engendrer, puis la première version du prologue du *Zarathoustra*. Nous passons de la simple hypothèse à sa mise en récit : que se passerait-il si l'on faisait l'épreuve de la pensée de l'éternel retour ? Je vais vous raconter l'histoire d'un personnage dont le destin est d'éprouver cette pensée.

2. Le récit de l'incorporation de la pensée dans « Ainsi parlait Zarathoustra »

Avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, la pensée du retour est une fiction au sens littéraire le plus classique, au sens d'un récit imaginaire.²⁵ Il faut souligner que Nietzsche exploite dans cet ouvrage les deux modalités principales qui définissent dans l'histoire des cultures humaines la création littéraire : le lyrisme, ou, pour le dire en des termes plus contemporains, la fonction poétique du langage, et la création fictionnelle.²⁶ Une œuvre littéraire est bien souvent à la fois création fictionnelle et création poétique, même si la fiction prend parfois le pas sur la nature poétique du langage, et réciproquement. Pour *Ainsi parlait Zarathoustra*, c'est bien évidemment le lyrisme poétique du langage qui l'emporte sur le dispositif fictionnel, relativement pauvre et manquant de consistance. Toutefois, c'est bien du côté de ce dispositif fictionnel que se trouve finalement l'expression de la pensée du retour.

En effet, cet ouvrage se compose selon deux structures qui se succèdent et parfois se superposent.²⁷ On peut considérer que tout le premier livre ainsi que la première partie

25 Nous avons déjà publié les arguments principaux de cette sous-section dans l'article « Pourquoi faire de la fiction en philosophie ? À propos du récit de l'éternel retour dans *Ainsi parlait Zarathoustra* », in Clément Bertot / Jean Leclercq / Nicolas Monseu / Patrick Wotling (éds.), *Nietzsche, penseur de l'affirmation : Relecture d'« Ainsi parlait Zarathoustra »*, Louvain 2019, 255–73. Nous souhaitons ici corriger et compléter une partie de ces analyses.

26 C'est ainsi que Gérard Genette définit avec une netteté remarquable les critères de la littérarité. Voir Gérard Genette, *Fiction et diction*, Paris 2004. Il faut préciser que pour Genette, toute *représentation*, fidèle à la réalité ou non, est fiction dans la mesure où elle introduit à un autre rapport à la réalité. C'est la raison pour laquelle il choisit de manière étonnante de traduire la *mimésis* pour Aristote et l'Antiquité comme ce que nous, modernes, nommons fiction. Dans le post-scriptum ajouté à cette nouvelle édition, Genette reprecise sa pensée en disant que si la modalité fictionnelle et la modalité poétique, ou rhématique, introduisent chacune un rapport différent à la création littéraire, ces rapports ne sont nullement contradictoires.

27 Nous mettons volontairement à l'écart le quatrième livre qui a un statut éditorial particulier et une orientation bien spécifique, tout comme le cinquième livre du *Gai Savoir* est un ajout qui diffère du reste

du deuxième, jusqu'au discours sur les poètes, sont composés en immense majorité des discours de Zarathoustra. Ces discours s'inscrivent dans un univers diégétique : Zarathoustra est un personnage vivant dans un univers relativement défini, quoique le récit refuse tout réalisme au profit d'une esthétique extrêmement symbolique et atopique : entre les montagnes et la mer, avec des villages, une ville multicolore. Ces discours s'inscrivent dans un cadre narratif donné dès le prologue : Zarathoustra vécut seul dans ses montagnes durant dix années, puis il éprouve le besoin impérieux de communiquer sa sagesse, d'enseigner son idéal, le surhumain, et descend parmi les hommes. Cette structure d'aller et retour, inscrite dans le prologue, organise l'ensemble de l'ouvrage. À la fin du livre I, Zarathoustra chasse ses disciples pour retourner à sa solitude ; puis il redescend parmi les hommes pour enseigner de nouveau, tout en voyageant dans les îles bienheureuses. À la fin de ce livre, il éprouve une nouvelle fois la nécessité de retourner à sa solitude. Le livre III raconte alors son retour vers ses montagnes ; le livre IV reprend cette structure d'aller et retour sur une seule journée. Ce thème narratif incarne tout à la fois le désir constant de Zarathoustra de communiquer sa doctrine, de former une communauté, « d'aspirer à son œuvre » (Za IV, *Das Zeichen*), et l'échec plus ou moins constant de son enseignement. Cette structure s'efface néanmoins pendant une première partie au profit des discours directs de Zarathoustra où se délivre son enseignement, lequel porte, pour l'essentiel, sur le surhumain et la *Selbstüberwindung*. Durant cette première partie, le récit n'a qu'une fonction relativement symbolique à côté des discours zarathoustriens.

En revanche, à partir du chapitre « Des grands événements » jusqu'à la fin du livre III, on remarque une inflexion de l'œuvre : la logique des discours directs s'efface de plus en plus devant l'importance de la narration, même s'ils continuent d'être présents et importants sous la forme de monologues, comme dans le chapitre « Des vieilles et des nouvelles tables ». Peu à peu, c'est moins l'enseignement de Zarathoustra qui importe, que ce qui arrive à Zarathoustra, sa propre histoire. Or, si nous retraçons brièvement les étapes de ce récit, quelle est l'histoire de Zarathoustra ? Qu'est-ce qui lui arrive ? Zarathoustra va sur une île, près des îles bienheureuses, affronter un chien de feu et revient auprès des voyageurs d'un bateau pour en rapporter toute la petitesse. Les voyageurs lui racontent alors qu'ils ont vu, quelques jours auparavant, une silhouette voler au-dessus du bateau, un fantôme ressemblant fort à Zarathoustra crier : « il est temps ! il est grand temps ! » (Za II, *Von grossen Ereignissen*) Cet épisode oriente le récit vers l'attente d'un grand événement dont on décèle les présages. Le chapitre suivant, « Le devin », est d'une importance capitale pour l'ensemble de l'ouvrage. Ce personnage fait une prophétie qui annonce le nihilisme, la grande fatigue des hommes, et qui se résume dans sa formule : « tout est vide, tout est pareil, tout a été [*Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war*] » (Za II, *Der Wahrsager*). Cette prophétie transforme profondément Zara-

de l'ouvrage. Dans leurs premières éditions, *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra* s'achèvent ainsi tous deux sur l'éternel retour.

thoustra : « il déambulait, triste et fatigué ; et il devint semblable à ceux dont avait parlé le devin ». Zarathoustra devine la vérité à venir de ce discours, car il la diagnostique également, et celle-ci l'affecte profondément. Il devient malade, connaît une première crise et tombe dans une sorte de coma. Qu'est-ce qui le tire de sa torpeur ? Un rêve effrayant, fantastique, qu'il propose en énigme à ses disciples, à propos de quelqu'un qui porte des cendres à la montagne. Le chapitre suivant, « De la rédemption », est un discours de Zarathoustra inséré dans cette histoire, adressé d'abord à la foule, puis à ses disciples, où Zarathoustra tente de répondre à la prophétie du nihilisme, et annonce déjà la pensée du retour comme seule réponse adéquate. Il s'agit d'abord de changer le rapport au temps qui réside dans la volonté de vengeance caractéristique de cette grande fatigue. Au « *es war* » qui exprime l'impuissance de la volonté devant le caractère irréversible, donc linéaire, du temps et de toute action, il faut répondre par un « je le voulais ainsi », par une capacité de la volonté à affirmer la vie, et à faire de toute action une création, ôtant la dimension du hasard. Dans ce discours, le lecteur avisé reconnaît, de façon disséminée, des présages, des anticipations de la pensée du retour : le rapport au temps mis en évidence, le grincement de dents de la volonté impuissante,²⁸ l'affirmation : « mais je l'ai voulu ainsi ! je le veux ainsi ! je le voudrai ainsi » (Za II, Von der Erlösung), qui formule presque le vouloir libéré issu de la pensée du retour : « c'était ça, la vie ? Allons, encore une fois ! » (Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1). Le retour en arrière (*zurück*) évoquant la répétition circulaire des choses est également suggéré. Seulement il y a deux retours en arrière : celui ascétique et négateur, puis un autre évoqué à la fin du discours, qui suggère à demi-mots la pensée du retour :

« La volonté a-t-elle déjà été son propre libérateur ? [...] Et qui lui a appris à se réconcilier avec le temps et qui lui a appris quelque chose de plus haut que l'est toute réconciliation ? Il faut que la volonté veuille quelque chose de plus élevé que l'est toute réconciliation, cette volonté qui est volonté de puissance – : comment pourtant ? – Qui lui a en outre appris à vouloir revenir en arrière ? » Mais en cet endroit de son discours, Zarathoustra tout à coup s'interrompt et ressemble en tous points à quelqu'un d'extrêmement effrayé (Za II, Von der Erlösung).

Zarathoustra s'interrompt, conscient d'avoir dévié de son discours, d'avoir été trop loin en évoquant la pensée du retour. Il est lui-même terrorisé par ce qu'il dit. D'où l'importance de la réflexion du bossu qui souligne à quel point Zarathoustra parle différemment à ses disciples qu'à lui-même, ce qui signifie que la pensée du retour concerne avant tout Zarathoustra en personne, lui et lui seul. C'est *son* histoire. Le chapitre suivant marquant la fin du livre, « L'heure la plus silencieuse », met en scène le nouvel adieu de Zarathoustra à ses disciples, mais cette fois contre son cœur, car il est contraint de retourner à sa solitude justement pour éprouver la pensée du retour. Or, que dit la voix la plus silencieuse en rêve à Zarathoustra ? Qu'il a un savoir, mais qu'il n'a pas la volonté de ce savoir, encore moins la force pour l'enseigner et pour commander. Ceci est un

²⁸ Qui fait écho au FW 341.

point capital : Zarathoustra subit la pensée du retour, il ne l'enseigne pas.²⁹ Il n'a aucune maîtrise sur elle, contrairement à son enseignement du surhumain. Précédemment, il ne comprend pas son présage, ou il n'ose l'assumer ; quand il évoque à demi-mot cette pensée, il en a peur. La valeur de la pensée du retour, encore une fois, est moins dans le savoir de celle-ci que dans le rapport de notre vouloir, de notre désir à elle, et des effets qu'elle provoque. Cela indique encore une fois qu'il ne s'agit pas d'une représentation théorique et abstraite, et qu'elle n'a de sens qu'en tant qu'on en fait l'expérience au sens propre et que l'on est affecté par elle. Que Zarathoustra craigne sa pensée, qu'il sache mais qu'il ne veuille pas, cela souligne tout à la fois la difficulté de l'épreuve et le processus d'incorporation sous-terrain à l'œuvre.

Dans le livre III, qui raconte le retour et les détours de Zarathoustra vers ses montagnes, la pensée du retour occupe deux chapitres décisifs, où elle est enfin « dite ». Dans le premier, « De la vision et de l'énigme », Zarathoustra propose aux voyageurs une nouvelle énigme, en leur racontant une vision qu'il a eue et qui a encore tout d'un rêve. Zarathoustra gravit la montagne et, par une syllepse typique du style de ce livre, passe de la métaphore de la chute à une lutte intérieure contre son ennemi, l'esprit de pesanteur, associé à la connaissance,³⁰ qui se matérialise aussitôt en créature étrange, « mi-nain, mi taupe » (Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1). Mais ce combat est avant tout un combat intérieur entre Zarathoustra et lui-même, contre tout ce qui empêche la libération de son vouloir. Cet affrontement spirituel s'inscrit dans la logique du surmontement de soi-même et témoigne de la difficulté réelle de cet effort. Ici la pensée de l'éternel retour est convoquée par Zarathoustra pour se surmonter lui-même et se libérer de l'esprit de pesanteur. Ce qui est très singulier dans ce passage, c'est la matérialisation fantastique de la pensée sous ses yeux, au moment même où l'exprime Zarathoustra, avec l'apparition d'une porte au milieu des deux chemins. Nietzsche joue avec la représentation classique de la flèche du temps pour la transformer en anneau. Mais le fait le plus intéressant de ce passage est le suivant : c'est bien l'adversaire, l'esprit de pesanteur, qui exprime le plus clairement, sous un mode assertif, la pensée du temps : « le temps lui-même est un cercle ». Ce que Zarathoustra refuse avec énergie : « Toi, esprit de pesanteur : dis-je, plein d'irritation, ne te rends pas les choses trop faciles ! Ou bien je te laisse accroupi où tu es, lambin, moi qui t'ai porté si haut ! » Puis Zarathoustra explique de nouveau la pensée du retour de l'identique, en montrant les limites de la représentation classique du temps, comme pour indiquer que sa valeur ne réside nul-

²⁹ Il s'agit là d'une différence fondamentale entre les différentes esquisses du livre III dans les fragments posthumes et la version que Nietzsche choisit d'écrire. Initialement, Zarathoustra doit bel et bien enseigner la doctrine, agir en éducateur et législateur, de manière à ce que la communauté s'expose à la pensée de l'éternel retour et en subisse les effets sélectifs. Mais peu à peu, la communication effective de la doctrine disparaît pour devenir une lutte personnelle dans la vie intérieure de Zarathoustra. Pour observer cette évolution dans les manuscrits, voir en particulier les liasse [16] à [24], de l'automne et de l'hiver 1883.

³⁰ Cette association est clairement exprimée au livre I, « Lire et écrire ».

lement dans cet aspect. Ce refus par le récit souligne encore la spécificité et la difficulté de la pensée du retour, qui ne vaut nullement dans la vérité qu'elle recèle, mais dans la capacité à vouloir la réalité et à l'affirmer. Après quoi cette vision disparaît pour une autre bien plus énigmatique, celle d'un berger étouffant d'un serpent noir qui entre dans sa bouche, dont le sens doit justement être deviné.

Cette énigme se dissipe dans l'autre chapitre décisif, « Le convalescent », qui raconte enfin l'événement dont tout notre récit n'était que le pressentiment et l'annonce. Zarathoustra, revenu dans ses montagnes, trouve enfin le courage d'appeler sa pensée abyssale et de l'éprouver. Mais celle-ci le submerge par le dégoût et le désespoir qu'elle apporte, et il sombre dans un coma inquiétant pendant sept jours. Le récit dramatise à outrance le grand danger qui menace Zarathoustra au moment de l'incorporation de la pensée. Le lecteur apprend alors que le berger étouffant du serpent noir était une prémonition de Zarathoustra lui-même, devant surmonter le dégoût dont était porteuse la pensée du retour et qui était sa grande épreuve. Quel était ce serpent noir ? C'était le dégoût devant l'éternel retour de l'homme petit, la répétition de l'homme incapable de se fixer des buts, incapable de s'orienter vers le surhumain, incapable de se surmonter. Couper la tête à ce serpent, à ce grand dégoût qui est l'épreuve ultime de Zarathoustra, exprime symboliquement l'orientation affirmatrice de la pensée du retour : il faut affirmer tout de la vie telle qu'elle est, dans sa contradiction, même ceux qui la nient et la fuient. Ce n'est qu'à partir de cet acte que la pensée commence à avoir un effet transvaluateur. Néanmoins, et contrairement à sa prémonition, Zarathoustra n'est pas soudainement transfiguré. La métamorphose n'est pas immédiate, au contraire il est convalescent, encore faible et malade ; ce n'est qu'en chantant, pour se consoler et s'alléger, que cette métamorphose est peu à peu suggérée. Là encore, la pensée du retour n'est pas exprimée comme une vérité. À ses animaux qui en font un chant pour le consoler et le bercer, celui-ci leur coupe la parole : « Ô vous, bouffons-plaisantins, orgues à rengaines que vous êtes ! répondit Zarathoustra, vous savez si bien ce qui devait s'accomplir en sept jours : [...] et vous, – vous en avez déjà fait une rengaine ? » (Za III, Der Genesende 2) Lorsque de nouveau ses animaux l'encensent comme celui qui enseigne de l'éternel retour, le récit censure à nouveau le discours par le silence absent de Zarathoustra : il ne leur répond plus, il ne les écoute plus.

Troisième section : de la fiction à l'affirmation : une doctrine nouvelle

1. Conjectures sur l'usage nietzschéen de la fiction

Que pouvons-nous tirer de ce parcours qui puisse nous permettre de mieux comprendre les raisons du choix de la fiction pour exprimer l'éternel retour ? À ce stade, nous ne pouvons que faire des conjectures avec prudence, étant donné le peu d'indices textuels.

Dans tous les fragments ou témoignages de la période d'élaboration de l'ouvrage, Nietzsche ne thématise jamais explicitement les raisons de son choix pour la forme littéraire. Mais cette absence de justification, au fond bien compréhensible dans des notes de travail, ne doit pas annuler la valeur même d'une telle métamorphose du discours philosophique. L'hypothèse que nous proposons se fonde en ce sens sur une méthode que l'on peut résumer ainsi : interpréter non seulement ce qu'un philosophe dit, mais encore ce qu'il fait dans son discours.

La forme poétique et narrative d'*Ainsi parlait Zarathoustra* peut d'abord paraître étonnante car les analyses généalogiques ne semblent guère avoir mis en avant la littérature comme un instrument véritablement efficace dans la perspective d'une transformation des valeurs. Les instruments d'élevage (*Züchtung*) de l'homme les plus influents identifiés par Nietzsche sont plutôt les mœurs sociales, les dogmes religieux, la politique, voire le discours scientifique. Même si Nietzsche fait toujours une place à l'art dans cette typologie des instruments de la culture, nous pensons souvent, peut-être à tort, à d'autres formes d'art que la littérature, tout particulièrement à la musique. La littérature semble jugée comme un instrument de culture plus fragile que les discours scientifiques ou religieux pour propager des croyances en des valeurs nouvelles – même si un tel jugement est discutable suivant les textes, et minore l'influence culturelle immense que Nietzsche reconnaît par exemple à un Goethe ou un Homère.

Prenons le cas du rapprochement avec la religion. Indéniablement, de nombreux aspects stylistiques d'*Ainsi parlait Zarathoustra* sont empruntés aux textes sacrés et à la littérature religieuse, qu'il s'agisse du choix du personnage éponyme, un prophète fondateur de religion, de la reprise parodique de certaines scènes, de l'importance du modèle du sermon pour les discours de Zarathoustra, ou encore des évidents accents bibliques de son verset poétique. Un certain nombre d'études extrêmement éclairantes mettent par ailleurs en évidence un intertexte précis avec la Bible de Luther.³¹ Mais cet intertexte ne doit pas pour autant nous autoriser à suggérer, plus ou moins explicitement, que Nietzsche ait été chrétien, luthérien malgré lui, quand bien même il était familier du protestantisme allemand de son temps. Certes, il présente *Ainsi parlait Zarathoustra* à son éditeur comme un « cinquième Évangile » (à Ernst Schmeitzner, 13 février 1883, Nr. 375, KSB 6.327), même s'il le présente surtout comme un poème, dans cette lettre et dans d'autres. Mais il est difficile de soutenir jusqu'au bout que Nietzsche ait voulu que nous nous rapportions à son livre comme à une nouvelle Bible, dans un rapport de croyance, ou même qu'il en ait laissé la possibilité à ses lecteurs, pour la simple raison que le jeu constant avec le discours religieux est parodique. Zarathoustra

31 Voir sur cette question Duncan Large, « Nietzsche's Use of Biblical Language », *Journal of Nietzsche Studies* 22 (2001), 88–115 ; Andreas Urs Sommer, « Nietzsche und die Bibel : Forschungen und Desiderate », *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 40 (2008), 49–63 ; et Éric Blondel, *Nietzsche, le « cinquième Évangile »*, Paris 1980.

dissipe lui-même symboliquement ce malentendu à la fin du premier livre, lorsqu'il quitte ses « disciples » :

Vous me vénerez ? Mais qu'arrivera-t-il si votre vénération, un jour, tombe et se renverse ? Méfiez-vous de ne pas vous faire écraser par une statue !
 Vous dites que vous croyez en Zarathoustra ? Mais qu'importe Zarathoustra ? Vous êtes mes croyants : mais qu'importent tous les croyants !
 Vous ne vous étiez pas encore cherchés : alors vous m'avez trouvé. C'est ce que font tous les croyants ; c'est pourquoi toute foi compte si peu.
 Maintenant, je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié, que je veux revenir parmi vous (Za I, Von der schenkenden Tugend 3).

Zarathoustra ne veut pas de croyants, il rejette ici avec vigueur une telle attitude parmi ses disciples. Il veut des compagnons à l'esprit libre, ayant la même probité, la même passion de la connaissance que lui. Se rapporter à son enseignement du surhumain avec une foi religieuse détruirait le contenu de cet enseignement, ce que les dernières lignes de ce chapitre mettent en évidence : il faut que *tous* les dieux meurent pour que vive le surhumain. On voit ici à l'œuvre l'hésitation constante de Zarathoustra, peut-être son refus à se muer en un législateur efficace, qui gagnerait en autorité et en influence autant qu'il perdrait en liberté d'esprit. Or Nietzsche a toujours compris l'esprit libre comme le type le plus diamétralement opposé au type du croyant.³² Il ne veut pas de lecteurs croyants, pas davantage pour son *Zarathoustra* que pour ses autres écrits. Il le dira sans fard dans *Ecce homo*, avec un certain sens de l'auto-dérision, en préférant être un bouffon qu'un fondateur de religion.³³

Le choix de la fiction littéraire pour exprimer l'éternel retour doit surtout nous étonner par rapport à la possibilité de l'exprimer sous une forme argumentative qui s'appuierait sur des travaux et des hypothèses scientifiques. On peut en effet songer que pour imposer de manière efficace cet instrument de sélection des formes de vie, pour en favoriser l'incorporation dans l'histoire de la culture, Nietzsche aurait dû se servir de la contrainte de la vérité dans son discours. Si on veut faire croire en une pensée, quoi de plus stratégique que de la rendre plausible, probable, d'en révéler publiquement l'aspect scientifique, surtout après avoir diagnostiqué l'hypertrophie de notre instinct de connaître et notre attachement à la science dans la culture contemporaine ? Dans M 429, Nietzsche montrait en effet avec précision la prédominance tyrannique de cet instinct dans la configuration pulsionnelle de l'homme moderne. Peu avant l'apparition

³² Voir déjà MA I 226. Voir également FW 347.

³³ EH, Warum ich ein Schicksal bin 1. Voir aussi la préface : « Je suis disciple de Dionysos, je préférerais encore être un satyre plutôt qu'un saint. Mais qu'on lise déjà cet écrit » (EH, Vorwort 2). « Celui qui y parle n'est pas un 'prophète', un de ces lugubres mixtes de maladie et de volonté de puissance qu'on appelle fondateurs de religion. [...] Celui qui parle ici n'est pas un fanatique, ici on ne 'prêche' pas, on n'exige pas la *foi* » (EH, Vorwort 4). Cette préface s'achève sur la citation précédente d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

de l'éternel retour, il indiquait que pour agir sur la culture de son temps, pour s'ajuster à sa configuration physiologique spécifique, il devait faire des expériences avec les « *préjugés fondamentaux* de la science *actuelle* » (Nachlass 1880/81, 8[63], KSA 9.396). Nous avons en outre rappelé, sans les analyser en détail, que de nombreuses notes posthumes consacrées à l'éternel retour s'efforcent précisément de démontrer la plausibilité de cette hypothèse cosmologique par rapport aux débats des sciences de la nature de son temps. Pourquoi Nietzsche a finalement décidé de ne pas s'appuyer sur le matériau scientifique relativement abouti qu'il possédait et de ne pas avancer explicitement, dans son œuvre, les différents arguments qui iraient en faveur d'une « preuve » de la vérité de l'éternel retour, quand bien même il pouvait avoir conscience de leur fragilité ? Tout le scandale du choix de la fiction et du projet d'*Ainsi parlait Zarathoustra* est là : Nietzsche a préféré volontairement un mode d'expression diamétralement opposé à des arguments scientifiques et métaphysiques, qui se complaît même à censurer la pertinence de tels procédés.

Nous avons en effet vu que la pensée de l'éternel retour faisait l'objet d'un récit et répugnait systématiquement à être un discours théorique. Zarathoustra s'oppose à l'esprit de pesanteur comme à ses animaux lorsque ceux-ci déploient, sur un mode assertif, son contenu, comme si le fait d'en rester simplement à son énonciation risquait d'amoin-drir sa puissance de transformation pratique. En faisant d'elle un récit, Nietzsche refuse d'en faire une doctrine théorique pour mettre en évidence le fait que sa valeur essentielle se révèle lorsqu'elle provoque des effets sur la manière de juger, de sentir, lorsqu'elle métamorphose profondément l'individu. Il s'agit moins d'une théorie que d'une expérience vécue et d'un événement soigneusement mis en scène. Ainsi, le point culminant du récit n'est sans doute pas le chapitre « De la vision et de l'énigme », qui nous renseigne pourtant le plus sur le contenu de la pensée, mais bien « Le convalescent », qui narre l'incorporation progressive de la pensée du retour par Zarathoustra. L'événement vers lequel le livre III est tout entier tendu est le dépassement d'un rapport distancié, d'abstraction, vers une véritable incorporation de la pensée, dont nous voyons les effets foudroyants sur sa santé. Ce processus d'incorporation, à propos de Zarathoustra lui-même et pas de n'importe quel décadent, révèle l'extrême dureté des effets que produit l'éternel retour, et que Nietzsche ne cesse de mettre en évidence : la transformation qu'elle recèle est périlleuse. En tentant de placer son existence sous le signe de l'éternel retour, Zarathoustra s'effondre d'abord dans une violente crise, et manque d'en périr, avant de guérir lentement et d'accéder à une santé nouvelle qui n'est que suggérée dans les chants qui achèvent le livre III. L'épreuve qu'elle constitue pour faire apparaître une forme de vie affirmatrice est sans cesse présentée comme pratiquement insupportable, comme une tentative fondamentalement désespérante.

Que peut donc le récit fictionnel que ne peut le discours théorique ? Où se situe son possible avantage ? D'abord dans le fait de créer et montrer des événements. Une des fonctions principales du récit dans *Ainsi parlait Zarathoustra* consiste à montrer l'événement d'une grande pensée qui transforme profondément un individu qui s'attelle à la tâche d'une législation nouvelle des valeurs. On peut légitimement y voir une limite

d'un point de vue philosophique : la pensée du retour ne concerne que Zarathoustra comme personnage, d'une façon absolument individuelle, quand bien même il veut s'en faire le prophète. N'est-ce pas un recours trop singularisant dans la perspective de la transvaluation et l'échelle collective d'une transformation de la culture ? Il est en tout cas difficile de nier que la stratégie même de la pensée du retour s'inscrit dans la logique de la *Selbstüberwindung*, et ne prend sens que d'un point de vue individuel. Si la valeur de cette pensée, en tant qu'instrument de création de valeurs, repose moins sur son contenu théorique que sur les effets qu'elle peut provoquer une fois incorporée, si elle ne se révèle efficace que pour autant qu'elle est expérimentée, alors seul l'exemple d'une trajectoire individuelle s'avère pertinente. La pensée ne peut être véritablement voulue et expérimentée que si moi, en tant qu'individualité, je tente l'expérience. On ne fait d'expérience de la pensée qu'à la première personne, à la lumière de son propre vécu, c'est un choix qui repose essentiellement sur l'indépendance d'esprit.

Nous pouvons également mettre en évidence, comme autre ressource de la fiction qui puisse motiver le choix de Nietzsche, la puissance affective de l'imaginaire. Cette dimension s'exprime dans la coloration fantastique de l'introduction de l'éternel retour, sur laquelle nous avons déjà insisté, et qui apparaît dans la présence envahissante du rêve dans le récit. C'était déjà le cas dans le *Gai savoir*, où le texte esquissait le récit d'un rêve terrifiant, dont les mêmes détails sont repris dans « De la vision et de l'énigme ». Le rêve joue de plus un rôle original dans le *Zarathoustra*.³⁴ Tous les événements qui décident du sort de Zarathoustra sont des rêves prémonitoires. Rêve de l'enfant au miroir qui le pousse à défendre son enseignement ; rêve de celui qui porte ses cendres à la montagne ; rêve de l'heure la plus silencieuse. La vision que Zarathoustra propose aux voyageurs a tout d'un rêve, par les matérialisations surnaturelles, les brusques changements spatio-temporels. Zarathoustra ne comprend pas ses propres rêves : ce sont des énigmes pour lui-même, qu'il propose à ses disciples, et en même temps ils concernent son existence. Lorsqu'il s'adresse pour la dernière fois aux hommes supérieurs, Zarathoustra leur chante ainsi : « Suis-je un devin ? Un rêveur ? Un homme ivre ? Un homme qui explique les rêves ? Une cloche de minuit ? » (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 10).

Le rêve fait office d'oracle : il s'exprime toujours de façon énigmatique, révèle la vérité de manière oblique, et en même temps annonce le destin du héros. Qui a porté ses cendres à la montagne, qui a été le premier meurtrier de Dieu ? Zarathoustra. Qui est le berger qui étouffe de son savoir ? Zarathoustra. La vie de Zarathoustra est hantée par son propre destin, dont il voit des signes précurseurs partout et dont il a des prémonitions en rêve. Ces rêves oraculaires produisent dans le récit un effet destinal remarquable. C'est là encore une des ressources de la narration. Par la temporalité du récit,

³⁴ Voir sur cette question Claus Zittel, « 'Nachtwandler des Tages'. Traumpoetik und Parodie in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* », in Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller / Claus Zittel (éds.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie : Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'*, Heidelberg 2015, 125–69.

tous les événements, infimes comme majeurs, ont leur raison et leur importance, s'imbriquent ensemble pour former un tout. Nietzsche se souviendra de cette allure destinale que peut conférer le récit dans *Ecce homo*. Le récit donne à chaque action son agencement et sa nécessité invisible dans la réalité contingente. Même lorsqu'il éprouve véritablement la pensée du retour, Zarathoustra est endormi, en tout cas dans un état inconscient. Cet état traduit sans doute mieux le processus d'incorporation que celui de la pensée consciente et réfléchie. L'aspect franchement cauchemardesque que Nietzsche prête à sa pensée suggère sans doute qu'il veut lui donner des couleurs, du poids. Le rêve doit hanter les esprits, et son contenu, la répétition éternelle, a quelque chose de terrifiant, de maudit. Elle saisit l'imagination, et possède sous cet aspect une force affective considérable, qui fait qu'il suffit que l'on pense à sa seule possibilité, indépendamment de la question de savoir si elle est vraie, pour en ressentir des réactions violentes. Peut-être la pensée du retour n'a-t-elle jamais été à l'origine qu'une vision fantastique, un rêve saisissant, dont Nietzsche aurait eu l'audace de se servir pour sa tâche philosophique. Après tout, comme il le souligne dans un fragment posthume peu après son apparition, on a bien cru et craint pendant des millénaires une vision aussi fantastique que l'enfer.³⁵

Il est possible de mettre en évidence d'autres aspects de la fiction nietzschéenne associés à la pensée de l'éternel retour, d'étudier en détail les textes en exploitant une conceptualité narratologique et critique plus affinée.³⁶ Tel n'est pas l'objet de cette étude. Nous n'avons voulu ici que mettre en évidence les caractéristiques principales du discours choisi par Nietzsche pour exprimer sa pensée, notamment par différence avec d'autres possibilités qui se présentaient à lui, et qu'il a esquissé dans ses notes de travail. Il nous reste cependant, pour finir, à expliciter, la valeur du discours pour la doctrine.

2. Affirmation et apparence : une joie tragique

Nous faisons l'hypothèse que la doctrine de l'éternel retour dépasse la cosmologie qu'elle recèle pourtant, que son enseignement va plus loin, non dans la complexité d'une théorie sur le temps, mais dans sa volonté de créer grâce à elle de nouvelles valeurs. Une formule d'*Ecce homo* dit parfaitement le cœur de cet enseignement.

35 « Examinons la façon dont agissait jusqu'alors la *pensée* que *quelque chose se répète* (l'année, p. ex., ou les maladies périodiques, l'état de veille et le sommeil, etc.) Pour peu que la répétition cyclique ne soit qu'une probabilité ou une possibilité, même la *pensée d'une possibilité* peut nous ébranler et nous transfigurer, pas seulement des émotions ou certaines attentes ! Quel n'a pas été l'effet exercé par la *possibilité* de la damnation éternelle ! » (Nachlass 1881, 11[203], KSA 9.523).

36 Voir pour ce type d'études sur Nietzsche, Ralph Häfner / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (éds.), *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019, et Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (éds.), *Nietzsche als Dichter : Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin 2018.

La pensée de l'éternel retour, « *die Grundconception* » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, serait « *diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann* », « la formule de l'affirmation la plus haute qui puisse être atteinte » (EH, Za 1). Suivant cette perspective, la valeur de l'éternel retour résiderait avant tout dans son aptitude à favoriser le développement d'une forme de vie humaine capable de dire pleinement oui à la vie pour ce qu'elle est, de l'aimer dans ses simples conditions. *L'Übermensch* que veut créer et élever Zarathoustra est un type « qui *affirme* la vie » (Nachlass 1882/83, 4[81], KSA 10.137) et qui se réjouirait intensément de la perspective d'un éternel retour de l'identique. Ce n'est que grâce à la création et l'enseignement de l'idéal du surhumain, d'un type qui verrait cette pensée comme une bénédiction, que le retour éternel de l'existence peut par ailleurs apparaître supportable pour Zarathoustra lui-même.³⁷

On a souvent tendance à réduire la pensée nietzschéenne de l'affirmation à une dimension existentielle et individuelle, où il s'agirait avant tout de dire oui à sa propre existence, de devenir ce que l'on est.³⁸ Si indéniablement nous avons affaire à la recherche d'une certaine manière de vivre, l'affirmation visée ici par Nietzsche concerne l'ensemble de ce qui existe, ainsi que le précise le FW 276 :

Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi l'un de ceux qui embellissent les choses. *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour ! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux pas même accuser les accusateurs. Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation ! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui.

Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. *Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *W e g s e h e n* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein (FW 276).

Ce passage met en évidence un aspect capital : aspirer à de nouvelles valeurs, *vouloir* une forme de vie qui dise oui à tout ce qui arrive, c'est s'opposer axiologiquement à d'autres formes de vie ascétiques, aux « accusateurs » de la vie. Il y a un antagonisme entre l'idéal de l'homme bon selon les idéaux ascétiques, qui nie la vie dans ses conditions, et l'idéal du *surhumain* affirmateur, néanmoins il est impossible pour une telle

37 Nachlass 1883, 16[86], KSA 10.530 : « Premièrement, le don de la loi. Ensuite, après que par elle soit donnée la perspective d'engendrer le surhumain – grand instant lugubre ! Zarathoustra proclame la doctrine de l'éternel retour – qui est dès lors **supportable** pour lui-même et *pour la première fois* ! » Voir également Nachlass 1883, 10[47], KSA 10.378.

38 « Tenons-nous-en par conséquent à épurer nos opinions et nos évaluations et à *créer de nouvelles tables de biens qui nous soient propres*. Mais nous, *nous voulons devenir ceux que nous sommes*, – les nouveaux, ceux qui n'adviennent qu'une seule fois, les incomparables, ceux qui se donnent à eux-mêmes leur loi, ceux qui se créent eux-mêmes » (FW 335).

affirmation de s'opposer à ces idéaux sur un mode dialectique ou agonal, de chercher à les nier, car elle ne serait alors pas totale. L'affirmation serait encore secrètement animée par un esprit de vengeance et de ressentiment. De même, dans l'épreuve de l'éternel retour, c'est bien la difficulté à accepter et se réjouir de l'existence de l'homme éternellement petit qui étouffe Zarathoustra. La spécificité de cet idéal d'affirmation de la vie réside donc dans un effort constant de surmontement de soi vis-à-vis des différents rapports à la vie qui se sont avérés, dans l'analyse généalogique, l'expression de valeurs ascétiques et nihilistes.

Mais cet effort de surpassement vers l'affirmation pose un problème redoutable sur le plan pratique de l'incorporation de la pensée, un problème qui fait longuement hésiter Nietzsche dans ses travaux préparatoires : *comment le type affirmateur devrait se rapporter lui-même à la pensée de l'éternel retour ?* Doit-il la recevoir sous la forme d'une révélation religieuse, demeurer prisonnier de sa croyance et s'exposer au risque du dogmatisme ? Doit-il la tenir pour *vraie*, afin que celle-ci puisse véritablement exercer sa force de métamorphose ? Il y aurait alors une inadéquation entre le discours choisi et la doctrine. Nietzsche ne peut avoir recours ni à l'autorité de la foi religieuse, ni à la normativité de la vérité et de la démonstration scientifique, car ce serait entretenir un rapport à la vie qui serait encore conditionné par des valeurs ascétiques. Comment une forme de vie pourrait être affirmatrice si elle se fondait encore sur la valeur de vérité, dont Nietzsche ne cesse de nous dire qu'elle se révèle une négation et une haine des conditions sensibles de la vie ? Une véritable affirmation de la vie doit pouvoir entretenir un rapport à la réalité délivré de la valeur de vérité et de la transcendance religieuse. Mais de quelle nature peut être ce rapport ? Nous saisissons ici le lien profond entre cette doctrine et d'autres thèses de Nietzsche, tout particulièrement le perspectivisme de l'esprit libre. Dire oui à la vie, c'est conserver la probité intellectuelle que la condition de tout vivant est d'évaluer et d'interpréter, que nous ne pouvons nous rapporter à la réalité qu'en l'interprétant librement, qu'en créant « le monde éternellement en croissance des appréciations, des couleurs, des poids, des perspectives, des gradations, des acquiescements et des négations » (FW 301). Le type véritablement affirmateur serait ainsi celui qui sait que le réel est apparence, qui n'oublie pas que « c'est nous seuls qui avons d'abord créé le monde *qui intéresse l'homme en quelque manière* », mais qui serait capable de se réjouir de ce savoir. Dans le même sens, Nietzsche affirme que le degré d'incrédulité de l'esprit libre est l'expression d'un accroissement de puissance, « une manière divine de penser », « que c'est **une mesure de force**, du degré où nous pouvons nous avouer à nous-même *l'apparence*, la nécessité du mensonge, sans en périr » (Nachlass 1887, 9[41], KSA 12.354).

L'incorporation de la pensée de l'éternel retour pour un type affirmateur se révèle en fait un cas exemplaire pour comprendre la difficulté redoutable à laquelle est confrontée la tâche nietzschéenne de création de valeurs nouvelles. D'un côté, il faut préserver la probité de l'esprit libre ; de l'autre, cette probité ne doit pas se muer en un scepticisme impuissant, détruisant à la racine le désir de continuer à créer de nouvelles interprétations. Une telle attitude serait au contraire l'expression d'un désespoir

nihiliste.³⁹ Pour cela, Nietzsche ne cesse également de l'indiquer, il faut respecter une condition essentielle pour l'incorporation de toute interprétation : les instincts doivent croire en elle, la « tenir pour vraie », pour que celle-ci métamorphose véritablement les individus. Il faut en passer par le corps, et ce dernier semble exiger, pour vivre suivant des valeurs, une solide force de croyance, ce qu'identifie clairement le texte suivant :

il faut qu'il y ait une quantité de *croyances*, à partir desquelles l'on soit en droit de *juger*, que le doute eu égard à toutes les valeurs essentielles *fasse défaut* : –
voilà la condition préalable à tout vivant et à sa vie. Donc il est nécessaire que quelque chose *soit tenu* pour vrai ; *non pas* que quelque chose *soit vrai*.

Daß eine Menge *Glauben* da sein muß, daß *geurtheilt* werden darf, daß der Zweifel in *Hinsicht* auf alle wesentlichen *Werthe fehlt* : –
das ist *Voraussetzung* alles *Lebendigen* und seines *Lebens*. Also daß etwas für *wahr* gehalten werden muß, ist *nothwendig*; *nicht*, daß etwas *wahr* ist (Nachlass 1887, 9[38], KSA 12.352).

Or, tout le problème est que la probité de l'esprit libre se caractérise essentiellement par une lutte constante contre les croyances qui se transforment en convictions. Dans ces conditions, comment concilier le développement de la probité de l'esprit libre, sa sagesse nouvelle à l'égard de la vie, avec le besoin de croyance qui s'impose aussi à lui pour s'incorporer durablement de nouvelles valeurs ? En d'autres termes, comment se rapporter à la réalité sous la modalité de l'interprétation, de l'apparence, et néanmoins parvenir à « croire » en ces mêmes interprétations, ces mêmes fictions dont nous savons désormais que nous sommes les créateurs ? Et pour en revenir à notre problème initial, quelle peut être l'attitude du type affirmateur à l'égard de la pensée de l'éternel retour ?

C'est ici que le discours éclaire de manière inattendue et profonde la doctrine. Quel est, de ce point de vue, l'avantage suprême de la fiction, qu'exploitent les plus grands écrivains et qu'a peut-être senti Nietzsche en se décidant pour elle ? Justement de ne pas craindre de se présenter comme une pure fiction, de reconnaître son propre statut fictionnel et même parfois d'oser le mettre en avant, comme le fait par exemple avec génie Shakespeare dans le prologue d'*Henry V* (1600). L'audace de la fiction, qui fait son plaisir unique, tient à ce que nous restons parfaitement conscients du caractère fictionnel, ce qui ne nous empêche jamais de nous immerger dans son univers diégétique. Nous croyons pleinement en les événements de cet univers, nous les vivons tout en sachant parfaitement qu'ils sont fictifs, et nous nous en réjouissons – pour autant que notre rapport à la fiction n'est pas pathologique. La conscience d'assister à une fiction, quel qu'en soit le genre, n'entrave aucunement l'empire intellectuel et affectif

39 Un tel savoir serait pour le nihiliste source de désespoir, parce qu'il s'agit d'une forme de savoir sans la valeur de vérité, et c'est parce qu'il est précisément encore attaché à elle qu'il n'aurait plus la force de continuer à interpréter, à évaluer, à former des fictions. Cf. Nachlass 1887, 9[60], KSA 12.366 : « Cette même espèce d'homme, d'un niveau encore *plus pauvre*, *ne possédant plus la force d'interpréter*, de créer des fictions, forme le *nihiliste* ».

que celle-ci exerce sur nous, bien au contraire, il semblerait même qu'elle le renforce intensément par la distance qu'elle instaure. En elle, le degré de croyance nécessaire à l'incorporation et la probité ne s'excluent nullement, elles opèrent harmonieusement, ce qui peut se comprendre par le fait que la fiction suspend d'elle-même la valeur de vérité. Précisons que le type de croyance du spectateur ou du lecteur n'a ici rien à voir avec une foi inconsciente. Elle est, pour reprendre la formule profonde de Samuel Taylor Coleridge, « willing suspension of disbelief », ⁴⁰ une suspension délibérée de l'incrédulité partagée par l'auteur et les lecteurs ou spectateurs. Il n'y a, dans la nature de l'œuvre fictionnelle, aucune intention de tromper; tout au contraire un jeu de feintise partagé, pleinement volontaire.

Le choix du discours fictionnel pour la pensée de l'éternel retour permettrait ainsi de concilier, sans contradiction réelle ou vécue, une certaine forme de croyance, nécessaire aux besoins du corps, avec le maintien de notre probité intellectuelle. En d'autres termes, si nous suivons la logique du discours, cela signifie qu'il faudrait entretenir envers cette pensée le même rapport que nous entretenons avec la fiction en général, à savoir reconnaître avec lucidité le caractère fictionnel de l'hypothèse de l'éternel retour, et en même temps se laisser affecter par les conséquences terribles d'une telle interprétation de l'existence et de l'univers. Même sous cette modalité, une pensée peut être effroyable et affecter véritablement la vie du corps : Nietzsche ne cesse en effet d'attirer notre attention sur les effets profonds, potentiellement dévastateurs de sa pensée abyssale.

Il nous semble que Nietzsche n'est nullement ignorant de cette intelligence de la fiction. Il la thématise en réalité dès *La Naissance de la tragédie* comme la sagesse de la pulsion artistique apollinienne et l'exprime analogiquement avec le rêve. Le rêve manifeste en tout individu sa puissance d'artiste, capable de produire des représentations imaginaires, plus ou moins vraisemblables, plus ou moins fantastiques, et capable de les ressentir, de vivre entièrement dans ce monde onirique. Cette immersion dans le rêve et la représentation artistique présuppose contre toute attente la lucidité de vivre dans un monde d'apparence :

La belle apparence des mondes oniriques [*Der schöne Schein der Traumwelten*], que chaque homme engendre en artiste accompli, est la condition de l'ensemble des arts plastiques, comme aussi, nous le verrons d'une importante moitié de la poésie. Là, nous jouissons d'une compréhension immédiate des figures, toutes les formes nous parlent, il n'y a rien qui soit indifférent ou superflu. Mais même lorsque cette réalité du rêve est à son degré de vivacité suprême, transparait pourtant encore en nous le sentiment qu'elle n'est qu'*apparence* [*Scheins*] : telle est du moins mon expérience, et je pourrais citer en faveur de son caractère fréquent, et même normal, nombre de témoignages, et les paroles des poètes (GT 1, KSA 1.26).

⁴⁰ Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), *The Collected Works*, t. VII, vol. 2, Princeton, NJ 1983, 6.

Même dans le rêve le plus saisissant, – Nietzsche insiste ici étonnamment sur son vécu personnel – la conscience de sa déréalisation, ou plutôt la conscience de vivre une réalité qui est une apparence n'est jamais abolie. Pris dans la fiction du rêve, nous ne croyons jamais que ce que nous vivons est réel, et pourtant cette conscience du rêve n'annule jamais son *vécu* effectif, ni l'empire qu'il exerce sur nous et qui laisse ses traces sur notre vie intérieure. Tout l'effort de Nietzsche est de montrer que ce type d'expérience est précisément ce qui se passe en art, tout du moins dans la représentation artistique, dans l'art apollinien. Ce que Nietzsche symbolise par le dieu olympien n'est en effet pas réductible à un art serein, doux, sans souffrance, pas plus que la vie du rêve n'est tranquille. Homère, incarnation du type d' « artiste naïf », ne cesse de représenter dans ses poèmes épiques la condition tragique de l'existence humaine. Lorsque nous vivons dans cet univers, ou que nous assistons à une représentation particulièrement tragique, l'expérience de la souffrance est bien là, elle se caractérise même par son exacerbation. Seulement elle est transfigurée par la beauté de son apparence et par la conscience de son caractère apparent, ce que Nietzsche met en avant en rappelant, encore une fois, sa propre expérience onirique :

Et ce dont il fait l'expérience avec cette intelligence universelle, ce ne sont pas seulement des images agréables et avenantes : mais c'est aussi tout ce qui est grave, trouble, triste, sombre, les empêchements soudains, les ironies du hasard, les attentes inquiètes, bref, c'est toute la « divine comédie » de la vie, sans oublier son Inferno, qui passe devant ses yeux, non pas à la façon d'un simple jeu d'ombres – car ces scènes, il les vit et il en souffre –, mais pas non plus cependant sans qu'il éprouve le sentiment fugace que tout cela n'est qu'apparence ; et il se peut que plus d'un se rappelle, tout comme moi, s'être écrié parfois au beau milieu des dangers et des terreurs du rêve, réussissant par là à se donner du courage : « C'est un rêve ! Je veux continuer de rêver ! » (GT 1, KSA 1.27)⁴¹

Lorsque Nietzsche insiste sur la nécessité pour les Grecs tragiques d'interposer le voile de l'art apollinien sur l'expression immédiate de la souffrance issue de la pulsion dionysiaque, il ne s'agit pas d'estomper et de soulager cette souffrance comme une sorte de purgatif, en la rendant seulement belle. La sagesse apollinienne ne se caractérise pas seulement par la joie que l'on éprouve devant la beauté ; ce qui rend l'art représentatif beau, c'est aussi la lucidité de l'apparence, une lucidité qui ne bascule pas nécessairement dans l'éloignement du connaître objectif. Elle permet de rendre soutenable la représentation et l'immersion dans la souffrance, elle justifie d'un point de vue artistique l'existence sans l'amoinrir ou la mettre à distance. C'est surtout en ce sens que Dionysos a véritablement besoin d'Apollon, que leur union produit à la fois le sommet de l'art, la tragédie, et qu'elle révèle la sagesse tragique des Grecs. Dionysos révèle la souffrance et l'absurdité de l'existence à l'homme ; mais grâce au gai savoir de l'apparence d'Apollon, ainsi que le plaisir pris au beau, cette souffrance se justifie par elle-

41 Nous retrouvons cette lucidité paradoxale du rêveur dans FW 54, intitulé « La conscience de l'apparence ».

même. L'homme tragique accède ainsi à la réjouissance de sa propre condition, tout comme le spectateur d'une tragédie éprouve une joie unique devant le spectacle de la souffrance humaine.

En ce sens, il est tout à fait significatif d'observer le retour du paradigme de l'art pour la philosophie dans cette période dédiée à la philosophie de l'affirmation, dans *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra*. Si l'art peut donner des leçons pour la vie, si l'artiste se révèle un modèle pour une philosophie de l'affirmation, c'est fondamentalement en raison de sa sagesse tragique, de sa réjouissance à l'égard de l'apparence. Pour l'artiste, et somme toute pour le type affirmateur, l'apparence n'est « certainement pas le contraire d'une quelconque essence » :

certainement pas un masque mort que l'on pourrait plaquer sur un X inconnu, et tout aussi bien lui ôter ! L'apparence, c'est pour moi cela même qui agit et qui vit, qui pousse la dérision de soi-même jusqu'à me faire sentir que tout est ici apparence, feu follet, danse des esprits et rien de plus, – que parmi tous ces rêveurs, moi aussi, l'« homme de connaissance », je danse ma propre danse, que l'homme de connaissance est un moyen de faire durer la danse terrestre, et qu'il fait partie en cela des grands intendants des fêtes de l'existence (FW 54).

Nous retrouvons ici le perspectivisme nietzschéen, envisagé non plus dans sa dimension critique à l'égard de la valeur de la vérité, non plus comme une forme de théorie de la connaissance, mais bien dans son contenu positif, dans ce qu'il peut apporter à la création de valeurs nouvelles et à la doctrine de l'affirmation. Tout comme l'artiste, dans son travail de création, est à la fois lucide sur la nature de l'apparence et aime celle-ci pour ce qu'elle est, le type affirmateur étend ce gai savoir de l'apparence à ses pensées, à ses valeurs, à la vie même, sans entraver sa puissance d'action, sa force affective et vitale. Il est ce type humain qui serait capable d'entretenir envers la vie le même rapport que l'on a envers la fiction, envers l'art, envers le rêve, et surtout de s'en réjouir, d'aimer la vie dans son apparence, quand bien même celle-ci se révèle ainsi tragique. Un fragment de cette période pose explicitement une telle analogie :

Cette terrible réalité, ce caractère terrifiant de la réalité est aussi visible dans les phénomènes moraux que dans les phénomènes physiques, et même plus nettement : comme tout ici n'est au fond que **poésie [Dichtung] ! C'est là ce qu'il me faut prouver !** – C'est comme dans un rêve, cela exerce une puissance bien réelle, la croyance qu'il y a là quelque chose de *réel* (par ex. un meurtre, une exécution, un enterrement) (Nachlass 1881, 12[6], KSA 9.576, notre traduction)

Notre rapport au réel serait semblable à notre rapport au rêve. Le rêve semble bien réel au rêveur. Nous y croyons, il exerce sa puissance ; de même nous croyons à la réalité du réel, de la morale : mais ce ne sont que des projections imaginaires qui exercent leur puissance sur notre esprit. Dans cette analogie, nous voyons apparaître de nouveau la conciliation entre probité de l'esprit libre, la conscience de l'apparence avec la puissance affective de la croyance en elle qui rend possible l'incorporation, que nous avons décelé dans le discours fictionnel, dans l'art et dans le rêve. Nous pouvons ainsi transposer l'expérience singulière, révélée dans le choix de la fiction pour exposer l'éternel

retour, au cœur de la doctrine de l'affirmation, et y voir un élément fondamental pour la transvaluation nietzschéenne. Celle-ci ne chercherait pas seulement à créer de nouvelles valeurs, plus affirmatrices à l'égard de la vie, une morale supplémentaire. Le contenu affirmateur de ces valeurs impliquerait également un nouveau rapport envers celles-ci, un rapport délivré de la valeur de vérité, fondé sur le gai savoir de l'apparence. Il deviendrait dès lors possible de reconnaître nos pensées, nos interprétations comme autant de fictions dont nous sommes les créateurs, sans entraver aucunement le besoin de croyance nécessaire à leur incorporation, pour qu'elles s'enracinent durablement en la culture. Sous cet aspect, n'était-il pas plus sage de faire de la pensée de l'éternel retour une fiction ?

Bibliographie

- Abel, Günter : *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1998
- Amat, Matthieu : « Le Nietzsche de Georg Simmel : théoricien de la valeur et moraliste métaphysique », *Archives de philosophie* 84 (2021), 115–31
- Blondel, Éric : *Nietzsche, le « cinquième Évangile »*, Paris 1980
- D'Iorio, Paolo : « Cosmologie de l'éternel retour », *Nietzsche-Studien* 26 (1995), 62–123
- Fillon, Alexandre : « De la passion de la connaissance à la pensée de l'éternel retour », *Cadernos Nietzsche* 44/2 (2023), à paraître
- Fillon, Alexandre : « Pourquoi faire de la fiction en philosophie ? À propos du récit de l'éternel retour dans *Ainsi parlait Zarathoustra* », in Clément Bertot / Jean Leclercq / Nicolas Monseu / Patrick Wotling (éds.), *Nietzsche, penseur de l'affirmation : Relecture d'« Ainsi parlait Zarathoustra »*, Louvain 2019, 255–73
- Franck, Didier : *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris 1998
- Gasser, Peter : *Rhetorische Philosophie : Leseversuche zum metaphorischen Diskurs*, Berlin 1992
- Genette, Gérard : *Fiction et diction*, Paris 2004
- Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (éds.) : *Nietzsche als Dichter : Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin 2018
- Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (éds.) : *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019
- Heidegger, Martin : *Nietzsche I und II*, 8. éd., Stuttgart 2008
- Large, Duncan : « Nietzsche's Use of Biblical Language », *Journal of Nietzsche Studies* 22 (2001), 88–115
- Loeb, Paul S. : *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010
- Löwith, Karl : *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, in *Sämtliche Schriften*, t. VI, Berlin 2022, 101–384
- Magnus, Bernd : *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, IN 1978
- Müller-Lauter, Wolfgang : *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin 1999
- Nehamas, Alexander : *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge, MA 1985
- Ruin, Hans : « New Literature on *Thus Spoke Zarathustra* / Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra* », *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 382–99
- Salaquarda, Jörg : « Der ungeheure Augenblick », *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 317–37
- Schacht, Richard : *Nietzsche*, London 1983
- Simmel, Georg : *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907
- Sommer, Andreas Urs : « Nietzsche und die Bibel : Forschungen und Desiderate », *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 40 (2008), 49–63

- Stegmaier, Werner : « Anti-Lehren : Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* », in Volker Gerhardt (éd.), *Friedrich Nietzsche : Also sprach Zarathustra*, München 2000, 143–68
- Valadier, Paul : *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974
- Wotling, Patrick : *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 2009
- Wotling, Patrick : « 'Religion athée et métaphysique physique' ? Quelques interrogations sur la lecture de l'éternel retour par Karl Löwith », in Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris 2008, 399–420
- Zittel, Claus : *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*, Würzburg 2000
- Zittel, Claus : « « Nachtwandler des Tages ». Traumpoetik und Parodie in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* », in Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller / Claus Zittel (éds.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie : Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches « Also sprach Zarathustra »*, Heidelberg 2015, 125–69

Christian Schlenker

Nietzsches Hermeneutik der Einsamkeit. Transformationen im Labyrinth der Wahrheit

Abstract: Nietzsche's Hermeneutics of Loneliness. Transformations in the Labyrinth of Truth. This article delves into Nietzsche's intricate exploration of solitude and its multifaceted manifestations in *Thus Spoke Zarathustra*. By distinguishing between various instances of solitude experienced by Zarathustra, including his initial journey, recurring returns, and dreamt solitude, the study unveils the creative nature of his solitude. Unlike the ascetic pursuit of transcendent truth, Nietzsche reevaluates solitude, highlighting its eternal ambiguity and challenging the notion of a fixed self or ultimate truth attainable through isolation. The hermeneutics of solitude in Nietzsche's philosophy illustrates how perspectives and self-interpretation intertwine, shaping one's experience within the labyrinth of truth. The article further examines the intimate relationship between solitude and perspective, emphasizing that genuine solitude emerges only through communication. Through a comprehensive analysis of shame as a mirror-motif of solitude, this study underscores the inherent connection among these concepts, rooted in the dynamics of human communication and self-revelation. It concludes that one's position toward truth is fundamentally linked to one's role as an interpreter and something interpreted, offering insights into the complexities of human existence and self-understanding.

Keywords: Solitude, Shame, Hermeneutics, Truth, Transformation

D'un écrivain et de son œuvre, on peut au moins savoir ceci: l'un et l'autre marchent ensemble dans le labyrinthe le plus parfait qu'on puisse imaginer, une longue route circulaire, où leur destination se confond avec leur origine: la solitude.¹

Im Schatten Nietzsches zu stehen, ist das Schicksal aller Hermeneutik, denn seine Schriften thematisieren und interpretieren den für die Moderne typischen Bruch in der Hermeneutik.² Hermeneutik legt nicht mehr nur einen Text oder einen Gegenstand aus,

¹ Mohamed Mbougar Sarr, *La plus secrète mémoire des hommes*, Paris 2021, 15.

² Vgl. Johann Figl, „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts“, in: *Nietzsche-Studien* 10 (1982), 408–441: 430; Johann Nepomuk Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin 1994; sowie Johann Nepomuk Hofmann, „Hermeneutik nach Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation“, in: *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 261–306: 261: „Nietzsches Einfluß und Wirkung auf den hermeneutischen Diskurs unseres Jahrhunderts scheint, betrachtet man dessen Hauptvertreter, gering. Vordergründig

Christian Schlenker, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstr. 12–16, 72076 Tübingen, Deutschland, E-Mail: christian.schlenker@uni-tuebingen.de

sondern jede Interpretation ist gleichzeitig auch eine Selbstinterpretation und -subjektivierung und die damit einhergehende Transformation der Perspektivität der Wirklichkeit.³ Nietzsche kartographiert dieses, wie er es nennt, „Labyrinth der modernen Seele“ (WA, Vorwort). Dieses Labyrinth führt durch verschiedene Einsamkeiten und legt jene Formen der Subjektivierung des Selbst offen, welche dieses als das bestimmen, was es je durch seine gegebene Perspektivität ist. Das Thema der Interpretation und Perspektivität soll an dieser Stelle vor allem anhand des Motivs der Einsamkeiten Zarathustras verfolgt werden, mit ständigem Seitenblick auf jene Schriften Nietzsches, die diese Einsamkeiten und sich selbst interpretieren, reinterpretieren und neuinterpretieren.⁴

Nietzsche *bestimmt* seine Leser: „Wohlan! Das allein sind meine Leser, meine rechten Leser, meine vorherbestimmten Leser“ (AC, Vorwort).⁵ Die Bestimmung der Leser ist eine Form der Subjektivierung: Indem der Zugang zum Text thematisiert wird, wird gleichsam der Leser als ein bestimmtes Subjekt konturiert. Es handelt sich um eine Lese(r)anweisung, mit der Nietzsche offenlegt, wie er sich als Leser seiner Texte versteht: „Eine Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat; den Muth zum **V e r b o t e n e n**; die Vorherbestimmung zum Labyrinth. Eine Erfahrung aus sieben Einsamkeiten“ (AC, Vorwort).

Durch das Labyrinth leitet die Einsamkeit, da sich hier eine spezifische Problematik der Hermeneutik enthüllt, mit der sich Nietzsche beschäftigt. Die Interpretation erlebt eine Form des Alleinseins, die sich nicht feststellen lässt: Die Interpretationshandlung ist auf sich gestellt. Ohne einen festen Referenzpunkt oder ein Maß der Wahrheit zu haben, ist die Fragwürdigkeit – jene Vorliebe für Fragen – der einzige Ariadnefaden durch das Labyrinth. Was damit dem Leser jedoch aufgegeben ist, ist ein Verstehen, für das es keinen Maßstab geben kann. Die Frage, das Rätsel, welches sich beim Durchschreiten des Labyrinths vollzieht, das Schicksal, mit dem Nietzsche streitet, ist, ob die

hat Nietzsches Denken weder in der existenzialen Hermeneutik Martin Heideggers noch in Hans-Georg Gadammers universaler Sprachhermeneutik sichtbare Spuren hinterlassen.“

3 Der Interpretationscharakter der Philosophie Nietzsches ist nichts Neues. Nietzsche selbst hat dies gesehen, als er den Titel seines letzten großen Buches konzipierte. Vgl. Nachlass 1885, 39[1], KSA 11.619: „Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens.“

4 Darauf aufmerksam gemacht hatte bereits Karl Löwith, „Auslegung von Friedrich Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen [Zusammenfassung]“, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. VI, Stuttgart 1987, 535–538.

5 Die selbstreferenzielle Ausrichtung der Vorrede des *Antichrist* ist bekannt: „Die Bedingungen, unter denen man mich versteht [...], ich kenne sie nur zu genau“ (AC, Vorwort). Insofern handelt es sich um die *Bestimmung* des Lesers, der durch die Anweisungen, durch die Mitteilung Nietzsches eine Subjektivierung erfährt. Vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“*, Berlin 2013, 23: „Dieser Autor will augenscheinlich nicht Leser gewinnen, sondern potentielle Leseaspiranten zwingen, sich seinen ‚Bedingungen‘ [...] zu unterwerfen.“ Diese Unterwerfung, diese Subjektivierung des Lesers steht dabei im Wechselspiel mit der grundlegenden Subjektivierung als Prozess der (Selbst-)Mitteilung. Folglich gilt es aus methodischen Gründen, gerade diese Selbstsubjektivierungen Nietzsches in seinen Selbstinterpretationen an dieser Stelle zu beachten.

Einsamkeit – jene „Erfahrung aus sieben Einsamkeiten“ (AC, Vorwort) – noch unterscheidbar ist von der Verlassenheit der Welt von jedwedem festen Fundament. Es ist die Einsamkeit, in der der Mensch Hoheit und Sicherheit *über* die Interpretation und damit über sich selbst sucht und die Verlassenheit *von* jedwedem Garanten dieser Sicherheit gleichsam erfährt. So existiert ein enges Band zwischen Einsamkeit und Hermeneutik, welches das Werk Nietzsches und insbesondere *Also sprach Zarathustra* (1883–85) durchwebt: Der Anker jeder Sicherheit, welcher einst in das Subjekt gelegt wurde,⁶ wird in der Einsamkeit, wo er am isolierbarsten und somit am sichersten schien, in Frage gestellt. Damit erscheint anhand des Motivs der Einsamkeit gerade die grundlegende Funktion der Hermeneutik bei Nietzsche: Sie legt das Selbst aus und sie interpretiert die diskursiven Zusammenhänge, in welche das Selbst eingeschrieben ist.

I Die Einsamkeiten Zarathustras

Paradigmatisch stellt sich die Einsamkeit in *Also sprach Zarathustra* dar. Der Untergang Zarathustras beginnt in der Einsamkeit, und im Verlauf des Buches kehrt er immer wieder in die Einsamkeit zurück. Dabei ist es programmatisch, dass die Einsamkeit nicht greifbar ist, weil sich die Perspektive, unter der sie in den Blick kommt, bei jedem Durchgang verändert. Es gibt keine feststellbare Einsamkeit, sondern ihr Wesen ist die Metamorphose. Zwar wiederholt Nietzsche das Motiv der „letzten“ oder der „siebten“ Einsamkeit – beides Motive einer vollendeten Einsamkeit –, doch führt kein Weg Zarathustras in diese hinein, und keine Mitteilung vermag es, diese preiszugeben.

Dabei gilt es, zwischen Zarathustras Wegen in der Einsamkeit als deren narrativer Entfaltung und den erzählten Mitteilungen über die Einsamkeit zu unterscheiden. Zarathustra beginnt seinen Weg in der Einsamkeit (Za I, Zarathustra's Vorrede) und kehrt mehrfach in die Einsamkeit zurück (Za II, Das Kind mit dem Spiegel; Die stillste Stunde; Za III, Der Wanderer). Zarathustra betont wiederholt die Besonderheit der Einkehr in die „letzte“ Einsamkeit, ebenso wie die Heimkehr in die Einsamkeit überhaupt (Za III, Die Heimkehr). Doch sind die Wege, bzw. das Motiv der Rückkehr in die Einsamkeit, nicht die einzigen Erwähnungen der Einsamkeit im *Zarathustra*. Zarathustra kann vom „Frost der Einsamkeit“ (Za I, Vom Baum am Berge, KSA 4.52) *berichten*, die Empfehlung des Weges in die Einsamkeit einem Freund gegenüber *aussprechen* (Za I, Von den Fliegen des Marktes) oder die Sehnsucht nach der Einsamkeit, die selbst als Phänomen der Einsamkeit zu verstehen ist, im Nachtlied *besingen* (Za II, Das Nachtlied). Auf der Ebene der Selbstinterpretation bringt dabei ein Nachlass-Notat das Nachtlied in einen

⁶ Vgl. Za I, Von den Hinterweltlern, KSA 4.36: „Ja, diess Ich und des Ich's Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, werthende Ich, welches das Maass und der Werth der Dinge ist.“ Hier wird das Ich als Maß der Dinge und Werte beschrieben. Dieselbe Kritik am Subjektgedanken des Idealismus findet sich bspw. in JGB 54.

direkten Bezug zu den sieben Einsamkeiten: Die Rolle des Gesangs als ein auszudeutender Akt der Selbst-Kommunikation wird in der später verworfenen Notiz angedeutet, die eventuell den vierten Teil des *Zarathustra* als Gedichtsammlung eingeleitet hätte: „Dies sind die Lieder Zarathustras, welche er sich selber zusag, daß er seine letzte Einsamkeit ertrüge“ (Nachlass 1884/85, 29[8], KSA 11.339).

Diese letzte Einsamkeit, ob man sie nun mit der siebten Einsamkeit identifiziert oder nicht, scheint im *Zarathustra* unerreichbar zu sein.⁷ Einsamkeit wird weder „durch Kommunikation [...] oder durch Schaffen des Übermenschen“ überwunden, wie Claus Zittel bemerkt.⁸ Die Einsamkeiten, die entfaltet werden, beschreiben vielmehr einen Weg voller Kehren, der ständig aufs Neue gegangen werden muss: Entweder handelt es sich um die Heimkehr in die Einsamkeit oder die Rückkehr zu den Menschen. Diese Bewegungen werden entweder narrativ entfaltet oder besprochen. Der beschriebene oder besprochene Weg ist dabei jeweils ein Weg der Mitteilung – einer Mitteilung zwar, aber keiner, die sich im propositionalen Gehalt von Sätzen erschöpfen ließe. Die Metamorphosen der Einsamkeit werden durch die Wege der Mitteilung entfaltet. Dies deutet bereits das grundsätzliche Verhältnis von Einsamkeit und Hermeneutik im *Zarathustra* an. Denn insofern die Hermeneutik eine Hermeneutik des Selbst und/in der Selbst-Mitteilung ist, wird durch die Mitteilung der Weg im Zwischen dieser Distanz nachgezeichnet.

Zeichnet man die Metamorphosen auf dem Weg durch das Labyrinth der Einsamkeiten nach, ergibt sich folglich kein kohärentes Bild der Einsamkeit, sondern es stehen sich verschiedene Wertungen durchaus widersprüchlich gegenüber. Grundsätzlich ist die Einsamkeit eine bestimmte Untermannigfaltigkeit des Alleinseins, die von Nietzsche explizit von zwei anderen Formen des Alleinseins unterschieden wird: der Verlassenheit (vgl. Za III, Die Heimkehr) und der Vereinsamung (vgl. Za I, Vom Wege des Schaffenden). Während mit der Verlassenheit der private Modus des Alleinseins als Abwesenheit von anderen beschrieben wird, die den Alleinseienden hemmt, spiegelt sich in der Vereinsamung die bestimmende Macht der Gesellschaft, die den Vereinsamten ebenfalls nicht in die, der Einsamkeit eigene, Produktivität entlässt, sondern auf eine gewisse Weise feststellt, zu einem *Positum* macht. Die „wahre“ Einsamkeit bei Nietzsche ist immer eine schaffende Einsamkeit.⁹ Sie stellt eine Distanz zur Welt her

7 Die Welt ist damit auch schon unabhängig von der siebten Einsamkeit eine „götterbefreite[], sich selbst und ihrem Wandel überlassene[] Welt“ (Eberhard Lämmert, „Nietzsches Apotheose der Einsamkeit“, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 47–69: 59). Entgegen der rein heroisch-geniehaften Deutung der Einsamkeit Lämmerts ist es angebracht, auf jene Momente des *Zarathustra* zu verweisen, die gerade die Problematik der Vorstellung offenlegen, jenseits der Formen der Subjektivierung in Souveränität zu stehen zu kommen.

8 Claus Zittel, „Einsamkeit“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 218.

9 Vgl. Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.82: „Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden.“ Lämmert, „Nietzsches Apotheose der Einsamkeit“, 68, unterscheidet darum zwischen der Einsamkeit als

und wird weder von der Welt beherrscht (Vereinsamung) noch von dieser vergessen (Verlassenheit). Was sie zur „wahren“ Einsamkeit macht, ist diese sich schaffende Distanz, durch die die Unbeständigkeit jedweder Wahrheit aufgedeckt und damit der Beständigkeit aller Werte entsagt wird. Sie ist damit schaffend im gleichen Sinne, wie sie entsichernd ist. Sie gibt einen Einblick in den grundsätzlichen Charakter der Welt – und der Wahrheit – als wandelbare.

II Ausgewählte Stationen auf dem Weg durch die Einsamkeit

Der Weg durch dieses Labyrinth der Einsamkeit soll im Folgenden anhand einiger Stationen auf Zarathustras Reise verfolgt werden. Dramaturgisch imposant eröffnet Nietzsche seinen *Zarathustra* mit der ersten Einsamkeit und bereitet so die Szene der Interpretation. Wie in der Vorrede des *Antichrist* (1888/1895) wird damit auch der Leser mitinszeniert. Die Einsamkeit wird bestimmt durch den Kontrast eines Perspektivenwechsels – aus der Heimat und weg vom See der Heimat auf den Berg der Einsamkeit: „Als Zarathustra dreissig Jahre als war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 1).

Dieser Auftakt beinhaltet alles, was man einem prototypischen Dichterphilosophen zur Zeit Nietzsches zuschrieb und von ihm erwartete – eine Gestalt, in der sich Nietzsche gerne selbst stilisierte, mit der Muse Einsamkeit an seiner Seite: der Individualismus und die Rückgezogenheit, in der Künstler und Philosophen nicht „auf ein „Publikum“, auf Beifall der Massen“ (PHG 8, KSA 1.833)¹⁰ angewiesen sind. In *Ecce homo* (1888) interpretiert Nietzsche die Eröffnung des *Zarathustra*. Die Perspektive, durch die Nietzsche hier sein eigenes Werk auslegt, unterstreicht diese scheinbare Nähe zum Geniegedanken:¹¹ „[I]ch habe Einsamkeit nöthig, will sagen, Genesung, Rückkehr

bloßem Zustand und der Einsamkeit des Schaffens, wobei sich in letzterer das Genie souverän die Welt bedeutend findet.

10 Ausführlich: „Heraklit war stolz: und wenn es bei einem Philosophen zum Stolz kommt, dann gibt es einen großen Stolz. Sein Wirken weist ihn nie auf ein „Publikum“, auf den Beifall der Massen und den zujuchzenden Chorus der Zeitgenossen hin. Einsam die Straße zu ziehn gehört zum Wesen des Philosophen“ (PHG 8, KSA 1.833).

11 Zwar wird bei Nietzsche das Genie zunächst unendlich aufgewertet (solange Nietzsche es in der Person Richard Wagner sehen kann), jedoch durch den Bruch mit Wagner nach dem Besuch der ersten Bayreuther Festspiele 1876 (vgl. EH, MA 2) ins vollkommene Gegenteil verkehrt. Vgl. Lämmert, „Nietzsches Apotheose der Einsamkeit“. Lämmert hat die Darstellung Zarathustras überzeugend in die gängigen Tropen des einsamen Genies eingezeichnet. Auf die Abgrenzung vom Genie nach 1876 geht er allerdings nicht ein. Zur *Ecce-homo*-Stelle vgl. Lämmert, „Nietzsches Apotheose der Einsamkeit“, 68.

zu mir, den Athem einer freien leichten spielenden Luft ... Mein ganzer Zarathustra ist ein Dithyrambus auf die Einsamkeit“ (EH, Warum ich so weise bin 8).

In der „Rückkehr zu mir“ spricht der Geist Schopenhauers, demzufolge das Selbstsein die Einsamkeit braucht.¹² Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch an dieser Stelle gerade der fundamentale Unterschied zwischen Nietzsche und seinem Lehrer. Denn anders als bei Schopenhauer gibt es bei der Rückkehr, von der Nietzsche spricht, kein Ziel, wohin man zurückkehren könnte. Das Selbst ist ihm keine Gegebenheit, sondern nur als Frage geben. Der Berg Zarathustras markiert diese Ferne und diese Fremde der „Rückkehr“ zu „mir“: „Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer – aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! [...] Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und erlebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein“ (EH, Vorwort 3).

Nicht das Feststellbare, sondern die Fragwürdigkeit scheint in der Einsamkeit auf. Damit ist der Zusammenhang von Einsamkeit und Hermeneutik berührt: Die Einsamkeit stellt etwas in Frage, und was sie in Frage stellt, ist nichts Geringeres als die Wahrheit. So gibt es eine intime Beziehung zwischen Einsamkeit und Wahrheit. Die Differenz, die Nietzsche dabei in seine Wiederholung des Motivs der Einsamkeit einzeichnet, zeigt sich insbesondere an der Abgrenzung vom asketischen Ideal, das in der klassischen Bestimmung des Genius gegenwärtig ist und in der Wahrheitssuche der Wissenschaft fortwirkt.¹³ Diese Einsamkeit hat ihren Ursprung in der Mystik, in der die innere – jedoch nicht notwendig die äußere – Einsamkeit die Voraussetzung für das Einfließen Gottes in die Seele zur *unificatio* darstellt (*purgatio – illuminatio – unio*). Dabei ist die Einsamkeit immer beides: Zustand der Leere und gleichzeitig Zustand der größten (Er-)Füllung. Die Erfüllung ist der Anteil an der Wahrheit, die sich allein in der *unio* einstellt. Wie der Asket in die Wüste, die Einöde oder auf eine Säule zieht, um – von der profanen Alltagserfahrung befreit – eine ungetrübte Erfahrung Gottes zu erlangen, sucht auch das Genie die Einsamkeit, um das zu sein, was es in Wahrheit ist. Dies dehnt sich etwa bei Wilhelm von Humboldt auf die Bedingung der wissenschaftlichen Wahrheitsfindung aus: Nur in der Einsamkeit macht sich der Wissenschaftler frei von allen Autoritäten und den Zwecksetzungen, die der Wahrheit im Wege stehen.¹⁴

12 Vgl. Joachim Ritter, „Genie III“, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer / Gottlieb Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971–2007, Bd. III, 285–311: 304: „In der Enthüllung des verborgenen Wesens der Welt hat nach Schopenhauer das G. sein Wesen.“

13 Vgl. Nachlass 1888, 15[58], KSA 13.446: „das Verlangen nach Glauben – verwechselt mit dem „Willen zur Wahrheit“ (z. B. bei Carlyle) / aber ebenso ist das Verlangen nach Unglauben verwechselt worden mit dem „Willen zur Wahrheit““.

14 Vgl. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Albert Leitzmann, Band XIII, Berlin 1920, 280 f., und Ulrich Dierse, „Einsamkeit II“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. II, 410–413. Bei Nietzsche findet sich dies gespiegelt in dem von ihm kritisierten asketischen Ideal der Wissenschaft, vgl. GM III 25, KSA 5.402, und dazu Oswaldo Giacóia Junior, „Die Katastrophe der asketischen Ideale in interkultureller Hinsicht. Wissenschaft, Askese und Nihilismus in GM III 27“ in: *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 34–55.

Dem Asketen, dem Genie und dem Wissenschaftler liegt für Nietzsche eine aus dem asketischen Ideal entspringende „Überschätzung der Wahrheit“ (GM III 25, KSA 5.402) zugrunde. Das asketische Ideal – selbst im Singular – hat eine Mannigfaltigkeit von Gestalten, in der es auftritt. Diese haben für Nietzsche alle eine Verneinung des irdischen Lebens gemein.¹⁵ Ob die Einsamkeit damit zur Voraussetzung gemacht wird, die durch den Blick Gottes verbürgte Wahrheit zu erfahren, das wahre Selbstsein zu erreichen, oder ob sie die Erkenntnisbedingung der wissenschaftlichen Wahrheit ist, immer liegt die Vorstellung zugrunde, dass – wenn die Hüllen und Verhüllungen einmal abgeworfen sind – sich die *nackte Wahrheit*, gewissermaßen als Residuum einer Reduktion, zeigt.¹⁶ Die Identifikation der Rückkehr in die Einsamkeit der Erkenntnis ist von der Existenz eines Einheitspunktes geleitet, welcher die verschiedenen Perspektiven zusammenbindet, doch gerade jene Einheit ist es, die Nietzsche als einen Fehlschluss anprangert. Dort, wo ein Einheitspunkt das Selbst zusammenhalten sollte, offenbart sich vielmehr: Nichts.

Wenn Nietzsche den Blick nicht auf das Enthüllte, sondern auf die fallengelassenen Hüllen lenkt, macht er darauf aufmerksam, dass selbst diese vermeintlich nackte Wahrheit sich nicht ihren Konstitutionsbedingungen entziehen kann. In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) beschreibt Nietzsche diesen Versuch, die Unabhängigkeit von Autoritäten und die Freiheit in der Einsamkeit zu erhaschen. Wer dies versucht, „[b]egiebt 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“ (JGB 29).¹⁷

15 Vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016, 22: „Es handelt sich um ein Ideal, das mannigfache Manifestationsformen haben und darauf abzielen soll, die irdische Welt, das irdische Leben zu verneinen.“

16 Vgl. Hans Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, hg. v. Rüdiger Zill, Berlin 2019, 9: „Man wird drei Hauptgebiete unterscheiden können, auf denen die metaphorische Grundannahme der Einkleidung, Verhüllung und Verkleidung zu der Möglichkeit der entsprechend destruktiven Verhaltensweise hinleitet, solche Behinderungen des Zugangs, Einblicks und Zugriffs wegzuschaffen und das jeweils Verbleibende als Entblößung, Unverstellung, Aufrichtigkeit, schließlich Wahrheit auszugeben. Wahrheit ist dann immer das Negat dessen, was sie zuvor entzogen und verhindert hatte.“

17 Vgl. Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.81: „Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Athem des Alleinseins.“ Als erstes auf seinem Weg vom Berge trifft Zarathustra auf einen Asketen – bald Greis, bald Heiliger genannt –, wodurch der eben skizzierte Unterschied vom asketischen Ideal bereits im *Zarathustra* eingezeichnet wird (vgl. Za I, Zarathustra's Vorrede 2). Denn der Asket ist ins Alleinsein gezogen, weil er nur Gott lieben kann, denn dieser ist vollkommen – anders als die unvollkommenen Menschen. Der Asket flieht vor den Menschen, denn sie sind seine Liebe nicht wert. Zarathustra hingegen „liebt“ die Menschen gerade aufgrund ihrer Unvollkommenheit. Denn was zwischen Asket und Zarathustra den Unterschied konstituiert, ist, dass der Asket noch nichts davon gehört hat, „dass Gott tot ist!“ Während die Einsamkeit des Asketen ihr Maß in der vollkommenen und ewigen Wahrheit

Das Labyrinth der Wahrheit ersetzt die platonische Höhle und ist beheimatet von jenem Höhlen-Minotaurus, der den Einsamen auffrisst.¹⁸ Sein Gebiss ist aus dem Gewissen gemacht, das die Einverseelung des asketischen Ideals inkarniert und die Postulierung einer Wahrheit jenseits der Welt in die Hüllen der Moral einkleidet (vgl. GM II 1). Die Kleidung und die Moral, mit der die Europäer ihre Nacktheit verhüllen, sind Ausdruck der Angst davor, nicht die zu sein, die sie sein könnten. In der Form der Einsamkeit erscheint das Alleinsein deswegen als Schuld: „Wer sucht, der geht leicht selber verloren. Alle Vereinsamung ist Schuld“: also spricht die Herde [...]. Die Stimme der Herde wird auch in dir noch tönen. Und wenn du sagen wirst „ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch“, so wird es eine Klage und ein Schmerz sein“ (Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.80).

Gegenüber Schopenhauer lässt sich damit Nietzsches Abgrenzung vom Geniegedanken nachzeichnen, indem er versucht, die schöpferische Einsamkeit von ihrer Verhaftung im asketischen Ideal zu befreien.¹⁹ In der Wahrheit zu stehen, bedeutet weder am Blick Gottes auf die Welt teilzuhaben noch, dass es in der Einsamkeit ein Selbstsein als Garant für die Wahrheit gäbe. Dort, wo die „letzte“, die „siebte“ Einsamkeit stehen sollte, findet sich keine beständige Bleibe, sondern nur ein weiterer Weg. – In Bezug auf den Nietzsche-Interpreten Martin Heidegger kann man dies noch genauer profilieren, denn es bedeutet ferner, dass es auch nichts von der Art einer „Eigentlichkeit“ gibt. – Im *Zarathustra* ist die Einsamkeit stets von einer Ambivalenz begleitet, die sie nicht abzu-

Gottes sucht, ist Zarathustras Einsamkeit aus Liebe den unvollkommenen Menschen zugewandt: dem Wandelhaften und Unfestgestellten. Vgl. Za I, Zarathustra's Vorrede 4, KSA 4.17: „was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“

¹⁸ Vgl. die Interpretation des *Zarathustra* bei Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M. 1996, 613–636, der das Werk insgesamt als „Parodie auf Platons Höhle“ versteht (617). Einzuwenden wäre trotz aller Einsichten, die Blumenberg in den *Zarathustra* mittels seiner Lektüre gewährt, dass dieser eine Tendenz zur Vereindeutigung innewohnt, die der Pluralität der verschiedenen Facetten ebenso wie durch die textinhärente Performanz des *Zarathustra* bisweilen zuwiderläuft. Als Beispiel sei an dieser Stelle auf einen von Blumenberg skizzierten Unterschied hingewiesen, der im Gegensatz zu der hier vorgestellten Dialektik von Einsamkeit und Bezogenheit steht: „Im Gegensatz zu dem Befreiten in Platons Höhlengleichnis, der daran scheitert, seine einstigen Genossen teilhaben zu lassen am Ausgang zum Seiendseienden, führt Zarathustra die in seiner Höhle Versammelten ins Freie unter den Nachthimmel“ (621). Diese Eindeutigkeit der Erkenntnis scheitert meiner Ansicht nach jedoch stets an der Unkommunizierbarkeit der Lehre Zarathustras, die in der unüberwindbar kleinen Kluft zwischen Mensch und Mensch begründet ist.

¹⁹ Nietzsche grenzt sich hinsichtlich des Geniegedankens explizit von Schopenhauer ab. Vgl. Nachlass 1876/77, 23[156], KSA 8.462: „Überdies ist mir die Weisheit nicht vom Himmel gefallen, denn ich bin kein „Genie“, habe keine intuitiven Einblicke durch ein Loch im Mantel der Erscheinung. Schopenhauer mag das warnende Beispiel sein: er hat in allen Punkten, derentwegen er sich für ein „Genie“ hielt, Unrecht.“ Vgl. Simona Apollonio, „Die Geburt des Philologen aus dem Geiste der Schopenhauerschen Philosophie. Nietzsches Antrittsvorlesung *Über die Persönlichkeit Homers*“, in: *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 154–178: 168 f.

legen vermag: Sie ist nichts an sich Positives und nichts an sich Privatives; es gilt sie zu ertragen, mit der Gefahr, von ihr in die Tiefe gezogen zu werden.²⁰

Nietzsche nimmt der Einsamkeit jenes asketische Ideal, das einen Bezug zur Wahrheit herstellen sollte, und setzt an die Stelle der ewigen Wahrheit ihre immerwährende Fragwürdigkeit. Damit wird der Interpretation die letzte Autorität auf Richtigkeit und auf Wahrheit genommen. Die Einsamkeit ist so entgegen der idealistisch-romantischen Auffassung gerade nicht Ankerpunkt der Wahrheit, sondern der Angelpunkt der fortschreitenden Aufgabe der (Selbst-)Hermeneutik.

III Einsamkeit und Perspektivität

Was das Alleinsein der Einsamkeit auszeichnet, ist die Distanz, die die Mitteilung in sie einschreibt. Charakteristisch ist bereits zur Eröffnung des *Zarathustra* nicht die Entfernung aus der Heimat und damit von den Stimmen und geprägten Perspektiven der Alltäglichkeit, sondern ihre Verbindung zur Mitteilung. Es gibt keinen Grund, aus dem sich der Einsame mitteilen muss, vielmehr ist nur in der Mitteilung der Einsame einsam. Die Mitteilung ist das *principium individuationis*, welches die Einsamkeit enthüllt. Insofern dem Subjekt keine Subjektivität an sich zukommt, ist es strenggenommen auch nicht jenseits der Enthüllung. Einsamkeit entsteht erst durch die in der Kommunikation sich schaffende Distanz. Aus diesem Grund grenzt Nietzsche die Einsamkeit von den beiden anderen Formen des Alleinseins ab, von der Vereinsamung und von der Verlassenheit, ohne die Einsamkeit hierbei selbst eindeutig zu definieren. Sie ist nicht die Entfernung aus dem Vertrauten, sie ist nicht privativ, es gibt sie nur im Mitteilen, und nur im Mitteilen ist sie gebend und bestimmt sich nicht aus dem Genommenen. Aber sie ist auch nicht positiv in dem Sinne, dass sie etwas von sich geben würde. Sie setzt nichts, stellt nichts dar, sondern ist immer gesetzt und darum Ausdruck der Perspektivierung des Menschen als Mensch. Im Folgenden gilt es zu zeigen, wie das Verhältnis von Einsamkeit und Mitteilung im *Zarathustra* konturiert wird.

Obgleich Nietzsche an dieser Stelle den Geist des Genius nicht abzustreifen vermag, es vermutlich auch nicht will, wenn er wieder und wieder betont, dass hier etwas Schaffendes wirkt, das *sich* geben möchte, liegt die tiefere Einsicht – und dies in Kritik an Nietzsche mit Nietzsche – darin, dass es sich um eine medio-passive Erfahrung handelt. Diese Stimmen sprechen auch im *Zarathustra* – vor allem, wie sich im übernächsten Abschnitt zeigen wird, indem diese Stimmen *durch* Zarathustra sprechen. Es ist Zarathustras Untergang, dass er sich unter die Menschen begibt, um sich mitzuteilen und darin Mensch zu werden. Mitteilung und Einsamkeit stehen so in einem Verhältnis der wechselseitigen Selbst-Erschließung. Erst in der Mitteilung zeigt sich die Fragwürdig-

²⁰ Vgl. zum Ertragen in Bezug auf das Nachtlied Nachlass 1884/85, 29[8], KSA 11.338 f.

keit des Selbst und lässt dadurch die Einsamkeit als Raum der Entzogenheit des Selbst aufscheinen. Die wiederholte Rückkehr Zarathustras in die Einsamkeit verweist darauf, dass auch dort kein „eigentliches Selbst“ zu finden ist. Dies bedeutet auch, dass Nietzsche keinen transzendentalen Rückschluss auf ein Selbst in einer erreichbaren „letzten“ Einsamkeit zulässt. Das Selbst gibt sich nur im Modus der *Mitteilung* als etwas konstitutiv Entzogenes. Es ist ein Dividuum, und es gibt kein ihm zugrundeliegendes Dividuum, welches das Individuum im Wesen ausmache.²¹ Zarathustra beginnt darum nicht in einem festen Selbstsein, das er in der Einsamkeit erlangt hat, sondern gibt sich erstmals in der Mitteilung: „Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 1).

So wird das Selbst, das in der Einsamkeit nicht gewonnen werden konnte, in der Mitteilung auf die Probe gestellt. Anders als die Einsamkeit der Wüste und Einöde, der der Asket ausgesetzt ist, besteht die Probe und Bewährung nicht im Aushalten der Einsamkeit, sondern in der Mitteilung. Diese Wendung, die für die Einsamkeit Zarathustras charakteristisch ist, bedeutet darum gerade eine Liebe und Treue zur Erde, wie sie Zarathustra benennt und predigt (vgl. Za I, Von den schenkenden Tugenden 2),²² nicht aber eine Treue zu sich selbst. Diesen Punkt kann man exemplarisch gegen die Interpretation Heideggers zu Felde führen, der den Ort der Probe somit am verkehrten Ende ansetzt, wenn er schreibt: „Die einsamste Einsamkeit aushalten [...] heißt, die Kraft besitzen [...] sich selber treu zu bleiben.“²³ Zwar lässt sich auch die Frage nach dem Selbst, dem „Ich“ bei Heidegger – insbesondere im Gewissenskapitel von *Sein und Zeit* (1927) –, als konstitutive Infragestellung begreifen, jedoch ohne dieselbe Radikalität der Entsicherung in der Mitteilung zu denken.²⁴ Der Ruf des Gewissens mag zwar eine Selbstmitteilung (der Struktur Ganzheit der Existenzialien) sein, aber das Soliloquium des Daseins bleibt – anders als durch das konstitutive Scheitern bei Nietzsche – durch eine quasi-transzendente Sicherheit der Feststellung des Infragesgestelltheits geprägt. Das Problem der Deutung Heideggers ist, dass das Selbst, dem der Einsame treu bleiben könnte, in der Einsamkeit selbst nicht erscheint, sondern es und die Einsamkeit erscheinen erst in der Selbst-Mitteilung. Dies bedeutet jedoch auch eine andere Wendung der praktischen Dimension der Hermeneutik als bei Gadamer, insofern der Fokus nicht darauf gelegt wird, dass jedes Verstehen auch ein Selbstverstehen ist, sondern dass

21 Nietzsche selbst wählt das Griechische als Referenzpunkt der etymologischen Annäherung. Vgl. GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 41: „Heute müsste man das Individuum erst möglich machen, indem man dasselbe *beschneidet*“. Dabei wird Individuum auf sein griechisches Pendant *ἄτομος*, wörtlich ungeschnitten, zurückgeführt und mit dem Beschneiden kontrastiert. Vgl. bspw. ebenso Nachlass 1887/88, 11[111], KSA 13.52.

22 Mit Günter Figal sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass diese Gleichsetzung nicht bedeuten kann, dass dabei die Erde wiederum als „Substanz“ genommen würde, der eine „Treue“ erwiesen werden müsste. Vgl. Günter Figal, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999, 202.

23 Martin Heidegger, *Nietzsche I*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1, hg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1996, 267. Mit der „einsamsten Einsamkeit“ greift Heidegger die Wendung aus FW 214 auf.

24 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, 267–300.

jedes Mitteilen immer ein Selbstmitteilen ist.²⁵ Allein im Wechselspiel mit der Mitteilung entsteht die charakteristische Distanz der Einsamkeit – jene Distanz, die der wahrhaft Einsame heroisch auf sich nimmt –, durch die jene Perspektivierung hervortritt, die das Selbst Selbst sein lässt.²⁶ Das sich daraus ergebende, konstitutive Nicht-Verstehen zeigt sich demgemäß unmittelbar im Anschluss an die erste Rede Zarathustras, in der er den Übermenschen lehren wollte:²⁷

Als Zarathustra diese Worte gesprochen hatte, sahe er wieder das Volk an und schwieg. „Da stehen sie“, sprach er zu seinem Herzen, „da lachen sie, sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mensch für diese Ohren. Muss man ihnen erst die Ohren zerschlagen, dass sie lernen mit den Augen zu hören?“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 5, KSA 4.18)

Das Problem des Verstehens – und damit das Problem der Hermeneutik – scheint dabei nicht an den Ohren zu liegen, die die Lehre des Übermenschen wohl vernommen haben, sondern entscheidend für das Hören ist das Auge. Dieses Motiv wiederholt sich im *Zarathustra* mehrfach. Exemplarisch lässt sich dies in *Von der Erlösung* fassen, wo das Ohr als wandelnde Metapher des Mitteilungsproblems auftritt. „Und als ich aus meiner Einsamkeit kam und zum ersten Male über diese Brücke gieng: da traute ich meinen Augen nicht und sah hin, und wieder hin, und sagte endlich: „das ist ein Ohr! Ein Ohr so gross wie ein Mensch!““ (Za II, *Von der Erlösung*, KSA 4.178).

Einem Ohr ohne Augen fehlt die Perspektive. Das Riesenoehr und das umstehende Volk nehmen die Worte Zarathustras auf, ohne dass sie diese verstehen könnten. In diesem Sinne ist das Riesenoehr ein Esel, der der Lehre blind – ohne Augen also – hinterherläuft: I-A – I-A.²⁸ Denn Worte zu hören, ja sogar zu bejahen und nachzusprechen, bedeutet bekanntlich nicht, die Augen zu öffnen für die Perspektive, die sie verbergen. Zarathustra möchte Brücken bauen, doch eine unüberbrückbare Kluft bleibt bestehen,

²⁵ Vgl. z. B. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 265. Angesichts dieser veränderten Konstellation kann Nietzsche auch als ein Denker einer neuen Form der Hermeneutik des Selbst (als Subjekt durch Subjektivierung, die sich in der Einschreibung durch die Sprache ereignet; vgl. Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. Reiner Ansén, 8. Aufl., Frankfurt a.M. 2015, 67–73) verstanden werden, nicht aber als „Adressat und Akteur seiner Hermeneutik [des] Individuum[s]“ (Hofmann, „Hermeneutik nach Nietzsche“, 299).

²⁶ Mit Nachlass 1888, 15[98], KSA 13.464 kann man auch davon sprechen, dass es darum geht, die Distanz zu fühlen. Dabei wird nochmals der mit der Einsamkeit verbundene Heroismus deutlich: „Die Plötzlichen und die Veränderlichen: die beiden Arten der Schwachen. Sich nicht mit ihnen verwechseln, die Distanz fühlen – bei Zeiten!“

²⁷ Diese Verbindung der Distanz und der Lehre vom Übermenschen ist dabei nichts Erstaunliches, wenn man bedenkt, dass der Übermensch gerade das ist, das über sich hinaus geht. Vgl. Figal, *Nietzsche*, 204: „Im Übermenschen zeigt sich auf ‚neue Art‘, was der Mensch als Wesen, das Abstand von sich nehmen kann, ist und immer schon war.“

²⁸ In Za IV, Die Erweckung 2, wird der Esel von den Jüngern Zarathustras als ewiger I-A-Sager angebetet.

in der sich in der größten Nähe die Distanz der Einsamkeit erst gänzlich abzeichnet. In den vorbereitenden Notizen macht Nietzsche das im *Zarathustra* metaphorisch in ein Riesenohr gefasste Problem explizit:

Ein Einsamer sprach: „ich ging wohl zu den Menschen, aber ich langte niemals an!“ (Nachlass 1883, 12[1]198, KSA 10.400)

Die kleinste Kluft steht zwischen mir und dir: aber wer schlug schon je Brücken über die kleinsten Klüfte! (Nachlass 1883, 10[4], KSA 10.366)

Paradoxerweise ist damit die Einsamkeit letztlich ausschließlich durch die Bezogenheit denkbar. Dabei ist es charakteristisch, dass die Mitteilung gerade im Missverständnis endet – und so auch die Selbstmitteilung nicht im Verstehen mündet. Ausdrücklich wird die Verortung dieses konstitutiven Nicht-Verstehens, wenn in Zarathustras Traum die Einsamkeit stimmlos – es handelt sich schließlich um die stillste Stunde – zu ihm spricht: „Sprich dein Wort und zerbrich!“ (Za II, Die stillste Stunde, KSA 4.188). Im Aussprechen, in der Mitteilung wird der Sprechende zu einem Dividuum.²⁹ Der Weg in die Einsamkeit führt damit in die Frage nach dem Wer des Selbst – nach der Individualität – hinein: „Und ich [Zarathustra] antwortete: „Ach, ist es mein Wort? Wer bin ich?““ (Za II, Die stillste Stunde, KSA 4.188). Dieses Aufscheinen der Perspektive an der unüberbrückbaren Kluft vertieft Nietzsche anhand der Scham des Erkennenden, die hier geradezu als Spiegelmotiv³⁰ der Einsamkeit erscheint.

IV Die Scham als Spiegelmotiv der Einsamkeit

Wie die Einsamkeit tritt auch die Scham nur in der Beziehung und aufgrund der Selbstmitteilung auf.³¹ In der Scham wird deutlich, woher die Distanz stammt, die die Einsamkeit auszeichnet. Die Einsamkeit möchte hin zum Menschen, doch die Scham trennt. Denn in der Scham zeigt sich, dass nicht die Sprache, die er zur Mitteilung aufwendet, das Spezifikum des Menschen ist. Wenn Nietzsche den Menschen definiert als das „Thier, das rothe Backen hat“ (Za II, Von den Mitleidigen, KSA 4.113), dann nicht, weil es die Scham als konstante Größe wäre, die das Wesen des Menschen ausmache, sondern weil sich hier das Wandelbare und Unfestgestellte zeigt und darin die Bewegung und das Werden, das er sein kann und sein muss, weil er es immer schon ist. Dieses Motiv – dass die veränderlichen Verhüllungen und die mannigfaltigen Masken das sind, was

²⁹ Vgl. zur Selbstzerteilung Figal, *Nietzsche*, 159–171.

³⁰ Unter einem Spiegelmotiv sei eine wechselseitige Manifestationsform desselben „existentialen“ Schemas verstanden. Damit enthüllt das Spiegelmotiv etwas über das Zunächstbetrachtete.

³¹ Vgl. Paul van Tongeren, „Nietzsches Hermeneutik der Scham“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 144–167.

die *persona* ins Leben rufen – hatte Nietzsche schon früh bei den Griechen beobachtet: „Die Metamorphosen sind das Spezifische“ (Nachlass 1872/73, 19[115], KSA 7.456).³² Dieses Motiv wird in der *Genealogie der Moral* (1887) letztlich ausgeführt: Hier zeigt sich dieser Zusammenhang vor allem dann, wenn sich die Scham an den vermeintlich sicheren Grenzen entfacht, die durch die einverseelte Moral gegeben sind. Letztere ist selbst scheinbar zur „Lösung des Räthsels von Dasein geworden“, indem „dieses Dasein sich seitdem noch beliebige, eckensteherischer, entbehrlicher in der sichtbaren Ordnung der Dinge ausnimmt“ (GM III 25, KSA 5.404). Wenn das Selbst erst in der Mitteilung aufscheint, die die Maske ist, welche der Sprecher trägt, und wenn das Wort seine Verkleidung ist, dann macht die Distanz aus, wer er ist. Die Scham bewahrt davor, hinter die Hüllen und Verkleidung vordringen zu wollen.³³ Dies ist die Tugend der Scham, verstanden als die von Nietzsche anvisierte Erkenntnishaltung, dass sie um den Interpretationscharakter der Erkenntnis weiß. Im Nicht-Verstehen tritt die Perspektive des Interpretierenden hervor, die damit erst das Selbst ausmacht, das spricht. Die Scham wahrt diesen perspektivischen Charakter, indem sie nicht versucht, eine letzte Brücke zu bauen und damit aufzudecken, dass es kein sicheres Selbst gab, das sprach, sondern dieses nur aufgrund der Hüllen und der Verhüllung der Interpretation aufgetreten war. Die Scham verleugnet damit nicht die Wirklichkeit, sondern wahrt die Perspektivität und was dadurch verborgen ist und sein will. „Oh meine Freunde! So spricht der Erkennende: Scham, Scham, Scham – das ist die Geschichte des Menschen“ (Za II, Von den Mitleidigen, KSA 4.113).

Der „Erkennende“ ist dabei nicht als epistemologisch Bestimmter zu fassen, sondern als jener, der die Bestimmung seiner Mitmenschen durch die Scham erkannt hat. Die Geschichte des Menschen ist damit als die Geschichte der sozialen Formung, als eine soziale (und damit: politische) Geschichte gefasst. Das Regiment der Scham, das nach Nietzsche auch durch das Christentum, dem Kreuze in seiner Mitte gleich, aufgerichtet wurde, fällt darum der bekannten Kritik anheim: „Wahrlich, ich mag sie nicht die Barmherzigen [...]: zu sehr gebricht es ihnen an Scham“ (Za II, Von den Mitleidigen, KSA 4.113). Doch sei diese Kritik an dieser Stelle zurückgestellt, um Raum zu machen

³² Dieser Grundgedanke, dass durch die Art der Verhüllung nicht nur eine Schaffung des Subjektes erfolgt, sondern gleichsam die Welt durch die damit aktualisierte gesellschaftliche Form subjektiviert, indem diese aus dem Joch der Perspektive gegeben ist, wird in der Folge von Nietzsche wohl radikalisiert. Wenn es 1872/73 noch heißt: „Die Griechen haben in ihrer Mythologie die ganze Natur in Griechen aufgelöst. Sie sahen gleichsam die Natur nur als Maskerade und Verkleidung von Menschen-Göttern an“ (Nachlass 1872/73, 19[115], KSA 7.456), sieht Nietzsche 1888 an dieser Stelle die Schwäche der Griechen hervortreten: „die Griechen der stärksten Zeit, die vor sich selber keine Furcht hatten, sondern Glück an sich hatten, näherten ihre Götter an alle ihre Affekte – . Die Vergeistigung< der Gottes-Idee ist deshalb fern davon, einen Fortschritt zu bedeuten: man fühlt dies recht herzlich bei der Berührung mit Goethe – wie da die Verdunstung Gottes in Tugend und Geist sich als eine rohere Stufe fühlbar macht ...“ (Nachlass 1888, 15[59], KSA 13.447).

³³ Vgl. van Tongeren, „Nietzsches Hermeneutik der Scham“, 140.

für den Bezug auf die Erkenntnis des Menschen als Tier der Scham: „Gerne verhülle ich mein Haupt und fliehe, bevor ich noch erkannt bin: und also heiße ich euch thun, meine Freunde!“ Denn dass Flucht und Verhüllung Antwort auf die Bedrohung der Scham sind, liegt nicht jenseits der Scham, sondern ist vielmehr deren Ausdruck. Was die Scham aufdeckt, ist das Spiel der Verhüllung, in dem jeder zu jeder Zeit verstrickt ist. Die Bestimmung des Tieres mit seinen roten Backen ist letztlich zwar die Widerlegung der Wahrheit des sozial Gegebenen, aber auch der Beweis für die Gegebenheit der Wahrheit des Sozialen.³⁴ Die Verhüllung ist dabei der Schutz davor, nicht das Nichts hinter der Hülle zu entdecken. Und so mag die Suche nach dem Selbst vielleicht in die Einsamkeit führen, doch droht dabei aus dem Labyrinth ein Irrgarten zu werden, wenn man erwartet, auf etwas zu stoßen, was formell eine Entsprechung zu jedweder Substantialität des Selbst aufweist.³⁵

In dieser Dialektik der Scham zeigt sich die bruchstückhafte Perspektivität, die den Blick Gottes ersetzt – und was für die Selbsterkenntnis gilt, das gilt auch für den Anspruch auf die nackte Wahrheit. Der hässlichste Mensch bringt dies im *Zarathustra* zum Ausdruck: Es ist die Scham Zarathustras, die ihn ehrt, denn sie möchte nicht alles sehen. Sie möchte vor allem nicht das sehen, wo es nichts zu sehen gibt. – Und es ist wohl kaum zufällig dieselbe Machtstrategie, die – von Nietzsche dem Christentum zugeschrieben – hier hervortritt, wenn es eine Christus-Gestalt ist, von deren schamlosen Mitleid der hässlichste Mensch erzählt: „er kroch in meine schmutzigsten Winkel. [...] Er sah immer mich [...]. Der Gott, der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch er trägt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt!“ (Za IV, Der hässlichste Mensch, KSA 4.331).³⁶ Auf humanere Weise achtet Zarathustra demgegenüber den hässlichsten Menschen – angesichts dessen Unaussprechlichkeit (KSA 4.328) –, indem er Scham empfindet: „Jedweder Andere hätte mir sein Almosen zugeworfen [...]. Aber [...] dazu bin ich zu reich, reich an Grosseem, an Furchtbarem, am Hässlichsten, am Unaussprechlichsten! Deine Scham, oh Zarathustra, ehre mich!“ Die Bitte um den Erhalt der Scham findet sich ähnlich auch in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–87): „„Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?“ fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: „aber ich finde das unanständig“ [...]! Man sollte die Scham besser in Ehren

34 Im Anschluss an Chantal Mouffes Unterscheidung von Politik und Politischem ließe sich dies ebenso als die Widerlegung der Wahrheit der Politik bei gleichzeitigem Beweis der Wahrheit des Politischen fassen. Vgl. Chantal Mouffe, *On the Political*, London 2005, 8–34.

35 Es wäre zu untersuchen, ob Nietzsche operativ zwischen Irrgarten und Labyrinth unterscheidet. Formal lassen sich Irrgarten und Labyrinth insofern unterscheiden, als dass das Labyrinth zu einem Ziel führt, ein Irrgarten nicht. Diese unterschiedlichen Perspektiven werden bspw. von Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“*, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“, 29, nicht aufgenommen. Zum Labyrinth bei Nietzsche vgl. exemplarisch Steffen Dietzsch, „Nietzsche und Ariadne“, in: *Nietzscheforschung* 8 (2001), 291–306, und Claus Zittel, „Gespräche mit Dionysos“. Nietzsches Rätselspiele“, in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 70–99.

36 Vgl. van Tongeren, „Nietzsches Hermeneutik der Scham“, 141.

halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat“ (FW, Vorrede 4).³⁷

Dabei handelt es sich nun keineswegs um den frommen oder auch nur sittlichen Wunsch eines braven Kindes, sondern es bringt die Konsequenz zum Ausdruck, die den Menschen als Perspektiventier auszeichnet.³⁸ Er ist ganz sein Interpretiertsein: Wer er ist und was er sieht, hängt von seiner Perspektive ab. Er kann auch nicht hinter die Perspektivität zurück, um diese lückenlos zu beweisen; er blickt nicht beschreibend auf den Diskurs, sondern ist (als) selbst in den Diskurs eingeschrieben.³⁹

V Vom Wandel der Wahrheit und der Wahrheit des Wandels

Die Betrachtung der Einsamkeit endet nicht darin, dass diese den Menschen hoffnungslos verloren im Labyrinth der Wahrheit zurücklässt. Indem die Wege Zarathustras diese Einsamkeit kartographieren, ist mehr ausgesagt als das heroische Ertragen der Fundaments- und Wahrheitslosigkeit der Welt. Die Hermeneutik der Einsamkeit ermöglicht es, das Spiel von Distanzen und Perspektiven selbst als wesentlich in den Blick zu nehmen.

In *Also sprach Zarathustra* wird die Einsamkeit zelebriert, mit Liedern besungen, als die neue Heimat ausgerufen, aber auch als das Gefängnis einer scheinbaren Sicherheit angeprangert. Die Einsamkeit ist dabei das Ergebnis eines Subjektivierungsprozesses, durch den die Einsamkeit mit dem Selbst nur rückläufig entsteht. Diesem kommen dabei neue Worte, neue Rede und neue Deutungen zu. Wenn Zarathustra in seine „letzte Einsamkeit“, seine „Heimat Einsamkeit“ kehrt, enthüllt sich ihm diese besondere Beziehung von Wort und Sein: „Hier [in der Heimat Einsamkeit] springen

³⁷ Vgl. dazu Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, 26.

³⁸ Vgl. Nachlass 1888, 15[118], KSA 13.479: „Unter Weibern. – „Die Wahrheit? Oh Sie kennen die Wahrheit nicht! ... Ist sie nicht ein Attentat auf all unsere pudeurs?““

³⁹ Programmatisch hält Nietzsche dies bereits in der *Fröhlichen Wissenschaft* fest: „Unser neues „Unendliches“. – Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne „Sinn“ eben zum „Unsinn“ wird, ob, andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist – das kann, wie billig, auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu sehn“ (FW 374). Diese Stelle weist auch Hofmann, „Hermeneutik nach Nietzsche“, 294, als zentral aus, betont aber, dass „Perspektiven [...] sich nicht erkennen [lassen], wohl aber erfahren“ werden. Ich möchte an dieser Stelle darauf aufmerksam machen, dass in der Einsamkeit zwar nicht alle Perspektiven, aber die Perspektivität als solche erkannt werden kann. Ausschlaggebend dafür ist die Scham, die eine Erkenntnishaltung darstellt, die sich den Bedingungen der Perspektivität aussetzt.

mir alles Seins Worte zu und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen. [...] Aber da unten – da redet Alles, da wird Alles überhört. [...] Alles bei ihnen redet, Niemand weiss mehr zu verstehn“ (Za III, Die Heimkehr, KSA 4.232 f.).

In der Einsamkeit kommen neue Worte zu Zarathustra; er gewinnt durch den Blick in die Ferne eine andere Perspektive. Diese liegt aber nicht darin, neue Bedeutungen aus dem Nichts zu schaffen, sondern sie bedeutet vielmehr, die Stimmen Anderer ihrer Sicherheit zu enteignen. Zur Wahrheit gehört immer ihre Perspektive, auf die Nietzsche den Blick lenkt. So steckt in der Bewegung und Transformation selbst etwas Bedeutendes, das eine andere Wahrheit birgt als die der Korrespondenz oder die der Dialektik.⁴⁰ Es ist eine gewissermaßen „tragische“ Wahrheit, die selbst ihr Schicksal erleidet, zugrunde zu gehen.⁴¹ Denn es geht nicht darum, sich eine fremde Stimme anzueignen, da jede Aufnahme bereits eine Transformation beinhaltet.

Dies wird im *Zarathustra* programmatisch umgesetzt: Ob es sich dabei nun um eine Abänderung von biblischen Sentenzen und bekannten Philosophemen im Munde Zarathustras handelt, die selbst immer einen Subtext der Umwertung im *Zarathustra* weben, oder ob es die ständige Metamorphose des sprechenden Zarathustra und des seinen Namen tragenden Textes ist, die in der immer wiederkehrenden Wiederholung der Worte „Also sprach Zarathustra“ zum Ausdruck kommen – immer ist es eine Transformation, die die Auf- und Übernahme einer fremden Stimme auszeichnet.⁴²

Also sprach Zarathustra beginnt in der Einsamkeit. In der Einsamkeit verwandeln sich die Bedeutungen, die an der Perspektivität der Stimme haften: Wenn Nietzsche von der Rede, dem Schweigen und von neuen Wörtern spricht, so wird durch diese die Perspektive Zarathustras in der Einsamkeit transformiert. Die erste Rückkehr in

⁴⁰ Damit, so müsste an dieser Stelle behauptet werden, bekommt die Feststellung, dass die Wahrheit nur eine Konformität ist, eine Wendung. Wenn Nietzsche damit das zur Wirklichkeit-Kommen einer Deutung als Wahrheit beschreibt, d. h. eines Willens, der zur Macht kommt, handelt es sich dabei um eine Beschreibung, wie Wahrheit funktioniert, nicht aber um das Kriterium der Wahrheit, wie es etwa Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin 1999, 75, fasst: „das einzige Kriterium für die Wahrheit einer Auslegung der Wirklichkeit besteht darin, ob und in welchem Maße sie sich gegen andere Auslegungen durchzusetzen imstande ist.“

⁴¹ Vgl. Nachlass 1888, 14[24], KSA 13.229: „Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln gilt hier als tiefer und ursprünglicher „metaphysischer“ als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit zum Sein: – letzterer ist selbst bloß eine Form des Willens zur Illusion. Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz ist nur bedingt als eine Folge des Willens zur Lust (des Willens zum Werden, Wachsen, Gestalten, folglich zur Überwältigung, zum Widerstand, zum Krieg, zur Zerstörung) Es wird ein höchster Zustand der Daseins-Bejahung concipiert, in dem sogar der Schmerz, jede Art Schmerz als Mittel der Steigerung ewig einbegriffen ist: der tragisch-dionysische Zustand.“

⁴² Vgl. die Wiederholung des Motivs der sich wandelnden Stimme Zarathustras: Za I, Von der schenkenden Tugend 2–3, und Za IV, Das Nachtwandler-Lied 2: „seine Stimme hatte sich verwandelt“. Vgl. dazu Patrick Greany, „The Richest Poverty. The Encounter Between Zarathustra and Truth in the *Dionysos-Dithyramben*“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 187–199: 188–194.

die Einsamkeit erfolgt zu Beginn des zweiten Teils in *Das Kind mit dem Spiegel*, wo die Transformation, die in der Einsamkeit geschieht, folgendermaßen beschrieben wird: „Zu lange sehnte ich mich und schaute in die Ferne. Zu lange gehörte ich der Einsamkeit: so verlernte ich das Schweigen [...]. Neue Wege gehe ich, eine neue Rede kommt mir“ (Za II, *Das Kind mit dem Spiegel*, KSA 4.106).

Zarathustra kehrt in die Einsamkeit zurück, um – mit dem Blick in die Ferne und Fremde – eine neue Rede zu gewinnen, die er sich nicht erfindet, sondern die zu ihm kommt. Damit gewinnt das Heroentum des Einsamen eine weitere Ambivalenz: Nicht nur findet er sich nur in der Dialektik von Einsamkeit und Beziehung, Distanz und unüberbrückbarer Kluft der Nähe, sondern auch das, was er als mögliche Mitteilung aus der Fremde erlangt, ist eine Gabe, die nicht ihm entspringt, sondern ihn anspringt.

Die Stimme kann nicht die Seite wechseln, zwischen ihr und ihrer Fremde besteht die kleinste Kluft. So erzählt Zarathustra auf hoher See das Rätsel vom „Gesicht des Einsamsten“: „das Räthsel, das ich sah – das Gesicht des Einsamsten“ (Za III, *Vom Gesicht und Räthsel 1*). Ein Rätsel, das das Grundproblem von Mitteilung und Einsamkeit aufgreift. Das „Gesicht des Einsamsten“ trägt bereits in sich die Dopplung, dass es sich um das Antlitz des Einsamsten handelt, das als Rätsel gesehen wird, als auch um dasjenige, was der Einsamste sieht. So bestimmt auch das Schweigen des Wesens, mit dem sich Zarathustra unterhält und das halb Zwerg, halb Maulwurf ist, den Komparativ der Einsamkeit: „Drauf schwieg der Zwerg; und das währte lange. Sein Schweigen aber drückte mich; und solchermaassen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem!“ Der *Einsamste* wird hingegen durch die Rätselfrage am Ende des sphinxschen Gleichnisses bestimmt: „wer ist, der einst noch kommen muss? Wer ist der Hirt [...]? Wer ist der Mensch [...]?“ (Za III, *Vom Gesicht und Räthsel 2*, KSA 4.202). Anders als bei der Frage der Sphinx vor Theben ist die Antwort der Selbstauskunft des Befragten nicht „der Mensch“. Vielmehr mündet das Rätsel der Frage nach dem „Wer“ wiederum in der Frage nach dem Selbst.⁴³ Der *Einsamste* bleibt Rätsel; das Rätsel zu lösen oder auch nur lösen zu wollen, verriet das Rätsel des Selbst. So beschreibt Nietzsche auch in seiner Selbstrelecture in diesem Verhältnis das Rätsel als das wesentliche Element: „Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist! ... Von allen solchen Räthseln hatte Niemand bisher die Lösung, ich zweifle, dass je Jemand auch hier nur Räthsel sah“ (EH, Za 8).

Nicht nur Perspektivität, sondern in der Perspektivität Rätsel und Fragwürdigkeit entdecken, ist der Faden der Ariadne im Labyrinth der Wahrheit. Denn auch die Metamorphose steht in einer Beziehung zur Wahrheit, indem sie die Verkleidungen wechselt, unter denen die Wahrheit sich in ihrer Nichtigkeit verborgen hält. In der Transformation erscheint der Unterschied, um eine Ähnlichkeit allererst bekunden zu können, und dies ist es, was der Schaffende in der Einsamkeit verschenkt: nicht neue

⁴³ An dieser Stelle soll nicht weiter auf die starke Verschränkung des Gleichnisses mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr eingegangen werden, wodurch die Bestimmung des Selbst zwischen krummer Wahrheit und krummer Ewigkeit nochmals von einer anderen Seite konturiert wird.

Werte, sondern ewigen Wandel und Transformation, eine Umwertung.⁴⁴ Damit führt jedoch der Faden Ariadnes nicht aus dem Labyrinth der Perspektiven in die Wahrheit, sondern führt die Vorstellung, dass es so etwas wie Wahrheit und Sicherheit überhaupt gibt, führt die Wahrheit zurück in das Labyrinth, aus dem sie entstammte.⁴⁵ Das Rätsel als Rätsel zu sehen und nicht zum Rätselrater zu werden, der nach einer Lösung sucht, lenkt den Blick auf die Hüllen und Verkleidungen der Wahrheit.⁴⁶ Wenn damit die Perspektive und die Interpretation das Einzige sind, was man von der Welt wahrnehmen kann, kann man auch nicht mehr nach der nackten Wahrheit fragen, sondern nur auf ihre Hüllen blicken, wie auch Günter Figal festhält: „Die Welt zeigt sich ja nur in ihren Interpretationen. Interpretation ist Welterfahrung, wie das Lesen die Erfahrung eines Textes ist.“⁴⁷

Damit ist keineswegs alle Wahrheit verloren. Die Interpretation von Texten entsteht im Dialog mit einem Text, und für diesen Dialog gilt, dass er immer unter dem Vorbehalt eines unabschließbaren Nicht-Verstehens geführt werden muss. Gerade darum gibt es Interpretationen, die sinnvoller und angemessener erscheinen, sei es für die Situation des Textes oder für die Situation, in die der Text spricht. Selbiges wird auch für die Interpretation der Wirklichkeit zu gelten haben: Die Beständigkeit der Wirklichkeit spannt sich und wird gespannt – und dies zeigen die Wege Zarathustras durch das Labyrinth der Einsamkeiten – zwischen, durch und über der kleinsten Kluft, die zwischen, durch und über die Bezogenheiten hinweg jene Einsamkeit hervorgehen

44 Insofern hier ein Wille zur Macht kommt, der bereits determiniert war und ewig wiederkehrt, muss man keinen Widerspruch zwischen beiden Lehren einzeichnen. Daraus folgt, dass die Einsamkeit anders zu bewerten ist als bei Manfred Rauh, „Die Einsamkeit Zarathustras. Eine Untersuchung des 4. Teiles von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 21 (1969), 55–72, der versucht, das Zusammenspiel beider Grundmotive durch den Aufbau des Zarathustra zu begründen. Im ganzen Artikel begegnet die Einsamkeit so auch nur dreimal (63, 64 und 72) – und dort nicht die Erfahrung der Distanz, sondern des Übergangs. Vgl. Nachlass 1885/86, 2[148], KSA 12.139 f.: „Der Wille zur Macht interpretirt [...] er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten [...]. In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas werden.“ Das muss und kann dabei nicht (ausschließlich) positiv verstanden werden, sondern bedeutet zunächst wert(ungs)neutral: Durch die Interpretation kommt ein Wille zur Macht, der das Potenzial besitzt, die Welt zu verändern. Dies gilt für den Einsatz von Propaganda (oder subtileren weltbildschaffenden Formen) wie auch für befreiend-dichterische Interpretationen (die ihrerseits auch nicht nach jedem Maßstab positiv gewertet werden müssen). Vgl. Hofmann, „Hermeneutik nach Nietzsche“, 302: „Jedoch dient Sprache nicht nur der Verständigung und des gelungenen Selbstaudrucks, sondern einem latenten *Macht*kalkül.“

45 Vgl. Zittel, „Gespräche mit Dionysos“, 79.

46 Vgl. Zittel, „Gespräche mit Dionysos“, 87 f., hebt das sich daraus ergebende Paradox hervor: „Das Labyrinth ist eine apollinische (sokratistische) Falle, in die Dionysos hineinlockt – und ein Dionysos, der sagt, er sei Ariadnes Labyrinth – ein labyrinthischer Dionysos – wäre ein Dionysos mit apollinischer Seelenarchitektur.“

47 Vgl. Figal, *Nietzsche*, 244, und Nachlass 1888, 15[118], KSA 13.478: „„Alle Wahrheit ist einfach“: das ist eine zwiefache Lüge. Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht „wahr“. Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder Eins, noch auch nur reduzierbar auf Eins.“

lässt, in die man heimkehren kann, um sich in Beziehung zur Sinnhaftigkeit und Angemessenheit der gegebenen Wahrheit gesetzt zu finden. Auf diese Weise mag entweder heroisch die Haltlosigkeit des Wirklichen ergriffen werden oder – weniger heroisch als demütig – durch die Aufnahme der Perspektivität als Konstituente jedweder Interpretation die Wirklichkeit als ein in sich differenziertes und nuanciertes Spektrum erfahren werden, das gerade als Mannigfaltigkeit auf seine Sinnhaftigkeit und Angemessenheit befragt werden kann.⁴⁸

Literaturverzeichnis

- Apollonio, Simona: „Die Geburt des Philologen aus dem Geiste der Schopenhauerschen Philosophie. Nietzsches Antrittsvorlesung *Über die Persönlichkeit Homers*“, in: *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 154–178
- Blumenberg, Hans: *Die nackte Wahrheit*, hg. v. Rüdiger Zill, Berlin 2019
- Blumenberg, Hans: *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M. 1996
- Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. Reiner Ansén, 8. Aufl., Frankfurt a.M. 2015
- Dierse, Ulrich: „Einsamkeit II“, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer / Gottlieb Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971–2007, Bd. II, 410–413
- Dietzsch, Steffen: „Nietzsche und Ariadne“, in: *Nietzscheforschung* 8 (2001), 291–306
- Figal, Günter: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999
- Figl, Johann: „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts“, in: *Nietzsche-Studien* 10 (1982), 408–441
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Bd. I: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990
- Giacóia Junior, Oswaldo: „Die Katastrophe der asketischen Ideale in interkultureller Hinsicht. Wissenschaft, Askese und Nihilismus in GM III 27“, in: *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 34–55
- Greany, Patrick: „The Richest Poverty. The Encounter Between Zarathustra and Truth in the *Dionysos-Dithyramben*“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 187–199
- Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1, hg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1996
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967
- Hofmann, Johann Nepomuk: „Hermeneutik nach Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation“, in: *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 261–306
- Hofmann, Johann Nepomuk: *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin 1994
- Lämmert, Eberhard: „Nietzsches Apotheose der Einsamkeit“, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 47–69
- Löwith, Karl: „Auslegung von Friedrich Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen [Zusammenfassung]“, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. VI, Stuttgart 1987, 535–538
- Mouffe, Chantal: *On the Political*, London 2005
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin 1999
- Rauh, Manfred: „Die Einsamkeit Zarathustras. Eine Untersuchung des 4. Teiles von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 21 (1969), 55–72
- Ritter, Joachim: „Genie III“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottlieb Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971–2007, Bd. III, 285–311

⁴⁸ Vgl. Figal, *Nietzsche*, 245, und Greany, „The Richest Poverty“, 194.

Sarr, Mohamed Mbougar: *La plus secrète mémoire des hommes*, Paris 2021

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“*, Berlin 2013

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016

Tongeren, Paul van: „Nietzsches Hermeneutik der Scham“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 144–167

Zittel, Claus: „Einsamkeit“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 218

Zittel, Claus: „Gespräche mit Dionysos: Nietzsches Rätselspiele“, in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 70–99

Peter Durno Murray

Nietzsche's Sorrentino Politics

Abstract: The passages composed by Nietzsche around the time he spent at Sorrento reflect an engagement with the anarcho-utopian socialist milieu into which he had been introduced by Malwida von Meysenbug. The “Sorrentino politics” that appear in *Human, All Too Human* I and II and later works need to be understood in the context of an affirmative form of political thought that could remedy the pessimism and nihilism that he finds in the politics of all sides. Nietzsche argues that the monarchical state, modern industrialism, and the restricted ownership of capital and property all undermine the goal of creating a life-affirming culture for Europe. He also provides a criticism of a utopian teleology of equality in the future – whether religious or socialist – that imposes an objective notion of purpose. Nietzsche rejects the Schopenhauerian pessimism of resignation while affirmatively engaging with the thought of Alexander Herzen and Guiseppe Mazzini.

Keywords: Malwida von Meysenbug, Alexander Herzen, Guiseppe Mazzini, Socialism, Anarchism, Utopia, Pessimism

1 The Aristocratic Anarcho-Utopian Socialist Milieu

I adore all these chosen souls around Malwida, in Natalie [Herzen] her father lives, and I was also him [he also lives in me].¹

[Ich verehere alle diese ausgesuchten Seelen um Malwida in Natalie lebt ihr Vater und der war ich auch] (letter to Malwida von Meysenbug, January 4, 1889, no. 1248, KSB 8.575).²

¹ I would like to thank Lis Thomas for her help on this paper. Thanks also to Babette Babich, Vanessa Lemm and Peter Villwock for their comments on the translation of this passage.

² See *Nietzsche's Selected Letters*, ed. and trans. Christopher Middleton, Indianapolis, IN 1996, 347, n. 243. In this letter, Nietzsche is referring to Natalie Herzen and her father, Alexander Herzen (1812–70), in the context of his notion of becoming “all the names in history.” See letter to Jacob Burckhardt, January 6, 1889, no. 1256, KSB 8.578: “basically, I am every name in history [*jeder Name in der Geschichte*].” For an account of Natalie’s life, see *Daughter of a Revolutionary: Natalie Herzen and the Bakunin-Nechayev Circle*, ed. Michael Confino, trans. Hilary Sternberg and Lydia Bott, LaSalle, IL 1974. Herzen was influenced by Hegel and Feuerbach, then by Proudhon. He was the philosophical companion of Ogarev, Turgenev, Bakunin and Nechayev. The issue of an influence on Nietzsche by Herzen via Malwida von Meysenbug has been suggested many times, e. g., Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971, 66–7; Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock, Urbana, IL 2003, 164; and Peter André Bloch, “Nietz-

Dr. Peter Durno Murray, Freelance Philosopher, Suffolk Park, Australia, E-Mail: pdurnomurray@yahoo.com.au

How close did Nietzsche come to marrying Natalie Herzen, the eldest daughter of Alexander Herzen, the revolutionary hero and father of Russian socialism?³ Not very close, as it turned out, despite the match being pursued in 1877 by Elisabeth Nietzsche, among others. After speaking to Paul Rée, she writes to Nietzsche that Natalie Herzen has become her highest ideal (*Hauptideal*) of a partner for him, for a “wealth of reasons” which had countered her concern that Natalie’s extensive worldly experience (*Erfahrungen*) would mean a dislike of the mundane life of a professor’s wife in Basel. Elisabeth Nietzsche also exclaims: “I cannot help mentioning how delightful it would be to have Miss von Meysenbug as a kind of mother-in-law and the Monods [Olga Monod née Herzen and her husband Gabriel] as siblings!” (May 1, 1877, no. 892, KGB II 6/1.546).⁴ Along with Rée, von Meysenbug approved of the idea of the marriage, at least until later in 1877, when Nietzsche received advice from her that Natalie must be removed from the list of prospective partners: “Your card from Rosenl<auibad> reached me in F<lorence>. I would say: I hope you are doing better than I am. Ogareff has died; Nat<alie> was with him in England. She is well. – But we have to cross N<atalie> off the list once and for all; she happened to give me her firm view on the relationship the other day” (June 23, 1877, no. 920, KGB II 6/1.591).⁵ Natalie Herzen’s politics, like those of her father, were of the

sches Beziehungen zu den Frauen über die Musik,” in Steffen Dietzsch / Claudia Terne (eds.), *Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne*, Berlin 2014, 163–201: 174–6. See also Thomas H. Broberger, “Nietzsche’s Knowledge of Marx and Marxism,” *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 298–313: 300, 305–6, who finds von Meysenbug to be a possible source for Nietzsche’s knowledge of socialism and radical politics.

3 See letter from Elisabeth Nietzsche, May 1, 1877, no. 892, KGB II 6/1.547. See also letters from Elisabeth Nietzsche, April 17, 1877, no. 888, KGB II 6/1.536–40; June 3, 1877, no. 908, KGB II 6/1.569–71; and June 22, 1877, no. 918, KGB II 6/1.586–8. Nietzsche discusses the possible marriage during the time in Sorrento, see letter to Elisabeth Nietzsche, April 25, 1877, no. 609, KSB 5.230–1. See also on von Meysenbug and Herzen: Carol Diethe, *Nietzsche’s Women: Beyond the Whip*, Berlin 1996, 26; Paolo Stellino, *Nietzsche and Dostoyevsky: On the Verge of Nihilism*, Bern 2015, 77; and Paul van Tongeren, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge 2018, 16.

4 In this paper I use the following editions and translations of Nietzsche’s writings: *The Anti-Christ*, trans. Carol Diethe and Adrian Del Caro, Stanford, CA 2021; *Beyond Good and Evil*, trans. Adrian Del Caro, Stanford, CA 2014; *The Birth of Tragedy*, trans. Ronald Speirs, Cambridge 2008; *The Case of Wagner*, trans. Carol Diethe and Duncan Large, Stanford, CA 2021; *Daybreak*, trans. Brittain Smith, Stanford, CA 2011; *Ecce Homo*, trans. Carol Diethe, Duncan Large, Adrian Del Caro and Alan D. Schrift, Stanford, CA 2021; *On the Genealogy of Morality*, trans. Adrian Del Caro, Stanford, CA 2014; *Human, All Too Human I*, trans. Gary Handwerk, Stanford, CA 2013; *Human, All Too Human II*, trans. Gary Handwerk, Stanford, CA 2013; *The Joyful Science*, trans. Adrian Del Caro, Stanford, CA 2023; *Nietzsche Contra Wagner*, trans. Carol Diethe and Adrian Del Caro, Stanford, CA 2021; *Nietzsche’s Selected Letters*, ed. and trans. Christopher Middleton, Indianapolis, IN 1996; *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Graham Parkes, Oxford 2005; *Twilight of the Idols*, trans. Carol Diethe, Duncan Large, Adrian Del Caro and Alan D. Schrift, Stanford, CA 2021; *Unfashionable Observations*, trans. Richard T. Gray, Stanford, CA 1995; and *Writings from the Early Notebooks*, trans. Ladilauus Löb, Cambridge 2009.

5 Nietzsche reports this to Elisabeth, June 29, 1877, no. 629, KSB 5.247–9. Nikolay Ogareff (Ogarev) was Alexander Herzen’s (also spelt Gertsen) long-time friend and collaborator. A possible reason is that Na-

intellectual anarcho-socialist revolutionary milieu in which Nietzsche found himself at the time. Natalie Herzen's inheritance – “in Natalie her father lives” – suggests the possession of something like his “spiritual qualities” or “genius” and as such could be counted among “all the names in history.”⁶

Nietzsche was introduced to Malwida von Meysenbug in Bayreuth when, in the company of Natalie and Olga Herzen, as well as Olga's partner Gabriel Monod, she was attending the laying of the foundation stone of the *Festspielhaus*.⁷ Nietzsche and von Meysenbug remained in almost continual correspondence from 1872 until late in 1888. Malwida von Meysenbug had met Alexander Herzen in London in 1853 and became educator to Olga and Natalie Herzen there until leaving for Italy with Olga in 1862. From her first meeting with Herzen in London, she found him to share the key elements of her idealism: a universal republic to replace nation states, unionization of labour, the end of the aristocracy, and a “party of action.”⁸ Von Meysenbug had become well known through her *Memoirs of an Idealist* (1869–76), especially among politicized young women seeking progressive solutions to social inequality. In her *Memoirs* and later in *The Twilight Years of an Idealist* (1898),⁹ von Meysenbug especially mentions Herzen in connection with the establishment of communes as a means for land distribution, as well as his straightforwardness concerning the ideals of economic equality and an end to state violence.¹⁰

talie had been pursued by suitors wanting to fund the revolution with her fortune, including Bakunin, before and after her father's death in 1870.

6 See William Cannon Weidemaier, “Herzen and Nietzsche: A Link in the Rise of Modern Pessimism,” *The Russian Review* 36 (1977), 477–88, 477; Aileen M. Kelly, “Herzen versus Schopenhauer, an Answer to Pessimism,” *Journal of European Studies* 26/1 (1996), 37–59: 37–40; Aileen M. Kelly, *The Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen*, Cambridge, MA 2016; Michael Allen Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago 1995, 136–9, 145, 284–5, n. 17; van Tongeren, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, 14; Rachel Cristy, “‘Being Just Is Always a Positive Attitude’: Justice in Nietzsche's Virtue Epistemology,” *Journal of Nietzsche Studies* 50/1 (2019), 33–57; and Andrea Orsucci, “Im ‘Zeitalter der Vergleichung’: Nietzsche, das Problem der Wertschätzungen und das Erbe Feuerbachs,” in Marco Brusotti / Michael McNeal / Corinna Schubert / Herman W. Siemens (eds.), *European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, Berlin 2020, 259–82: 263. The likeness was also mentioned by her father in a letter to Sasha, her older brother: she has “our genius.” See Michel Mervaud, “Lettres d'Ogarev à Natalie Herzen,” *Cahiers du monde russe et soviétique* 10/3–4 (1969), 478–523: 480.

7 Malwida von Meysenbug, *Der Lebensabend einer Idealistin: Nachtrag zu den Memoiren einer Idealistin*, in *Gesammelte Werke*, ed. Berta Schleicher, vol. II, Stuttgart 1922, 232.

8 Malwida von Meysenbug, *Rebel in Bombazine: Memoirs of Malwida von Meysenbug*, ed. Mildred Adams from the translation by Elsa von Meysenbug Lyons, New York 1936, 161, 217, 267, 273.

9 Not yet published in English.

10 Von Meysenbug, *Der Lebensabend einer Idealistin*, 204, 207.

In 1872, having already read von Meysenbug's account of her own revolutionary past,¹¹ Nietzsche began reading Herzen's own autobiography and enthusiastically recommending both books to his friends:¹²

By the way, I strongly recommend that you read *From the Memoirs of a Russian* by Alexander Herzen. Highly instructive and grim! (letter to Carl von Gersdorff, August 2, 1872, no. 248, KSB 4.41)

I recommend that you read *From the Memoirs of a Russian* by Alexander Herzen (the father of Miss Olga H.) (letter to Erwin Rohde, August 2, 1872, no. 249, KSB 4.43).

In October, von Gersdorff replies: "The *Mémoires d'une idéaliste* has been ordered; I also read Alexander Herzen's poignant memoirs which aroused my veneration and painful feelings. Yes, 'instructive and grim,' the expression with which you recommended the book to me is correct" (letter from Carl von Gersdorff, October 14, 1872, no. 366, KGB II 4.88). Nietzsche also writes to von Meysenbug that he is reading Herzen – fully aware of her longstanding relationship, but without realizing he was reading her translation of the book into German: "Greetings to Miss Olga and tell her that I am reading her father's memoirs" (letter to Malwida von Meysenbug, August 2, 1872, no. 247, KSB 4.40). Von Meysenbug responds, saying that in reading Herzen, Nietzsche is also reading her.¹³

11 Malwida von Meysenbug, *Mémoires d'une idéaliste: Entre deux révolutions 1830–1848*, Genf 1869. He also read the German edition in 1876: *Malwida von Meysenbug, Memoiren einer Idealistin*, 3 vols., Stuttgart 1875–76. See letter to Malwida von Meysenbug, April 14, 1876, no. 518, KSB 5.148–9, and letter from Malwida von Meysenbug, April 30, 1876, no. 767, KGB II 6/1.317–21. He recommended the German edition to a number of friends and acquaintances many of whom responded. See letters to Carl von Gersdorff, February 22, 1876, no. 502, KSB 5.135–6; Eugen Kretzer, March 2, 1876, no. 504, KSB 5.138; Erwin Rohde, April 14, 1876, no. 519, KSB 5.149–50; Louise Ott, September 22, 1876, no. 552, KSB 5.185–6; Reinhart von Seydlitz, September 24, 1876, no. 554, KSB 5.188–9; Franz Overbeck, July 18, 1877, no. 635, KSB 5.255–6; Carl Fuchs, July 29, 1877, no. 640, KSB 5.260–3; von Meysenbug (Helen Zimmern), September 1, 1884, no. 528, KSB 6.522–4; and Georg Brandes, April 10, 1888, no. 1014, KSB 8.286–90. See also letters from Franz Overbeck, March 13, 1876, no. 749, KGB II 6/1.288–9; Albert Brenner, March 14, 1876, no. 750, KGB II 6/1.290–4; Eliza von Senger, May 9, 1876, no. 769, KGB II 6/1.322–3; Marie Baumgartner, December 13, 1876, no. 846, KGB II 6/1.447–52; Claudine von Brevern and Isabella von der Pahlen, December 15, 1876, no. 847, KGB II 6/1.452–4; Reinhart von Seydlitz, December 29, 1876, no. 856, KGB II 6/1.468–70; Carl Fuchs, September 9, 1877, no. 974, KGB II 6/2.691–3; Siegfried Lipiner and others, October 15, 1877, no. 1000, KGB II 6/2.737–40; Otto Eiser, October 29, 1877, no. 1006, KGB II 6/2.749–52; Irma Regner von Bleyleben, November 14, 1877, no. 1010, KGB II 6/2.760–3; Siegfried Lipiner, December 26, 1877, no. 1019, KGB II 6/2.778–9; Reinhart von Seydlitz, January 24, 1878, no. 1030, KGB II 6/2.794–6; Irma Regner von Bleyleben, January 28, 1878, no. 1032, KGB II 6/2.798–800; and Franz von Lenbach, May 24, 1883, no. 196, KGB III 2.379.

12 Published in German as *Aus den Memoiren eines Russen* (1856, 1859) and in English in *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*. See letters to Carl von Gersdorff, August 2, 1872, no. 248, KSB 4.41–2, and to Erwin Rohde, August 2, 1872, no. 249, KSB 4.42–4, and return mail from Carl von Gersdorff, August 7, 1872, no. 351, KGB II 4.60–2.

13 Letter from Malwida von Meysenbug, August 11, 1872, no. 352, KGB II 4.62–5, responding to Nietzsche's letter from August 2, 1872, no. 247, KSB 4.39–41. Nietzsche's response is his letter to Malwida von

If you are reading Herzen's memoirs in German, think of me as well, because I translated them from the Russian I learned at the time. But if you are really interested in him (and he deserves your attention), you should also read his *From the Other Shore*, a very interesting and characteristic book, written in the searing pain of the reaction breaking out after <18>48, and in which scepticism and negativity ascend into poetry (August 11, 1872, no. 352, KGB II 4.64).¹⁴

In a return letter to von Meysenbug in August 1872, Nietzsche praises her translation of Herzen's *Memoirs* and its rendition of Herzen's literary power. He also mentions that the reading made him rethink some of his negative attitudes to some basic elements of his own thought, presumably associated with Herzen's philosophy and politics, especially socialism and anarchism:

That you are the translator of Herzen's memoirs was quite new to me; I am sorry not to have expressed to you my feelings about the merits of this translation before I was aware of this. I was astonished at the aptness and vigour of expression, and, tending to assume that Herzen possessed every distinctive talent – I had tacitly supposed that he had translated his memoirs from Russian into German himself. I have drawn my friends' attention to this work; from it I have learned to think about a number of negative tendencies much more sympathetically than I could until now – and I would not even call them negative. For such a noble, fiery and persistent soul could not nourish itself on negation and hatred alone (August 27, 1872, no. 253, KSB 4.490).¹⁵

Herzen had joined a mass of émigrés, including von Meysenbug, moving around France, Italy and Switzerland after 1848, with many settling in England, from where they worked to overturn the authoritarian power of the monarchic-religious-industrialist rulers at home. Herzen first lived in Paris between 1847 and 1849, then London and Geneva: propagandizing, writing and publishing; financing others, such as Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin and Giuseppe Mazzini. Their work for the future had the political and ethical goal of enhancing social justice through the creation of a state devoted to the power of the "aesthetic ideal." Many adherents were wealthy, sometimes titled, well-educated patrons of the arts – some artists and intellectuals in their own right – whose salons, for example, the Wagners' at Tribschen and von Meysenbug's near the Colosseum in Rome, were attended by people such as Nietzsche, Lou

Meysenbug, August 27, 1872, no. 253, KSB 4.49–50. For another take on Herzen, see Tom Stoppard's trilogy about Herzen, *The Coast of Utopia* (2002).

14 *From the Other Shore* (*S togo berega*) was published in 1850. We could not determine whether Nietzsche ever read *From the Other Shore*. It is basically comprised of a series of commentaries on the events of the revolution in Paris in late 1848 and its aftermath.

15 See Weidemaier, "Herzen and Nietzsche," 477, who draws attention to Nietzsche's remarks and quotes this passage. Herzen's *Memoirs* was also among the readings undertaken in Sorrento. Apparently, their copy had been lent to them by Alexander Herzen Jr. The edition they are likely to have read is the first two parts of the final work and charts the history of Herzen's early life and education, moving to the beginnings of his political opposition, arrest, imprisonment and eventual exile from Russia in 1847. See Paolo D'Iorio, *Nietzsche's Journey to Sorrento: Genesis of the Philosophy of the Free Spirit*, Chicago 2016, 40, and Montinari, *Reading Nietzsche*, 163–8.

von Salomé and Rée.¹⁶ Herzen's writing is full of political analysis concerning the role of the intelligentsia in revolutionary Europe. He developed a "philosophical anarchism" that rejected all influence by the monarchy, the Church and the industrialist state.¹⁷ His emphasis was on the individual personality expressing its affirmation of a future without reliance on transcendent good or evil metaphysics, or the temporality of objective history.¹⁸

The utopian-socialist position was widespread after 1848 throughout southern Europe, France and Britain, though strongly criticized by other more revolutionary elements of the left, especially Marx and, later, Lenin, as occupied with the "bourgeois and petit-bourgeois socialism of the period."¹⁹ As Lenin describes it:

Herzen had left Russia, and observed this revolution [Paris, 1848] at close range. He was at that time a democrat, a revolutionary, a socialist. But his "socialism" was one of the countless forms and varieties of bourgeois and petty-bourgeois socialism of the period of 1848, which were dealt their death-blow in the June days of that year. In point of fact, it was not socialism at all, but so many sentimental phrases, benevolent visions, which were the expression at *that time* of the revolutionary character of the bourgeois democrats, as well as of the proletariat, which had not yet freed itself from the influence of those democrats. [...] When *in the sixties* he came to see the revolutionary people, he sided fearlessly with the revolutionary democracy against liberalism. He fought for a victory of the people over tsarism, not for a deal between the liberal bourgeoisie and the landlords' tsar. He raised aloft the banner of revolution.²⁰

16 The house is still standing at Via della Polvereira 6. Malwida is buried in the non-Catholic cemetery in Testaccio. Lou also reports that Natalie held her own salon in Paris, reading beautiful books with young women. See *Conversations with Nietzsche*, ed. Sander L. Gilman, trans. David J. Parent, New York 1987, 116, and Lou Andreas-Salomé, *Looking Back: Memoirs*, ed. Ernst Pfeiffer, trans. Breon Mitchell, New York 1995, 47. Resa von Schirnhöfer reports visiting Natalie's salon and describes her as "an outstanding personality in character and spirit" and a "very close friend of Turgenev" (*Conversations with Nietzsche*, 193).

17 Weidemaier, "Herzen and Nietzsche," 482.

18 Weidemaier, "Herzen and Nietzsche," 483.

19 Vladimir Lenin, "In Memory of Herzen," trans. Stepan Apresyan, *Sotsial-Demokrat* 26 (1912), quoted in Alexander Herzen, *Selected Philosophical Works*, Moscow 1956, 5–7. The family situation of Lou von Salomé is quite similar to that of Alexander Herzen and Malwida von Meysenbug insofar as they all came from wealthy families that were in the upper echelons of military, bureaucratic and government circles. See Andreas-Salomé, *Looking Back*, 33–4. Von Salomé makes it clear that, at the least, she supported the efforts of the revolutionaries and identifies a love of the Russian peasants stemming at least from Tolstoy that remained with such progressives throughout their lives, an ethical sensibility, we could suggest that is perhaps akin to Nietzsche's "children's land": "to go out among the innocent, suffering and oppressed [...] who needed their help" (35–7). Von Salomé also goes further in suggesting support, at some level, of the more direct action of "revolutionary bomb-throwers" (35, 37). Paul Ree's politics seem to be similar, based on his visiting Turgenev in Paris in 1875, as reported by von Salomé and the editor's note (47, 166). See also Robin Small, *Nietzsche and Rée: A Star Friendship*, Oxford 2005, 22, 174, 189, 196.

20 Lenin, "In Memory of Herzen," quoted in Herzen, *Selected Philosophical Works*, 5–7.

Viewed affirmatively, these aristocratic dissidents could be said to invoke perpetual evolutionist revolt against oppression but also the belief in a teleology of revolution – supporting an anarcho-utopian socialism derived from Saint-Simon, Fourier, Proudhon and others, including Robert Owen.²¹

It can be suggested that this anarcho-utopian socialist milieu is a key source for Nietzsche's aristocratic, spiritual values and that these socio-political views were developed over the course of the early 1870s in a direct response to his engagement with the various elements of this politicized group which could loosely be called the "48ers."²² However, while Nietzsche shared a number of values with the émigrés considered as a group, he differs from each. Generally speaking, those in Nietzsche's circles were opposed to concepts such as "objective progress" and "objective history" as well as belief in a future redemptive state of perfect equality. They also opposed the centralized power of a socialist state, as advocated by Marx and Engels and others, and the violent revolution advocated by anarchists such as Bakunin.²³ As we will see, Nietzsche directly opposes the power structures of the modern state, especially those of capitalism, monarchism and the Church. He also opposes revolution, and we can consider him to express the germ of what might be considered an evolutionist but non-teleological anarcho-utopian socialism. The society of these activists formed an important social backdrop to Nietzsche's political thinking at this time – both presenting points of criticism, as evidenced in many of their negative responses to *Human, All Too Human* (1878–80) as anti-idealist, and points of support where his affirmative philosophy of life was equated with their ideals. Their utopia was the perpetual betterment of social conditions but also aimed at bettering culture through promoting the aesthetic as an ideal.

As well as his meetings with the Wagners from 1869, Nietzsche reports an early personal encounter with this anarchist-socialist milieu when he met Giuseppe Mazzini

21 Herzen provides a long account of his engagement with Owen. See Alexander Herzen, *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, vols. I–IV, trans. Constance Garnett, New York 1968, 485–509.

22 See Brobjer, "Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism," 305–6, who also suggests von Meysenbug as a possible influence in relation to radical politics.

23 See Brobjer, "Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism," 298. See also the interpretation of Nietzsche by Emma Goldman, in Leigh Starcross, "'Nietzsche Was an Anarchist': Reconstructing Emma Goldman's Nietzsche Lectures," in John Moore (ed.), *I Am Not a Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York 2004, 19–39: 32, esp. 35–6. See also Saul Newman, "Anarchism and the Politics of Ressentiment," in Moore (ed.), *I Am Not a Man, I Am Dynamite!*, 107–26: 111–4, 118–24, who suggests that Nietzsche's "return to nature" was an expression of a desire for "organic society" as described later by Petr Kropotkin (112), as well as "affirmative" will to power as a working for a better future rather than the future control of an essentially conflictual society (119). See Thomas H. Brobjer, "Sources of Nietzsche's Knowledge and Critique of Anarchism," *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 300–10: 303, who, generally speaking, finds little evidence of any contact between Nietzsche and the principal anarchists, but suggests conversations with Wagner as a possible source.

while travelling with Elisabeth to Lugano in early 1871.²⁴ Stuck in Flüelen on Lake Lucerne while attempting to cross a snowbound Gotthard Pass by coach, Mazzini shared with Elisabeth Nietzsche his motto for life which was adopted by Nietzsche as his own motto for the pursuit of life, perhaps expressing the essence of his later “Great politics,” which became known as the “Goethe-Mazzinischen Sinne” or the “Mazziniverse” – an expressed belief in resolute action for the good.²⁵ The famous quote from Goethe was later sent to Lou von Salomé: “Turn away from half measures, and be resolute in living wholly, fairly beautifully [*Ganzen Guten Schönen*]” (May 28, 1882, no. 234, KSB 6.197).²⁶

Nietzsche began to use the Goethe-Mazziniverse almost immediately after their meeting. In the early, unused *Preface to Richard Wagner*, he describes his dislike of the notion of “seeking a purpose for humanity in the future of humanity” as such (Nachlass 1871, 11[1], KSA 7.351–7). He also remarks on Wagner’s shared dislike of “anti-cultural,” “feeble, comforting doctrines of liberal optimism [*liberalen Optimismus*],” and supporting instead work that prepared the way for the “future hero of tragic knowledge”: a German youth with a “fearless gaze” striving to “live resolutely” in “wholeness and fullness [*Ganzen und Vollen*].”²⁷ A little later, Cosima Wagner exclaims: “How happy we were to find you looking as you did once again, dearest friend! You really fulfill the Goethe the Mazzini maxim and are so ‘resolute’ and healthy that it is a joy” (December 4, 1872, no. 388, KGB II 4.144). Also, Olga Herzen writes to Nietzsche: “I want to live resolutely and, if I ever need it, I want to remember what you wrote to Malwida – that I can always count on your friendship” (March 5, 1873, no. 418, KGB II 4.222).

In another early remark concerning the anarcho-utopian socialist milieu, Nietzsche criticizes David Strauß’ poor treatment of a “powerful statement by Proudhon” (Nachlass 1873, 27[2], KSA 7.588). Also, there is a later incident at Tribschen that was excitedly related to Carl von Gersdorff: “On Saturday we were with Mr Cook [apparently A. E. Cook], Proudhon’s friend; it was great. By the way, he is the son of a noble Austrian

24 Mazzini was travelling from London having left earlier in February and was also heading for Lugano where he stayed for most of 1871.

25 See letter to Franziska and Elisabeth Nietzsche, November 13, 1871, no. 166, KSB 3.240: “Mazziniverse „und im Ganzen, Vollen, Schönen resolut zu leben“ endlich bei Goethe.” Carl von Gersdorff, November 8, 1871, no. 231, KGB II 2.452–3, finds the source in Goethe. See letters to Erwin Rohde, December 7, 1872, no. 277, KSB 4.96–8, and to Carl von Gersdorff, December 12, 1872, no. 279, KSB 4.100–2. In his letter to Malwida von Meysenbug, April 14, 1876, no. 518, KSB 5.148–9, Nietzsche thanks her for sending him a letter to her from Mazzini. The version Nietzsche quotes to Elisabeth differs from Goethe’s *Generalbeichte* (1804) which has “*im Ganzen, Guten, Schönen / Resolut zu leben*.” See account in Elisabeth Nietzsche, *The Life of Nietzsche*, trans. Anthony M. Ludovici, vol. I, New York 1912, 243–4, which also has “*Guten*.” Elisabeth provides a dramatic account of the crossing of the Gotthard Pass which appears to be the basis of all later accounts, though on Mazzini there are also Nietzsche’s letters. See also GS 5 which mentions the “imperative” of religion for Mazzini. Cf. Nachlass 1881, 12[81], KSA 9.591, and Nachlass 1882, 20[3], KSA 9.680. The Mazziniverse is repeated in BT 18 and copied from there in BT, Attempt 7.

26 See Andreas-Salomé, *Looking Back*, 8 and note on page 155.

27 Written in Lugano shortly after the meeting with Mazzini.

and a Spaniard from the Balearic Islands. Lots of secrets" (April 17, 1875, no. 439, KSB 5.42).²⁸ Von Meysenbug reports that, in a conversation with Nietzsche, he stated that "of all lives, he most envied Mazzini," considered as "an incessant act of the noblest individuality."²⁹ Ten years later, Nietzsche claims that friend and foe alike attributed three predicates to Mazzini: "good," "noble" and "great" (Nachlass 1882, 20[3], KSA 9.680).³⁰

Von Meysenbug had felt particularly close to Mazzini during her time in London.³¹ She describes him as being opposed to sectarianism on the left and as striving for a practical socialism; as favouring the unity and solidarity of the left in action, but also advocating each person's independence of thought.³² Von Meysenbug had written at length about her own politics and her role in the revolutionary times in her *Memoirs* and other writings. An important account she gives in her own work is of her "obstinate socialism," her "socialistic ideal" and her enthusiastic support of communalist ideas:³³ "those socialistic tendencies which hovered before all our eyes as an ideal of the future, for whose fulfilment we had fought and for whose downfall we were now mourning."³⁴

In this context, von Meysenbug also gives an account of her philosophical thoughts during her time in London: to positivist science she opposes a metaphysical purpose, something sensed by some and translated into words by those who can harness such winged thoughts.³⁵ For von Meysenbug, cultivating these aesthetic creations in the individual and humanity in general is the best service one could do for this unknown higher power, which, for Mazzini and von Meysenbug, was a form of Christianity.³⁶

The notions of purpose and a higher power are key to the differences that Nietzsche will insist upon between himself, von Meysenbug, the Wagners and Mazzini.³⁷ While they all hold fast to the notion of individual action to encourage the political adaptation of the ideal, Nietzsche's rejection of the role of a metaphysical ideal and especially

²⁸ See Brobjer, "Sources of Nietzsche's Knowledge and Critique of Anarchism," 304. See also KGW IV 4.12, and KSA 15.62. On Dühring see Brobjer, "Sources of Nietzsche's Knowledge and Critique of Anarchism," 305–10.

²⁹ *Conversations with Nietzsche*, 88.

³⁰ Interestingly, Mazzini's strong Christian beliefs do not seem to have been an issue for Nietzsche. The Goethe-Mazzini maxim was also sent to Emma Guerrieri-Gonzaga in 1874. She had fled Germany for Switzerland and Italy after 1848 and also became part of the group of "bourgeois revolutionaries" living in Florence that included, at times, Natalie Herzen and her brother Alexander Herzen Jr. See letter to Emma Guerrieri-Gonzaga, June 14, 1874, no. 370, KSB 4.235–6. See also letters to Emma Guerrieri-Gonzaga, May 10, 1874, no. 362, KSB 4.223–5, and January 2, 1875, no. 413, KSB 5.4–6. See Raymond Angelo Belliotti, *Italian Rebels: Mazzini, Gramsci, and Guiliano*, London 2023, 81.

³¹ Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 174–5.

³² Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 248. See also 247–63.

³³ Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 92, 159–60, 248, 265.

³⁴ Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 159.

³⁵ Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 260–2.

³⁶ Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 260–2.

³⁷ See also Nachlass 1880, 4[57], KSA 9.113, where Nietzsche suggests that von Meysenbug would find the absence of spiritual meaning unendurable – suggesting it would entail a form of passive nihilism.

the influence of Christianity in politics separates him from all of the others. At a less general level, his rejection of central government and nationalism separates him from Mazzini and, perhaps, the Wagners, but not von Meysenbug or Herzen. However, von Meysenbug's attraction to Schopenhauer's notion of the will to live, stilled by aesthetic experience, also distances Nietzsche from her and this was perhaps most decisive.³⁸

My greatest wish [...] was to become acquainted with Schopenhauer's philosophy [...]. "The negation of the will to live" – this sentence which had once struck me as being so wonderful when I first heard it spoken by Wagner in London – now became clear to me. I understood that I had long been governed by this theory even in my youth, when I wanted to practice the Christian doctrines seriously. It was at last revealed to me that this struggle between the will to live and its negation had been the struggle of my whole life.³⁹

Nietzsche's rejection of a "passive" nihilistic response to the loss of the ideal pushes him into an alternative evolutionist anarcho-utopian socialism that is more like the position held by Herzen concerning the need to remain continually working in the present.⁴⁰ A particular similarity between Herzen and Nietzsche is their criticism of what Nietzsche calls Schopenhauer's "pessimism of resignation," also referred to as a "philosophy of death."⁴¹ In a series of fictionalized letters to Ivan Turgenev, Herzen conducts a direct criticism of Schopenhauerian pessimism. This critique especially focuses on the idea that redemption from the violence of the will to live was only possibly through transcendence, a central element of Nietzsche's *On Schopenhauer* notes from 1867–68 (Nachlass 1867/68, 57[51], KGW I 4.418). Both are critical of a nihilism of passivity and "resignationism [*Resignationismus*]" (BT, Attempt 6), especially derived from Schopenhauer, to whose "nihilism" they each oppose something like a "pessimism of strength" that would bring the "greatest blessings" to Europe (BT, Attempt 1, 4).

Herzen condemns those who "preach death as a holy message of impending redemption."⁴² For Nietzsche, this resigned condemnation of life is also taught by

38 Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 304, and Malwida von Meysenbug, *Memoirs of an Idealist*, trans. Monte Gardiner, 1999: <https://scholarsarchive.byu.edu/etd/6662>, 237–8.

39 Von Meysenbug, *Rebel in Bombazine*, 304.

40 Nietzsche mentions utopia a number of times, generally negatively, though he earlier associates it with the "idealism" of Pythagoras, Heraclitus, Empedocles and Plato and also a "universalist striving," like that of Christianity for a state of utopia beyond all individuals: "The will, in its tremendous striving towards infinite existence, affirms in the strongest terms everything that guarantees the duration of existence [...] strives for a utopia" (Nachlass 1869/70, 3[81], KSA 7.81). See also 3[73], KSA 7.79–80. In 1879, Köselitz asks Nietzsche about Thomas More's *Utopia* (1516) and, on hearing he has not read it, provides a few ideas that he relates to HH II, WS 295 in which Nietzsche mentions Plato's utopian idea about ending ownership of land and its being taken up by modern socialists (see also HH II, WS 296). Important for both is an affirmation of the future, opposed to pessimism.

41 Kelly, "Herzen versus Schopenhauer," 37, and Kelly, *The Discovery of Chance*, 440.

42 Herzen, *Selected Philosophical Works*, 404. See also 422–3.

Pauline Christian philosophy as a form of European Buddhism.⁴³ Herzen associates this form of Buddhism with the Eleatic belief in being: “eternal, mute infinity, a dead calm at sea, lethargic sleep and finally – death, non-existence.”⁴⁴ Herzen attempts to situate humanity and history within the broader concepts of nature and community, operating on the basis of notions of chance and concrete existence that go beyond any atemporal truths attributed to morality and science.⁴⁵ Herzen claims that he finds no new principles in nihilism, only an exposing of error.⁴⁶ He advocates a liberation from oppression that can only come through personal liberation from precisely this kind of overarching principle and goal, and through actions based on the critical capacities learnt through the personal liberation associated with Greek wisdom:

I do not believe that people who prefer destruction and brute violence to evolution and to amicable agreements are really serious [...]. To preach to one's enemy is an act of love [...]. The Greeks expressed themselves more explicitly than we: “The wise man has no need of a law; his mind is the law.” Well, then, let us begin by “making ourselves and others wise. [...] An outburst of unbridled savagery [...] will spare nothing [...]. Wiped out along with the capital amassed by the usurer will be that which has been amassed from generation to generation [...] which bears the imprint of the personality and creativeness of different ages.”⁴⁷

In an important debate with Bakunin following the January Uprising of 1863/64 in Poland, Herzen uses the format of letter writing to address the question of revolution or “evolution” considered not as a necessary approach to a goal but as working perpetually for a better future:

Should we exert external pressures on the natural course of events in order to hasten the internal process that is in evidence? [Bakunin argues] that the exclusive rule of capital and the absolute right of property have come to its end [...] with the economic revolution [that] began with the realization of social injustice towards the workers [However,] [t]hey are not to be conquered by violence. Even if the whole bourgeois world were blown to bits, *some sort of bourgeois world would arise* after the smoke [...] Prejudices yield only to slow treatment.⁴⁸

⁴³ See Nachlass 1887, 10[190], KSA 12.569–70; Nachlass 1887/88, 11[373], KSA 13.167; Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.303–5; BGE 56, 202; GM, Prologue 5; and GM I 6. See also Nachlass 1888, 14[91], KSA 13.267: Buddhism vs the Crucified. See also Kelly, “Herzen versus Schopenhauer,” 37, and Kelly, *The Discovery of Chance*, 440.

⁴⁴ Herzen, *Selected Philosophical Works*, 157–8.

⁴⁵ See Kelly, *The Discovery of Chance*, 215.

⁴⁶ Herzen, *Selected Philosophical Works*, 642 (letter 2 to Bakunin).

⁴⁷ Herzen, *Selected Philosophical Works*, 594. See also Orsucci, “Im ‘Zeitalter der Vergleichung’”, 264, quoting Herzen, *Selected Philosophical Works*, 166–7, who describes Christianity as a religion of blood-bath, racism, brutal violence and nationalism. See also Herzen, *Selected Philosophical Works*, 595.

⁴⁸ Herzen, *Selected Philosophical Works*, 577–8 (letter to a Comrade no. 1).

In his second letter, Herzen describes the processes enacted by the International Congress of Workers as a form of “gradual progress.”⁴⁹ He sums up their respective positions:

You tear along, as before, filled with a passion for destruction which you take for a creative passion ... breaking down obstacles and respecting only the history of the future. I do not believe in the former revolutionary paths and try to understand the *march of humankind* in the past and in the present in order to find out how to fall in step with it [for the future].⁵⁰

Herzen opposes the nihilism that attempts to overthrow “all laws, human and divine, and to destroy the foundations of society.”⁵¹ But even more so, he also opposes the passivity that turns “facts and thoughts into nothing,” producing the “barren scepticism” of “folding one’s arms” and “despair leading to inaction.”⁵² Both Nietzsche and Herzen can be said to have argued for a counterbalancing view that humanity fundamentally expresses a compulsion to an ethics derived through a community of affirmative power exchanges. The values that Nietzsche adheres to and which can be associated with “all the names of history” are based in the belief that the aim of society should be to produce the new principles of a highest culture: for Nietzsche, the Dionysian principles for an affirmation that could match the creative power of the “twenty generations” that, for Herzen, it took to produce a Goethe.⁵³

2 Nietzsche’s Affirmative Politics

By all means *revolution*: but whether it will produce barbarism or something else depends on the intelligence and humanity of the following generations: the lack of ethical philosophy among the educated classes has, of course, penetrated in more obvious forms into the uneducated classes [...], in them everything is doomed [...], [they only believe] that at some time everything will begin anew (Nachlass 1873, 29[207], KSA 7.713).

As is well known, Nietzsche stayed with Malwida von Meysenbug in the “monastery of freer spirits [*Kloster für freiere Geister*]” (letter to Reinhart von Seydlitz, September 24,

⁴⁹ Herzen, *Selected Philosophical Works*, 582–4. The *Internationale* came to Basel shortly after Nietzsche’s arrival.

⁵⁰ Herzen, *Selected Philosophical Works*, 587 (letter to a Comrade no. 2).

⁵¹ Alexander Herzen, *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, trans. Constance Garnett, Berkeley, CA 1991, 642–3.

⁵² Herzen, *Selected Philosophical Works*, 642; Herzen, *My Past and Thoughts*, 1764; and Kelly, “Herzen versus Schopenhauer,” 37, 478.

⁵³ William Cannon Weidemaier, “Herzen and the Existential World View: A New Approach to an Old Debate,” *Slavic Review* 40/4 (1981), 557–69: 564, quoting *From the Other Shore (S togo berega)* published in 1850.

1876, no. 554, KSB 5.188) in Sorrento for about six months between December 1876 and May 1877, along with Paul Rée and Albert Brenner until 10 April: “four people who [...] now lead a life together in perfect harmony, in untroubled freedom.”⁵⁴ Von Meysenbug reports on a change in Nietzsche’s thinking that she saw developing over the Sorrentino winter; one which she thought was clouding “his true spiritual self.”⁵⁵ She observed a “move towards positivism” and away from the “aesthetic ideal” that she thought they had shared. This was considered by herself and others as a move toward Rée’s scepticism and pessimism, or even nihilism, something that von Meysenbug deplored in Nietzsche, despite her affection for Rée. In the light of the previous section, we can argue that the position toward which Nietzsche was moving was much more complex, as he later also suggests (GM, Preface 4) – an affirmative alternative to modern pessimism, especially that of Schopenhauer concerning the will to live, as had been taken up after Turgenyev by the nihilists of the day.

The charge of “positivism,” associated with Rée and Enlightenment moralists, fails to address Nietzsche’s rejection of attempts to prove a foundation for philosophy in a scientific conception of nature, especially one associated with a concept of absolute purpose (*Zweckmäßigkeit*, e. g. Nachlass 1881, 11[42], KSA 9.456, and 11[43], KSA 9.457). Nietzsche agrees with the rejection of metaphysics and theism, but argues for a creative flux for thinking, requiring continual creative revolt and rejecting scientific and other rationalizing explanations for the development of morality.⁵⁶ Despite this change – which was in fact just the public revelation of his long developing private philosophical thinking – von Meysenbug remained in contact, though the increasingly mocking tone of Nietzsche’s attacks on Wagner, who he saw for the last time in Sorrento, was not appreciated. Von Meysenbug maintained strong support for Wagner, including *Parsifal*, while Nietzsche’s criticism, culminating in 1888, became extreme, especially of Wagner having betrayed the revolution and fallen to his knees before the Cross (NW, Freed 1).⁵⁷

Nietzsche’s target remains consistent: the belief in the ideal of the future as the attainment of an ultimate finality of purpose that transcends the suffering of life. Nietzsche’s political remarks are mainly concerned with establishing the best culture for Germany and Europe based on an international openness such as that he finds in the Greeks. As the quote above suggests, he argues that the revolution requires “ethical philosophy” to be taken up by the “educated classes” and disseminated (Nachlass 1873, 29[207], KSA 7.713), and later suggests this could come through a form of socialism (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.481–3). In 1874, his notes become increasingly critical of the German state in a way that can be related to the later published statements. He calls for a need for “responsibility” that uses power for the “benefit” of the culture (Nach-

54 D’Iorio, *Nietzsche’s Journey to Sorrento*, 40. For an account of this time see 37–43 and 89–90. See also the account by Richard von Seydlitz in *Conversations with Nietzsche*, 91.

55 Von Meysenbug, *Der Lebensabend einer Idealistin*, 42. See D’Iorio, *Nietzsche’s Journey to Sorrento*, 67.

56 As he explains in EH, HH 5. See D’Iorio, *Nietzsche’s Journey to Sorrento*, 68.

57 See also CW 5, 6, 9, Epilogue.

lass 1874, 32[71], KSA 7.779–80).⁵⁸ He also mentions the “evil” of the state, and addresses concerns with the exploitation of labour and excessive private ownership of property (Nachlass 1874, 35[14], KSA 7.819–22), especially in cooperation with the Church. These criticisms will become increasingly “revolutionary” and focused on the Church throughout his works toward *The Antichrist* (1888). Nietzsche considers that to remove the excessive power of the Church and state is vital for an affirmative culture, and he finds that philosophically there is a need to assist in the creative translation of the affirmative *ethos* into political customs.

Nietzsche begins to bring these various notions concerning politics to his overt discussion in the political notes made in Sorrento, 1876–77. The result would be the chapter “A Glance at the State” on politics in *Human, All Too Human* (HH I 438–82) that is followed by similar passages in *Assorted Opinions and Maxims* and *The Wanderer and his Shadow*. He stresses two basic ideas: the need for lessening the degree of economic inequality in Europe, and the need to achieve greater liberty from authoritarian monarchism. He advocates achieving these aims through perpetual revolt against the morality of custom, aiming for political reform rather than violent revolution.⁵⁹ In this, he joins possibly the most significant continuing debate on the left: between revolutionary and evolutionary models of praxis – where evolution is perpetual revolution rather than a singular violent event that moves toward a finality. For Nietzsche, vigilant benevolence is required to address the retention of a dangerous seduction to nihilism – political or otherwise – remaining present in modern thinking as the “shadow” of the dead god: that nothingness is the only possible alternative to the belief in truth, purpose and redemption in death.

There are an increasing number of studies that accept that Nietzsche had an affirmative relationship with socialism and anarchism at some level.⁶⁰ As suggested by Robert Miner and Paul Patton, Nietzsche’s comments on socialism and anarchism should not be regarded as blanket condemnations but more like the kind of criticisms that are commonplace on the left and which were strongly articulated in the mid-1800s, especially between, for example – the communism of Marx and Engels, the Christianized socialism of Eugen Dühring and the anarchism of Bakunin. Miner warns us against

⁵⁸ See also Nachlass 1874, 32[39], KSA 7.766; 32[71], KSA 7.779–80; 32[72], KSA 7.780; 32[77], KSA 7.782–3; 32[80], KSA 7.784; and 35[14], KSA 7.819–22.

⁵⁹ See Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.480–3. The group at Sorrento also read notes taken from Burckhardt’s course on Greek culture. See D’Iorio, *Nietzsche’s Journey to Sorrento*, 40–1. See also Pia Morar, “Disparate Conceptions of the Agon: Nietzsche and Agonistic Democracy,” in Andrea Rehberg / Ashley Woodward (eds.), *Nietzsche and the Politics of Difference*, Berlin 2022, 227–46, on Burckhardt.

⁶⁰ See, e. g., Robert Miner, “Nietzsche as Critic and Proponent of Socialism: A Reappraisal Based on *Human, All Too Human*,” *Journal of Nietzsche Studies* 51/1 (2020), 1–20, and Paul Patton, “Nietzsche on Power and Democracy circa 1876–1881,” in Manuel Knoll / Barry Stocker (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014, 93–111. The notion of responsibility as a great virtue is associated with plans for *Zarathustra V*. See Nachlass 1885, 34[199], KSA 11.487–8. The association of Nietzsche with anarchism goes back at least to Emma Goldman. See Starcross, “Nietzsche Was an Anarchist”, 29–39.

oversimplification of any discussion of left-wing politics, especially concerning the varieties of socialism.⁶¹ The suggestion that Nietzsche was aware of the divergencies leads Miner to look at Nietzsche's comments on property, capital and labour with more care, assuming that it would be unlikely that Nietzsche was writing without reference to the debates of the day and the discussion with his friends.

Patton reminds us that Nietzsche's primary analytical method is the analysis of power, particularly in relation to the non-contradiction between the desire for power and the means chosen to gain power. At best, there would be an enhancement of power across a culture. This could be the result of a "democracy to come,"⁶² but definitely not to be gained through the expansion of the notion of greed and personal immortality into economic domination through ownership of property and accumulation of capital for the sake of political self-justification: that of the "good and the just." As Miner suggests, this is where we are at: in a mindless selfishness of consumption that destroys life to achieve what is believed to be the best life; and in failing, expands the despair at personal failure to universal destruction.⁶³ Instead, we require an affirmation of life that must be repeated in each generation.

When Nietzsche is critical of socialism, it is of particular aspects – especially as advocated by thinkers as such Dühring, whose principle of equality did not take account of the necessary differences between each person that Nietzsche finds important (Nachlass 1875, 9[1], KSA 8.131–81).⁶⁴ It could be argued that Nietzsche's later concepts, such as "order of rank" and "pathos of distance" can be interpreted in the context of this debate; one that he extends in later works to the Christian notion of "personal immortality" as opposed to "common wellbeing [*Gesamt-Wohl*]" (A 43). In brief, the debate concerns whether equality, considered in terms of economic or political equality or equality under the law, is something actual but betrayed, as Dühring suggests, or even more fragile – the ever-present *ethos* in all interactions that is most pure but infinitely susceptible to corruption. This is an affirmative originality that must be constantly striven for through philosophical, revolutionary or other ways; as something that could never exist by decree.

A major problem Nietzsche has with "socialism," as he sees it, is with the doctrine of a reduction of all to a lowest-common-denominator version of equality, especially in education, an opinion that seems largely a prejudice employed to argue against the opening up of selective higher education institutions (*Gymnasium*) to all (CV 2). He considers the enforcement of this to be a secular equivalent of the strategy used by the Church-State oligarchy, which employs Christian morality to exert political force (Nachlass 1876/77, 23[25], KSA 8.412). In the notion of establishing a given transcendent equality of human beings as

61 Miner, "Nietzsche as Critic and Proponent of Socialism," 10–1. Miner especially discusses HH II, VS 317 and HH I 446.

62 Patton, "Nietzsche on Power and Democracy circa 1876–1881," 108–11. As discussed below.

63 Miner, "Nietzsche as Critic and Proponent of Socialism," 10–1.

64 These differences are also worked through at length in the notes for *Dawn*. See, e. g., Nachlass 1880, 4[12], KSA 9.104; 4[16], KSA 9.105; and 4[17], KSA 9.105.

a goal for politics, Nietzsche finds a “principle [that is] hostile to life,” effacing differences due to resentment and following a “secret path to nothingness” insofar as it overrides the critical awareness of one’s uniqueness that is necessary to thinking, and advocating self-asserted ignorance instead (GM II 11, GM III 14). For Nietzsche, a liberation is required from the morality of custom of the time, specifically from the doctrine of an equality of immortal souls. He is also critical of the teleology of a historical progression toward such a finality of equality, including the use of this to justify revolutionary violence. However, by far his greatest concern is the imposition of norms through the teaching of fearfulness concerning the future. This issue remains paramount today as the primary means of retaining the power of the morality of custom.

There is an emphasis on freely deciding about equality and its association with justice, which we can differentiate from the belief in the actuality of equality in any sense. The decision to confer equality and the association with justice connects with the *agon* and the *palaestra*, as well as the later idea of the higher virtue of relationships between equals, where this equality conferred by each upon the other is the basis of the notion of nobility (*inter pares*, see BGE 259, 260, 265; GM I 11; and Nachlass 1887, 11[127], KSA 13.60–1).⁶⁵ We presume that such relationships require the decision to confer equality for the contest, and always presumes judgement; at the highest order of rank as the basis for *joyful wisdom* (GS, Preface 3, 4; BGE 260).

In relation to Nietzsche’s antipathy toward the democracy and socialism that he observed in his day, we might also ask whether he was focused on essential elements of these political forms or mainly considered them in relation to his general criticism of post-Christian European nihilism.⁶⁶ For Nietzsche, the arguments for the equal rights in question presuppose a transcendent basis for human existence derived from Christianity’s notion of equality before God, based in a notion of the human soul equal in both its fallenness and capacity for redemption from this (A 43). This eschatological model is found to have been taken into the objective history of progression seen to be fundamental to various form of socialism and Marxism in nineteenth-century Europe. The distinctions that Nietzsche would have been aware of, broadly speaking, concern the view that a greater degree of equality will be achieved in the future through revolutionary violence or evolutionary propagandizing means, as discussed above. We suggest that, in general, Nietzsche’s political milieu favoured utopian socialism brought about by democratic means that benefit from the equalizing power of an education that pre-eminently values the *ethos* of eternalizing affirmation.

In a number of passages, Nietzsche also addresses the issue of the excessive power that has been gained through the accumulation of capital and property. The question is

⁶⁵ See various chapters in Herman W. Siemens / James Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche’s Philosophy*, London 2019, and Brusotti / McNeal / Schubert / Siemens (eds.), *European/Supra-European*, xxi–xxii.

⁶⁶ Andrew M. Koch, “Dionysian Politics: The Anarchist Implications of Friedrich Nietzsche’s Criticism of Western Epistemology,” in Moore (ed.), *I Am Not a Man, I Am Dynamite!*, 49–63: 52–4.

how to achieve a more equitable distribution of power, where this is equated to justice. In this context, we suggest that he is referring to a practical justice “with seeing eyes” (Z I, Adder, Nachlass 1880, 3[1], KSA 9.47) that occurs through critical ethical engagement with others and finds a “free life” on “Earth” (Z I, Idol).

Property and justice. – When the socialists show that the division of property among present-day mankind is the outcome of countless acts of injustice and violence, and *in summa* repudiate any obligation towards something having so unjust a foundation, they are seeing only one aspect of the matter. The entire past of the old culture was erected upon force, slavery, deception, error; but we, the heirs and inheritors of all these past things, cannot decree our own abolition and may not wish away a single part of them. The disposition to injustice inhabits the souls of the non-possessors too, they are no better than the possessors and have no moral prerogative over them, for their own ancestors were at some time or other possessors. What is needed is not a forcible redistribution but a gradual transformation of mind: the sense of justice must grow greater in everyone, the instinct for violence weaker (HH I 452).⁶⁷

Elsewhere, Nietzsche suggests that a “socialist mode of thought resting on *justice* is possible” if the wealthy practice a justice that incorporates “sacrifices and self-denial” (HH I 431), so that equal rights can be granted freely and received; while demanding them cannot be just. Nietzsche is in clear conflict with those who maintain that those possessing land are, by virtue of their possession, acting unjustly. The argument for an evolutionary equalization based in a concurrent rise of a sense of justice and decreasing drive to violence would require the voluntary gift of economic power occurring in a perpetual revolt of the possessors against the violence of excessive possession.

Nietzsche’s criticisms of socialism are also presented in a longer passage in eight points written shortly after leaving Sorrento. In summary, he argues against projecting one’s own notion of suffering onto others or universally, and questions whether lessening suffering is better for culture; he asks whether disorder is not better to produce the great human; he finds that some people have to do the menial work, and again, somewhat lamely, suggests importing labour from “barbarian” foreign states; he claims that power decides and socialists want power not equality, also that justice emerges through negotiation, and that human rights do not exist; he claims that nobody deserves riches or poverty; that transforming institutions will not increase happiness, and that socialists are bad tempered and diminish happiness; also that socialists destroy tradition and thus contentment; however, socialism can bring philosophical discourse to the people for the good (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.481–3).

In the subsequent works of the 1870s, Nietzsche criticizes the notion of the socialization of property, suggesting that people will work harder for what they own (HH II, WS 285; cf. HH II, VS 304, 305, 316, 317). He also maintains, in passages entitled, “Can Property be Reconciled with Justice?” and “The Value of Work”, that the accumulation of

⁶⁷ See HH II, WS 285, 296; Nachlass 1873, 26[13], KSA 7.580, and 26[14], KSA 7.580–1. See, in particular, HH I 446, 450, 451, 454, 455, 462, 472, 473, 475, 477, 480, 481.

excessive wealth and the exploitation of labour have placed European culture in a “state of war” (HH II, WS 285, 286). Addressing this requires enhancing the affirmative will to power of the community at large by strengthening the sense of self-value through ostracising the values of the overly powerful, especially those who accumulate excessive wealth (Nachlass 1871, 9[69], KSA 7.299, and CV 5).⁶⁸ He considers other similarities in the promises made by Christianity and socialism: of an objective history of a necessary redemptive future after the violent deposing of the oppressor; that is, with a logic that essentially provides consolation and justification. This is unmasked by Nietzsche as a doctrine of replacing one dominating power with another – that of the socialist state – the “new idol” created from the resentment of the old.⁶⁹ Nietzsche is suggesting that certain socialists of the day advocate a power-gaining but life-denying worldview.

Nonetheless, two notes from 1877 suggest that Nietzsche at times associates socialism with another form of justice:

Socialism is based upon the *decision* [*Entschluss*] to posit humans as being *equal* and to be just towards each one: it is the highest morality (Nachlass 1876/77, 21[43], KSA 8.373).

We reproach socialism with overlooking the actual inequality of humans; but that is no reproach, instead a characterization, because socialism *decides* to overlook that inequality and to treat humans as equal i. e., to allow the relationship of justice to go into effect among all of them (Nachlass 1876/77, 23[25], KSA 8.412).

As well as other seemingly socialist concerns, Nietzsche is opposed to the exploitation of workers. He considers that their disgruntlement, as a result of exploitation, is not only understandable but a necessary result of the “anonymous and impersonal slavery” that is the life of the worker (HH II, WS 286, 288).⁷⁰ Moreover,

once they [socialists] have got the power of taxation into their hands through great parliamentary majorities they will assail the capitalists, the merchants and the princes of the stock exchange with a progressive tax and slowly create a middle class which will be in a position to *forget* socialism like an illness it has recovered from. – The practical outcome of this spreading democratization

⁶⁸ See the discussion of ostracism with relation to *Homer's Contest* (1872) in Herman W. Siemens, *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021, 74, 218; Christa Davis Acampora, “Agonistic Communities: Love, War and Spheres of Activity,” in Siemens / Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, 122–44: 131–4; and Enrico Müller, “Competitive Ethos and Cultural Dynamic: The Principle of Agonism in Jacob Burckhardt and Friedrich Nietzsche,” in Siemens / Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, 89–104: 98–9. *Ostrak/cismu/os* is directly related to *Verbannung* in CV 5 and the latter connected to being sent “across the border” into exile discussed as a possible option the Athenians had for Socrates in BT 13.

⁶⁹ On socialism, see also HH I 235, 446, 451, 452, 473, 480; HH II, VS 171, 304, 316, 324; HH II, WS 285, 292; GS 5, 12, 24, 40, 356, 358, 377; BGE 202, 203; GM I 5; A 53, 57; TI, Expeditions 34, 37, 50; and CW 4.

⁷⁰ The connection between Christianity, capitalism and slavery in its various forms is discussed in detail in Dmitri Safronov, “Nietzsche on Slavery: Exploring the Meaning and Relevance of Nietzsche's Perspective,” *International Political Anthropology Journal* 12/2 (2019), 21–45: 36–42.

will first be a European league of nations [*europäischer Völkerbund*] within which each individual nation, delimited according to geographical fitness, will possess the right of a canton [*Stellung eines Cantons*] (HH II, WS 292).

Is this a criticism of socialism? That providing an effective degree of economic equality would destroy socialism? Nietzsche suggests that “the purpose of politics is to make life endurable for as many as possible” (HH I 438). In general, he finds that the means to do so is to employ justice and to understand the role of the desire for power: the especially unconstrained desire to acquire excessive wealth that necessarily requires dominatory power over some and the complicity of others, whether each one is fully conscious of this or not. Nietzsche is strongly critical of bourgeois liberalism (HH I 304). He considers its devotion to acquiring possessions, capital, land and property not only worthless greed and destructive of the potential of culture, but also the breeding ground for the resentment that he finds to be an impetus behind the socialism of which he is critical. In HH II, WS 285, the suggestion is to “keep open all the paths to the accumulation of *moderate* wealth” attainable through work, while preventing “the sudden or unearned accumulation of riches,” with a key issue being the abolition of the very rich and the very poor. He suggests that:

we must remove from the hands of private individuals and companies all those branches of trade and transportation favourable to the accumulation of *great* wealth, thus especially the trade in money – and regard those who possess too much as being as great a danger to society as those who possess nothing (HH II, WS 285).

This passage thus seems to advocate a form of socialism, or the common ownership or nationalization of major aspects of the means of production. He discusses the division of land called for by socialism but rejects an equal division as being unsustainable over time. He also rejects community ownership of land as being bound to destroy the land (HH II, WS 285). Elsewhere Nietzsche offers the wealthy a chance to live moderately and assist the state’s heavy taxation requirements. “And if only this wealth and comfort were true wellbeing [*Wohlbefinden*]! It would be less external and less of an incitement to envy, it would be shared more, be more benevolent, more minded of demands of equity, more willing to lend a helping hand” (HH II, VS 304).

That the rich should not flaunt their wealth but should pay their taxes honestly and be community spirited is advice that stands in stark contrast to Nietzsche’s judgement of the general mediocrity of human intentions in liberal-Christian modernity. Such generosity hardly seems likely, even in the face of the direst circumstances in which others find themselves – let alone payment of reparations to those from countries that were the source of the wealth through labour and materials – and yet this would be required to act in the present, on the past, for the future and thereby redeem the past. Nietzsche seems to admit as much elsewhere in arguing for the enforced higher taxation of the wealthy; though it could be suggested that all of these measures are addressing

the issue of how to limit the power of socialism and the rule of the people, rather than proselytizing for justice.

There is also an issue concerning how governments would be formed, given Nietzsche's criticism of democratic processes. However, he does seem to accept that democracy is the only possible form of legitimate government, but in the context of an end to nation states, especially in Europe, as we will see (HH II, WS 293), something he argues for as strongly as he opposes revolutionary socialism.⁷¹ He also considers that socialist revolution could easily lead to another form of tyranny (HH I 261).

Democracy wants to create and guarantee *independence* [*Unabhängigkeit*] for as many people as possible, independence of opinions, of lifestyle and of livelihood. For this, it needs to deny political voting rights not only to those who are without property, but also to those who are genuinely rich: as two prohibited classes of people, towards whose elimination/abolition [*Beseitigung*] it must steadily be working, because they will continually call its task into question. It must likewise obstruct everything that seems to be directed towards the organization of parties [*Organisation von Parteien*]. For the three great enemies of independence in that threefold sense are the impoverished, the rich and the political parties [*die Habenichtse, die Reichen und die Parteien*]. – I am speaking of democracy as of something yet to come [*Demokratie als von etwas Kommendem*]. What is now called democracy differs from older forms of government solely in driving with *new* horses: the streets are still the same, and the wheels are likewise. – Is the danger really diminished because *this* vehicle now carries the welfare of nations? (HH II, WS 293)⁷²

While it seems that he favours rule by a form of spiritual aristocracy, it is hard to determine what this is or how it would rule. However, we suggest that such a Dionysian form of democracy could – essentially – employ the means advocated in Aeschylus' *Eumenides*: bringing the violent justice of revenge, possibly derived from a fear of the future, into the *polis* and transforming it to work for an affirmative human-future. The “democracy of the future” seems to advocate that those in the middle ground of power in a society assume control in an effort to aid those with lower levels of power, and decrease excessive power – a kind of Greek measure – which would suggest that Nietz-

71 See HH II, WS 292, and Brusotti / McNeal / Schubert / Siemens (eds.), *European/Supra-European*, xxi–xxii.

72 See HH I 472; HH II, VS 294, 301, 305, 306; and HH II, WS 230, 275, 281, 292. Partially quoted in Weidemaier, “Herzen and Nietzsche,” 485. See also Jörg H. Gleiter, “Die Cyklopenbauten und Saturnalien der Maschine,” *Nietzscheforschung* 21 (2014), 141–8: 145; Udo Tietz / Cathleen Kantner, “Staatskritik und Anti-institutionalismus bei Nietzsche und Marx,” in Dietzsch / Terne (eds.), *Nietzsches Perspektiven*, 133–62: 153; William Winstead, “Nietzsche, Liberalism, and the Future of European Democracy,” in Brusotti / McNeal / Schubert / Siemens (eds.), *European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, 49–59: 50; Nicola Nicodemo, “Die moralische Aufgabe der ‘guten Europäer’ und die ‘zukünftigen Europäer’”, in Dietzsch / Terne (eds.), *Nietzsches Perspektiven*, 385–406: 400; Werner Stegmaier, “Nietzsche's Orientation towards the Future,” *Journal of Nietzsche Studies* 47/3 (2016), 384–98: 327; Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‘Fröhlichen Wissenschaft’*, Berlin 2012, 347; and Iris Därmann, “Missverhältnisse: Nietzsche und die Sklaverei,” *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 49–67: 64.

sche has a positive programme for politics in mind that involves democracy in some form coupled with nobility, in his sense.

Another issue – given that Nietzsche is criticizing the same abuses of power in both left and right-wing state systems and does not support a return, for example, to monarchical rule – is the model of the election of higher types to legislate, as those best suited to make laws, by those less suited by their own judgement. While there is a need for many qualifications, the election of the most suited is fundamental to democracy across cultures. It can be assumed that election by a community of individuals is considered to allow such a choice, as opposed to self-selection of a tyrant or selection by an oligarchy. It seems clear that widespread pessimism and revenge felt against the past are not regarded as being conducive to a viable affirmative democracy, but it also seems possible that such a democracy could occur, in which a government of the people would be able to act consistently to control capital and support labour as its most fundamental ideology.

Nietzsche considers the role of parties to be impediments to a democracy of the future and suggests that political power should not be divided in this way, presumably because of its increased openness to corruption. However, elsewhere he mentions a “party of life” (Nachlass 1888/89, 25[1], KSA 13.638).⁷³ Does Nietzsche regard a political party that is “for life” to be necessary for a properly functioning democracy? Or as a ruling power that is not democratically elected?

The criticism of socialism and anarchism continues along the same lines in *Dawn* (1881). Nietzsche again associates the interpretation of Christian pity with a devaluing of life and the subsequent requirement for a justification of life and living in a projected beyond of life:

There is today perhaps no more firmly credited prejudice than this: that one *knows* what really constitutes the moral. Today it seems *to do everyone good* when they hear that society is on the way to *adapting* the individual to general requirements, and that *the happiness and at the same time the sacrifice of the individual* lies in feeling themselves to be a useful member and instrument of the whole: except that one is at present very uncertain as to where this whole is to be sought, whether in an existing state or one still to be created, or in the nation, or in a brotherhood of peoples, or in new little economic communities (D 132).

In the notes written at the time of *Dawn*, Nietzsche is working out how an ethical community could arise. Ultimately, he finds the need for a “revision of all valuations” (Nach-

⁷³ For *Partei des Lebens*, see also A 24 and EH, BT 4. See letter to Malwida von Meysenbug, March 21, 1882, no. 214, KSB 6.184–5; BGE 62; and Nachlass 1888, 14[182], KSA 13.365–70. These are issues that cannot be dealt with here; however, the idea of a party of life leads us to “great politics” which we consider to also be for-life while recognizing that such a political purpose as breeding for life can sound authoritarian. See especially Hugo Drochon, “The Time Is Coming When We Will Relearn Politics,” *Journal of Nietzsche Studies* 39/1, 66–85: 67, 72–4, 79. See also Friedrich Balke, “Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik,” *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 171–205: 201, 203.

lass 1880, 3[158], KSA 9.98).⁷⁴ This is to achieve an overcoming of the pessimism that denies the value of life and instead condemns life as evil or meaningless as such. Nietzsche envisages the possibility of a community that could produce the “utmost fairness [*Billigkeit*] of utmost intelligence [*Intelligenz*]” to produce a culture based in “happiness” within life (Nachlass 1880, 3[161], KSA 9.98–100) and opposed to the preachers of death through “fanaticism [*Fanatismus*]” and the morality of custom (Nachlass 1880, 3[158], KSA 9.98).⁷⁵

3 Conclusion

“I love the great despisers [*Verachtenden*], because they are the great adorers [*Verehrenden*], and arrows of longing for the other shore [*Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer*]” (Z I, Prologue 4).⁷⁶ The use of the famous phrase, “the other shore,” might not be accidental, but it does not constitute influence.⁷⁷ However, if, along with Natalie Herzen, Nietzsche “also was” Alexander Herzen, what could this amount to?⁷⁸ As one of

74 This note is one of 262 notes entitled *L’Ombra di Venezia*, Book 3 = M II 1. Spring 1880.

75 Zarathustra finally puts aside personal happiness in favour of working for the future happiness of the children’s land.

76 An earlier version of *The Ugliest Human Being* appears to reuse “*dem andern Ufer*.” See *Nietzsche Online*, Berlin 2011, note 110 to Z IV, Ugliest, which references the corrections (*Nachbericht*) in KGW VI 4.866. In Z I, Preface 4, the longing (*Sehnsucht*) for the other shore is associated with a will to translate a primordial state of affirmation (*Jasagen*), occurring as a compulsion to go under to humanity, into language and its public expression as the *Übermensch*, the friend, laughter, intoxication by the sun, the gift-giving virtue, the distant future, gods who dance naked, and to go under to humanity once more. As will be examined in another work, all of these states are associated with an affirmation that is necessarily for-the-future considered as a compelling of the future. The two terms, *Verachtenden* and *Verehrenden*, appear together again in *On the Higher Human Beings* (Z IV, Higher 3), suggesting this height as another possibility for Herzen. Could he be the Good European, the earlier form of the Wanderer (Nachlass 1884, 26[297], KSA 11.229; Nachlass 1884/85, 29[51], KSA 11.347–8; 31[11], KSA 11.363–4; 32[13], KSA 11.409–12; 32[17], KSA 11.416; and 32[19], KSA 11.417), or the Ugliest Human Being, or is the model for the murder of God reserved for Turgenev or Bakunin?

77 We have no evidence that Nietzsche read *From the Other Shore*. For another summary of Nietzsche’s early engagement with Herzen, see Orsucci, “Im ‘Zeitalter der Vergleichung’”, 259–82, esp. 262–6, who suggests a connection through Ludwig Feuerbach (264–5), as transmitted by Eugen Dühring, with the latter influential to an extent that framed Nietzsche’s later philosophy (266), something argued against in this paper on the basis of Nietzsche’s rejection of Dühring. Again, none of this constitutes an influence of Herzen on Nietzsche but suggests that such a possibility could be further explored. See also mention of Herzen in Nachlass 1888, 14[64], KSA 13.249, concerning whether the “moi” or the ego is overcome during certain events of “alteration of the personality.” Nietzsche proposes an overarching “*Ich*” that preserves the humanness of the *Über*-human in such extreme events. See Nachlass 1887/88, 11[337], KSA 13.146; Nachlass 1888, 14[124], KSA 13.305–6; 14[125], KSA 13.306–7; and 14[170], KSA 13.356–6. See also Stellino, *Nietzsche and Dostoyevsky*, 123.

78 See letter to Malwida von Meysenbug, January 4, 1889, no. 1248, KSB 8.575.

Nietzsche's "names of history" from 1889, Alexander Herzen would be one of the peaks in European culture, standing at this height; one of the lucky accidents that express the combination of the immediacy of the "ahistorical" and the expansive force of the "suprahistorical" that together exemplify the "will to justice" (UM II, HL 6) – as a "cultural physician" in the production of culture as a "transfigured *physis*" (UM II, HL 10, UM III, SE 3).⁷⁹

It is possible that Nietzsche considers Herzen as one of the "great despisers" of the political, religious and philosophical worldviews of the day – including Schopenhauer's pessimism. However, most importantly, the human of the modern era needs to clear a path that allows the capacity for the affirmation of life to predominate. The general notion is that creating for life, for-the-future, must be a philosophical undertaking and overcoming. This invokes Nietzsche's somewhat complicated view of history, which is not an objective progression or unfolding, and cannot be erased and restarted, as a clean slate, and in this way no longer be fallen. Nietzsche's alternative political model, that of a practical politics, is one of individual engagement based in the notion of the philosopher who can employ the "resoluteness" that Nietzsche connects with Mazzini in working for a culture that affirms the future of humanity in its art and life.

We can suggest that it is as a forerunner of modern pessimism that Herzen can be regarded as a cultural physician, as opposed to Wagner. Along with Schopenhauer and Nietzsche, he opposes the "teleological optimism" of Hegel and its development in Marxist socialism, and considered that an anarcho-socialist politics of revolt would best serve the development of individual, society and culture.⁸⁰ The key element to his utopian anarchist-socialism is his pessimistic rejection of the belief in universal or objective history or progress, or any notion of a historically necessary sequential unfolding of meaning or purpose in any events of the world. For many, overcoming the belief in progress is a very difficult liberation, and feels like a condemnation of the possibility of affirming the future. Thus, Nietzsche's call for a move beyond the "active nihilism" – that we might attribute to Herzen – to the Dionysian affirmation gained through a "pessimism of strength" (BT, Attempt 1).

While Nietzsche recognizes an active form of nihilism that is more about clearing a path for action than despairing, he doubts that nihilism, in any of its formulations, can be creative of values. There is no doubt that the devaluation of the highest values of the time – principally through their self-contradictory denial of the value of life – undertaken in "active" nihilism is required, but only as an affirmative first step in modern

⁷⁹ See Cristy, "Being Just Is Always a Positive Attitude", 49–53. See Nachlass 1872/73, 23[15], KSA 7.545; UM II, HL 10; UM III, SE 3; and UM IV, WB 9. See also Herzen, *Selected Philosophical Works*, 594. In a letter to Carl von Gersdorff, Nietzsche mentions the term "cultural physician [*Arzt*]" and also that he had sent a piano composition to Olga for her wedding in Florence (March 2, 1873, no. 298, KSB 4.129–32).

⁸⁰ See Weidemaier, "Herzen and Nietzsche," 478, and Kelly, "Herzen versus Schopenhauer," 37–43. Other influences were Schelling's pantheism, Feuerbach and Saint-Simon. This striving against resignation is also famously shared by Camus.

society in a most extreme form of pessimism: “real nihilism [*eigentliche Nihilism*]” or “radical nihilism [*radikale Nihilismus*]” (Nachlass 1887, 10[22], KSA 12.468, and 10[192], KSA 12.571). The aim of this nihilism is to make clear the meaninglessness of the concept of purpose (Nachlass 1887/88, 11[99], KSA 13.46–9) in relation both to science and religion and, as such, to translate the longing for justice in the future into practical politics working in the present. At issue is an attempt to recognize, expose, and not reactivate “Christian themes,” but to retain the key meaning of the sense of sovereign will that is constantly interpreting the future in terms of a movement between ethical sensibility and justice.⁸¹ Even the active nihilism that goes beyond the folding of arms cannot reach the “global insight [*Gesamt-Einsicht*]” (Nachlass 1887, 10[22], KSA 12.469, and 10[23], KSA 12.468) that is required to recognize the originality of *ethos* considered as a personal dynamic affirmation of temporality that is always an orientation to the future bound to the present. With this affirmation, Nietzsche is attempting to instate *ethos* and its translation into justice into an affirmative philosophy of cultural Europe.

Nietzsche has a vision of the higher human beings, nihilists and destroyers of the virtues of the “good and the just” (Z I, Prologue 8). In the first instance, this is to support the affirmative *ethos* as primary for humanity: prior to the screams of Ares, the oracular voice spoken for the future in the “horizon of the future” (GS 124); expressing inexhaustible riches and a golden future (GS 337). Herzen is waiting for this world to become expressible and, we could assume, for “new people” who advocate such a world. Nietzsche will later advocate the most expanded sense of redemptive affirmation, despite the nihilism of cultural Europe in modernity.⁸²

The utopian sense of the future of humanity is referred to using the metaphor of the necessity of future-creating in all thinking – considered as for-the-others that will comprise the future. This temporality of fecundity metamorphizes the self into a bridge to the “new people” and the “children’s land” (Z III, Tablets 25: “*neue Völker*”; Z II, Culture; and Z III, Tablets 12, 28).⁸³ We can find in Herzen and Nietzsche the character

81 As described in Christian J. Emden, “Nihilism, Pessimism and the Conditions of Modernity,” in Warren Breckman / Peter E. Gordon (eds.), *The Cambridge History of Modern European Thought*, vol. I, Cambridge 2019, 372–97: 388.

82 See, e. g., Nachlass 1887, 10[3], KSA 12.455; Nachlass 1888, 14[89], KSA 13.265–7; and GS 337.

83 Herzen, *My Past and Thoughts*, 643. See Elisabeth Kuhn, “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs,” *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 253–78: 263–4, who mentions the “new people [*neue Menschen*]” in relation to Herzen and nihilism. See Nietzsche’s “*neue Völker*” in Z III, Tablets 25. Kuhn also suggests that it was Herzen who provided the definition of nihilism used in the mid-1800s. This suggests that Nietzsche would at least have been influenced at this level; however, he does not write the word “nihilism” until 1880 with the notes for *Dawn* (Nachlass 1880, 4[106], KSA 9.127, and 4[108], KSA 9.127–8), where he mentions a connection with Schopenhauer and “Russian nihilism.” This warrants more investigation, especially in the light of Rée’s apparent visits to Turgenev in Paris in the 1870s as well as the connection to Turgenev through Natalie Herzen. See Elisabeth Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin 1992; Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*; and Michael Allen Gillespie, “Nietzsche and the Anthropology of Nihilism,” *Nietzsche-Studien* 28 (1999), 141–55.

of an adorer of something like the future considered as a “children’s land” – a perpetual striving in each person to satisfy the longing for a higher culture supported by a politics that is affirmative of life. The notion of such a land is encompassed in the imagery of Ariadne’s great longing for a future in which the purest fragile gift of ethical sensibility is taken and returned as a catharsis.⁸⁴ However, it can be suggested that becoming capable of “learning to laugh” (Z IV, Nightwanderers) in relation to the political remains problematical.

This sign I give to you: every people speaks its language of good and evil: this its neighbour understands not. Its language has it devised for itself in laws and customs. But the state lies in all languages of good and evil; and whatever it says it lies; and whatever it has it has stolen. False is everything in it; with stolen teeth it bites, the biting one. Even its bowels are false. Confusion of language of good and evil; this sign I give to you as the sign of the state. Truly, the will to death, indicates this sign! Truly, it beckons to the preachers of death! (Z I, Idol)

Bibliography

- Acampora, Christa Davis: “Agonistic Communities: Love, War and Spheres of Activity,” in Herman W. Siemens / James Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche’s Philosophy*, London 2019, 122–44
- Andreas-Salome, Lou: *Looking Back: Memoirs*, ed. Ernst Pfeiffer, trans. Breon Mitchell, New York 1995
- Balke, Friedrich: “Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik,” *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 171–205
- Belliotti, Raymond Angelo: *Italian Rebels: Mazzini, Gramsci, and Guiliano*, London 2023
- Bloch, Peter André: “Nietzsches Beziehungen zu den Frauen über die Musik,” in Steffen Dietzsch / Claudia Terne (eds.), *Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne*, Berlin 2014, 163–201
- Brobjer, Thomas H.: “Nietzsche’s Knowledge of Marx and Marxism,” *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 298–313
- Brobjer, Thomas H.: “Sources of Nietzsche’s Knowledge and Critique of Anarchism,” *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 300–10
- Confino, Michael: *Daughter of a Revolutionary: Natalie Herzen and the Bakunin-Nechayev Circle*, trans. Hilary Sterberg and Lydia Bott, LaSalle IL 1974
- Cristy, Rachel: “‘Being Just Is Always a Positive Attitude’: Justice in Nietzsche’s Virtue Epistemology,” *Journal of Nietzsche Studies* 50/1 (2019), 33–57
- Därmann, Iris: “Missverhältnisse: Nietzsche und die Sklaverei,” *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 49–67
- Diethel, Carol: *Nietzsche’s Women: Beyond the Whip*, Berlin 1996
- D’Iorio, Paolo: *Nietzsche’s Journey to Sorrento: Genesis of the Philosophy of the Free Spirit*, Chicago 2016
- Drochon, Hugo: “The Time Is Coming When We Will Relearn Politics,” *Journal of Nietzsche Studies* 39/1, 66–85
- Emden, Christian J.: “Nihilism, Pessimism and the Conditions of Modernity,” in Warren Breckman / Peter E. Gordon (eds.), *The Cambridge History of Modern European Thought*, vol. I, Cambridge 2019, 372–97
- Gillespie, Michael Allen: “Nietzsche and the Anthropology of Nihilism,” *Nietzsche-Studien* 28 (1999), 141–55
- Gillespie, Michael Allen: *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago 1995

⁸⁴ The notion of Ariadne as a metaphor for ethical sensibility expressed in communalistic politics will be the subject of future work addressing how Nietzsche gets from the criticisms expressed in the earlier works to the wholesale condemnation of the state in *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85).

- Gilman, Sander L.: *Conversations with Nietzsche*, trans. David J. Parent, New York 1987
- Gleiter, Jörg H.: "Die Cyklopenbauten und Saturnalien der Maschine," *Nietzscheforschung* 21 (2014), 141–8
- Herzen, Alexander: *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, vols. I-IV, trans. Constance Garnett, New York 1968
- Herzen Alexander: *Selected Philosophical Works*, Moscow 1956
- Kelly, Aileen M.: "Herzen versus Schopenhauer, an Answer to Pessimism," *Journal of European Studies* 26/1 (1996), 37–59
- Kelly, Aileen M.: *The Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen*, Cambridge, MA 2016
- Koch, Andrew M.: "Dionysian Politics: The Anarchist Implications of Friedrich Nietzsche's Criticism of Western Epistemology," in John Moore (ed.), *I Am Not a Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York 2004, 49–63
- Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin 1992
- Kuhn, Elisabeth: "Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs," *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 253–78
- Mervaud, Michel: "Lettres d'Ogarev à Natalie Herzen," *Cahiers du monde russe et soviétique* 10/3–4 (1969), 478–523
- Meysenbug, Malwida von: *Memorien einer Idealisten*, 3 vols. Stuttgart 1875–76
- Meysenbug, Malwida von: *Der Lebensabend einer Idealistin: Nachtrag zu den Memoiren einer Idealistin*, in *Gesammelte Werke*, ed. Berta Schleicher, vol. II Stuttgart 1922
- Meysenbug, Malwida von: *Rebel in Bombazine: Memoires of Malwida von Meysenbug*, ed. Mildred Adams from the translation by Elsa von Meysenbug Lyons, New York 1936
- Meysenbug, Malwida von: *Memoirs of an Idealist*, trans. Monte Gardiner, 1999 <https://scholararchive.byu.edu/etd/6662>
- Miner, Robert: "Nietzsche as Critic and Proponent of Socialism: A Reappraisal Based on *Human, All Too Human*," *Journal of Nietzsche Studies* 51/1 (2020), 1–20
- Montinari,azzino: *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock, Urbana, IL 2003
- Morar, Pia: "Disparate Conceptions of the Agon: Nietzsche and Agonistic Democracy," in Andrea Rehberg / Ashley Woodward (eds.), *Nietzsche and the Politics of Difference*, Berlin 2022, 227–46
- Müller, Enrico: "Competitive Ethos and Cultural Dynamic: The Principle of Agonism in Jacob Burckhardt and Friedrich Nietzsche," in Herman W. Siemens / James Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, London 2019, 89–104
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971
- Newman, Saul: "Anarchism and the Politics of Ressentiment," in John Moore (ed.), *I Am Not a Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York 2004, 107–26
- Nicodemo, Nicola: "Die moralische Aufgabe der 'guten Europäer' und die 'zukünftigen Europäer'," in Steffen Dietzsch / Claudia Terne (eds.), *Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne*, Berlin 2014, 385–406
- Orsucci, Andrea: "Im 'Zeitalter der Vergleichung': Nietzsche, das Problem der Wertschätzungen und das Erbe Feuerbachs," in Marco Brusotti / Michael McNeal / Corinna Schubert / Herman W. Siemens (eds.), *European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, Berlin 2020, 259–82
- Patton, Paul: "Nietzsche on Power and Democracy circa 1876–1881," in Manuel Knoll / Barry Stocker (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014, 93–111
- Safronov, Dmitri: "Nietzsche on Slavery: Exploring the Meaning and Relevance of Nietzsche's Perspective," *International Political Anthropology Journal* 12/2 (2019), 21–45
- Siemens, Herman W.: *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021
- Small, Robin: *Nietzsche and Rée: A Star Friendship*, Oxford 2005
- Starcross, Leigh: "'Nietzsche Was an Anarchist': Reconstructing Emma Goldman's Nietzsche Lectures," in John Moore (ed.), *I Am Not a Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York 2004, 19–39

- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der "Fröhlichen Wissenschaft"*, Berlin 2012
- Stegmaier, Werner: "Nietzsche's Orientation towards the Future," *Journal of Nietzsche Studies* 47/3 (2016), 384–98
- Stellino, Paolo: *Nietzsche and Dostoyevsky: On the Verge of Nihilism*, Bern 2015
- Tietz, Udo / Kantner, Cathleen: "Staatskritik und Antiinstitutionalismus bei Nietzsche und Marx," in Steffen Dietzsch / Claudia Terne (eds.), *Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne*, Berlin 2014, 133–62
- Tongeren, Paul van: *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge 2018
- Weidemaier, William Cannon: "Herzen and Nietzsche: A Link in the Rise of Modern Pessimism," *The Russian Review* 36 (1977), 477–88
- Weidemaier, William Cannon: "Herzen and the Existential World View: A New Approach to an Old Debate," *Slavic Review* 40/4 (1981), 557–69
- Winstead, William: "Nietzsche, Liberalism, and the Future of European Democracy," in Marco Brusotti / Michael McNeal / Corinna Schubert / Herman W. Siemens (eds.), *European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, Berlin 2020, 49–59



James S. Pearson

Subjectivity and the Politics of Self-Cultivation: A Comparative Study of Fichte and Nietzsche

Abstract: At first glance, Fichte and Nietzsche might strike us as intellectual contraries. This impression is reinforced by Nietzsche's disparaging remarks about Fichte. The dearth of critical literature comparing the two thinkers also could easily lead us to believe that they are, for all intents and purposes, irrelevant to one another. In this paper, however, I argue that their theories of subjectivity are in many respects remarkably similar and worthy of comparison. But I further explain how, despite this convergence, their normative philosophies end up so conspicuously at odds with one another. After examining the resemblance between their denials of the substantial self, I respectively analyse Fichte's and Nietzsche's positive accounts of subjectivity, self-cultivation, and the political preconditions of self-cultivation. I locate the conceptual juncture at which their practical outlooks begin to part ways in their divergent drive psychologies and in their distinct conceptions of *conscience*. These apparently minor theoretical differences generate a large-scale disagreement regarding the political systems they believe best enable self-cultivation, with Fichte favouring a democratic regime, while Nietzsche opts for a markedly more aristocratic one. I close by sketching a possible way out of this dilemma.

Keywords: Fichte, Psychology, Politics, Subjectivity, Democracy, Conscience

At first glance, Fichte and Nietzsche might strike us as intellectual contraries.¹ For example, Fichte's belief in historical progress and universal moral law appears to be diametrically opposed to Nietzsche's searching critique of Enlightenment optimism. The apparent incompatibility of the two thinkers is borne out by Nietzsche's writings themselves. Fichte's name, much like that of Hegel's, is markedly absent from the corpus, and not a single work of Fichte is listed in the catalogue of Nietzsche's personal library.² On the rare occasions where Nietzsche does explicitly refer to Fichte, he more often than not has something disparaging to say. For example, in a *Nachlass* note from 1884, he complains that Fichte "stinks [*stinkt*]" like a theologian or church father (*Nachlass*

¹ This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 101063545.

² See Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003.

Dr. James S. Pearson, University of Amsterdam, Department of Political Science, Nieuwe Achtergracht 166, 1018 WV Amsterdam, Netherlands, E-Mail: j.s.pearson@uva.nl

1884, 26[412], KSA 11.262; see also 26[8], KSA 11.152). And in BGE 244, Nietzsche censures Fichte for his “patriotic flattery” of the German people, most probably with Fichte’s *Addresses to the German Nation* (1808) in mind.³ This animus can be traced back to Schopenhauer, who had a formative influence on Nietzsche’s thought and was vitriolically critical of Fichte. In the opening chapter of the second volume of *The World as Will and Representation* (1844), for example, Schopenhauer goes so far as to brand Fichte the “father of pseudophilosophy [*Scheinphilosophie*].”⁴

In addition to Nietzsche’s dismissive attitude towards Fichte, the general dearth of comparative critical literature further implies that the two philosophers are broadly irrelevant to one another.⁵ This paper, however, aims to dispel this misconception. Behind the façade of deep disagreement, Fichte and Nietzsche share a great deal in common. And there is good reason to suspect that there exists an unexcavated line of intellectual influence running between the two philosophers. The most likely connection is via Schopenhauer. Despite Schopenhauer’s severe criticism of Fichte, he nevertheless incorporates some defining features of Fichte’s *Wissenschaftslehre*, or *Science of Knowledge* (1794/95), into the conceptual framework of *The World as Will and Representation*.⁶ This is perhaps unsurprising given that Schopenhauer is known to have attended Fichte’s lectures in Berlin. Another potential source of influence runs through Afrikan Spir, whose philosophy engages extensively with Fichte’s writings (he even edited a volume of Fichte’s letters), and whom Nietzsche is known to have read in some

3 I have used the following translations of Nietzsche’s writings: *The Antichrist*, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *Beyond Good and Evil*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2002; *Daybreak*, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. by R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001; and *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge 2007.

4 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. II, trans. Eric F. J. Payne, New York 1958, 13. This view is reprised in Nietzsche’s characterization of Fichte as a “thought-monger [*Denkwirt*]” as opposed to a genuine philosopher (such as Schopenhauer or Eduard von Hartmann) (Nachlass 1873/74, 30[20], KSA 7.739–40; see also 30[16], KSA 7.738, and 30[18], KSA 7.739).

5 To the best of my knowledge, the only sustained comparison of Nietzsche and Fichte is Thomas Kisser, “The Reality of the Will: On the Problem of Individuality in Nietzsche and Fichte,” in Katia Hay / Leonel R. dos Santos (eds.), *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Berlin 2015, 115–53. Sebastian Gardner, “Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason,” in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 1–31, brings the two thinkers into brief dialogue, though only in order to highlight their divergence. *En passant*, Jeffrey Church, *Nietzsche’s Culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in the Early Period*, Cambridge 2015, 178–9, underscores several analogies between the normative theories of education respectively advanced by Nietzsche and Fichte. Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology*, Chicago 1994, 256–67, draws some illuminating parallels between their drive psychologies. And Allen Wood’s “Fichte’s Philosophical Revolution,” *Philosophical Topics* 19/2 (1991), 1–28, and *Fichte’s Ethical Thought*, Oxford 2016, helpfully point up a series of important overlaps between Fichte and Nietzsche, though these are always cursory and cannot be said to amount to an extensive critical comparison.

6 See David Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer’s Philosophy*, Lanham, MD 2016, 94–5, and Matteo D’Alfonso, “Schopenhauer als Schüler Fichtes,” *Fichte-Studien* 30 (2016), 201–11.

depth.⁷ Another possible vector is Hölderlin, one of Nietzsche's favourite poets, and a great admirer of Fichte's philosophy.⁸ We might therefore expect significant elements of Fichte's philosophy to have surreptitiously permeated Nietzsche's writings by way of these intellectual influences.

The project of mapping the history of ideas therefore calls for a focused study of the relation between these two canonical figures. In this paper, I perform a conceptual comparison, my chief objective being to illuminate the key points of convergence between Nietzsche's and Fichte's respective theories of subjectivity. Most importantly, we will see that both similarly repudiate the notion of a substantial self, that is, the claim that there exists an unchanging substrate – akin to what is often referred to as a person's "soul" – lying beneath an individual's protean empirical self. What is more, both reconceive subjectivity as something consisting in activity and activity alone, and they comparably view the self as a conglomeration of *drives* caught in a struggle to coordinate themselves into a unity capable of authentic agency. Lastly, Fichte and Nietzsche both conceive the cultivation of our *conscience* as a necessary condition of our achieving internal unity, even if their conceptions of conscience are at bottom radically distinct.

But despite this descriptive convergence, they end up sharply diverging when it comes to outlining the political conditions required to generate psychological unity. The secondary objective of this paper is therefore to ascertain why, notwithstanding their agreement on a range of fundamental theoretical questions, they arrive at such antagonistic political outlooks. Fichte calls for a quasi-Kantian cosmopolitan world-order, a kingdom of ends in which individuals commune rationally and refrain from mutual exploitation. By stark contrast, Nietzsche vociferously scorns such an ideal, maintaining, instead, that exploitation and ruthless social conditioning are necessary for human flourishing. My claim is that this disparity is rooted in their distinct drive psychologies. Fichte holds that once an individual has sufficiently cultivated their rational conscience, they can straightforwardly order their drives. Democracy enables this process by promoting free rational intercourse, which educates each individual's conscience. Because Nietzsche construes drives as far more embodied and embedded, however, he maintains that a transgenerational breeding program is required, and that this demands the stability and long-termism peculiar to aristocratic regimes. This confrontation presents us with a philosophically significant dilemma: What political system is best equipped to propagate psychological holism? Both Fichte and Nietzsche give convincing reasons in favour of their contrary standpoints. In the final section, I contend that it may not be necessary for us to choose between these standpoints, and that we find the germ of a solution to this dilemma in their writings themselves. If we take a more expansive look at their socio-political philosophies, we find Fichte

⁷ For more on this intellectual link, see Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana, IL 2002, and Church, *Nietzsche's Culture of Humanity*, 88.

⁸ As noted by Parkes, *Composing the Soul*, 267.

and Nietzsche each countenancing the advantages of both aristocratic and democratic practices in a manner that suggests that these might be combined. I argue that taken together, Fichte and Nietzsche therefore gesture towards a hybrid solution, one that combines and leverages the strengths of various different types of regime vis-à-vis the task of promoting psychological coordination.

I begin by comparing their similar denials of the substantial self (Section 1). In Sections 2 and 3, I analyse Fichte's and Nietzsche's positive accounts of subjectivity, self-cultivation, and the political preconditions of such cultivation. In these latter two sections, I focus on pinpointing the conceptual juncture at which their practical outlooks begin to part ways. I argue this juncture can be located in their drive psychologies and their distinct conceptions of individual conscience (*Gewissen*). It is these theoretical differences that then generate their large-scale disagreement regarding the political systems that best enable self-cultivation. I conclude Section 3, however, by sketching a possible solution to this disagreement.

Given that this paper is intended to be exploratory, and Fichte's and Nietzsche's philosophies undergo significant transformation over the course of their intellectual development, I will for the most part confine myself to Nietzsche's later writings (i. e. from 1880 onwards) and Fichte's Jena *Science of Knowledge* (1794–1799). These phases of the two thinkers' intellectual trajectories each exhibit a substantial degree of internal coherence, and limiting ourselves to them will prevent us from getting mired in the array of tensions and contradictions that exist between the different periods of their thought. The only exception to this rule will be made in Section 3, where I briefly consider aspects of their wider political theories.

1 Two Refutations of the Substantial Self

Fichte wholly rejects the idea of a substantial self, that is, a Cartesian *res cognitans* or “thinking thing” in which an individual's thought is grounded. Such an idea is, Fichte contends, symptomatic of what he pejoratively calls “dogmatism.” In this context, dogmatism signifies the set of philosophical doctrines that construe perception as the result of things-in-themselves mechanically pressing upon the soul (EE 437–9).⁹ On this mech-

9 I use the following editions and translations by Fichte: BM = *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW 2; EE = *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW 1 (*First Introduction to the Science of Knowledge, The Science of Knowledge*, trans. Peter Heath and John Lachs, Cambridge 1970; cited by page number in SW); GGZ = *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804), SW 7; GNR = *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), SW 3; GWL = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW 1; RDN = *Reden an die deutsche Nation* (1808), SW 7; SL = *Systeme der Sittenlehre* (1798) SW 4 (*System of Ethics*, trans. Daniel Breazeale and Günter Zöller, Cambridge 2006; cited by page number in SW); SW = *Sämtliche Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971 (cited by volume and page number); VBG = *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW 6; VDW =

anistic worldview, like can only affect like, and so it assumes that “a soul is one of [these] things-in-themselves.” Fichte’s principal gripe with dogmatism is practical in kind: the dogmatic conception of the self – i. e. as just another thing yoked “within a closed chain of phenomena” – alienates individuals from their sense of freedom (BM 174). He further criticises this view on account of its lack of explanatory force. The theory, he argues, is unable to account for how representations emerge from the merely mechanical interaction of things-in-themselves (EE 438–9), what today we would call the hard problem of consciousness.¹⁰

According to Fichte, the self is a product of its own self-positing activity, and we will take a closer look at what this means exactly in the following section. It is in no way necessary, he maintains, to postulate the existence of a substantial self in which this activity inheres. In *Foundations of Natural Right* (1796), he declines to conceive the self as anything more than this pure self-positing form of *activity*: “The ‘I’ is nothing other than an acting toward itself [*eines Handelns*],” and he continues in a footnote, “I don’t want to say: ‘an active being’ [*ein Handelndes*], because I don’t want to introduce the representation of a substratum in which a power would be involved” (GNR 1). In *Foundations of the Science of Knowledge* (1794), he then describes the “I” as “at the same time the acting thing [*das Thätige*] and that which is produced through the activity: action and deed are one and the same” (GWL 96).

Allen Wood has in passing remarked how Fichte’s repudiation of the substantial self unmistakably foreshadows Nietzsche’s comparison of subjectivity to a bolt of lightning.¹¹ To expand upon Wood’s cursory observation, it behoves us to revisit the relevant passage from Nietzsche’s *On the Genealogy of Morality* (1887):

A quantum of force is just such a quantum of drive, will, action, in fact it is nothing but this driving, willing and acting, and only the seduction of language (and the fundamental errors of reason petrified within it), which construes and misconstrues all actions as conditional upon an agency, a “subject,” can make it appear otherwise. And just as the common people separates lightning from its flash and takes the latter to be a deed, something performed by a subject, which is called lightning, popular morality separates strength from the manifestations of strength, as though there were an indifferent substratum behind the strong person which had the freedom to manifest strength or not. But there is no such substratum; there is no “being” behind the *deed*, its effect and what becomes of it; “the doer” is invented as an afterthought, – the doing is everything. Basically, the common people double a deed; when they see lightning, they make a doing-a-deed out of it: they posit the same event, first as cause and then as its effect (GM I 13).

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98), SW 1; and ZE = *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW 1.

¹⁰ Note that Fichte indicts the dogmatic view for being theoretically weak on several further fronts. See Wood, *Fichte’s Ethical Thought*, 37–40, and Günter Zöllner, *Fichte’s Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence*, Cambridge 2002, 18.

¹¹ Wood, “Fichte’s Philosophical Revolution,” 9.

Nietzsche depicts the self, like Fichte, as nothing more and nothing less than its activity. But whereas Fichte is more focussed on first-personal ascriptions of substantial selfhood (i. e. where we describe *ourselves* as possessing a substantial soul), in this text Nietzsche's target is third-personal ascriptions. More specifically, Nietzsche is describing how the primitive slaves of *On the Genealogy of Morality* attribute an essential, fixed self to their oppressors, the nobles. This reified substratum furnishes the slaves with a fixed entity to which they can then slanderously impute freedom, responsibility, and, above all, guilt.

In *Beyond Good and Evil* (1886), however, Nietzsche opts for a more first-personal or phenomenological critique of the substantial self. He abjures the Cartesian thesis that our internal experience of our own subjectivity reveals an underlying metaphysical substrate:

[A] thought comes when "it" wants, and not when "I" want. It is, therefore, a *falsification* of the facts to say that the subject "I" is the condition of the predicate "think." It thinks: but to say the "it" is just that famous old "I" – well that is just an assumption or opinion, to put it mildly, and by no means an "immediate certainty." In fact, there is already too much packed into the "it thinks": even the "it" contains an *interpretation* of the process, and does not belong to the process itself. People are following grammatical habits here in drawing conclusions, reasoning that "thinking is an activity, behind every activity something is active, therefore –." Following the same basic scheme, the older atomism looked behind every "force" that produces effects for that little lump of matter in which the force resides, and out of which the effects are produced, which is to say: the atom (BGE 17).¹²

By Nietzsche's lights, the "I" is an illusory construction – an illicit extrapolation from the facts of experience. In a sense, Nietzsche is, like Fichte, reprising Hume's criticism of Descartes.¹³ Yet there remain important differences; for one, Hume views the self as an illegitimate construct of the imagination, where the metaphysically "real" components of this illusion are atomistic impressions. Fichte, on the other hand, rejects the idea that the active self revealed by introspection is in any sense fraudulent; then, as we can see from the quote above, since Nietzsche rejects all atomism, he *a fortiori* rejects atomistic perceptions.

Fichte and Nietzsche have different motivations for attacking the notion of a soul substratum. According to Fichte, this myth buttresses a Spinozistic type of determinism that he finds intolerably depressing, principally insofar as it precludes any genuine (i. e. libertarian) freedom of the self. If there is a substrate, particularly a material substrate, in which subjectivity is grounded, it must, he thinks, be determined by exogeneous forces – a thought that robs us of our autonomy, and with that, our responsibility, since it would mean that we can take neither joyful merit nor accept corrective blame for our

¹² See also BGE 54 and Nachlass 1886/87, 7[60], KSA 12.315. For an overview of Nietzsche's denial of the self, see James S. Pearson, *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*, Cambridge 2022, 174–80, and Gardner, "Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason."

¹³ See David Hume, *A Treatise of Human Nature*, London 1739, Book 1, Part 4, Section 6.

actions. Fichte goes so far as to say that a dogmatist of this sort is “in danger of losing himself” (EE 434). As such, Fichte wishes to ensure the ungrounded and self-sufficient status of the conscious, acting self.¹⁴

Nietzsche has quite contrary motivations for deflating the notion of the substantial self.¹⁵ His critique forms part of his endeavour to naturalise morality. In GM I 13, Nietzsche seeks to unburden humans of crippling guilt by deconstructing the idea that there exists anything metaphysically stable to which moral responsibility and sin could legitimately be predicated. Moreover, by de-essentialising the self, he also opens up an ontological space for self-cultivation, since this move reframes the self as a constellation of forces susceptible to active formation.¹⁶ So, despite their at times uncannily similar theoretical views, we can already see that Fichte’s and Nietzsche’s philosophical outlooks are informed by strikingly distinct practical projects.

2 Egalitarianism and the Foundations of the Fichtean Self

We should now consider the constructive aspect of Fichte’s and Nietzsche’s philosophies of the self. As we have seen, both conceive the self as activity and nothing besides or beneath. But this raises the question as to what *kind* of activity they have in mind exactly. Let us begin by inquiring into Fichte’s view before turning to that of Nietzsche in the following section.

Fichte posits the principle of self-identity as a novel foundation for philosophy. In *Foundations of the Science of Knowledge*, he states that the most fundamental, or absolute form taken by the I is that of self-positing, or self-assertion, which can be represented by the tautology “I am I” (GWL 93–5). This free act of self-positing (free on account of its being determined by nothing but itself) underlies all objective experience according to Fichte. Echoing the B version of Kant’s transcendental deduction – where Kant claims that the representation “I think’ must be able to accompany all my perceptions” – Fichte states that “[n]o object comes to consciousness except under the condition that I am conscious of myself, the conscious subject” (VDW 526–7).¹⁷

¹⁴ This point comes out most strongly in Part 1 of *Die Bestimmung des Menschen*. For more on Fichte’s critique of dogmatism, see also EE 433–9; Wood, *Fichte’s Ethical Thought*, 37–43; and Zöller, *Fichte’s Transcendental Philosophy*, 18–9.

¹⁵ This said, Nietzsche shares Fichte’s disdain for the lifeless character of the mechanistic worldview. See, e. g., BGE 21.

¹⁶ See D 560.

¹⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge 1998, 246, B131.

He is careful to add, though, that there is no deductive proof for this conviction – it must be directly intuited by the reader themselves. In Fichte's words (which directly appropriate, and subvert, those of Kant), it is an “intellectual intuition” (ZE 463) and represents a pre-reflective truth. He refers to this as the “immediate self-consciousness [...] that occurs in a free action of the mind,” though one's attention must be correctly directed in order to intuit this self-positing activity (EE 429).¹⁸ It is important to note that this is not a deductive or objective truth for Fichte; rather, it is an intuition based on feeling:

Here lies the ground of all reality. Only through that relation of feeling to the self [...] is the reality of the self, or the not-self, possible for the self. Anything which is possible solely through *the relation of a feeling*, without the self being conscious, or able to be conscious, *of its intuition thereof*, and *which therefore appears to be felt, is believed [geglaubt]*. As to reality in general, whether that of the self or the not-self, there is only a *belief [Glaube]* (GWL 301).

So, although self-positing is ontologically fundamental and constitutes the absolute foundation of all experience, knowledge of the self is founded upon feeling and a faith-like form of conviction, not objective cognition. Any attempt to reductively explain this intuition of our foundational selves in terms of something else more primary – matter, say – fails because it can only be posited by means of this consciousness, as an abstraction therefrom. This feeling of the ungrounded, auto-positing self constitutes phenomenological bedrock. Any attempt at reduction or deflation relies upon and reinstates the primacy of this absolute self-consciousness and is therefore self-defeating.

Another essential feature of the self, according to Fichte, is its relation to alterity, to the “not-I.” This foreignness is essential to the I of the Jena *Science of Knowledge* because it functions as a source of determination. There is, Fichte tells us, an outwardly pressing drive within the self, “a drive for determination [*Trieb zum Bestimmen*].” This compels the self-contained, absolute I to relate to otherness, to the world of the not-I (GWL 307). However, alongside this drive to encounter otherness, the I retains a countervailing drive for absolute independence; the I, according to Fichte, is always striving to exist in relation to itself and itself *alone*, and so when it confronts the not-I, it negates alterity by making the foreign thing conform to the I's internal laws of cognition. In Kantian terms, we might say that in forcing the noumenal realm of the not-I to conform to the schematised categories, the I annuls the otherness of the not-I, transforming the world into an extension of itself. As such, the Fichtean self is characterised by an *infinite* longing (*Sehnen*) to meet and negate otherness. This is what Fichte calls *desire* when it relates to specific objects.¹⁹ While in *Foundations of the Science of Knowledge* this

¹⁸ For more on how Fichte subversively appropriates Kant's conception of “intellectual intuition,” see Zöllner, *Fichte's Transcendental Philosophy*, 76–7, and Wood, *Fichte's Ethical Thought*, 55–9.

¹⁹ This clearly prefigures Hegel's desire-based account of self-consciousness in the *Phenomenology of Spirit* (1807). See Scott Jenkins, “Hegel's Concept of Desire,” *Journal of the History of Philosophy* 47/1 (2009), 103–30.

formative impulse is primarily said to express itself in the act of cognition, elsewhere Fichte frames it as the impulse that drives us to physically pacify and exploit the natural world (BM 266–7); and as we will presently see, he also maintains that our impulse for independence issues in a desire to forge an *internal* coherence amongst our drives and impulses, which initially present themselves to our consciousness as exogenous forces.

Drive (Trieb) is a fundamental concept within Fichte’s moral psychology. Every human individual is, he claims, composed of a system of drives. He refers to a person’s given system of drives as that person’s “natural drive [*Naturtrieb*]” (GNR 355). Fichte, it should be noted, stresses that this should not be equated with a simple drive for survival:

There is no drive for existence in all of nature. A rational being never wants to be simply in order to be, but rather, in order to be this or that. [...] There is in me a drive, one that has arisen through nature and that relates itself to natural objects in order to unite them with my own being: not to absorb them into my being outright, as food and drink are absorbed through digestion, but to relate them as such to my natural needs, to bring them into a certain relationship with me (GNR 118).

Michelle Kosch has glossed this as “the drive, in any organised product of nature, to keep its parts together in something like the order in which it finds them, to organise its relation to the external world in a way that facilitates its own maintenance, repair, and reproduction, and to do so just for the sake of doing so.”²⁰ Yet Fichte is dissatisfied with the natural drive on two accounts. For one, it is intrinsically motivated by the shallow hedonic end of enjoyment (*Genuss*); further, though perhaps more importantly, this composite drive is naturally determined in a way that Fichte finds unacceptable, since it counteracts what he considers to be the superior human project of attaining independence.

For the rational agent to become autonomous, then, the natural drive needs to be married to, and curbed by, other psychological drives. First there is what he calls the “pure drive [*der reine Trieb*]” – that is, a drive for independence for its own sake. This drive does not divorce us from the natural drive, but rather removes its compulsive aspect, giving us the ability to critically reflect on the ends of the natural drive – to assess whether and to what extent those ends facilitate mastery of alterity (SL 140–2). By pausing and critically reflecting on the impetus of the natural drive, we neutralize its compulsive quality. And in selectively acknowledging the ends of the natural drive, we thereby negate its status as a quasi-exogenous bundle of forces. In this way, heteronomy yields to autonomy. Yet Fichte does not believe the pure drive to be sufficient for free action, since it has a merely negative function, checking the compulsive force of our natural drive, but without providing us with a positive criterion for selecting among the various (often conflicting) ends given to us by the natural drive (SL 147). There must be a third drive, thinks Fichte, one that knits these two drives together and generates posi-

²⁰ Michelle Kosch, *Fichte’s Ethics*, Oxford 2018, 25.

tive motivation. This third psychological component is the “ethical drive” – a drive that, as Wood has put it, impels us “to form a categorical imperative,” and positively spurs us to comply with the call of conscience.²¹ This process generates psychological harmony, or wholeness – that is, among the triumvirate of drives – and it is this internal holism that represents the guiding ideal of Fichte’s ethics.

It is vital to observe that for Fichte, harkening the call of conscience does not mean simply complying with convention. He is explicitly critical of such an “unconscionable” ethical policy (SL 175), which in his view takes its lead from an external authority instead of inner conviction (the true source of conscience). According to Fichte, conscience ought to be conceived as our “immediate consciousness of our determinate duty” (SL 173). And while in retrospect we may discover that we were mistaken regarding our duty, our conviction is ultimately all we have to go on when it comes to concretely acting. We must therefore accept it as the incontrovertible touchstone of ethically warranted action. In Fichte’s own words, conscience “has final jurisdiction and is subject to no appeal” (SL 174).

We should take care not to misread Fichte as advocating that we act on feeling alone. To act on such thin grounds is to engage in what he calls moral “fanaticism” (SL 174). Conscience, by contrast, is a feeling that arises out of earnest moral reflection (SL 174–6). What is more, Fichte believes that in order to act in accordance with duty, we first need to be embedded within a community. As Wood has emphasised, there is a strong intersubjective dimension to Fichte’s ethics, chiefly insofar as others give us occasion to act dutifully.²² We should recall that immediate awareness of our duty is a precondition of harmonising our drives, and of initiating free action. In Fichtean terms, others provide us with a summons (*Aufforderung*) to moral agency (SL 220). Moreover, conscience depends upon our having received a moral education from others. We do not, thinks Fichte, limit our natural drive spontaneously, but only by imitating (*nachbilden*) the example of others (SL 220). We need to learn the presuppositions that underpin moral agency: “by means of education, [humans] receive, *as premises for their own judgments*, what the human species has agreed upon up to this point and what has now become a matter of universal human belief” (SL 176, emphasis mine). This quote evinces that according to Fichte we need to actively reflect upon the moral doxa (or “premises”) that we receive via social education. This moral education is not limited to institutional civic or religious schooling; it is rather a continuous and society-wide process. In *Lectures on the Vocation of the Scholar* (1794), Fichte theorises that the project of self-perfection demands the exercise of two related educational drives: that of communication (*Mitteilungstrieb*) and that of receptivity (*Trieb zu empfangen*). Since “nature forms each

²¹ Wood, *Fichte’s Ethical Thought*, 154.

²² See Wood, “Fichte’s Philosophical Revolution,” 18–23, and *Fichte’s Ethical Thought*, 200–3. See, however, Daniel Breazeale, “In Defense of Fichte’s Account of Ethical Deliberation,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94/2 (2012), 178–207: 203–4, which contends that interpreters tend to over-emphasize the import of intersubjectivity in Fichte’s moral philosophy.

person in a one-sided manner,” rational intercourse is needed to correct each person’s unique defects (VBG 315) – in Fichte’s ideal society, we are all perpetually educating and being educated by one another.

Fichte also provides a transcendental argument for why we are obliged to presuppose the existence of at least one other free consciousness, namely, that it is only another free consciousness that can meaningfully limit the pure I.²³ The summons issued by the other gives the I the determination it needs in order to be individual, in order to give the I a conceptually meaningful alternative to the natural drive: “I cannot comprehend this summons to self-activity without ascribing it to an actual being outside of myself, a being that wanted to communicate to me a concept: namely, the concept of the action that is demanded [of me]” (SL 220). I then determine my individuality by freely acting in response to this summons, which functions as the enabling precursor for the moral activity of my conscience. Since the supposition that rational others exist is a necessary condition of my free activity, “[i]t follows that my drive to self-sufficiency absolutely cannot aim at annihilating the condition of its own possibility, that is, the freedom of the other” (SL 221). For this reason, I need to make my own agential ends harmonise with the ends of others, and I am therefore unable to impinge on others’ freedom in pursuing self-sufficiency without falling into self-contradiction (SL 231). While a global consensus vis-à-vis our ends is impossible (SL 234), Fichte holds it to be a duty to “advance the end of reason” (SL 232), and to optimistically strive to approximate this regulative ideal.

Fichte’s socio-political programme, which is constructed around the goal of fostering rationality in others, naturally follows from his individual ethics. This goal is promoted both as a condition of our receiving a rational summons, but also as a condition of fostering the convergence of humanity upon common ends. Echoing Spinoza, Fichte conceives social harmony as a function of widespread individual rationality. And in *Lectures on the Vocation of the Scholar*, he adumbrates his vision of society as a “relation of rational beings to one another” (VBG 302), adamantly maintaining that such a society must be founded upon a principle of equitable co-ordination, as opposed to one of sub-ordination (VBG 308). He reasons that if one cohabits with slaves, or other individuals held in a state of ignorance, one ends up living alongside humans that have been reduced to the status of animals. But since one’s freedom depends upon being surrounded by other free rational beings, this political arrangement would undercut the conditions of one’s own self-sufficiency (VBG 308–9). Nonetheless, Fichte accepts a division of labour, and acknowledges differences of talent and physical ability. And although his conception of “class [*Stand*]” is closer to what we might call “profession,” he proposes that people should be able to choose their “class,” and that “every [class] is equally deserving of our respect [*Achtung*].” Moreover, every individual should be

²³ Fichte’s transcendental arguments for the necessary existence of rational others (i. e., his refutation of solipsism), can also be found in *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (33–5) and *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*.

treated as an end in themselves, whether they work as, for example, a labourer or a scholar (though Fichte does nonetheless grant scholars a privileged function in society). And he argues that this condition of rational community should be given a global, cosmopolitan extension – indeed, “the ultimate object of society, [is] the ever-increasing ennoblement [*veredeln*] of the human race [*Menschengeschlecht*],” that is, by means of elevating all its individual members to rational, free activity (VBG 321).

This overview gives us a sufficient, albeit slightly reductive, picture of Fichte’s ideal theory of subjectivity and the political conditions of self-cultivation. To recapitulate: for Fichte self-determination is the *summum bonum*; coordinating one’s drives is necessary for self-determination; the exercise of conscience is a precondition of this psychic coordination; and finally, a rational, egalitarian society is required for the cultivation of one’s conscience. What remains to be seen is the extent to which Nietzsche’s thought is in accord with this vision.

3 Nietzsche on the Aristocratic Conditions of Self-Cultivation

We have already analysed Nietzsche’s refutation of the substantial self and surveyed how he redefines subjectivity in terms of pure activity. But, to repeat the question that we previously posed to Fichte, what are the defining characteristics of this activity? Nietzsche does not, like Fichte, believe the self-positing I to be foundational. There are *no* immediate certainties regarding the self according to Nietzsche. As he highlights in *Beyond Good and Evil*, introspection, even careful, discerning introspection, does not reveal anything to which we can unproblematically give total credence:

Whoever dares to answer these metaphysical questions right away with an appeal to a sort of *intuitive* knowledge, like the person who says: “I think and know that at least this is true, real, certain” – he will find the philosopher of today ready with a smile and two question-marks. “My dear sir,” the philosopher will perhaps give him to understand, “it is improbable that you are not mistaken: but why insist on the truth?” – (BGE 16)

Honest self-examination regarding the nature of thinking reveals an insuperable lack of clarity. This criticism can be directly levelled at Fichte’s notion of “self-positing” – the meaning of which is hardly as self-evident as Fichte would have us believe. As Frederick Neuhouseer has emphasised, Fichte himself conceives of his foundational self-positing in different and incompatible ways depending on the phase of the *Science of Knowledge* under examination.²⁴ There is also then a great deal of disagreement within the criti-

²⁴ Frederick Neuhouseer, *Fichte’s Theory of Subjectivity*, Cambridge 1990, 57.

cal literature itself regarding the nature of this starting point.²⁵ This lack of consensus seems to bear out Nietzsche's point. Fichte's response to Nietzsche would likely be that Nietzsche is one of those who are unable, or simply unwilling, to see the self as anything other than an illusion. On account of Nietzsche's refusal to acknowledge the phenomenological keystone of Fichte's entire system, he would undoubtedly be one of those with whom Fichte simply refuses to engage.²⁶ As we saw above, there is no deductive proof for the foundational existence of the self-positing I – it is *felt*, and the truth of this feeling is founded on a faith-like species of conviction. Hence, the contrary conviction cannot be rebutted by adducing any objective evidence, which is why Fichte simply turns away from those who reject his starting point.

Despite these doubts concerning the foundations of subjectivity, Nietzsche nonetheless inclines to *assume* something “given” in self-consciousness, namely, the world of our drives: “Assuming that our world of desires and passions is the only thing ‘given’ as real, that we cannot get down or up to any ‘reality’ except the reality of our drives (since thinking is only a relation between these drives) –” (BGE 36). While we should carefully remark the conditional form of the quoted sentence, and the two sets of scare quotes that it contains, it nonetheless demonstrates that Nietzsche does not think that introspection can penetrate to anything beyond the organised plurality of our drives. Drives are, for Nietzsche, cognitive and behavioural impulses, the units of will to power that propel both thought and behaviour alike.²⁷ They are part biologically inherited and part culturally acquired.²⁸ An individual's sense of I-hood is then simply equated with the perspective of their dominant drive or drives.²⁹ Congruent with his scepticism regarding self-transparency, Nietzsche advances this vision of the self qua “society constructed out of drives” (BGE 12) as a *hypothesis*. His phenomenological grounds are therefore, unlike Fichte's, provisional and defeasible. Although he disavows both intellectual intuition and faith-like belief as vehicles of self-knowledge, he nonetheless, like Fichte, grants his model of the self a special epistemic status, one that makes no claim to verifiable objectivity.

Nietzsche's fundamental ontological concept, the will to power, should be thought of as a will to organisation – as a lust to over-power (*Überwältigen-wollen*) that which is perceived as useful and to *incorporate* (*einverleiben*) such things, to transform them

25 For an overview of the dissensus, see Wood “Fichte's Philosophical Revolution,” 6.

26 See EE 439; Wood, *Fichte's Ethical Thought*, 53; and Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy*, 18.

27 Parkes, *Composing the Soul*, 257–67, instructively compares some of the key points of contact between Nietzsche's and Fichte's drive psychologies. The similarities between Fichte's and Nietzsche's accounts of how drives underpin human agency is a topic that still merits further critical attention.

28 For a more comprehensive account of Nietzsche's drive psychology, see Pearson, *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*, 223–45.

29 This is implied in D 109.

into auxiliary parts, into organs (Nachlass 1887, 9[151], KSA 12.424).³⁰ It is by means of this process, which resonates with Fichte's description of both longing and the natural drive, that any living organisation survives and thrives. Like Fichte, Nietzsche rejects the idea that this natural impetus is motivated by the telos of survival; its guiding end is rather survival *and* growth (GS 349). Within Nietzsche's philosophical psychology, the activity of the drives can then be explained in terms of the activity of the will to power – hence psychology, for Nietzsche, is simply a “morphology [...] of the will to power” (BGE 23); and the mechanism of the affects is susceptible to a “reduction to the will to power” (Nachlass 1886/87, 6[26], KSA 12.244). Since drives structure the way we perceive the world, it stands to reason that for Nietzsche cognition is shaped by a will for incorporation, and in a manner that unequivocally recalls Fichte's striving-based conception of cognition. This is neatly borne out in the following posthumous note:

The meaning of “knowledge”: [...] In order for a particular species to maintain itself – and increase its power –, its conception of reality must comprehend enough of the calculable and constant for it to base a scheme of behaviour on it. The *utility of preservation*, not some abstract-theoretical need not to be deceived – stands as the motive behind the development of the organs of knowledge – they develop in such a way that their observations suffice for our preservation. In other words: the measure of the desire for knowledge depends upon the *measure* to which the *will to power* grows in a species: a species grasps a certain amount of reality *in order to become master of it, in order to press it into service* (Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.302).

In the final sentence of this *Nachlass* fragment, Nietzsche describes perception (*Wahrnehmung*) as a process of reducing the foreign to the familiar, the different to the identical, and thereby dilating the circle of the self, all of which is strongly redolent of Fichte's account of perception as a process of the I striving against the not-I.

Further recalling Fichte's drive-based moral psychology, Nietzsche maintains that internal unity and “freedom” are attained with the ascendancy of a single drive or instinct. This is perhaps most salient in his oft-cited portrait of the sovereign individual:

This man who is now free, who actually *has* the *prerogative* to promise, this master of the free will, this sovereign. [...] The proud knowledge of the extraordinary privilege of *responsibility*, the consciousness of this rare freedom and power over himself and his destiny, has penetrated him to his lowest depths and become an instinct, his dominant instinct: – what will he call his dominant instinct, assuming that he needs a word for it? No doubt about the answer: this sovereign human being calls it his *conscience* ... (GM II 2)

Nietzsche is openly parodying the Kantian conception of conscience as something innately inhering within the rational agent. In striking contrast to Kant, Nietzsche conceives conscience as the culmination of a protracted process of socialisation – a brutal

³⁰ For Nietzsche's grounds for conceiving all living entities as will to power organizations, see Ciano Aydin, “Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an ‘Organization–Struggle’ Model,” *Journal of Nietzsche Studies* 33/1 (2007), 25–48, and Pearson, *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*, Chapter 4.

history of discipline and punishment. But the idea that it is consciousness of, and presumably a drive towards, *freedom* that characterises this dominant, stabilising instinct, is strikingly similar to Fichte's notion of the pure drive (even if Nietzsche tends to operate with a compatibilist notion of freedom, in contrast to Fichte's markedly libertarian conception). As in Fichte, this dominant instinct is manifested by means of socialization. What is more, it institutes the psychological stability needed for one to be consistent, which in turn enables one to make good on one's promises. Without this stability, one becomes capricious and unpredictable, even to oneself, and consequently one's promises end up carrying little weight.³¹ Given that in this condition one is unable to realise one's higher order intentions, one is, in Nietzsche's view, unfree. Crucially, for Nietzsche, this dominant instinct does not have the special ethical status that it does for Fichte. In D 109, for instance, he writes that in situations where "we' believe we are complaining about the vehemence of a drive, at bottom it is one drive *which is complaining about another.*" There is therefore a decisionist element to Nietzsche's account of how holism is internally achieved, that is, it is not so much the ascendancy of a particular drive, with a particular content that is essential or worth striving for; rather, he valorises the ascendancy of any drive or group of drives that can successfully bridle the antagonism of competing drives into a productive hierarchy. This ascendant drive then becomes one's conscience, fulfilling the role of maintaining rank and file among one's impulses. As such, it is the structure, not the moral content of our drives that is of paramount ethical importance to Nietzsche.

Such affirmative comments regarding the development of conscience will come as something of a surprise to anyone familiar with Nietzsche's pronounced critique of conscience. He is wholeheartedly opposed to the idea of what we might call moral intuitionism, that is, the idea that our conscience somehow discloses objective morality to us. By contrast, he tends to conceive conscience as a product of social inculcation, of spiritual conditioning, and as an ideological tool with which the strong control the weak (BGE 61). As he states in GS 335:

But *that* you hear this or that judgement as the words of conscience, i. e. *that* you feel something to be right may have its cause in your never having thought much about yourself and in your blindly having accepted what has been labelled *right* since your childhood; or in the fact that fulfilling your duties has so far brought you bread and honours [...]. For all that, the *firmness* of your moral judgement could be evidence of your personal wretchedness, of lack of a personality; your "moral strength" might have its source in your stubbornness – or in your inability to envisage new ideals.

Despite Nietzsche's criticism of those who blindly obey their conscience, he acknowledges Fichte's thesis that conscience is all we have to fall back on. How can we ascertain the fittingness of an action if not by the yardstick of our own judgement? As can

³¹ On this point, see Ken Gemes, "Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 33–50: 37.

be seen in the above quote, Nietzsche was as critical as Fichte when it came to those who simply defer to convention or other external authorities. He therefore exhorts his readers to heed their “intellectual conscience [*intellectuelles Gewissen*],” or what he also calls the “conscience behind your conscience” (GS 335). In GS 335, Nietzsche describes this second conscience as the means by which we scrutinize our moral convictions, search out inherited prejudices, and formulate norms for agency that are authentically ours – norms that are aligned with our unique needs as individuals – what Nietzsche elsewhere refers to as “probity [*Redlichkeit*]” (BGE 230).

At first blow, all this appears to be broadly compatible with Fichte’s conception of genuine conscience as a process of deliberation, or reflection, as opposed to a passive act of complying with our knee-jerk moral intuitions. However, very much unlike Fichte, Nietzsche explicitly distinguishes his positive conception of conscience from any sensation of certainty. As he states in GS 2, the individual who lives in accordance with their intellectual conscience “does not consider the desire for certainty to be his inmost craving and deepest need.” In a sense, then, intellectual conscience is meant to restrain us from precipitously enacting our moral convictions and to reconcile us with uncertainty (an idea echoing Keats’ conception of negative capability). Yet it would appear that Nietzsche at least feels certain regarding this need to relinquish certainty, and as such is unable to escape the fact that conscience ultimately manifests itself as a form of normative bedrock, as conviction. The problem with this is that Nietzsche’s doubts concerning conscience can be directed against his own conviction. Who is to say that his cherished intellectual conscience is not a product of inculcation – of, say, a romantic yearning for authenticity? There comes a point at which we simply need to have faith in our considered normative convictions. Otherwise, it becomes impossible to act in accordance with an inner criterion at all, which is the nub of Fichte’s argument. In this respect, then, Nietzsche’s affirmative conception of conscience is ultimately not so far from that of Fichte.³² This raises the important question as to when we ought to give up probing the possibly inauthentic bases of our conscience. These considerations point to a golden mean of suspicion – one lying somewhere between the extremes of gullible assent (the vice of deficiency) and paranoid scouring (the vice of excess). Nietzsche would undoubtedly find Fichte guilty of the vice of deficiency, but in formulating his alternative, he arguably courts the contrary vice of excess.

Where Nietzsche most conspicuously departs from Fichte, however, is in his account of the social and political means by which conscience is most effectively cultivated. If we return to the formulation of conscience in GM II 2 (quoted above) – i. e., qua dominant instinct – we see that he describes the social conditions under which conscience emerges in terms quite distinct from those envisioned by Fichte. Certainly, Nietzsche

32 For the sake of brevity, I am bracketing out the issue of universalizability, which plays an important role as a ground of conscientious conviction for Fichte (see Wood, *Fichte’s Ethical Thought*, 151 ff.), but certainly *not* for Nietzsche (see GS 2 or BGE 43).

would agree that conscience presupposes socialization, but he nonetheless does not take it to be a product of *rational* community; rather, in his view, man “was made predictable” by means of the “morality of custom and the social straitjacket” (GM II 2). A regimented psyche is developed, Nietzsche avers, over many generations by means of brutal “mnemonic techniques.” Humans have etched a sense of responsibility into themselves by means of, among other things, asceticism, religious ritual, and violently punitive legal institutions:

When man decided he had to make a memory for himself, it never happened without blood, torments and sacrifices: the most horrifying sacrifices and forfeits (the sacrifice of the first-born belongs here), the most disgusting mutilations (for example, castration), the cruellest rituals of all religious cults (and all religions are, at their most fundamental, systems of cruelty) (GM II 3).³³

The stability of our drives, and the norms that correspond to these drives, is a product of socio-cultural conditioning and biological selection (as is implied in his reference to castration). Further distancing himself from Fichte’s view, Nietzsche maintains that only a steeply *inegalitarian* form of polity is going to be able to carry out the disciplining and breeding required to engender conscience. In BGE 257, for example, he states: “Every enhancement so far in the type ‘man’ has been the work of an aristocratic society – and that is how it will be, again and again, since this sort of society believes in a long ladder of rank order and value distinctions between men, and in some sense needs slavery.” In a similar vein, in BGE 258 Nietzsche praises the way in which an aristocracy “accepts in good conscience the sacrifice of countless people who have to be pushed down and shrunk into incomplete human beings, into slaves, into tools, all for the sake of the aristocracy.”

The thrust of Nietzsche’s apology for slavery – by which he means *any* form of exploitative social relation, as opposed to simple chattel slavery³⁴ – is that competent social agency demands smooth functional coordination, such as one finds in the military. Such agency requires relations of command and obedience: everyone needs to play their part if higher goals are to be achieved, particularly the goal of cultivating, or in Nietzsche’s words, *breeding*, coordinated individuals. Indeed, an aristocratic social organisation is exigent according to Nietzsche because it provides an institutionally secure basis for such breeding (*Zucht und Züchtung*). As he bluntly puts it, aristocracy functions as an “institution with the purpose of breeding [*Züchtung*]” (BGE 262). Owing to the biologically and culturally entrenched nature of our drives, the project of generating higher individuals is, as demonstrated above, not achievable within the span of a single lifetime. We are unable to simply shuffle our drives into their ideal order,

³³ See also James S. Pearson, “Nietzsche on the Necessity of Repression,” *Inquiry* 66/1 (2018), 1–30.

³⁴ For Nietzsche’s views on slavery, see, e. g., BGE 207, where he describes the scholar as a slave (in a manner starkly opposed to Fichte’s *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*). See also Pearson, *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*, 251–4.

as Fichte at times seems to prescribe. Rather, the task of psychologically organizing people requires a transgenerational breeding programme – one that is both biological and cultural in nature, involving the regulation of both marriages and institutional education.³⁵ Such a project is not, Nietzsche claims, possible without the stringent and tenacious authority peculiar to aristocratic order (see BGE 262).³⁶

Breeding represents one of the most effective ways of increasing the net force of humanity, and so, in a sense, even those on the bottom of the pile stand to gain: “Taming, as I understand it, is a means of accumulating the tremendous force of humanity” (Nachlass 1888, 15[65], KSA 13.450). The higher individuals born of this breeding project *justify* existence (they are *rechtfertigend*) for those condemned to toil (Nachlass 1887, 10[17], KSA 12.463).³⁷ Nietzsche’s prescriptions are therefore, like Fichte’s, given for the benefit of humanity (*Menschheit*) as a whole.³⁸ And yet his calls for an aristocratic breeding project are completely at odds with Fichte’s egalitarian demand that we cultivate ourselves by means of free rational intercourse, and that we abstain from in any way exploiting and thereby animalizing our fellow human beings. Indeed, Nietzsche explicitly enjoins modernity to breed “an *animal* [*Thier*] with the prerogative to promise” (GM II 2, emphasis mine). When it comes to determining which political regimes are most conducive to subjective coordination, Fichte and Nietzsche therefore present us with a dilemma. For Fichte, this ethical end can only be achieved by an egalitarian, democratic mode of government, whereas for Nietzsche only a steeply hierarchical, aristocratic polity is up to the task.

Although this captures one of the deepest disagreements between Nietzsche’s and Fichte’s philosophies, even on this front they may not, in the final analysis, be as incompatible as they at first seem. When we adopt a more embracing view of their political writings, one that extends beyond the phases of their thought to which we have hitherto confined ourselves, we find that this dilemma is not so clean-cut. For instance, in his

35 Nietzsche sometimes vacillates over whether this breeding programme is biological or cultural in nature, or both. He wilfully plays on the double meaning of *Züchtung*, which can be translated as either “breeding” or “cultivation.” See John Richardson, *Nietzsche’s New Darwinism*, Oxford 2004, 190–200.

36 See also BGE 188 and 203. Continuing this line of thought in A 58, Nietzsche also commends intransigent and transgenerationally durable religious and legal orders, such as that of the Roman Imperium, as a condition of flourishing of life.

37 We might even say that Nietzsche’s prescriptions abide by, in their own peculiar way, a kind of difference principle. I discuss this kind of inegalitarian meeting of ends (i. e. between the different ranks of society) in the context of Nietzsche’s earlier philosophy in James S. Pearson, “United We Stand, Divided We Fall: The Early Nietzsche on the Struggle for Organisation,” *Canadian Journal of Philosophy* 49/4 (2018), 508–33.

38 As Herman W. Siemens, “Yes, No, Maybe So ... Nietzsche’s Equivocations on the Relation between Democracy and ‘Grosse Politik,’” in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 231–68: 234, has observed: “At stake for Nietzsche is not the interests of one class, an elite of ‘higher’ or ‘exceptional’ humans in whom he invests exclusive value, but the future of humankind.”

later writings, Fichte seems to acknowledge some of the weaknesses associated with his earlier egalitarian ideals, and advocates a far more stringent – some have gone so far as to say despotic – political system, even admitting slavery under certain conditions (GGZ 163).³⁹ Likewise, the program of moral formation espoused by the later Fichte is markedly more disciplinarian than that which he proposes during his Jena period (see, e. g., RDN 435). Contrariwise, at several places in Nietzsche's corpus, particularly in his middle period, he maintains that democratic regimes *can* sometimes facilitate the generation of unified individuals.⁴⁰

Here is not the place to fully unpack these arguments, nor to analyze the relative merits of aristocracy versus democracy with respect to the goal of propagating subjective coordination. What I wish to highlight is that when we take a broader view of their political philosophies, we find them both adopting a more mixed approach, and countenancing the advantages of regimes to which they otherwise stand opposed. Any serious attempt to engineer political institutions that enable citizens to cultivate psychological coordination will need to consider the strengths of various modes of political organization, and to synthesize these insights into a pluralistic solution – for instance, by trying to combine the free and equitable intercourse characteristic of democracies with the stability and long-termism traditionally associated with aristocracies. So, while Fichte's and Nietzsche's politics are for the most part sharply incompatible, their wider political theories nonetheless invite pluralistic solutions to this dichotomy.

Conclusion

My chief purpose in this paper has been to demonstrate the significant overlap between Nietzsche's and Fichte's theories of subjectivity. Both deny the existence of a substantial self, preferring instead to reconceive subjectivity in terms of activity and activity alone; they comparably describe the subject as an active striving to incorporate otherness; both frame some form of *conscience* as a prerequisite of achieving psychological coordination; they similarly deem social interaction to be essential for the cultivation of conscience; and finally, we have seen how Fichte and Nietzsche share a common concern for the betterment of humanity taken as a whole.

While mapping this sizeable overlap, however, we have also flagged some areas of profound disagreement. For example, Nietzsche holds that we are unable to intuit the

³⁹ For the despotic reading of Fichte, see Georg Geismann, "Fichtes 'Aufhebung' des Rechtsstaates," *Fichte-Studien* 3 (1991), 86–117. It should also be borne in mind that even in his earlier political philosophy, Fichte allows for hereditary aristocracy, provided it has the people's consent (GNR 163).

⁴⁰ See Siemens, "Yes, No, Maybe So," and Herman W. Siemens, "Nietzsche's Critique of Democracy (1870–1886)," *Journal of Nietzsche Studies* 38/1 (2009), 20–37, for a full overview of Nietzsche's pro-democracy writings.

pure I in the manner proposed by Fichte. Further, their analogous deflations of the substantial self were found to be informed by quite distinct practical concerns. In staging a confrontation between the two thinkers, we also encountered two philosophically significant dilemmas. The first concerns their conceptions of conscience. While conscience is central to Nietzsche's normative project, he certainly does not concur with Fichte's claim that considered conviction of conscience represents an unproblematic source of normativity: our moral convictions, however profound or considered, could always, unbeknownst to us, be the result of cultural conditioning. As such, these convictions cannot be taken as unshakeable foundations for self-coordination and authentic agency. But the question remains: where to draw the line? When can we be confident in our feelings of normative certainty? In other words, when can we legitimately *act* on these feelings? It is by no means obvious that Nietzsche's invocation of intellectual conscience is impervious to his own critique of conscience. The task of answering this question, however, falls beyond the scope of our current study, though I have suggested that we might find a golden mean of suspicion lying midway between the polarized views of Fichte and Nietzsche.

The second dilemma, and the most substantial point of disagreement between the two thinkers, concerns their distinct views regarding the political preconditions required to cultivate a coordinated psyche. Fichte advocates for global mutual respect, egalitarianism, and rational intercourse as the necessary means of generating ethically attuned individuals capable of governing their natural impulses. Nietzsche by contrast campaigns for a transgenerational breeding project, one that he believes demands aristocratic hierarchy, exploitation, brutal cultural conditioning, and potentially even eugenics. My contention has been that this divergence can be traced back to their differing conceptions of conscience and drives. Whereas Fichte argues that the cultivation of a rational conscience is sufficient to produce internal harmony, and that only an open, egalitarian regime can produce such a conscience, Nietzsche's conception of drives implies that they are too deeply embedded for Fichte's proposals to bear fruit. This is why Nietzsche insists that a strong conscience can only be developed by means of a long-term breeding program, which demands a stable aristocratic order. This demonstrates how subtle differences in how one conceives of drives, and the faculty of conscience, can have a potentially seismic impact on one's ethical and political outlook.

I have suggested that we might overcome this dilemma by widening the scope of our analysis to include the earlier Nietzsche (pre-1880) and the later Fichte (post-1800). This reveals Nietzsche countenancing more democratic modes of governance, and Fichte conditionally endorsing some typically inegalitarian institutions. On this basis, I have argued that their wider philosophies suggest a more pluralistic approach to the problem, wherein the advantages usually associated with particular types of regime might be *combined* with an eye to promoting psychological holism. Though I have confined myself to specific phases of their writings, our efforts to resolve this dilemma make clear that a more comprehensive solution would need to include both Nietzsche's earlier writings and Fichte's later writings. A more expansive study of this sort would

also need to examine their respective views on German nationalism. But however we tackle the dilemmas raised in this paper, we should not let these tensions distract us from Nietzsche's and Fichte's deeply shared concern with making humans whole.

Bibliography

- Aydin, Ciano: "Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an 'Organization–Struggle' Model," *Journal of Nietzsche Studies* 33/1 (2007), 25–48
- Breazeale, Daniel: "In Defense of Fichte's Account of Ethical Deliberation," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94 (2012), 178–207
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (eds.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Cartwright, David: *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham, MD 2016
- Church, Jeffrey: *Nietzsche's Culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in the Early Period*, Cambridge 2015
- D'Alfonso, Matteo: "Schopenhauer als Schüler Fichtes," *Fichte-Studien* 30 (2016), 201–11
- Gardner, Sebastian: "Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 1–31
- Geismann, Georg: "Fichtes 'Aufhebung' des Rechtsstaates," *Fichte-Studien* 3 (1991), 86–117
- Gemes, Ken: "Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 33–50
- Green, Michael Steven: *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana, IL 2002
- Jenkins, Scott: "Hegel's Concept of Desire," *Journal of the History of Philosophy* 47/1 (2009), 103–30
- Kisser, Thomas: "The Reality of the Will: On the Problem of Individuality in Nietzsche and Fichte," in Katia Hay / Leonel R. dos Santos (eds.), *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Berlin 2015, 115–53
- Kosch, Michelle: *Fichte's Ethics*, Oxford 2018
- Neuhouser, Frederick: *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge 1990
- Parkes, Graham: *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago 1994
- Pearson, James S.: *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*, Cambridge 2022
- Pearson, James S.: "Nietzsche on the Necessity of Repression," *Inquiry* 66/1 (2018), 1–30
- Pearson, James S.: "United We Stand, Divided We Fall: The Early Nietzsche on the Struggle for Organisation," *Canadian Journal of Philosophy* 49/4 (2018), 508–33
- Richardson, John: *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004
- Siemens, Herman W.: "Nietzsche's Critique of Democracy (1870–1886)," *Journal of Nietzsche Studies* 38/1 (2009), 20–37
- Siemens, Herman W.: "Yes, No, Maybe So ... Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and 'Grosse Politik'," in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 231–68
- Wood, Allen: *Fichte's Ethical Thought*, Oxford 2016
- Wood, Allen: "Fichte's Philosophical Revolution," *Philosophical Topics* 19/2 (1991), 1–28
- Zöllner, Günter: *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence*, Cambridge 2002

Jordan A. Conrad

Nietzsche on Evolution and Progress

Abstract: The thesis that humanity progresses in a lawlike manner from inferior states (of wellbeing, cognitive skills, culture, etc.) to superior ones dominated eighteenth- and nineteenth-century thought, including authors otherwise as diverse as Kant and Ernst Haeckel. Positioning himself against this philosophically and scientifically popular view, Nietzsche suggests that humanity is in a prolonged state of decline. I argue that Nietzsche's rejection of the thesis that progress is inevitable is a product of his acceptance of Lamarck's use-and-disuse theory of evolution and his belief that society selects for traits beneficial to society and negatively selects for traits that promote individual flourishing. This explains Nietzsche's emphasis on self-development as cultivating traits that Nietzsche views as valuable and that would, by Lamarck's theory of evolution, become heritable and so help steer our evolutionary trajectory, correcting our decline.

Keywords: Evolution, Development, Progress, Lamarck, Darwin

Among the more well-known features of Nietzsche's work is his emphasis on becoming over being.¹ Though his comments on becoming often take a metaphysical tone, the naturalist turn in Nietzsche scholarship has produced excellent analyses of Nietzsche's appreciation of evolutionary theory² and his account of becoming and change may be partially explained by this understanding of evolution. However, Nietzsche is not exclusively interested in species-level evolutionary change but also in intra-lifespan development and this latter type of becoming is *prima facie* more difficult to explain in terms of evolutionary theory.³ For instance, Nietzsche encourages his readership to “*Will a Self*”

1 See, e. g., GS 110; EH, BT 3; and TI, “Reason” 2.

2 See, e. g., John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004; Gregory Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Cambridge 2002; Gregory Moore, “Nietzsche and Evolutionary Theory,” in Keith Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Hoboken, NJ 2007, 517–31; and Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014.

3 Here and throughout this paper, I follow the standard distinction of using “evolution” to refer to change at the species level that occurs intergenerationally and “development” to refer to the change at the level of the individual that occurs within a single life.

Dr. Jordan A. Conrad, Long Island University, Brooklyn Campus, Social Work, E-Mail: jordan@drjordanconrad.com

(HH II, VM 366);⁴ to “become who you are” (GS 270);⁵ informs them of their ability to “dispose one’s drives like a gardener and [...] cultivate” the emotions (D 560); and explains that “*One Thing Is Needful*. – To ‘give style’ to one’s character” (GS 290). It is unclear what the evolutionary purpose of these exhortations could be: why should Nietzsche care if one gives style to one’s character and what impact could it have on the evolution of the species?

In this paper I attempt to answer these questions by bringing Nietzsche’s understanding of evolution into conversation with his comments on development. I argue that, owing to his acceptance of Jean-Baptiste Lamarck’s theory of evolution, development serves an evolutionary purpose because the characteristics acquired within one’s lifetime are thought to be heritable and thus capable of making species-level contribution.

I argue for this in three parts. In the first part, I document the popularity of the thesis that progress is inevitable in the eighteenth and nineteenth centuries and establish Nietzsche’s rejection of this thesis. That Nietzsche views humanity as in a state of decline is well known, but the evolutionary basis for this position provides the backdrop against which his views on development and the possibility of progress is best understood, and so in the second part I turn to Nietzsche’s understanding of evolution. Here I explore his acceptance of Lamarck’s use-and-disuse theory over Darwin’s theory of natural selection and how Lamarck’s theory can be used to explain a theory of cultural selection that informs Nietzsche’s belief in humanity’s decline. Specifically, because Lamarck’s theory permits the heritability of acquired characteristics, phenotypic traits beneficial to society may be selected for by cultural pressures resulting in the associated genotype propagating while others winnow out. As well, because Lamarck’s theory claims that traits become enhanced by their use (or diminished by disuse), those that use these societally beneficial traits realize progeny with the relevant trait at a more advanced level, compounding the effect of selection intergenerationally and ultimately (according to Nietzsche) resulting in the decline of the species. Part three examines how Lamarck’s theory can be leveraged to effect a progressive human evolution insofar as an individual’s personal development may have species-level effects that are, in principle, capable of altering the evolutionary trajectory of humanity and so serve as a corrective to its decline.

4 In this paper I use the following translations of Nietzsche’s writings: *The Anti-Christ*, trans. Judith Norman, Cambridge 2006; *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman, Cambridge 2001; *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 2007; *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, Cambridge 2006; *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001; *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, Cambridge 2012; *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996; *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, Cambridge 2006; and *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997.

5 See also GS 335.

1.0 For and Against Progressivism

The thesis that humanity progresses in a lawlike manner from inferior states (of well-being, cognitive skills, culture, etc.) to superior ones is generally thought to have originated in the eighteenth century and to have gained momentum in the nineteenth.⁶ Historians⁷ credit Turgot with producing the foundational treatment of progress in his two most influential works, *A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind* (1750) and *On Universal History* (1751). In these works, he describes both the inevitability⁸ of progress, as well as the process by which it occurs:

In the course of the unequal progress of nations, the civilized peoples, surrounded by barbarians, now conquering, now conquered, intermingled with them. Whether the latter received from the former their arts and their laws together with servitude, or whether as conquerors they yielded to the natural empire of reason and culture over brute force, the bounds of barbarism steadily retreated.⁹

Like the ebb and flow of the tide, power passes from one nation to another, and, within the same nation, from the princes to the multitude and from the multitude to the princes. [...] Like a storm which has agitated the waves of the sea, the evil which is inseparable from revolutions disappears: the good remains, and humanity perfects itself.¹⁰

Turgot's work inspired another prominent Enlightenment thinker, Condorcet, to write *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind* (1795), which optimistically espouses the view that “we shall find the strongest reasons to believe, from past experience, from observation of the progress from which the sciences and civilization have hitherto made, and from the analysis of the march of the human understanding, and the development of its faculties, that nature has fixed no limits to our hopes.”¹¹

Though Turgot and Condorcet set the tone for the Enlightenment's optimism about progress, the thesis that progress is inevitable was not distinctively French. In his

⁶ There is some scholarly debate about whether the ancient world endorsed this view as well. The standard view argues that this is essentially an eighteenth- and nineteenth-century phenomenon (John Bagnell Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Middlesex 1932, and Sidney Pollard, *The Idea of Progress: History and Society*, Harmondsworth 1971), though Robert Nisbet has more recently questioned it. See Robert A. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New Brunswick, NJ 1994.

⁷ Bury, *The Idea of Progress*; Margaret Meek Lange, “Progress,” in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/progress/>; Nisbet, *History of the Idea of Progress*; Pollard, *The Idea of Progress*; and W. Warren Wagar, “Modern Views of the Origins of the Idea of Progress,” *Journal of the History of Ideas* 28/1 (1967), 55–70.

⁸ Anne Robert Jacques Turgot, “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind,” in *The Turgot Collection*, ed. David Gordon, trans. Peter Groenewegen, Auburn, AL 2011, 379.

⁹ Turgot, “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind,” 328.

¹⁰ Turgot, “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind,” 325.

¹¹ Marquis de Condorcet, *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, Baltimore, MD 1802, 211.

essay, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784), for instance, Kant, possibly influenced¹² by Rousseau's account of *perfectibilité*,¹³ expresses the view that: "All the natural capacities of a creature are destined sooner or later to be developed completely and in conformity with their end."¹⁴ Herder explains that "our powers are continually varying their progress through those that exist, and what is termed organization is properly nothing more than their conductor to a higher state."¹⁵ Fichte writes: "The universe is to me no longer that ever recurring circle, that eternally repeated play [...] it has become transfigured before me, and now bears the one stamp of spiritual life – a constant progress towards higher perfection in a line that runs into the Infinite."¹⁶ As German historian Mary Fulbrook explains: "Even Marxist theory was stamped by peculiarly nineteenth-century assumptions about historical laws of society and social progress."¹⁷

The popularity of this progressivist outlook reached beyond philosophical circles and into the emerging science of evolutionary biology. For example, Heinrich Georg Bronn – the paleontologist who produced a widely read German translation of Darwin's *On the Origin of Species* (1859, translation 1860)¹⁸ – held the view that species gradually perfect themselves in the course of evolution. Tendentially rendering Darwin's original work, translating "favored" to "*vervollkommnet*," Bronn hoped to support his own morphological theories concerning progress:

Bronn's usage of *Vervollkommnung* was his means of linking Darwinian fitness to his own conception of progress. The word represented a tentative move by Bronn toward a synthesis of perfection with selection under the assumption that morphological progress came about because the "favoured races" were simultaneously the higher on Bronn's morphological scales. This synthesis, if successful, would have fulfilled Bronn's longstanding goal, expressed in his *Geschichte der Natur*, of eventually reducing all of his other laws to side effects of the Fundamental Law of Adaption. [...] Under Darwinism, Bronn could still save the phenomena of progress that he spent so many years documenting and analyzing, by correlating morphological perfection with survival value.¹⁹

12 See David James, *Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity*, Cambridge 2013.

13 See Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origins of Inequality* [1755], trans. Roger D. Masters, *Collected Writings*, ed. Roger D. Masters and Christopher Kelly, Hanover, NH 1990–2010.

14 Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," in *Anthropology, History, and Education*, ed. Günter Zöllner and Robert B. Loudon, trans. Allen Wood, Cambridge 2007, 109.

15 Johann Gottfried Herder, *Outlines of A Philosophy of the History of Man*, trans. Thomas Churchill, New York 1880, 114.

16 Johann Gottlieb Fichte, *The Vocation of Man*, trans. William Smith, Chicago 1916, 194.

17 Mary Fulbrook, *A Concise History of Germany*, Cambridge 1990, 146.

18 It is thought that Ernst Haeckel read this translation while completing his Ph.D. in Jena. See Sander Gliboff, *H. G. Bronn, Ernst Haeckel, and the Origins of German Darwinism: A Study in Translation and Transformation*, Cambridge, MA 2008, 140.

19 Gliboff, *H. G. Bronn, Ernst Haeckel, and the Origins of German Darwinism*, 140.

Another popularizer of Darwinian thought, Ernst Haeckel held this progressivist view as well, arguing on Darwinian grounds that society and culture would continue to progress toward ever advanced stages: “For it is the same principles, the struggle for existence and natural selection, working in civil society, which drive the peoples irresistibly onwards, step by step, to higher cultural stages ... This progress is a natural law which no human force can permanently suppress.”²⁰

The popularity of this view was such that in an 1875 *Larousse* dictionary, the article on progress comments: “Humanity is perfectible and it moves incessantly from less good to better, from ignorance to science, from barbarism to civilisation [...]. The idea that humanity becomes day by day better and happier is particularly dear to our century. Faith in the law of progress is the true faith of our century.”²¹ It is within the frame of this optimism that Nietzsche’s comments on progress, evolution, and in particular, self-development must be understood.

1.1 Nietzsche on Progressivism

As with all such movements, the belief in the natural and inevitable progress of mankind was not universally accepted. In direct contradiction to the theory that human progress is inevitable, many prominent nineteenth-century physicians held that the very features of modern society that ostensibly evidenced human progress were actually conducive to mental and physical decline. This so-called degenerationist position is exemplified in the eminent German psychiatrist, Wilhelm Griesinger’s 1845 textbook, *Mental Pathology and Therapeutics*. Griesinger asks “whether the progress of civilization has increased the number” of mentally disordered people,²² and, after considering the possibility that this rise is more apparent than real, concludes that advancements in modern society have come at the cost of mental degeneration and a diminished quality of life:

I would rather coincide with the opinion of most medical psychologists, that the increase of insanity in recent times is real, and quite in accordance with the relations of modern society, in which certain causes, according to experience, exerting a great influence, which cannot however be quite expressed in figures, have become stronger and more extended. The progress of industry, art, and science necessitates a general increase of the cerebral functions; the constantly increasing departure from simple modes of life, and extension of the more refined mental and physical enjoyments, bring with them desires and emotions formerly unknown. The general possession of a liberal education awakens in the minds of many a feeling of ambition which few only can gratify, and

²⁰ Kurt Bayertz, “Darwinism and Scientific Freedom: Political Aspects of the Reception of Darwinism in Germany, 1863–1878,” *Scientia* 118 (1983), 297–307: 298.

²¹ Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848–1918*, Cambridge 2011, 12.

²² Wilhelm Griesinger, *Mental Pathology and Therapeutics*, 2nd ed., trans. C. Lockhart Robertson and James Rutherford, New York 1882 [1845], 97.

which brings to the majority but bitter deception. Industrial, political, and social agitations work destructively on individuals, as they do on the masses; all live faster – a feverish pursuit of gain and pleasure, and great discussions upon political and social questions, keep the world in constant commotion. We may say, with Guislain, that the present state of society in Europe and America keeps up a general half-intoxicating state of cerebral irritation which is far removed from a natural and healthy condition, and must predispose to mental disorder: thus many become insane.²³

Griesinger's account subsequently received etiological support²⁴ from Bénédict-Augustin Morel's 1857 *Treaty on the Physical, Intellectual, and Moral Degeneration of the Human Species*,²⁵ which advances a theory of degeneration whereby the negative influences of certain environmental stimuli create heritable mental pathologies that result in an increasingly degenerative lineage. This theory was widely accepted and influenced seminal figures in psychiatry such as Emil Kraepelin to consider degeneration an urgent threat to humanity.

If we survey the long list of harmful cultural influences – and we can hardly deny that civilized culture has a role to play in causing certain forms of degenerative madness – then we must above all determine to what extent those dangers affect not just individuals, but our entire race as well. Given the facts of heredity, we must assume that those life-experiences which influence the body's life as a whole [*Gesamtleben des Körpers*] do not leave developing germ cells untouched, but can somehow impinge upon the properties governing the lives of future generations. [...] In any case, we are confronted here with questions that are of the utmost importance for our existence as a people. We must determine – absolutely and at any price – in what direction we are headed, whether the forces of degeneration or those of sustainability and progressive development have the upper hand in our people.²⁶

Nietzsche similarly observes the deleterious effect that modern society has on individual development. He describes a “European disease” which has “spread unevenly throughout Europe” (BGE 208). Though Nietzsche explains that “the will is most sick in present-day France” because it has obtained a “culturally dominant position within Europe,” Germany is only somewhat healthier (BGE 208). As would any good physician, Nietzsche provides an account of the illness's etiology and symptomology. This illness –

23 Griesinger, *Mental Pathology and Therapeutics*, 97–8. For other prominent German physicians who understood modern society as effecting neurasthenic mental disorder, see Emil Kraepelin, *Compendium der Psychiatrie*, Leipzig 1883, and Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis: Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart 1886. For a broader discussion of neurasthenia in Germany, see Volker Roelcke, “Electrified Nerves, Degenerated Bodies: Medical Discourses on Neurasthenia in Germany, circa 1880–1914,” in Marijke Gijswijt-Hofstra / Roy Porter (eds.), *Cultures of Neurasthenia: From Beard to the First World War*, Amsterdam 2001, 177–97.

24 See Roelcke, “Electrified Nerves.”

25 See Bénédict-Augustin Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris 1857.

26 Emil Kraepelin, “On the Question of Degeneration,” *History of Psychiatry* 18/3 (2007), 389–404: 399–404.

“paralysis of the will” – “originates whenever races or classes that have been separated for a long time are suddenly and decisively interbred [...]. Our contemporary Europe, the site of an absurdly sudden experiment in the radical mixing of classes and *consequently* of races, is therefore skeptical from its heights to its depths [...] and often sick to death of its will” (BGE 208). This skepticism, he explains, “is the most spiritual expression of a certain complex physiological condition which in layman’s terms is called weak nerves or a sickly constitution.” This description neatly fits the then popular diagnosis *neurasthenia*, coined by the American²⁷ neurologist George Miller Beard and defined as “deficiency or lack of nerve-force.”²⁸ In keeping with the medical consensus of the time, Nietzsche believes that this condition is heritable:

The different standards and values, as it were, get passed down through the bloodline to the next generation where everything is in a state of restlessness, disorder, doubt, experimentation. The best forces have inhibitory effects, the virtues themselves do not let each other strengthen and grow, both body and soul lack a center of balance [...]. But what is most profoundly sick and degenerate about such hybrids is the *will*. (BGE 208)

Although Nietzsche is broadly aligned with the medical degenerationists in identifying features of modern society as contributing to increasing rates of mental degeneracy (including criminality and alcoholism)²⁹ he distinguishes himself from this position in two ways. First, as physicians, Griesinger, Morel, and Kraepelin, focus on perceived medical disturbances and view society’s pathogenic effect on individuals as a regrettable byproduct of modern advances. In contrast, Nietzsche is additionally interested in deleterious traits that, even by nineteenth century standards, did not fall within the remit of medicine (e. g., predictability). As well, Nietzsche identifies this effect as regrettable only at the level of the individual; at the level of society or culture, the development of such traits are advantageous.

Second, unlike the physicians of nineteenth century, Nietzsche believes that humanity’s decline has been a long time coming.³⁰ According to Nietzsche, humanity reached

27 Though Beard famously believed that neurasthenia is primarily an American phenomenon (even titling one of his books *American Nervousness*), it was quickly exported to Europe, and Beard himself noted in the introduction to his 1891 work that Germany physicians were particularly interested in the diagnosis. See George Miller Beard, “Neurasthenia, or Nervous Exhaustion,” *The Boston Medical and Surgical Journal* 80/13 (1869), 217–21; George Miller Beard, *American Nervousness, its Causes and Consequences: A Supplement to Nervous Exhaustion (Neurasthenia)*, New York 1881; and George Miller Beard, *Sexual Neurasthenia: Its Hygiene, Causes, Symptoms and Treatment*, New York 1891.

28 George Miller Beard, *A Practical Treatise on Nervous Exhaustion (Neurasthenia): Its Symptoms, Nature, Sequences, Treatment*, New York 1880, vi.

29 Nietzsche is concerned with criminality and alcohol consumption as well. See TI, Germans 2, and Nachlass 1888, 14[73], KSA 13.255.

30 Nietzsche does observe certain periods of progress in the history of humanity, in particular Renaissance Italy. See Graeme Garrard, “Nietzsche for and against the Enlightenment,” *The Review of Politics* 70 (2008), 595–608.

its zenith in ancient Greece, perhaps around the fifth century BCE,³¹ after which it entered a state of decline inaugurated by Socrates and accelerated by Plato (TI, Socrates 2). According to Nietzsche, Socrates's influence was (in part) to emphasize reason over the drives: "We see signs of Socrates' decadence not only in the admitted chaos and anarchy of his instincts, but in the hypertrophy of logic" (TI, Socrates 4). For Nietzsche who understands the drives to "constitute our being" (D 119), encourages giving form to the drives,³² and praises figures who have done so,³³ the idea that the drives ought to be left in chaos amounts to promoting lower-types³⁴ and so it is not surprising that he views Socrates as a "[type] of decline" (TI, Socrates 2):

Reason=virtue=happiness only means: you have to imitate Socrates and establish a permanent state of *daylight* against all dark desires – the daylight of reason. You have to be clever, clear, and bright at any cost: any concession to the instincts, to the unconscious, leads *downwards*. [...] To *have* to fight the instincts – that is the formula for decadence: as long as life is *ascending*, happiness is equal to instinct. (TI, Socrates 10–1)

For Nietzsche, it is not (just) modern advancements in politics and industry,³⁵ education,³⁶ and the arts³⁷ causing humanity to degenerate, it is the general Platonic/Christian³⁸ structure of society that negates the instincts and drives, accepts the real vs. apparent dichotomy, and hypervalues the supernatural over the natural, producing a timid and sick citizen.³⁹

31 See EH, BT 3 as well as *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873).

32 See GS 335, 290.

33 See D 245; TI, Skirmishes 49; and UM IV, WB 2.

34 See Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago, IL 1994, 445 n.11; Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 5th ed., Princeton, NJ 2013, 149; Robert B. Pippin, *Introductions to Nietzsche*, Cambridge 2012, 158; and Ivan Soll, "Reflections on Recurrence: A Re-Examination of Nietzsche's Doctrine, *die Ewige Wiederkehr des Gleichen*," in Robert C. Solomon (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY 1973, 322–44: 336–7.

35 TI, Germans 4: "If you spend yourself on power, on grandiose politics, on economics, world trade, parliaments, military interests – if you give away in this direction the quantity of understanding, seriousness, will and self-overcoming that you are, then this quantity isn't available in the other direction."

36 See TI, Germans 5.

37 See TI, Germans 2.

38 See Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, 2nd ed., New York 2015, and Jörg Salaquarda, "Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition," in Bernd Magnus / Kathleen Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2016, 90–118.

39 BGE 62: "Doesn't it seem as if, for eighteen centuries, Europe was dominated by the single will to turn humanity into a sublime abortion? But if somebody with opposite needs were to approach the almost willful degeneration and atrophy of humanity that the Christian European (Pascal for instance) has become ..." See also TI, Germans 2: "But this is a people [Germany] that has spent the better part of the last millennium willfully making itself stupid: nowhere else have alcohol and Christianity – the two great European narcotics – been abused with greater depravity." For an excellent examination of degen-

We must ask: is Nietzsche's rejection of the thesis that humanity naturally progresses merely a reflection of his polemical disposition or does it belong to a more substantive claim about humanity? I argue for the latter – specifically that his view of human progress is accounted for by his acceptance of Lamarckian evolution.

2.0 Nietzsche on Evolution

In order to understand Nietzsche's rejection of the progressivism that characterized a distinctive portion of European thought in the eighteenth and nineteenth centuries it is important to appreciate the way the theory of evolution fits into his thinking. Though Darwin's *On the Origin of Species* was published in 1859 (and translated into German by Bronn shortly thereafter) there remained a great deal of scholarly debate about the mechanism by which evolutionary change was thought to be brought about. In this section, I explore Nietzsche's understanding of evolution and acceptance of Lamarck's use-and-disuse theory, before turning to his views on society's values and cultural selection. When combined, I argue that these two positions result in the deflationary view of progress outlined above.

2.1 Nietzsche and Darwin

Nietzsche's acceptance of evolutionary theory is evident in his work and notebooks throughout his life. Nietzsche's earliest philosophical essay, *Fate and History*, written in 1862, suggests a familiarity with evolution:⁴⁰

We hardly know whether mankind itself is only a stage, a phase in the universal, in becoming; whether it is not merely a voluntary appearance of God. Is man not perhaps the development of stone through the medium of plant or animal? Could it be that perfection is already attained here, that herein lies history? Has this eternal becoming no end? What are the mainsprings that drive this great clockwork? They are hidden. But they are the same in the great clock we call history. [...] And could we not call immanent humanity each mainspring? [...] Or do higher considerations guide the whole? Is man only the means, or is he the end?⁴¹

eration and Christianity see Gregory Moore, "Nietzsche, Degeneration, and the Critique of Christianity," *Journal of Nietzsche Studies* 19 (2000), 1–18.

⁴⁰ Brobjer also notes that in a letter to Raimund Granier (1865) as well as to his mother, Franziska, and sister, Elisabeth, (May 2, 1866) Nietzsche mentions that humans evolved from apes, though he neither affirms nor rejects the belief (Thomas H. Brobjer, *Nietzsche and the "English": The Influence of British and American Thinking on his Philosophy*, Amherst, MA 2008).

⁴¹ George J. Stack, "Nietzsche's Earliest Essays: Translation of and Commentary on *Fate and History* and *Freedom of Will and Fate*," *Philosophy Today* 37/2 (1993), 153–69: 155.

Nietzsche continued to grapple with evolutionary thought in the following years, reading Friedrich Albert Lange's influential *History of Materialism* (1866)⁴² the year of its publication.⁴³ Lange's influence on Nietzsche was profound, and in the same year he noted: "Kant, Schopenhauer, this book by Lange – I don't need anything else" and that it was "undoubtedly the most significant philosophical work to have appeared in recent decades."⁴⁴ Two years later, Nietzsche writes that it is "a book which gives infinitely more than the title promises, a real treasure-house to be looked into and read repeatedly" containing not only an account of the "materialist movement of our times, [but] the natural sciences with their Darwinian theories."⁴⁵

In 1872, Nietzsche writes of his agreement with Darwinism in his notebooks: "The awful consequence of Darwinism, a theory which, by the way, I hold as true" (Nachlass 1872/73, 19[132], KSA 7.461). Just over a decade later, we see Darwinian ideas emerge in his published work: "If, on the other hand, the doctrines of sovereign becoming, of the fluidity of all concepts, types and species, of the lack of any cardinal distinction between man and animal – doctrines which I consider true but deadly ..." (UM II, HL 9). Still later, in *Daybreak* (1881), Nietzsche rejects the view that the essence of mankind was divine, writing that: "Formerly one sought the feeling of the grandeur of man by pointing to his divine *origin*: this has now become a forbidden way, for at its portal stands the ape, together with other gruesome beasts" (D 49). In *The Gay Science* (1882–87), Nietzsche comments on "the last great scientific movement, Darwinism" (GS 357). And in *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), in a passage leading to the introduction of the concept of the Overman, Nietzsche writes of mankind's development in a manner that unmistakably invokes Darwin: "You have made your way from worm to human, and much in you is still worm. Once you were apes, and even now a human is still more ape than any ape [...]. Mankind is a rope fastened between animal and overman" (Z, Preface 3–4).⁴⁶ Then, again, in *Twilight of the Idols* (1889), Nietzsche writes: "People are *not* the products of some special design, will, or purpose, they do *not* represent an attempt to achieve an 'ideal of humanity,' 'ideal of happiness,' or 'ideal of morality,' – it is absurd to want to *devolve* human existence onto some purpose or another" (TI, Skirmishes 8).

After arriving at the University of Basel in 1869, Nietzsche became friendly with Ludwig Rüttimeyer, a Swiss professor of zoology and comparative anatomy who made

42 See Friedrich Albert Lange, *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance*, trans. Ernest Chester Thomas, New York 1925.

43 See Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008.

44 Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche: Biographie*, vol. I, Munich 1978, 198.

45 George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983, 13.

46 In another passage suggestive of a Darwinian influence, Nietzsche discusses how science has extracted the dignity of the natural world, and asks: "Has the self-belittlement of man, his will to self-belittlement, not progressed irresistibly since Copernicus? Alas, the faith in the dignity and uniqueness of man, in his irreplaceability in the great chain of being, is a thing of the past – he has become an animal, literally and without reservation or qualification" (GM III 25).

significant contributions to evolutionary paleontology, publishing an important odontographic analysis in 1863 that is thought to be one of the first attempts after Darwin to use mammalian fossils to reveal evolutionary lineages.⁴⁷ Rüttimeyer contributed to the introduction of Darwin's ideas to Germany⁴⁸ but is perhaps best remembered for an acrimonious public dispute with the German biologist, Ernst Haeckel. During this time, Nietzsche read two further books on Darwin: Oscar Schmidt's *Theory of Descendence and Darwinism* (1873) and Walter Bagehot's *Physics and Politics* (1874).⁴⁹

Given that Nietzsche appears to have endorsed Darwin's thought early in his career, his later antagonism to Darwinian ideas⁵⁰ and Darwin's followers⁵¹ requires some explanation. In the following section, I examine Nietzsche's exposure to evolutionary thought and attempt to tease apart Nietzsche's acceptance of evolution and rejection of Darwinism.

2.2 Evolution, Darwin, and Lamarck

Distinguishing between the theory of evolution and the theory of evolution *by natural selection* (or Darwinism) was a common, and appropriate, one to make in the nineteenth century. Although Darwin was influential for initiating biology's conversion toward evolutionary thinking, Darwinian evolution was not believed to represent a fundamentally new way of understanding living beings but rather the most recent scholarly theory of change along the lines of Anaximander,⁵² Lucretius,⁵³ Hegel (e. g., GS 357), and crucially, Lamarck, and many in the field were hesitant to accept Darwin's account of natural selection.⁵⁴ The University of Basel where Nietzsche taught was itself a hub of non-Darwinian evolutionary thought,⁵⁵ with scholars such as Rüttimeyer contributing to the emerging field of evolutionary biology while remaining an adher-

47 See Clifford M. Nelson, "Rüttimeyer, Karl Ludwig," in Charles Coulston Gillispie / Frederic Lawrence Holmes / Noretta Koertge (eds.), *Complete Dictionary of Scientific Biography*, vol. XII, Detroit, MI 2008, 37–9.

48 See Jean Gayon, "Nietzsche and Darwin," in Jane Maienschein / Michael Ruse (eds.), *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge 2010, 159–97.

49 See Brobjer, *Nietzsche and the "English"*.

50 See HH I 224; TL, Skirmishes 14; and Nachlass 1886/87, 7[25], KSA 12.304.

51 See GS 373; BGE 253; Nachlass 1885, 35[31], KSA 11.522; Nachlass 1887, 9[44], KSA 12.357–8; 10[118], KSA 12.523–5; Nachlass 1888, 14[48], KSA 13.242; and 15[115], KSA 13.474–5.

52 See Radim Kočandrla / Karel Kleisner, "Evolution Born of Moisture: Analogies and Parallels between Anaximander's Ideas on Origin of Life and Man and Later Pre-Darwinian and Darwinian Evolutionary Concepts," *Journal of the History of Philosophy* 46/1 (2013), 103–24.

53 See Lucretius, *De Rerum Natura V*, ed. Monica R. Gale, Liverpool 2009, 68–73.

54 See Moore, "Nietzsche and Evolutionary Theory."

55 See Dirk R. Johnson, "Nietzsche's Early Darwinism: The 'David Strauss' Essay of 1873," *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 62–79.

ent of Lamarck's use-and-disuse theory of evolution. Even Haeckel, a fierce proponent and popularizer of Darwinism insisted on giving Lamarck his due: "The portion of the Theory of Evolution [*Entwicklungstheorie*], which maintains the common descent of all species of animals and plants from the simplest common original forms might [...] with full justice, be called Lamarckism. On the other hand, the Theory of Selection, or Breeding, might justly be called Darwinism."⁵⁶

The central point of disagreement between Darwin's and Lamarck's theories of evolution concerns the heritability of acquired traits.⁵⁷ Darwin argued that evolution occurs through a process wherein genotypes are passed from parent to offspring and that those genes that realize phenotypes that increase the organism's ability to survive and/or reproduce are naturally selected at higher rates than those that have a neutral or negative effect on survival and/or reproduction. In contrast, Lamarck argued that evolution follows two laws: first, the use or disuse of a phenotypic trait enhances or diminishes its effectiveness in performing its function and, second, these intra-lifespan developments are passed on to one's progeny:

All the acquisitions or losses wrought by nature on individuals, through the influence of the environment in which their race has long been placed, and hence through the influence of the predominant use or permanent disuse of any organ; all these are preserved by reproduction to the new individuals which arise, provided that the acquired modifications are common to both sexes, or at least to the individuals which produce the young.⁵⁸

It was thus perfectly reasonable to embrace evolutionary theory while rejecting Darwinism by accepting the other major scientific account on offer: Lamarck's use-and-disuse theory. The distinction between Darwinism and Lamarckism would have been well known to Nietzsche who read a number of authors critical of Darwinism and informed by Lamarck.⁵⁹ Lange's *History of Materialism*, for instance, expresses a clear agreement with Lamarck: "Why, we are even now rightly restoring Lamarck to honour who derived from immediately efficient causes combined with heredity all modifications of forms, and therefore, *e. g.*, the increase, strengthening, and development of any organ from its increased use."⁶⁰

⁵⁶ Dan Graur / Manolo Gouy / David Wool, "In Retrospect: Lamarck's Treatise at 200," *Nature* 460 (2009), 688–9.

⁵⁷ But see for Darwin's theory of pangenesis: Adrian J. Desmond / James R. Moore, *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist*, New York 1991, 617.

⁵⁸ Jean-Baptiste Lamarck, *Zoological Philosophy: An Exposition with Regard to the Natural History of Animals*, trans. Hugh Elliot, London 1914, 113.

⁵⁹ For example von Hartmann's *Truth and Error in Darwinism* (1875) and Eugen Dühring's *Course of Philosophy as a Strictly Scientific Worldview and Lifestyle* (1875). See Brobjer, *Nietzsche and the "English"*.

⁶⁰ See Friedrich Albert Lange, "Darwinism and Teleology," in *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, vol. III, 26–80.

One might wonder then, (1) why did Nietzsche abandon Darwinism and (2) why did he accept Lamarckism? Some have suggested⁶¹ that Nietzsche shifted from Darwin to Lamarck under Rüttimeyer's influence. Though possible, Nietzsche's rejection of Darwinism appears not to be focused on a disagreement about the science but on the values he understands each theory to entail. Consider, for example, that although Nietzsche embraces Darwinism in 1872, the following year he criticizes David Strauss's book *On the Old and New Faith* (1872), which deals with Darwin in largely favorable light. Nietzsche's critique is not a result of Strauss's Darwinism *per se*, but rather because of the inconsistencies between the values Strauss holds and the ethic Nietzsche believes Darwin's theory demands: "His Darwinism and his ethics do not fit together, the former ought to result in an ethics of *bellum omnium*" (Nachlass 1873, 27[2], KSA 7.588). Though we do not get a sense of what Nietzsche's own position on Darwin's thought is in this essay, we do find a clue in this phrase: Nietzsche evidently believes that Darwin's theory entails an ethic of war of all against all ("*bellum omnium contra omnes*," UM I, DS 7).

This is telling. In so characterizing Darwinism, Nietzsche seems to be imagining the type of violent struggle that occurs among animals competing for limited and vital resources. Understood in this way, "survival of the fittest" would hinge upon one's ability to physically overpower one's competitors, making sense of Nietzsche's claim that Darwinism is a "philosophy for butcher boys" (Nachlass 1875, 12[22], KSA 8.259). As well, this contextualizes Nietzsche's critique of Paul Rée's account of the origins of morality in *The Origin of Conscience* (1885) which Nietzsche believes to involve an implausibly defanged version of Darwinism: "in his hypotheses, the Darwinian beast and the ultra-modern, humble moral weakling who 'no longer bites' politely shake hands" (GM, Preface 7).

More substantively, Nietzsche objects that Darwin's survival of the fittest emphasizes self-preservation over enhancing power, a view which is incompatible with his own values and his thinking about the will to power.

To wish to preserve oneself is a sign of distress, of a limitation of the truly basic life-instinct, which aims at *the expansion of power* and in so doing often enough risks and sacrifices self-preservation. [...] That today's natural sciences have become so entangled with the Spinozistic dogma (most recently and crudely in Darwinism with its incredibly one-sided doctrine of "the struggle for existence" –) is probably due to the descent of most natural sciences [...]. English Darwinism exudes something like the stuffy air of English overpopulation, like the small people's smell of indigence and overcrowding. As a natural scientist, however, one should get out of one's human corner; and in nature, it is not distress which *rules*, but rather abundance, squandering – even to the point of absurdity. The struggle for survival is only an *exception*, a temporary restriction of the will to life; the great and small struggle revolves everywhere around preponderance, around growth and expansion, around power and in accordance with the will to power, which is simply the will to life. (GS 349)

61 E.g., Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris 1958.

Anti-Darwin. As for the famous “struggle for *existence*” is concerned, this seems to me to be more of an opinion than a proven fact at the moment. It takes place, but as an exception; the overall condition of life is *not* a state of need, a state of hunger, but rather abundance, opulence, even absurd squandering. Where there is a struggle, it is a struggle for *power* ... You should not confuse Malthus with nature. (TI, Skirmishes 14)

Nietzsche’s objection to Darwinism in these passages is that it misrepresents the end toward which organisms strive as self-preservation, rather than power: “It can be shown most clearly that every living thing does everything it can not to preserve itself but to become *more*” (Nachlass 1888, 14[121], KSA 13.301). His objection to Darwinism is thus primarily based on the view that will to power precedes, or is more basic than, evolution⁶² and that Darwin’s theory of natural selection contradicts the will to power. In contrast, because Lamarck’s use-and-disuse theory does not require states of relative deprivation or a competitive struggle for the phenotype to evolve, it is capable of explaining humanity’s decline (even during times of abundance), and coheres more readily with Nietzsche’s account of the will to power. Lamarck’s theory simply possesses greater explanatory power in addressing the things Nietzsche’s cares about.

Nietzsche’s transition from Darwinism to Lamarckism is most likely explained as a product of this lack of fit between what Nietzsche understands Darwinism to entail and his own views of progress and decline and will to power. Darwinism had a tremendous impact on German culture, influencing everything from the journals Nietzsche read⁶³ to the conversations he probably had,⁶⁴ and so Nietzsche’s initial exposure to evolutionary thought was likely through Darwinian thinking and the general atmosphere that things were in a state of progress. However, as Nietzsche continued to read on the subject, he came into contact with non-Darwinian evolutionary thought that more closely accounted for his observation that humanity is in a state of decline and was more consistent with the will to power. Observing that Nietzsche nowhere objects to evolution as such, that (owing to Bronn’s translation) Darwinian evolution was considered to be supportive of the progressivist view that Nietzsche opposes, that Nietzsche (mis)understood Darwinism to include certain value claims that are anathema to his own, and that Darwinism was not considered at that time to be the only viable theory of evolution, permits us to conclude that Nietzsche was not hostile to evolution as such, but merely to Darwin’s

⁶² Richardson, *Nietzsche’s New Darwinism*, 5.

⁶³ For instance, the popular literary journal *Deutsche Rundschau* published 22 articles on Darwin during its first ten years (1874–85). Nietzsche not only had an issue of the journal in his library, but he considered submitting some of his poetry there as well. See Brobjer, *Nietzsche and the “English”*, 432 n.25.

⁶⁴ We know, for instance, the Wagner’s read *On the Origin of Species* as Cosima Wagner makes reference to it in a diary entry from February 10, 1873: “We have begun reading Darwin’s ‘Origin of Species’ in the evenings; and R[ichard] observed that it here, between Schopenhauer and Darwin, occurred the same as between Kant and Laplace; Schopenhauer had the *idea*, Darwin developed it, perhaps without knowing about Schopenhauer, as Laplace certainly had not known about Kant” (Brobjer, *Nietzsche and the “English”*, 245).

theory of natural selection (as he understood it). Given that Nietzsche writes favorably of evolution but critically of Darwinian evolution, that his professional milieu and independent reading included notable Lamarckian-sympathetic scholars, that Lamarck's use-and-disuse theory more readily explains the perceived decline in humanity so concerning to Nietzsche, that he lists the rejection of Lamarck's use-and-disuse theory as one of Schopenhauer's many errors (GS 99), and his apparent use of Lamarckian evolutionary principles in his explanation of species-level progress (see Section 3), permits us to conclude, as have other scholars,⁶⁵ that Nietzsche endorsed Lamarckism.

2.3 Lamarckism and Cultural Selection

Equipped with a Lamarckian understanding of evolution, Nietzsche is capable of explaining humanity's decline as a product of degenerate cultural values promoting the use of certain traits, thereby enhancing their effects in subsequent generations and increasing their prevalence in the population.⁶⁶ Nowhere is Nietzsche more clear about the effect that cultural selection can realize than in his description of lower types. Unlike paragons of excellence such as Napoleon Bonaparte and Wagner, both of whom Nietzsche identifies as being untimely⁶⁷ and so not blindly adhering to the values of their cultural moment, lower types are precisely those whose selves are the product of inherited values and traditions. He writes that "all evaluations are either *original* or *adopted* – the latter being by far the most common [...]. Original evaluation: that is to say, to assess a thing according to the extent to which it pleases or displeases us alone and no one else [is] something excessively rare!" (D 104) Lower types are those who adopt the values of others and then "pretend they are our own – and accustom ourself to this pretence, so that at length it becomes our own nature." Elaborating upon this process, he explains that

the great majority [...] do nothing for their ego their whole life long: what they do is done for the phantom of their ego which has formed itself in the heads of those around them and has been communicated to them; – as a consequence they all of them dwell in a fog of impersonal, semi-personal opinions, and arbitrary, as it were poetical evaluations, the one forever in the head of someone else, and the head of this someone else again in the heads of others. (D 105)⁶⁸

⁶⁵ See Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*; Richard Schacht, "Nietzsche and Lamarckism," *Journal of Nietzsche Studies* 44/2 (2013), 264–81; and Brian Leiter, "Moralities Are a Sign-Language of the Affects," *Social Philosophy and Policy* 30/1–2 (2013), 237–58.

⁶⁶ Of course, one need not embrace Lamarckism for an evolutionary account of a species decline. See, e. g., Edwin Ray Lankester, "Degeneration: A Chapter in Darwinism," in *The Advancement of Science: Occasional Essays and Addresses*, London 1890, 1–60.

⁶⁷ See UM IV, WB 2; GM I 16; and TI, Skirmishes 49–50.

⁶⁸ See also BGE 199. In Nietzsche's early period, he makes an essentially identical point, although with more youthful enthusiasm: "Be yourself! All you are now doing, thinking, desiring, is not you yourself"

When the formation of the self is left to society⁶⁹ in this way, Nietzsche claims that it selects for traits advantageous to society (e. g., productivity, predictability, bad conscience) at the expense of those advantageous to individual growth:

Whenever we encounter a morality, we find an evaluation and ranking of human drives and actions. These evaluations and rankings are always the expression of the needs of a community and herd: that which benefits *it* the most – and second most, and third most – is also the highest standard of value for all individuals. With morality the individual is instructed to be a function of the herd and to ascribe value to himself only as a function. (GS 116)

The total degeneration of humanity down to what today's socialist fools and nitwits see as their "man of the future" – as their ideal! – this degeneration and diminution of humanity into the perfect herd animal (or, as they say, into man in a "free society"), this brutalizing process of turning humanity into stunted little animals with equal rights and equal claims is no doubt possible! (BGE 203)

Indeed, German universities inculcate these values into students: "What the 'higher schools' of Germany actually achieve is a brutal training to make, with the least possible loss of time, a vast number of young men usable, *exploitable*, for the civil service" (TI, Germans 5).⁷⁰ Nietzsche explains that these socio-cultural values are adopted in part out of laziness (UM III, SE 1), but also because they are viewed as virtues and signs of good character: "the herd man of today's Europe [...] glorifies those characteristics that make him tame, easy-going and useful to the herd" (BGE 199). As such, the traits associated with these values are socially advantageous to possess (BGE 262, 268). Nietzsche illustrates the way societal values masquerade as individual values by examining what is called "strength of character." He explains that although it is praised as a personal virtue, it serves societal goals rather than individual development:

A child is said to have a good character when it is visibly narrowly determined by what is already existent; by placing itself on the side of the fettered spirits the child first proclaims its awakening sense of community; it is on the basis of this sense of community, however, that it will later be useful to its state or class. (HH I 228)

(UM III, SE 1). It is difficult not to see in this an element of Oscar Wilde: "It is tragic how few people ever 'possess their souls' before they die. 'Nothing is more rare in any man,' Says Emerson, 'than an act of his own.' It is quite true. Most people are other people. Their thoughts are some one else's opinions, their lives a mimicry, their passions a quotation" (Oscar Wilde, *De Profundis* [1905], New York 2015, 36).

⁶⁹ Nietzsche is clear that these social values and customs inherited by the herd are distinct from any individual therein: "This fog of habits and opinions lives and grows almost independently of the people it envelops" (D 105).

⁷⁰ Translation altered from the Cambridge 2006 translation. The original reads: "Was die „höheren Schulen“ Deutschlands tatsächlich erreichen, das ist eine brutale Abrichtung, um, mit möglichst geringem Zeitverlust, eine Unzahl junger Männer für den Staatsdienst nutzbar, ausnutzbar, zu machen" (TI, Germans 5).

In this, not only do we see that lower types are characterized in part by the adoption of values that support society's goals as though they were their own, but that one trait particularly important to this project is predictability – a trait that confers in others the ability anticipate one's thoughts, emotions, and behaviors and which enhances productivity and ensures social cohesion:

In his heart every man knows quite well that, being unique, he will be in the world only once and that no imaginable chance will for a second time gather together into a unity so strangely variegated an assortment as he is: he knows it but he hides it like a bad conscience – why? From fear of his neighbour, who demands conventionality and cloaks himself with it. But what is it that constrains the individual to fear his neighbour, to think and act like a member of a herd, and to have no joy in himself? Modesty, perhaps, in a few rare cases. With the great majority it is indolence, inertia, in short that tendency to laziness [...]. When the great thinker despises mankind, he despises its laziness: for it is on account of their laziness that men seem like factory products. (UM III, SE 1)

A firm reputation used to be a thing of utmost utility; and wherever society is still ruled by herd mentality it is still today most expedient for everyone to *act* as if his character and occupation are unchangeable, even if basically they are not. "One can depend on him; he stays the same": wherever society is threatened this is the type of praise that means the most. Society sees in this person's virtue, in that person's ambition, in the thoughtfulness and passion of a third dependable ever-handly *instruments*. (GS 296)

Whereas higher types cultivate selves without yielding to the axiological homogenization society encourages,⁷¹ lower types abdicate this responsibility and become more alike resulting in "unchangeable, [...] handy *instruments*" and "factory products" (GS 296).

So understood, society exerts a selection pressure on individuals to adopt certain traits. And, because Nietzsche embraces the Lamarckian view that acquired traits may be inherited, this selective process has adapted mankind to a social environment in which those traits help one to survive and reproduce. At the same time, those who express traits contrary to societal values are negatively selected: "Only the mediocre have prospects for continuing on, for propagating – they are the people of the future, the only survivors" (BGE 262); "People who are more alike and ordinary have always been at an advantage; while people who are more exceptional, refined, rare, and difficult to understand will easily remain alone, prone to accidents in their isolation and rarely propagating" (BGE 268). Thus, the herd type predominates not only because those who possess and exercise society-benefiting traits are viewed as virtuous and so "get along" better in society, elevating their reproductive success and passing along these traits, but also because the kind of individual Nietzsche would prefer to cultivate is "precisely what people feared most; so far, he has been practically the *paradigm* of the

71 HH I 629: "we *have* to become traitors, be unfaithful, again and again abandon our ideals." See also HH I 638.

terrible; – and out of terror, the opposite type was willed, bred, *achieved*: the domestic animal, the herd animal, the sick animal: man, – the Christian” (A 3).⁷²

3.0 Nietzsche on Progress

On its face, Nietzsche’s claim that society’s effect on humanity is deleterious – causing individuals to subjugate their own interests to those of the polity leading to socially advantageous and individually disadvantageous traits to effect one’s genetic contribution, hindering human progress in favor of societal growth – appears to be a pessimistic rejection of the possibility of progress. However, because Nietzsche’s position is anchored in his acceptance of Lamarckism, he is able to leverage the use-and-disuse theory as the explanatory mechanism for both the decline and potential progress of humanity. Adopting a characteristically late-nineteenth century eugenicist position,⁷³ Nietzsche argues that humanity has left evolution to chance when it could more deliberately be directed by human interests:

“Mankind must work continually at the production of individual great men – that and nothing else is the task” [...] because it can arrive at a conscious awareness of its goal, mankind ought to seek out and create the favourable conditions under which those great redemptive men can come into existence. (UM III, SE 6)

[M]en are capable of *consciously* resolving to evolve themselves to a new culture, whereas formerly they did so unconsciously and fortuitously: they can now create better conditions for the propagation of men and for their nutrition, education and instruction, manage the earth as a whole economically, balance and employ the powers of men in general. (HH I 24)

He argues that in order to do this, humanity will need to deliberately work toward its future as though it were a goal and “dependent on a human will” so that we may “prepare for the great risk and wholesale attempt at breeding and cultivation” of higher types in order to “put an end to the gruesome rule of chance and nonsense that has passed for history so far” (BGE 203). Contrary to the progressivist philosophy, Nietzsche holds that the sheer fact of evolution does not guarantee progress: “However high mankind may have evolved – and perhaps at the end it will stand even lower than at the beginning” (D 49); “The ‘development’ of a thing, a tradition, an organ is therefore certainly not its *progressus* towards a goal, still less is it a logical *progressus*” (GM II 12). “Humanity does *not* represent a development for the better, does not represent something stronger or higher the way people these days think it does [...] development is *not*

⁷² See also BGE 201, 268, and Nachlass 1887, 9[153], KSA 12.424–6.

⁷³ For example, Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, London 1883, 200.

linked to elevation, increase, or strengthening in any necessary way” (A 4). This is in part because the concept “progress” is observer-dependent:

Everywhere today the goal of morality is defined in approximately the following way: it is the preservation and advancement of mankind; but this definition is an expression of the desire for a formula, and nothing more. [...] Advancement *to what?* [...] Can one deduce from it with certainty whether what is to be kept in view is the longest possible existence of mankind? Or the greatest possible deanimalisation of mankind? How different the means, that is to say the practical morality, would have to be in these two cases! Suppose one wanted to bestow on mankind the highest degree of rationality possible to it: this would certainly not guarantee the longest period of duration possible to it! (D 106)

A general hope in “progress” fails to appreciate the way different goals for humanity’s advancement might militate against one another. Indeed, from the beginning of his career to the end, Nietzsche is perfectly clear that human progress hinges upon deliberately steering evolution toward the cultivation of higher types:

the problem I am posing is not what should replace humanity in the order of being [...] but instead what type of human should be *bred*, should be *willed* as having greater value, as being more deserving of life, as being more certain of a future. This more valuable type has appeared often enough already: but only as a stroke of luck, as an exception, never as *willed* (A 3).

Nietzsche is thus not a pessimist about progress but, rather, pessimistic that progress would occur without the promotion of the right kind of values: “It would, of course, be rash and almost nonsensical to believe that progress must necessarily follow; but how could be denied that progress is possible?” (HH I 24). The key to human progress is countering the effects of society’s selection pressures by actively steering it toward desirable ends.

3.1 Nietzsche on the Evolutionary Import of Development

Nietzsche’s sanguine posture to the possibility of progress is explained by his understanding that the very same evolutionary mechanism that has resulted in society exerting a selection pressure to cultivate societally advantageous and individually deleterious traits may be used to enhance traits he views as valuable. If so, self-development becomes a crucial process in countering humanity’s downward trajectory. Although one is capable of passing on certain traits by modeling behavior, educating subsequent generations, or producing creative works that demonstrate the value of these traits, once one accepts Lamarckism one also accepts that the non-biological transmission of these traits may also become heritable.

In perhaps his clearest explanation of how evolution and self-development may combine to produce greater types, Nietzsche explains the effect that self-development had in Ancient Greece. He writes that “Cicero registered his surprise at seeing how the

men and boys of contemporary Athens were far and away more beautiful than the women: but look at how much work and exertion in the service of beauty Athenian males had demanded of themselves for centuries!" (TI, Skirmishes 47). Elaborating upon the mechanisms that effected this change, Nietzsche writes:

Make no mistake about the method at work here: a simple discipline of feeling and thought amounts to practically nothing [...] you first need to persuade the *body*. Strict adherence to significant and refined gestures and an obligation to live only with people who do not "let themselves go" is more than enough to become significant and refined: two or three generations later and everything is already *internalized*. It is crucial for the fate of individuals as well as peoples that culture begin in the *right* place – *not* in the "soul" (which was the disastrous superstition of priests and half-priests): the right place is the body, gestures, diet, physiology, *everything else* follows from this ... This is why the Greeks are the *first cultural event* in history – they knew, they *did*, what needed to be done (TI, Skirmishes 47).

Nietzsche here describes how evolution may be steered through a regiment of self-development ("Strict adherence to significant and refined gestures and an obligation to live only with people who do not 'let themselves go'") as the traits so enhanced become heritable in subsequent generations ("two or three generations later and everything is already *internalized*").

Though his focus in the above passage is on the body, Nietzsche is equally clear that one's mental faculties and values are capable of being developed in much the same way the body is:

Even the beauty of a race or family, the grace and goodness in all its gestures, have been worked on: beauty, like genius, is the final result of the accumulated labour of generations (TI, Skirmishes 47).

The preparatory labor of many generations is needed for a philosopher to come about; each of his virtues needs to have been individually acquired, cared for, passed down, and incorporated (BGE 213).

What a man's forefathers liked doing the most, and the most often, cannot be wiped from his soul: whether they were diligent savers and accessories of some writing desk or cash box, modest and middle-class in their wants and modest in their virtues as well; or whether they lived their lives giving orders from morning to night, fond of rough pleasures and perhaps even rougher duties and responsibilities; or whether they finally sacrificed old privileges of birth and belonging in order to live entirely for their faith – their "god" –, being people of a tender and unyielding conscience, embarrassed by any compromise. It is utterly impossible that a person might *fail* to have the qualities and propensities of his elders and ancestors in his body. (BGE 264)

All the virtues and efficiency of body and soul are acquired laboriously and little by little, through much industry, self-constraint, limitation, through much obstinate, faithful repetition of the same labors, the same renunciations; but there are men who are the heirs and masters of this slowly-acquired manifold treasure of virtue and efficiency – because, through fortunate and reasonable marriages, and also through fortunate accidents, the acquired arid stored-up energies of many generations have not been squandered and dispersed but linked together by a firm ring and by will. (Nachlass 1884, 26[409], KSA 11.260)

Note the way these passages express an acceptance of Lamarckian evolution. He claims that certain phenotypes have to be “worked on” (TI, Skirmishes 47), “cared for” (BGE 213), and “are acquired [...] through much obstinate, faithful repetition of the same labors” (Nachlass 1884, 26[409], KSA 11.260).

Understanding Nietzsche’s position that the traits acquired and developed during one’s life have the potential to make a species-level (or at least a local German- or European-level) contribution accounts for his optimism about the possibility of progress and explains why he believes cultivating a self distinct from social values is so important. Encouraging his readers to acknowledge their individuality, and resist the pressure to blindly adopt the values of society and so become “like a factory product” (UM III, SE 1),⁷⁴ is thus not merely an expression of a distaste for conventional morality, but a statement on the need to halt humanity’s decline. Similarly, once his Lamarckism is fully appreciated, his encouragement to cultivate the drives in order to become greater, more unified, selves becomes an entreaty to counter this downward trajectory by selecting for traits that promote “greatness” such that these get passed down to future generations. Nietzsche’s Lamarckian understanding of evolution is thus essential to understanding why self-development is such an important component of Nietzsche’s philosophy. The urgency with which he writes about self-development gains new meaning when development includes the responsibility to correct the downward trajectory of the species, or at least Europe. This may also frame Nietzsche’s emphasis on those individuals he deems “great” for it is these people that have outsized effects on the growth or decline of the species.⁷⁵

4.0 Conclusion

Against the popular progressivism of the eighteenth and nineteenth centuries, Nietzsche holds that the people and culture of Europe, and humanity more broadly, are in a state of decline. Not only does society encourage the negation of certain drives resulting in self-contempt and bad-conscience (GM II 16), it rewards the cultivation of traits that reduce individuality and promote axiological-homogenization in the service of societal ends. Adding to this a Lamarckian evolutionary framework yields the view that the

⁷⁴ The full text is helpful here: “In his heart every man knows quite well that, being unique, he will be in the world only once and that no imaginable chance will for a second time gather together into a unity so strangely variegated an assortment as he is: he knows it but he hides it like a bad conscience – why? From fear of his neighbour, who demands conventionality and cloaks himself with it. But what is it that constrains the individual to fear his neighbour, to think and act like a member of a herd, and to have no joy in himself? Modesty, perhaps, in a few rare cases. With the great majority it is indolence, inertia, in short that tendency to laziness [...]. When the great thinker despises mankind, he despises its laziness: for it is on account of their laziness that men seem like factory products” (UM III, SE 1).

⁷⁵ See, e. g., UM II, HL 9, and Z, Preface 4.

traits negatively selected for are decreased by disuse and those positively selected for are enhanced by use and become inherited by one's progeny at that enhanced level, deepening the effect of society's taming of individual greatness at the generational level. Nietzsche's comments on self-development are thus best appreciated as a Lamarckian countermeasure to the selective pressure society exerts on individuals to prioritize society's progress over their own.

Bibliography

- Andler, Charles: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris 1958
- Bayertz, Kurt: "Darwinism and Scientific Freedom: Political Aspects of the Reception of Darwinism in Germany, 1863–1878," *Scientia* 118 (1983), 297–307
- Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche and the "English": The Influence of British and American Thinking on his Philosophy*, Amherst, MA 2008
- Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Bury, John Bagnell: *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Middlesex 1932
- Desmond, Adrian J. / Moore, James R.: *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist*, New York 1991
- Emden, Christian J.: *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014
- Fulbrook, Mary: *A Concise History of Germany*, Cambridge 1990
- Garrard, Graeme: "Nietzsche for and against the Enlightenment," *The Review of Politics* 70 (2008), 595–608
- Gayon, Jean: "Nietzsche and Darwin," in Jane Maienschein / Michael Ruse (eds.), *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge 2010, 159–97
- Gliboff, Sander: *H. G. Bronn, Ernst Haeckel, and the Origins of German Darwinism: A Study in Translation and Transformation*, Cambridge, MA 2008
- Graur, Dan / Gouy, Manolo / Wool, David: "In Retrospect: Lamarck's Treatise at 200," *Nature* 460 (2009), 688–9
- James, David: *Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity*, Cambridge 2013
- Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche: Biographie*, vol. I, Munich 1978
- Johnson, Dirk R.: "Nietzsche's Early Darwinism: The 'David Strauss' Essay of 1873," *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 62–79
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 5th ed., Princeton, NJ 2013
- Kočandrlje, Radim / Kleisner, Karel: "Evolution Born of Moisture: Analogies and Parallels between Anaximander's Ideas on Origin of Life and Man and Later Pre-Darwinian and Darwinian Evolutionary Concepts," *Journal of the History of Philosophy* 46/1 (2013), 103–24
- Lange, Margaret Meek: "Progress," in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/progress/>
- Leiter, Brian: "Moralities Are a Sign-Language of the Affects," *Social Philosophy and Policy* 30/1–2 (2013), 237–58
- Leiter, Brian: *Nietzsche on Morality*, 2nd ed., New York 2015
- Moore, Gregory: "Nietzsche and Evolutionary Theory," in Keith Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Hoboken, NJ 2007, 517–31
- Moore, Gregory: *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Cambridge 2002
- Moore, Gregory: "Nietzsche, Degeneration, and the Critique of Christianity," *Journal of Nietzsche Studies* 19 (2000), 1–18

- Nelson, Clifford M.: "Rütimeyer, Karl Ludwig," in Charles Coulston Gillispie / Frederic Lawrence Holmes / Noretta Koertge (eds.), *Complete Dictionary of Scientific Biography*, vol. XII, Detroit, MI 2008, 37–9
- Nisbet, Robert A.: *History of the Idea of Progress*, New Brunswick, NJ 1994
- Parkes, Graham: *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago, IL 1994
- Pick, Daniel: *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848–1918*, Cambridge 2011
- Pippin, Robert B.: *Introductions to Nietzsche*, Cambridge 2012
- Pollard, Sidney: *The Idea of Progress: History and Society*, Harmondsworth 1971
- Richardson, John: *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004
- Roelcke, Volker: "Electrified Nerves, Degenerated Bodies: Medical Discourses on Neurasthenia in Germany, circa 1880–1914," in Marijke Gijswijt-Hofstra / Roy Porter (eds.), *Cultures of Neurasthenia: From Beard to the First World War*, Amsterdam 2001, 177–97
- Salaquarda, Jörg: "Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition," in Bernd Magnus / Kathleen Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2016, 90–118
- Schacht, Richard: "Nietzsche and Lamarckism," *Journal of Nietzsche Studies* 44/2 (2013), 264–81
- Soll, Ivan: "Reflections on Recurrence: A Re-Examination of Nietzsche's Doctrine, *die Ewige Wiederkehr des Gleichen*," in Robert C. Solomon (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY 1973, 322–44
- Stack, George J.: *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983
- Stack, George J.: "Nietzsche's Earliest Essays: Translation of and Commentary on *Fate and History and Freedom of Will and Fate*," *Philosophy Today* 37/2 (1993), 153–69
- Wagar, W. Warren: "Modern Views of the Origins of the Idea of Progress," *Journal of the History of Ideas* 28/1 (1967), 55–70



André Itaparica

From Consciousness to Conscience: Cognitive Aspects in Nietzsche's Genealogy of Conscience

Abstract: This article examines a subject that has received relatively little attention in the literature on Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*: the pivotal role played by the emergence of consciousness (*Bewusstsein*) as an epistemic faculty in the development of conscience (*Gewissen*) as a moral faculty. To achieve this objective, I will (1) introduce the inquiry, (2) elucidate Nietzsche's hypothesis regarding the emergence of consciousness, (3) establish a connection between consciousness and the genesis of conscience, and (4) expound upon the cognitive capacities involved in the formation of conscience as a moral faculty.

Keywords: Consciousness, Conscience, Genealogy, Cognitive capacities

1

Numerous studies on Nietzsche's oeuvre have concentrated on his theory of consciousness (*Bewusstsein*), particularly within the context of the philosophical tradition and contemporary philosophy of mind.¹ Likewise, Nietzsche's narrative regarding the genesis of conscience (*Gewissen*) in *On the Genealogy of Morality* (1887) is a recurrent theme in the

1 See, for example, Josef Simon, "Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff," in Mihailo Djurić / Josef Simon (eds.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Würzburg 1984, 17–33; Günter Abel, "Bewusstsein – Sprache – Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes," *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 1–43 (= Günter Abel, "Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature," in Manuel Dries / Peter J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 37–56); Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, Berlin 1999; Christian J. Emden, "Metaphor, Perception and Consciousness: Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology," in Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, Aldershot 2004, 91–110; João Constâncio, "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer," *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 1–42; João Constâncio, "Consciousness, Communication, and Self-Expression: Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*," in João Constâncio / Maria João Mayer Branco (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin 2012, 197–232; Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016; and Mattia Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2019.

Prof. Dr. André Itaparica, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras, R. Mestro Irineu Sacramento, 44300-000 Cachoeira Bahia, Brazil, E-Mail: itapa@ufrb.edu.br

discussions on his moral psychology.² Nevertheless, the interplay between the concepts of *Bewusstsein* and *Gewissen*, as well as the significance of cognitive abilities in shaping conscience, has not undergone comprehensive examination within the scholarly literature.

Just to mention some noteworthy exceptions, Mathias Risse, in a significant article on the second essay of *On the Genealogy of Morality*, links bad conscience with the emergence of mental interiority.³ Paul Katsafanas, in his influential paper on Nietzsche's theory of consciousness, elucidates how bad conscience was conceptually articulated as guilt.⁴ João Constâncio, in discussions regarding the relationships between genealogy and normativity, posits that responsibility and reason presuppose an interpretation of reality using temporal and teleological categories, through which humans initially oriented themselves, albeit pre-reflectively, in their environment.⁵ Recently, Maudemarie Clark, in a critique of Mattia Riccardi's approach to consciousness, references certain aspects of these issues, such as the development of an inner world in the genealogical narrative and the process by which unconscious mental states become conscious.⁶

To examine these inquiries, I intend to scrutinize, in considerable depth, the interplay between consciousness and conscience. I aim to connect these seemingly disparate genealogies within Nietzsche's oeuvre: the narrative concerning the emergence of consciousness as an epistemic faculty and the depiction of the formation of conscience as a moral faculty. My objective is to elucidate Nietzsche's perspective on how the expansion of the human cognitive sphere has engendered certain mental capacities, subsequently enabling the development of a multifaceted moral psychology.

To begin with, it is imperative to elucidate the notion of consciousness under scrutiny in this paper. Initially, consciousness will be construed as self-consciousness, denoting an individual's capacity to recognize and articulate, through language, his or her own mental states. This introspective faculty, in turn, arises from a developmental process encompassing various tiers of awareness, spanning from the experiential "what-it-is-likeness" (phenomenal consciousness)⁷ to the aptitude for discerning and expressing one's mental states. In subsequent sections, I will expound upon Nietzsche's conjecture concerning the genesis of consciousness, considering its manifold levels, correlate this conjecture with his narrative about the origin of conscience, and examine a

2 See, for example, Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin 1997; Mathias Risse, "The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of Bad Conscience," *European Journal of Philosophy* 9/1 (2001), 55–81; Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, London 2002; and Avery Snelson, "Nietzsche on the Origin of Conscience and Obligation," *Journal of Nietzsche Studies* 50/2 (2019), 310–31.

3 Risse, "The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*," 58.

4 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 57–63.

5 João Constâncio, "Nietzsche and Normativity," *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 116–153: 120.

6 Maudemarie Clark, "What Is Consciousness and Does Nietzsche Really Think It Is Unimportant?," *Journal of Nietzsche Studies* 54/1 (2023), 1–21.

7 Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?," *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 435–50.

constellation of cognitive abilities indispensable for the evolution of conscience as a consciousness of guilt.

Moreover, before exploring in detail the interplay between the origins of consciousness and conscience, it is fundamentally important to clarify the relationship between these two faculties. Conscience is a reflective faculty that judges our thoughts and actions based on a certain evaluative standard. It therefore presupposes self-consciousness. I present the process through which, according to Nietzsche, consciousness and conscience emerge. There are two interconnected narratives, but they are distinctly located in temporal terms. The morality of custom, which ultimately results in the formation of conscience, first creates an inner world as the outcome of the internalization of drives. This inner world represents a first glimpse of awareness, the “animal bad conscience,” which, strictly speaking, is neither self-consciousness nor conscience, but rather a bad feeling. In the process of socialization, the need for communication engenders consciousness and other cognitive abilities. After a long period, these abilities allow for the interpretation of the content of the original animal bad conscience as (moral) conscience. Humans, already in possession of self-consciousness, will recognize the animal bad conscience, after being moralized by the ascetic priest, as “consciousness of guilt.”

2

Nietzsche examines the concept of consciousness through a naturalistic lens: he posits that consciousness represents a late-stage outcome in the evolution of our species. In stark contrast to the prominent position accorded to consciousness in modern philosophy, Nietzsche contends that it constitutes a relatively recent cognitive faculty.⁸ He conjectures that, for a significant duration, prehistoric humans existed devoid of cognitive awareness of their own mental states. In his view, they inhabited a mode of existence akin to most animals: ensnared within instantaneous or short-term perceptions, engulfed by forgetfulness, and driven by the imperatives of survival.

The development of consciousness, the process of “becoming conscious of something [*Sich-Bewusst-Werdens*]” (GS 354), can be theoretically reconstructed. In his gene-

⁸ See GS 11. I use the following translations of Nietzsche's works: *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2002; *Dawn: Thoughts on the Presumptions of Morality*, trans. Brittain Smith, Stanford, CA 2011; *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001; *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996; *On the Genealogy of Morality: A Polemic*, trans. Maudemarie Clark and Alan J. Swensen, Indianapolis, IN 1998; *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge 2006; *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann, New York 1968; and *Writings from the Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner, trans. Kate Sturge, Cambridge 2003. In the case of *On the Genealogy of Morality*, I have utilized both translations within the quotations.

alogical narrative, Nietzsche delineates how early humans lacked consciousness. Initially, their actions were driven solely by unconscious drives (GM II 16). Consciousness, emerging as a late phenomenon, developed through the process of human socialization, during which individuals were compelled to coexist and had to suppress their aggressive drives. Through the avoidance of externalizing these drives, socialization fostered the expansion of mental interiority and the emergence of cognitive abilities. The advent of mental awareness in humans constituted such a profound transformation that it can be likened to the transition of aquatic creatures to terrestrial beings.

From now on they were to go on foot and “carry themselves” where they had previously been carried by the water: a horrible heaviness lay upon them. They felt awkward doing the simplest tasks; for this new, unfamiliar world they no longer had their old leaders, the regulating drives that unconsciously guided them safely – they were reduced to thinking, inferring, calculating, connecting cause and effect, these unhappy ones, reduced to their “consciousness,” to their poorest and most erring organ! [...] The entire inner world, originally thin as if inserted between two skins, has spread and unfolded, has taken on depth, breadth, height to the same extent that man’s outward discharging has been obstructed (GM II 16).

Nietzsche’s analogy proves quite enlightening: prior to the advent of consciousness, humans possessed adaptive behaviors directed by their unconscious drives. As soon as an embryonic consciousness emerged, they were compelled to direct their attention toward cognitive abilities that had previously operated unconsciously, such as reasoning, inference, and planning. In psychological terms, executive functions began to transition into cognitive awareness, impeding their erstwhile seamless functionality and necessitating human engagement with a novel realm of representations.⁹

In light of this, Nietzsche raises the question: why did consciousness emerge? What potential adaptive or vital advantage could have driven the emergence of consciousness, considering that (1) it stems from a realm of unconscious drives and (2) it is not essential for performing the executive functions?

We could think, feel, will and remember, and we could also “act” in every sense of that word, and yet none of all this would have to “enter our consciousness” (as one says metaphorically). The whole of life would be possible without, as it were, seeing itself in a mirror. Even now, for that matter, by far the greatest portion of our life actually takes place without this mirror effect; and this is true even of our thinking, feeling, and willing life, however offensive this may sound to older

⁹ According to the *APA Dictionary of Psychology*, “executive functions encompass higher-level cognitive processes of planning, decision making, problem solving, action sequencing, task assignment and organization, effortful and persistent goal pursuit, inhibition of competing impulses, flexibility in goal selection, and goal-conflict resolution” (Gary R. VandenBos (ed.), *APA Dictionary of Psychology*, Washington, DC 2015, 392). These functions are not contingent upon consciousness: “Since executive function operates on first-order intentions and desires, it is natural to speculate that it proceeds by way of states whose higher-order content is directed toward those first-order volitions. Still, it is doubtful that any connection holds between executive function and consciousness” (David Rosenthal, “Consciousness and its Function,” *Neuropsychologia* 46/3 (2008), 829–40: 830).

philosophers. *For what purpose*, then, any consciousness at all when it is in the main *superfluous?* (GS 354).

Nietzsche asserts that consciousness is “in the main” superfluous for performing actions necessary for an animal’s survival in its environment. However, this does not imply that consciousness lacks any function.¹⁰ On the contrary, Nietzsche contends that the pressure exerted by the demands of sociability and the fragile physical characteristics of humans were responsible for the emergence of consciousness. This emergence stems from the necessity to communicate vital demands. Initially, this communication takes the form of gestures and gradually evolves into the use of articulate language. Mental interiority had to be populated with representations, followed by attention – akin to mirroring – of these mental states, and ultimately, they needed to be described through a language capable of conveying them. Consequently, consciousness, specifically self-consciousness (reflective consciousness), evolved in tandem with the development of language: “In brief, the development of language and the development of consciousness (*not* of reason but merely of the way reason enters consciousness) go hand in hand” (GS 354).

It is essential to emphasize that the emergence of self-consciousness is, above all, a socially mediated phenomenon. In anticipation of Wittgenstein’s private language argument,¹¹ Nietzsche posits that the reflective dimension of consciousness results from social interaction. Therefore, we cannot precisely speak of private access to the mental contents themselves. The consciousness of mental states and their communication are phenomena that occur within a public context, as they are mediated linguistically:

My idea is, as you see, that consciousness does not really belong to man’s individual existence but rather to his social or herd nature; that, as follows from this, it has developed subtly only insofar as this is required by social or herd utility. Consequently, given the best will in the world to understand ourselves as individually as possible, “to know ourselves,” each of us will always succeed in becoming conscious only of what is not individual but “average” (GS 354).

This intertwining of self-consciousness and language has led Katsafanas to insist on the thesis that, for Nietzsche, conscious mental states are only the conceptually articulated ones, understood as linguistically articulated.¹² Brian Leiter and Riccardi have objected to this idea, and I concur with their arguments.¹³ The central disagreement centers on Katsafanas’s denial that some degree of awareness can be considered con-

¹⁰ See Clark, “What Is Consciousness and Does Nietzsche Really Think It Is Unimportant?”

¹¹ Walter Kaufmann had previously pointed out this parallel in a note to his translation of *The Gay Science*, New York 1974, 297n48.

¹² Katsafanas, *The Nietzschean Self*.

¹³ Brian Leiter, “Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford University Press,” *Notre Dame Philosophical Reviews* (August 8, 2016): <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-nietzschean-self-moral-psychology-agency-and-the-unconscious-2/>, and Riccardi, *Nietzsche’s*

scious. Katsafanas asserts that Nietzsche applies the terms “conscious” and “consciousness” exclusively to conceptual mental contents. Furthermore, according to Katsafanas, Nietzsche argues that a conscious mental state must be linguistically articulated. Contrarily, following Leiter and Riccardi, I contend that Katsafanas’s account is accurate concerning self-consciousness but not regarding certain degrees of awareness, which can be perceived as different forms of consciousness. In this context, I can enumerate five points that weaken Katsafanas’s argument:

1. The literature upon which Katsafanas bases his argument regarding conceptual content acknowledges some degree of consciousness without assuming conceptual-linguistic articulation.¹⁴
2. The higher-order theory of consciousness adopted by Katsafanas does not preclude consciousness without conceptual-linguistic articulation.¹⁵
3. Katsafanas asserts that Nietzsche’s model of consciousness aligns with Schopenhauer’s concept of reason, which encompasses language and abstract knowledge, although he concedes that sometimes Schopenhauer attributes rudimentary conceptual capacities to some nonhuman animals.¹⁶ Schopenhauer regards reason as an exclusively human faculty. Nonhuman animals possess the faculty of understanding and can represent causal relationships. Consequently, some nonhuman animals experience a degree of awareness, even though they lack corresponding words for their cognitive representations.¹⁷ Katsafanas agrees with this, but he disputes that such cognitive representations are conscious. Schopenhauer, in contrast, affirms that intuitive cognition can be seen as a kind of consciousness despite its lack of concepts: “We do attribute consciousness to animals; so the concept of consciousness coincides with that of representation in general, of whatever kind, even though the word *Bewußtseyn*, consciousness, is derived from *Wissen*, knowledge.”¹⁸
4. Katsafanas also acknowledges the awareness of certain phenomenologically articulated perceptions (objects)¹⁹ but maintains that Nietzsche might not categorize this type of awareness of mental states as strictly conscious because it lacks conceptual-linguistic articulation. Nonetheless, Nietzsche regards phenomenologically articulated perceptions as a form of consciousness, since the “phenomenalism of the inner world” generalizes and simplifies even sense objects:

Philosophical Psychology, 104–15. Despite this, I believe that Katsafanas’ thesis has strong points and sheds light on some issues, as we will discuss later.

14 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 26n19.

15 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 41–4.

16 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 28n21.

17 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 38–9.

18 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, ed. and trans. Judith Norman, Alistair Welchman, and Christopher Janaway, Cambridge 2010, 75–6.

19 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 36.

The development of consciousness as a *governmental apparatus*: only accessible to *generalizations*. Even what the eye shows comes into consciousness as *generalized* and *adjusted* (Nachlass 1885, 34[187], KSA 11.484).

I admit that a strong *instinct* of this kind [our pleasure in simplicity, transparency, regularity, brightness] exists. It is so strong that it governs among all the activities of our senses, and reduces, regulates, assimilates, etc., for us the abundance of real perceptions (unconscious ones –), *presenting them to our consciousness* only in this trimmed form (Nachlass 1885, 34[49], KSA 11.435–6).

5. Nietzsche occasionally acknowledges the presence of conscious states in nonhuman animals (GS 11, D 26). Katsafanas also recognizes this: “GS 11 suggests that some non-human animals are conscious.”²⁰ Despite this, he maintains that, for Nietzsche, consciousness is a property exclusive to conceptual-linguistic mental contents. Nietzsche, in turn, explicitly asserted that concepts are not exclusively linguistic, since they are primarily “pictorial signs.” The definition of the concept as pictorial signs (*Bildzeichen*) in BGE 268 (a section related to GS 354)²¹ dissociates concept and word: “Words are acoustic signs for concepts; concepts, though, are more or less determinate pictorial signs for sensations that occur together and frequently recur, for groups of sensations.” For Katsafanas, Nietzsche does not mean that concepts are “mental images,” because these are only a case of nonconceptual perceptions, that is, perceptions that are not yet conceptualized by a word that picks up some features of the object (generalization) and expresses them.²² Nietzsche, however, believes that there is a *continuum* of degrees of consciousness:

The need to think, the entire *consciousness* [*Bewußtheit*], only came about as a result of the need to communicate. First signs, then concepts, finally “reason” in the usual sense. In itself, the richest organic life can play its game without consciousness [*Bewußtsein*]: but as soon as its existence is linked to the co-existence of other animals, a need for consciousness also arises (Nachlass 1884/85, 30[10], KSA 11.356).

Thus, Katsafanas’ linguistic reading of that passage in BGE 268 is textually implausible, and the fact, as he notes, that it is the only occurrence of the term “*Bildzeichen*” in the entire *Kritische Gesamtausgabe* does not negate its implausibility.

But more than the plausibility of Katsafanas’ thesis, what is at stake here is whether Nietzsche endorses the strict association between concept, language, and consciousness. To begin with, I must acknowledge that Nietzsche emphasizes several times in his work the connection between consciousness and language. Furthermore, Nietzsche also posits the existence of types of mental states (feelings, affects, thoughts) that are not conceptually articulated and claims that they become conscious only when expressed

²⁰ Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 40n37.

²¹ Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 37.

²² Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 37.

in words. Nevertheless, the central question remains whether some form of cognitive awareness requires linguistic articulation. In the case of human self-consciousness, it is undeniably necessary; for the purpose of communication, sound signs (*Tonzeichen*) are attributed to pictorial signs (*Bildzeichen*). This mental process as a whole gives rise to the simplification and generalization that constitute phenomenalism and perspectivism, characteristics that determine the “superficial and falsifying” nature of consciousness. However, this does not imply that pictorial signs are not conscious at some level, since they are, according to Nietzsche, conceptually articulated, albeit without linguistic articulation. In fact, the behaviors of some nonhuman animals suggest that they possess forms of thinking, such as inference and planning, which presuppose a high level of cognitive awareness of their own mental states.

If so, would the discriminatory capacity of an amoeba confer consciousness upon it? Katsafanas has posed this question.²³ To confront this challenge, I contend that Katsafanas did not fully grasp the radical nature of Leibniz’s *continuum* thesis, as adopted by Nietzsche. As Günter Abel has pointed out:

The character of “intelligent,” “spiritual,” “mental,” and “living” activities can be found in various degrees of realization in the organic and beyond. Thus, according to Nietzsche, the organic world always already presupposes and consists in “continuous interpretation processes” [...], and hence always already presupposes and consists in “intelligent” activities (in the broadest sense of the term) such as identifying, localizing, perceiving, demarcating, classifying, and estimating.²⁴

Just as we can discern antecedent life forms in the inorganic world (BGE 36), we can also observe, within the organic realm, antecedent forms of purposeful responses in behaviors lacking conscious intent.²⁵ Consequently, having a discriminatory capacity does not inherently imply consciousness, but it may involve a certain degree of awareness in the act of discrimination. Furthermore, a discriminatory capacity may possess a classificatory nature, as emphasized by Riccardi.²⁶

The issue, once more, hinges on the assumption of an inherent connection between consciousness, concept, and language, as posited by Katsafanas. A classificatory capacity need not be obligatorily a conceptual-linguistic one. Discriminatory capacity results from the act of distinguishing different mental images (a comparison between tokens), while a classificatory capacity involves recognizing common properties in various mental images (the identification of types). Such a mental state possesses conceptual content, albeit devoid of linguistic symbols. A nonhuman animal does not flee from

²³ Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 35.

²⁴ Abel, “Consciousness, Language, and Nature,” 40. The principle of *continuum* elucidates how Nietzsche can employ intentional language in relation to drives without succumbing to panpsychism. For a non-panpsychist interpretation of Nietzsche, see Paul Loeb, “Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of *Beyond Good and Evil* 36,” in Dries / Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, 57–88.

²⁵ Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, 18.

²⁶ Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, 114.

every encountered animal but only from those it recognizes (classifies) as threats. Thus, we can deduce that discriminatory and classificatory capacities, even though not expressed linguistically, exhibit a certain level of consciousness, even in nonhuman animals. Nietzsche claims that this kind of experience is a germinal form of self-consciousness: the animal “assesses the effect it produces upon the perceptions of other animals and from this learns to look back upon itself, to take itself ‘objectively,’ it too has its degree of self-knowledge” (D 26). As Riccardi has asserted, although nonhuman animals lack articulate language, “the picture sketched in D 26 suggests that elementary forms of self-knowledge are already present in the animal realm in consequence of a certain animal’s being confronted with other animals – either conspecific or not.”²⁷

Despite its shortcomings, the assumption of a necessary connection between consciousness and language does not fundamentally undermine Katsafanas’ argumentation. Many of his conclusions can still be embraced with some modifications. For instance, Katsafanas distinguishes four levels of awareness of mental states: (1) unconscious nonconceptual states; (2) pre-reflective nonconceptual states; (3) conscious conceptual states; (4) self-conscious conceptual states.²⁸ While I believe that this four-level structure can be retained, I propose the following distinctions: (1a) unconscious states (instincts/drives); (2a) phenomenal consciousness (phenomenologically articulated, pre-reflective states); (3a) noetic consciousness (non-linguistically, conceptually articulated states);²⁹ (4a) linguistically articulated states (reflective consciousness/human self-consciousness).

I must emphasize that the disagreement here is not merely verbal. There is a crucial difference, for example, between (3) and (3a). Katsafanas considers (3) a conscious mental state because it is a linguistically articulated state. The conception of noetic consciousness (3a), in turn, admits conceptually articulated mental states that are not linguistically articulated. I also underline that phenomenologically articulated states (2a) are conscious, even though they are neither conceptually nor linguistically articulated.

27 Riccardi, *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, 183.

28 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 45.

29 I have borrowed this term from the psychological discourse concerning the presence of autonetic and noetic consciousness in animals: “But nonconscious cognition and reflective self-consciousness are not the only two psychological options – noetic consciousness, based on semantic knowledge, falls in between them. In humans, noetically conscious states are often tied to our verbal semantic memories. Nevertheless, we also have nonverbal semantic memories. Even though we may verbalize a visual concept (tree, bird, river, food, mate), we can also use nonverbal conceptions to guide behavior, just as other animals do. Perhaps a nonverbal form of noetic awareness might exist in nonhuman primates, and possibly other mammals, and maybe even in birds” (Joseph E. LeDoux, *The Deep History of Ourselves: The Four-Billion-Year Story of How We Got Conscious Brains*, New York 2019, 330). The psychological concepts autonetic consciousness and noetic consciousness were introduced by Endel Tulving, “Episodic Memory and Auto-noesis: Uniquely Human?,” in Herbert S. Terrace / Janet Metcalfe (eds.), *The Missing Link in Cognition: Origins of Self-Reflective Consciousness*, Oxford 2005, 3–56.

Taking a bottom-up approach, the first level pertains to the realm of the unconscious (1a). Nietzsche emphasizes that a significant portion of the mental realm is unconscious, active, and crucial for our actions: “what we call consciousness [*Bewusstheit*] constitutes only one state of our spiritual and psychic world (perhaps a sick state) and by no means the whole of it” (GS 357). Nietzsche draws on Leibniz’s notion of potential knowledge, where consciousness, understood as actual knowledge, does not encompass the entirety of the mental domain.³⁰ In fact, Nietzsche frequently asserts that conscious thinking does not stand in opposition to instinctive activities (BGE 3). This idea not only resonates with Leibniz’s concepts of continuity and potential knowledge but also his notion of *petites perceptions*. According to Leibniz, apperception (consciousness) arises from the act of focusing on a collection of tiny perceptions that are not individually distinct, much like when one hears the roar of the sea without being aware of the sound of each wave. Nietzsche views the unconscious realm as instinctive. Thinking, for him, emerges from the interplay of drives (BGE 36). These drives, in turn, belong to a psychophysical, dynamic realm postulated by Nietzsche. From a psychological standpoint, drives are behavioral “dispositions that induce affective orientations,” as accurately formulated by Katsafanas.³¹

In *Dawn* (1881), Nietzsche had already explained the emergence of conscious states using an argument similar to the idea of *petites perceptions*: “Language and the prejudices upon which language is based hinder in many ways our understanding of inner processes and drives: for example, through the fact that words exist only for superlative degrees of these processes and drives” (D 115). Here, Nietzsche is addressing not only the generalizing and simplifying nature of language but also the notion that we become self-conscious of certain drives only when they reach a specific magnitude or intensity. However, we cannot conclude that the bounds of reflective consciousness encompass the entirety of the mental world simply because we only have words for extreme cases. In Nietzsche’s words: “Wrath, hate, love, compassion, craving, knowing, joy, pain – these are all names for extreme states: the milder middle degrees, to say nothing of the lower ones that are constantly in play, elude us and yet it is precisely they that weave the web of our character and our destiny” (D 115).

30 Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, ed. and trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge 1996. Riccardi disagrees with the majority of commentators who argue that Nietzsche is referencing *petites perceptions* here. According to Riccardi, Nietzsche is actually referring to the concept of *connaissance virtuelle*. Riccardi has drawn this conclusion from a philological discovery made during his study of sources, specifically Otto Liebmann’s *Analysis der Wirklichkeit* (1876). In fact, Liebmann presents Leibniz’s critique of Descartes’ identification between the mental and conscious representations through the notion of *connaissance virtuelle*. Nietzsche’s language in GS 357 (“consciousness is merely an *accidens* of the power of representation and not its necessary and essential attribute”) bears a resemblance to Liebmann’s definition of *connaissance virtuelle* (Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, 2nd edn., Strasbourg 1880, 212). Despite this textual evidence, it is worth considering a link between Nietzsche’s approach and the conception of *petites perceptions*.

31 Katsafanas, *The Nietzschean Self*, 94.

This passage suggests the existence of minute and unconscious mental states that profoundly influence our affective life. Consciousness is but an amplified expression of the relationship between these states. In this context, we are discussing two extreme aspects of our mental life: the unconscious and conscious thought (i. e., reflexive, linguistically articulated consciousness). Between these two extremes, we may assume, in accordance with the *continuum* thesis, the existence of other states, many of which are not only beyond our observation but also beyond our speculation. Among these, it appears possible to identify at least two: phenomenal consciousness and noetic consciousness.

Phenomenal consciousness (2a): the experience of having phenomenologically articulated mental states, specifically the experience of “being something.” This entails having perceptions and reacting to environmental stimuli in a pre-reflective manner, devoid of conceptual or linguistic articulation. Nietzsche wrote about this issue, stating: “Animals don’t know anything about themselves, they don’t even know anything about the world” (Nachlass 1882/83, 5[1], KSA 10.215). Nietzsche attributes this form of consciousness to humans in the early stages of their existence as a species. Phenomenal consciousness thus serves as the foundation upon which conceptually articulated and linguistically articulated consciousness have been constructed.

As we have observed, Nietzsche explicitly asserts not only that thought does not rely on consciousness as linguistically articulated content, but also that humans, like other animals, could exist without it. This raises the question of the role of consciousness in this strict sense (as reflective or self-consciousness). For survival, we can utilize executive functions without the self-consciousness based on language and communication. Executive functions not only enable automatic responses to stimuli but also presuppose a form of reasoning and the planning of actions. Since these functions are not exclusive to humans, we can deduce that humans share a certain type of consciousness with other animals. This implies the existence of mental states that encompass not only perception but also memory, recognition, discrimination, and classification – in essence, a proper semantic articulation. Therefore, in addition to consciousness as linguistically articulated awareness (4a), we can discuss consciousness as conceptually articulated awareness/noetic consciousness (3a), as the latter entails metacognition and semantics. At this level of awareness, concepts are mental images, without corresponding linguistic symbols.

Taking for granted the four levels of consciousness, I propose the existence of two perspectives for analyzing each of them. From a physiological standpoint, they originate from drives; from a psychological perspective, they can be elucidated by a higher-order theory of consciousness.³² Thus, there are two viewpoints on the same phenomenon. Nietzsche, akin to Freud, conceives of the drive as a concept situated

³² See, e. g., David Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford 2005, and Rocco J. Gennaro (ed.), *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, Amsterdam 2004.

between the somatic and the psychical.³³ Consequently, there is always a psychological state description corresponding to a physical one.

On the one hand, there is considerable textual evidence to substantiate the hypothesis that Nietzsche subscribes to a higher-order theory of consciousness:

We imagine that what is commanding and highest resides in our consciousness. Ultimately, we have a double brain: we encompass in the word “consciousness” our capacity itself to will, feel and think something of our own willing, feeling and thinking (Nachlass 1885, 34[87], KSA 11.448).

NB. “Consciousness” – to what extent the represented representation, the represented will, the represented feeling (*known to ourselves alone*) are totally superficial! Our *inner* world, too, “appearance”! (Nachlass 1884, 26[49], KSA 11.161, translation modified).

On the other hand, the emergence of conscious mental states from drives is a recurring theme in Nietzsche’s work. He describes humans as a social structure (*Gesellschaftsbau*) of drives (BGE 12, 19). These drives, particularly in his posthumous notes, have a physiological aspect related to the will to power. Thus, Nietzsche emphasizes the multiple, dynamic, and plastic character of drives. All mental events, including conscious ones, arise from dynamic relations and momentary arrangements between drives:³⁴ “*Every thought, every feeling, every will is not born of one particular drive but is a total state, a whole surface of the whole consciousness, and results from how the power of all the drives that constitute us is fixed at that moment*” (Nachlass 1885/86, 1[61], KSA 12.26).

3

In the second essay of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche offers an account of the emergence of conscience. This process began when strong individuals subjugated the weak, creating the first human communities. These formerly nomadic and antisocial animals were compelled to live together, which led them to inhibit their aggressive drives, resulting in the internalization of these drives. Consequently, this mandatory socialization and the internalization of cruelty gave rise to a mental world:

33 Sigmund Freud, “Instincts and their Vicissitudes,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV, ed. and trans. James Strachey, London 1981, 109–40: “Drive’ appears to us as a concept on the frontier between the mental and the somatic, as the psychical representative of the stimuli originating from within the organism and reaching the mind, as a measure of the demand made upon the mind for work in consequence of its connection with the body” (121–2).

34 I cannot extend this subject here. For such a reading, see Rex Welshon, “Nietzsche, Consciousness, and Dynamic Cognitive Neuroscience” in Dries / Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, 120–41, and Helmut Heit, “Becoming Reasonable Bodies: Nietzsche and Paul Churchland’s Philosophy of Mind,” in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 71–90.

All instincts which are not discharged outwardly *turn inwards* – this is what I call the *internalization* of man: with it there now evolves in man what will later be called his ‘soul’. The whole inner world, originally stretched thinly as though between two layers of skin, was expanded and extended itself and gained depth, breadth and height in proportion to the degree that the external discharge of man’s instincts was *obstructed*. Those terrible bulwarks with which state organizations protected themselves against the old instincts of freedom – punishments are a primary instance of this kind of bulwark – had the result that all those instincts of the wild, free, roving man were turned backwards, *against man himself* (GM II 16).

Humans, at that time, were nothing more than a “raw material of people and semi-animals [*Rohstoff von Volk und Halbthier*],” and the internalization of cruelty produced in them a feeling of uneasiness, what Nietzsche calls “animal bad conscience” (GM II 20). Socialization thus represented “a violent separation of man from his animal past” (GM II 16). Bad conscience was, at first, a malaise of a wild animal that was forced to be controlled by society, “like an animal imprisoned in a cage” (GM III 20). According to Nietzsche, it is the feeling of guilt in its “raw state [*Rohzustand*].” Therefore, animal bad conscience should not be understood as moral conscience but as a very primitive form of it, which has arisen with the first glimpse of human self-awareness. The emergence of conscience relates to the history of how humans interpreted that bad feeling differently until it became identified with guilt.

Nietzsche sees the process of socialization as a kind self-domestication. Through the morality of custom, humans become increasingly docile, less violent, and obedient:

One will already have guessed what actually happened with all of this and under all of this: that will to self-torment, that suppressed cruelty of the animal-human who had been made inward, scared back into himself, of the one locked up in the “state” for the purpose of taming, who invented the bad conscience in order to cause himself pain after the more natural outlet for this desire to cause pain was blocked (GM II 22).

As I have previously pointed out, this is also the beginning of a process of the enlargement of some mental abilities. This process encompasses not only the emergence of a kind of awareness but also the development of basic cognitive skills. Over time, these skills have enabled the rise of a sense of responsibility and obligation. According to Nietzsche, obedience to norms, the foundation of morality, arises from the coercive power that a community imposes on individuals:

Wherever there is a community and, consequently, a morality of custom, there rules as well the idea that the punishment for an offense against the custom falls above all on the community. [...] The community can compel the individual to compensate another individual or the community for the present damage resulting from his action (D 9, translation modified).

The era of the morality of custom traces its origins back to a prehistoric time that Nietzsche asserts “has determined the character of humankind” (D 18). In this prehis-

toric period, conscience and the entire cognitive apparatus associated with it, including self-consciousness, the comprehension of other individuals as intentional beings, and the capacity to make promises, keep them, and fulfill them, began to gradually take shape through a rudimentary form of private law: a “contractual” relationship between a “creditor” and a “debtor.” Nietzsche views this as the “paradoxical task” that nature has assigned to the human animal: the ability to make promises, resist the bestial force of forgetfulness, and create a memory, particularly a memory of the will. All of this is essential for humans to become responsible creatures.

The means by which the morality of custom could establish a lasting memory involved a mnemonic strategy of cruelty. The debtor provides a commitment, guaranteeing the fulfillment of the promise. If the debtor fails to uphold the promise, the creditor possesses the authority to administer any desired punishment. The compensation received by the creditor serves as the outlet for the externalization of the cruelty that had previously been internalized when humans began to live in society. It is crucial to emphasize that no moral concept of guilt (*Schuld*) is involved in this process; rather, it revolves around the commercial concept of debt (*Schulden*).³⁵ The initial interpretation of animal bad conscience (the feeling of uneasiness) centers on a feeling of indebtedness, initially to the community, then to the ancestors, and subsequently to the deified ancestors. Ultimately, the ascetic priest reinterpreted bad conscience as sin and guilt:

The main contrivance which the ascetic priest allowed himself to use in order to make the human soul resound with every kind of heart – rending and ecstatic music was – as everyone knows – his utilization of the *feeling of guilt*. The previous essay indicated the descent of this feeling briefly – as a piece of animal-psychology, no more: there we encountered the feeling of guilt in its raw state, as it were. Only in the hands of the priest, this real artist in feelings of guilt, did it take shape – and what a shape! “Sin” – for that is the name for the priestly reinterpretation of the animal “bad conscience” (cruelty turned back on itself) (GM III 20).

Nietzsche speculates that following forced socialization and the internalization of cruelty, a rudimentary form of a “commercial contract” regulated the interactions between individuals. When discussing the prehistoric era of humanity, it becomes apparent that this “contract” can be perceived as a form of reciprocal behavior that may precede the emergence of humans as a species. According to Nietzsche: “Our impulses and passions have been cultivated in social groups and strains for immense periods (formerly probably in groups of apes): so they are stronger as social impulses

³⁵ In this context, Risse’s commentary plays a pivotal role in comprehending the reinterpretations of animal bad conscience, as it addresses the challenging task of elucidating the meaning of *Schuld* in specific passages of *On the Genealogy of Morality*, notably in GM II 20 and 21. Risse clarifies: “When Nietzsche discusses the *Schuldgefühl* (sec. 20), we should not understand this as a feeling of guilt, but rather as a sense of debts, i. e., indebtedness. Guilt only comes into existence after the old form of bad conscience and indebtedness have merged” (Risse, “The Second Treatise,” 62).

and passions than the individual ones even now” (Nachlass 1881, 11[130], KSA 9.487–8).³⁶

Therefore, much like Nietzsche metaphorically refers to the community created by “some pack of blond beasts of prey” as “the state” (GM II 17), the relationship between creditor and debtor, in its earliest stages, can be regarded as a primitive form of agreements, akin to what is presently termed in evolutionary biology as reciprocal altruism. In this scenario, an individual assists another with the expectation of future recompense, and those who break this “contract” are subject to punishment.³⁷ Initially lacking any moral connotations, punishment is merely the exercise of externalized cruelty. The “free raider” is punished not because he is free and responsible for his actions. He simply violates the “contract,” and the creditor does not consider the potential motives or reasons behind his or her actions. The notions of free will and responsibility emerged much later, following the moralization of bad conscience. At this point, the pivotal link is between harm and suffering. Thus, punishment does not instill a bad conscience as a consciousness of guilt; the latter arises from the consequences of punishment on those who feel remorseful and perceive themselves as accountable for their own punishment.³⁸ Therefore, the narrative framework of the genesis of conscience can be structured as follows:

1. The biological ancestors of humans were beasts of prey, living nomadically and forming small groups;
2. The socialization of these beasts of prey occurred through the domination of the weak by strong individuals. As a result, the externalization of aggressive drives was restrained, and these drives were directed inwards;
3. The internalization of cruelty created animal bad conscience (a feeling of uneasiness) and expanded the realm of the mental;
4. Individuals felt uneasiness as indebtedness to those members with whom they maintained reciprocal relationships;

36 “Seeing-suffer feels good, making-suffer even more so – that is a hard proposition, but a central one, an old powerful human-all-too-human proposition, to which, by the way, even the apes might subscribe: for it is said that in thinking up bizarre cruelties they already abundantly herald and, as it were, ‘prelude’ man” (GM II 6).

37 I find Avery Snelson’s interpretation plausible, though I disagree with it in detail (Snelson, “Nietzsche on the Origin of Conscience and Obligation”). Snelson considers reciprocal relationships as part of the morality of custom and prior to the creditor-debtor relationship. It appears he has not taken into account that the creditor-debtor relationship is pivotal to the morality of custom. Initially, it was a “contract” between individuals; later, it came to be perceived as a debt to the ancestors, and finally, to the deities. These chronological transpositions also correspond to different stages of culture, each of which determines the norms that must be adhered to in defense of the community.

38 Gasser, *Nietzsche und Freud*, 586: “The priest makes a brilliant use of that situation, in which, for the sufferer, in his instinctive search for the cause of his suffering, any pretext serves to unload the affections. Its refinement consists in the fact that it takes advantage of that ‘bad conscience’ which is always present in every society and offers the sufferer the ‘first nod’ about the cause of his suffering (which has in reality a physiological origin).”

5. Governed by the relationship between creditor and debtor, punishment ensured the cohesion of the community. The feeling of indebtedness between individuals was then transferred to the ancestors and later to divinity; and
6. The ascetic priest interpreted the feeling of indebtedness as sin and guilt. In the end, conscience emerged as an interior judge.

The moralization of bad conscience became possible due to the development of certain cognitive abilities. These abilities explain how the consciousness of one's own states (*Bewusstsein*) enabled the emergence of conscience (*Gewissen*), specifically as consciousness of a feeling interpreted as guilt (*Bewusstsein der Schuld*) (GM II 4).

4

Humans domesticated themselves through the morality of custom and the reciprocal relationships they established. Eventually, they developed conscience and became responsible animals capable of making promises, keeping them, and being accountable if they failed to fulfill their promises. This achievement required the prior development of consciousness and the cognitive capacities involved in the execution and consequences of promising. In this last section, I delineate the abilities that Nietzsche refers to at the outset of the second essay of *On the Genealogy of Morality*.

But how much this presupposes! In order to have this kind of command over the future in advance, man must first have learned to separate the necessary from the accidental occurrence, to think causally, to see and anticipate what is distant as if it were present, to fix with certainty what is end, what it means thereto, in general to be able to reckon, to calculate, – for this, man himself must first of all have become calculable, regular, necessary, in his own image of himself as well, in order to be able to vouch for himself as future, as one who promises does! (GM II 1).

In this passage, Nietzsche enumerates the cognitive skills essential for the development of conscience and responsibility: (a) episodic memory, which involves the capacity to remember and distinguish past, present, and future events;³⁹ (b) theory of mind, which encompasses the ability to attribute intentional states to other individuals,⁴⁰ along with knowledge of causal relations; (c) the capacity to predict actions; and (d) the ability to plan actions. Subsequently, I provide a comprehensive explanation of each of these essential cognitive skills.

(a) Since *On the Uses and Disadvantages of History for Life* (1874), Nietzsche distinguishes humans from other animals by their possession of episodic memory: the

³⁹ I have borrowed Endel Tulving's notions of episodic memory and temporal mental travel (Tulving, "Episodic Memory and Autonoesis: Uniquely Human?").

⁴⁰ Theory of Mind (ToM) is a well-known concept of cognitive psychology.

power to conceive temporality, representing the past, present, and future. This distinction persists throughout his later philosophy. In *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche describes the emergence of episodic memory as a counter-force capable of opposing the active force of forgetting. The ability to retain memories and situate them in the timeline is undoubtedly fundamental for the capacity to promise and the efficacy of punishment. Although nonhuman animals possess memory, it is generally short-term, and they lack an understanding of the three dimensions of time. According to Nietzsche, episodic memory is a skill that children develop in their early years as they discover the dimension of the past.⁴¹ In the case of primitive humans, the emergence of lasting memory was the result of the morality of custom and punishments, a mnemotechnics of cruelty. Punishment served as the instrument through which social rules were internalized, producing a “memory of the will” that involves not only remembering a promise but also a continued desire to fulfill it. Nietzsche asserts that the less individuals are able to retain communal obligations, the more severe the inflicted punishments become.

With the help of such images and processes one finally retains in memory five, six “I will nots,” in connection with which one has given one’s promise in order to live within the advantages of society, – and truly! with the help of this kind of memory one finally came “to reason”! (GM II 3).

The abilities of recognizing one’s own memories and understanding the dimensions of time also enable humans to engage in “mental time travels”: representing past events, differentiating them from the present, and imagining future ones. Therefore, mental time traveling is also presupposed in promises, as the act of promising obviously involves projecting into the future. Both the debtor and creditor enter into a contract because they share the capacity to remember the promise and project its fulfillment into the future.

(b) Associated with the ability to engage in “mental time travels,” the capacity for “reading minds” is a necessary condition for contractual relationships. As we have seen, consciousness is a result of social interactions. Fully developed humans are not only conscious of their own mental states but can also attribute mental states to others, an ability that contemporary psychologists refer to as “Theory of Mind” (ToM). Initially, for prudential reasons, humans analyze the behaviors of other individuals to assess if they pose a threat. Subsequently, humans imagine the kind of intentions that lie behind each behavior; based on the effects that these behaviors have on them:

⁴¹ “Thus the animal lives *unhistorically* [...]. That is why it affects him [the man] like a vision of a lost paradise to see the herds grazing or, in closer proximity to him, a child which, having as yet nothing of the past to shake off, plays in blissful blindness between the hedges of past and future. Yet its play must be disturbed; all too soon it will be called out of its state of forgetfulness. Then it will learn to understand the phrase ‘it was’: that password which gives conflict, suffering and satiety access to man so as to remind him what his existence fundamentally is – an imperfect tense that can never become a perfect one” (UM II, HL 1).

What do we comprehend about our neighbor after all, other than his boundaries, I mean that by which he, as it were, inscribes himself in and impresses himself on us? We understand nothing of him except the alterations in us of which he is the cause [...]. We ascribe to him the sensations that his actions evoked in us (D 118).

According to this view, we first analyze our mental state, and afterward, we attribute mental states to others: “In accordance with our knowledge of ourselves, we mold him into a satellite of our own system” (D 118). However, we must notice that the action of attributing mental states to others based on the representations that their behaviors cause in us presupposes, in turn, the idea of causality. The intellect has the ability to assign causality to what it represents as regular events: “Our intellect is a mirror – that evinces regularity, one particular thing follows each and every time upon another particular thing – we label that, if we perceive it and want to give it a name, cause and effect, we fools!” (D 121). Insofar as the representations have a determinate degree of magnitude or intensity, they can be brought to consciousness. Situated in a *continuum*, cause and effect are only an arbitrary attribution of a kind of relation between things that we can perceive in a complex process (D 112). Regularity, therefore, has more to do with the limits of our representation than with any supposed objectivity. This attributed regularity enables us to perceive constant patterns in human actions, thereby allowing us to ascribe fixed properties to other people.

How, in fact, do we respond to the behavior of a person in our vicinity? – First, we view it with an eye for what emerges from it for us – we see it only from this point of view. We take this effect to be the intention of the behavior-and finally we ascribe the possession of such intentions to the person as an abiding trait and from now on brand him as, for example, “an injurious person” (D 102).

(c) The regularity of actions is interpreted as causal events motivated by intentions. This implies *predictability*: the possibility of foreseeing future actions. The promise is made based on the presupposition, shared by the creditor and the debtor, that it will be fulfilled in the future, as long as the debtor is a reliable person. This reliability rests on attributing determinate properties to individuals and ensuring that the one who breaks the contract will be punished. Throughout the prehistoric period of the morality of custom, punishment and banishment of free riders gradually molded behaviors and produced the internalization of norms. Humans have domesticated themselves and ceased to be unpredictable animals: through cruel training, they became “*reliable, regular, necessary*” animals (GM II 1).

(d) Consciousness and theory of mind emerge within a social context. Their origins can be found in the prehistory of human beings as a species. Just as humans recognize mental states in other people based on the effects that the latter produce in them, the recognition of one’s mental states depends, to a large degree, on the behaviors one’s own actions cause in other people. It is then a two-way road. Such mental activities are already performed at the level of noetic consciousness, responsible for executing functions such as attention, working memory (short-term memory), inhibition of drives,

and planning of actions. All of these abilities are already present, in prefigured form, in other animals, but they have become linguistically conscious in humans, something that has enabled them to make promises:

The animal understands all this just as well as the human being; it also develops self-control out of a nose for reality (prudence) [...]. The animal judges the movements of its enemies and friends, it learns their particularities by heart, it takes appropriate measures: it renounces battle once and for all against individuals of a certain species and also divines in the approach of many types of animals a readiness for peace and accord (D 26).

Nietzsche's exploration of cognitive capacities, therefore, illuminates the mechanisms that underlie human consciousness and the development of conscience. I have examined the remarkable abilities of humans: the capacity to store memories, discern patterns and causality, anticipate future events, and attribute mental states to our fellow beings. These cognitive faculties, as articulated by Nietzsche, form the bedrock upon which the intricate concepts that define our moral landscape are built. Conscience was the result of the long process of the morality of custom. However, it could only emerge because, in the process of internalizing aggressive drives, an inner world emerged and was gradually enriched with representations. Humans developed cognitive abilities and, driven by the need for communication, became self-conscious. With this rich inner world established, what began as the uncomfortable feeling of animal bad conscience transformed into the moral faculty of conscience, understood as the consciousness of guilt.

Bibliography

- Abel, Günter: "Bewußtsein – Sprache – Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes," *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 1–43
- Abel, Günter: "Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature," in Manuel Dries / Peter J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 37–56
- Clark, Maudemarie: "What Is Consciousness and Does Nietzsche Really Think It Is Unimportant?," *Journal of Nietzsche Studies* 54/1 (2023), 1–21
- Constâncio, João: "Consciousness, Communication, and Self-Expression: Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*," in João Constâncio / Maria João Mayer Branco (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin 2012, 197–232
- Constâncio, João: "Nietzsche and Normativity," *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 116–153
- Constâncio, João: "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer," *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 1–42
- Emden, Christian J.: "Metaphor, Perception and Consciousness: Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology," in Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, Aldershot 2004, 91–110
- Freud, Sigmund: "Instincts and their Vicissitudes," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV, ed. and trans. James Strachey, London 1981, 109–40
- Gasser, Reinhard: *Nietzsche und Freud*, Berlin 1997
- Gennaro, Rocco J. (ed.): *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, Amsterdam 2004

- Heit, Helmut: "Becoming Reasonable Bodies: Nietzsche and Paul Churchland's Philosophy of Mind," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 71–90
- Katsafanas, Paul: *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016
- LeDoux, Joseph E.: *The Deep History of Ourselves: The Four-Billion-Year Story of How We Got Conscious Brains*, New York 2019
- Leiter, Brian: *Nietzsche on Morality*, London 2002
- Leiter, Brian: "Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford University Press," *Notre Dame Philosophical Reviews* (August 8, 2016): <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-nietzschean-self-moral-psychology-agency-and-the-unconscious-2/>
- Loeb, Paul: "Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of *Beyond Good and Evil* 36," in Manuel Dries / Peter J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 57–88
- Nagel, Thomas: "What Is It Like to Be a Bat?," *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 435–50
- Riccardi, Mattia: *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2019
- Risse, Mathias: "The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of Bad Conscience," *European Journal of Philosophy* 9/1 (2001), 55–81
- Rosenthal, David: "Consciousness and its Function," *Neuropsychologia* 46/3 (2008), 829–40
- Rosenthal, David: *Consciousness and Mind*, Oxford 2005
- Schlimgen, Erwin: *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, Berlin 1999
- Simon, Josef: "Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff," in Mihailo Djurić / Josef Simon (eds.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Würzburg 1984, 17–33
- Snelson, Avery: "Nietzsche on the Origin of Conscience and Obligation," *Journal of Nietzsche Studies* 50/2 (2019), 310–31
- Tulving, Endel: "Episodic Memory and Auto-noesis: Uniquely Human?," in Herbert S. Terrace / Janet Metcalfe (eds.), *The Missing Link in Cognition: Origins of Self-Reflective Consciousness*, Oxford 2005, 3–56
- VandenBos, Gary R. (ed.): *APA Dictionary of Psychology*, Washington 2015
- Welshon, Rex: "Nietzsche, Consciousness, and Dynamic Cognitive Neuroscience" in Manuel Dries / Peter J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 120–41



Philologica

Beat Röllin

Chronologie der Manuskripte 1885–89. Nachtrag zu KGW IX

Abstract: **Chronology of the Manuscripts 1885–89. Appendix to KGW IX.** After the completion of the topological manuscript edition in section IX of the *Kritische Gesamtausgabe der Werke* (KGW IX), the additional chronological indexing of the late *Nachlass* remained a desideratum. The current manuscript closes this editorial gap. As an appendix to KGW IX, the chronology of the manuscripts 1885–89 provides the date for each distinguishable layer of inscription for every manuscript and note edited in KGW IX. In the first part of the following chronology, the dated inscription layers for all late manuscripts from notebook N VII 1 to the scattered notes are recorded topologically. In the second part, the inscription layers are indexed chronologically from spring 1885 to the beginning of January 1889.

Keywords: KGW IX, Chronology, Manuscripts, Late Nietzsche, Late *Nachlass*

Die IX. Abteilung der *Kritischen Gesamtausgabe der Werke* (KGW IX) hat eine Manuskriptedition von Friedrich Nietzsches handschriftlichem Nachlass ab Frühjahr 1885 veröffentlicht.¹ Erarbeitet wurde die Ausgabe vom deutsch-schweizerischen Editionsprojekt „Der späte Nietzsche“, das 1994 seinen Anfang nahm und Ende 2021 mit der Fertigstellung des letzten Textbandes, KGW IX 13, und des Nachberichts zur neunten Abteilung, KGW IX 14, seinen Abschluss fand.²

1 Zur Entstehungsgeschichte und editorischen Konzeption von KGW IX vgl. Michael Kohlenbach / Wolfram Groddeck, „Zwischenüberlegungen zur Edition von Nietzsches Nachlaß“, in: *Text. Kritische Beiträge* 1 (1995), 21–39, und Beat Röllin / René Stockmar, „Aber ich notire mich, für mich.“ – Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 22–40.

2 Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, begründet v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt v. Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Abteilung IX: *Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*, hg. v. Marie-Luise Haase und Hubert Thüring, Band 13: *Aufzeichnungen aus den Archivmappen Mp XVII und Mp XVIII sowie verstreute Aufzeichnungen*, bearb. v. Thomas Riebe, Beat Röllin und René Stockmar unter Mitarbeit v. Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach, Berlin 2022; Band 14: *Nachbericht zur neunten Abteilung*, unter Mitarbeit v. Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach, Berlin 2023.

Dr. Beat Röllin, Universität Basel, Departement Sprach- und Literaturwissenschaften, Nadelberg 4, 4051 Basel, Schweiz, E-Mail: beat.roellin@unibas.ch

Die editorische Erschließung des späten Nachlasses war damit jedoch nicht in jeder Hinsicht abgeschlossen. Während der topologische Aspekt für die gesamte Manuskriptdokumentation elementar war und der textgenetische Aspekt in der anschaulichen Darstellung der Aufzeichnungen in diplomatischer Transkription und mit den im Nachbericht mitgeteilten Querverweisen zu den Abschreibeprozessen berücksichtigt wurde, blieb der chronologische Aspekt weitgehend unterbelichtet.

Zwar erschließen sich mit den textgenetischen Querverweisen die chronologischen Verhältnisse der querverwiesenen Aufzeichnungen und damit auch der Manuskripte. Der Informationsgehalt hinsichtlich einer Datierung beschränkt sich aber in den meisten Fällen auf einen Terminus ante quem, der sich bei Werkvorstufen aus dem Datum der Drucklegung des betreffenden Werks und bei Briefentwürfen aus dem Datum des betreffenden Briefs ergibt. Darüber hinaus, einige vereinzelte Stellenkommentare, etwa bezüglich datierbarer Lektüren Nietzsches, ausgenommen, bietet KGW IX keine weiteren Informationen zur Chronologie der Manuskripte. Stattdessen wird in der Beschreibung der Manuskripte (KGW IX 14.1–121) jeweils auf die Datierungen Mazzino Montinaris aus KGW und KGB verwiesen.

Zur Chronologie des Werknachlasses ab Herbst 1885 liegen von Montinari die Datierungen der in den Nachlassbänden KGW VIII 1–3 (bzw. KSA 12–13) herausgegebenen Fragmentgruppen 1–25 vor. Weitere chronologische Informationen finden sich im Kommentarband der KSA in den Kommentaren zur Entstehungsgeschichte der späten Werke (KSA 14.345–382, 400–528), der Einleitung zu *Nietzsches Nachlaß 1885–1888 und der „Wille zur Macht“* (KSA 14.383–400)³ und einer Reihe von Einzelkommentaren zu den „Nachgelassenen Fragmenten“ von Herbst 1885 bis Januar 1889 (KSA 14.731–774). Den ursprünglich vorgesehenen Nachbericht zur VIII. Abteilung, welcher wie der von Montinari noch erstellte Nachbericht zur VII. Abteilung (KGW VII 4/1 und 4/2, 1984/86) genauere Auskunft über die Chronologie der Manuskripte gegeben hätte, konnte der 1986 verstorbene KGW-Begründer und -Herausgeber bekanntlich nicht mehr realisieren.

Montinaris Datierungen zum späten Nachlass in KGW und KSA sind fraglos eine nützliche und zuverlässige erste Orientierungshilfe für Forscher:innen und Editor:innen, die sich mit dem Nachlass in seiner materialen Form beschäftigen. Im direkten Vergleich mit den Manuskripten zeigt sich aber, dass die KGW- bzw. KSA-Datierungen der chronologischen Komplexität der Aufzeichnungen und Vielschichtigkeit der Heftbeschriftungen nur ungenügend gerecht werden.⁴

³ Siehe auch Mazzino Montinari, „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“ [1975], in: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 92–119.

⁴ Zur kritischen Auseinandersetzung mit der chronologischen Nachlassedition von KGW vgl. Röllin / Stockmar, „Aber ich notire mich, für mich.“, 26 ff., und Beat Röllin / René Stockmar, „Nietzsche lesen mit KGW IX. Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1, Seite 1“, in: Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (Hg.), *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38: 12 ff.

Für die integrale Neuedition des Nachlasses ab Frühjahr 1885 in KGW IX war deshalb von Anfang an eine zusätzliche *chronologische* Erschließung geplant, d. h. eine differenzierte Rekonstruktion der Chronologie der Manuskripte als ein zweiter, komplementärer Teil zur topologischen Wiedergabe der Aufzeichnungen. Doch bereits zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der ersten Bände, KGW IX 1–3 (2001), war angesichts des editorischen Aufwands allein für die topologische Manuskriptdokumentation die Realisierbarkeit einer darauf fußenden Rekonstruktion der Chronologie in weite Ferne gerückt, wenn nicht überhaupt fraglich geworden. Im Laufe der weiteren, schließlich noch zwanzig Jahre andauernden Editionsarbeit wurde immer klarer, dass eine Rekonstruktion der Chronologie im Rahmen der geförderten Projektzeit unmöglich zu leisten war. So ist die Chronologie der Manuskripte für KGW IX ein Desiderat geblieben.

Diese Lücke in der Erschließung des späten Nachlasses konnte nun, rund zwei Jahre nach Abschluss des Editionsprojekts „Der späte Nietzsche“ und dreißig Jahre nach dessen Anfang, doch noch geschlossen werden. Die hier vorgelegte Chronologie der Manuskripte 1885–89 bietet als Nachtrag zu KGW IX die Datierung der unterscheidbaren Beschriftungsschichten in Nietzsches handschriftlichem Nachlass ab Frühjahr 1885.

Der Datierung der unterscheidbaren Beschriftungsschichten sind zur Einleitung Vorbemerkungen allgemeinerer Art zu den Manuskripten, ihrer Beschriftung und der Datierung, Erläuterungen zu vier größeren Umdatierungen gegenüber KGW/KSA und Hinweise zur Benutzung vorangestellt.

Die datierten Beschriftungsschichten werden sodann in zwei Ansichten präsentiert: erstens in topologischer und zweitens in chronologischer Anordnung. In Teil I (*Notizheft N VII 1 bis Verstreute Aufzeichnungen*) werden für alle in KGW IX edierten Manuskripte (KGW IX 1–11) und Aufzeichnungen (KGW IX 11–13) die datierten Beschriftungsschichten topologisch verzeichnet. In Teil II (*Frühjahr 1885 bis Anfang Januar 1889*) werden die Beschriftungsschichten gleichen Datums zusammengefasst und in ihrer Chronologie für die jahreszeitlichen Schaffensperioden 1885–89 aufgeführt.

Vorbemerkungen

Notizhefte: Oktav-, teils Duodezhefte, Seiten öfter unliniert, teils liniert oder kariert. Wegen kleinem Format für Notizen unterwegs geeignet, Aufzeichnungen vorwiegend, teils ausschließlich in Bleistift. Nach Hans Joachim Mette⁵ alle Manuskripte mit N-Signatur (N I 1 bis N VII 4). Der späte Nachlass umfasst vier N-Hefte (N VII 1–4). Die drei Oktavhefte N VII 1–3 sind im Gegensatz zu den Notizheften des frühen und mittleren Nachlasses überwiegend mit Tinte und nur marginal mit Bleistift beschriftet. Das Duodezheft N VII 4 ist zu einem wesentlichen Teil mit Bleistift beschriftet.

⁵ Vgl. Hans Joachim Mette, „Sachlicher Vorbericht zur Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches“, in: BAW 1 (1933), XXXI–CXXVI.

Arbeitshefte: Quart- oder Großoktav-, vereinzelt Foliohefte, Seiten in der Regel liniert. Für Niederschriften mit Stahlfeder und Tinte. Nach Mette Manuskripte mit P-/U-/M-/Z-/W-Signatur.⁶ Der späte Nachlass umfasst sechzehn W-Hefte (W I 3–8, W II 1–10). Drei der späten Arbeitshefte sind Foliohefte (W II 3, W II 5–6).

Lose Blätter: In Archivmappen gesammelte Einzelmanuskripte oder Manuskriptkonvolute, überwiegend ungeheftete Einzelblätter, teils Doppelblätter und Foliobogen, teils sonstige Schriftträger (Briefumschlag, Visitenkarte, Heftdeckel). Nach Mette mit Mp-Signatur (Mp I–XVIII);⁷ weitere Unterteilungen der einzelnen Mappen teils durch Mette, teils durch spätere Herausgeber oder Archivar:innen. Zum späten Nachlass zählen rund 250 lose Blätter aus fünf Archivmappen (Mp XIV–XVIII). Etwa die Hälfte davon sind ursprüngliche Heftblätter, die, soweit ersichtlich, noch als Seiten in einem Heft beschrieben und erst zu einem späteren Zeitpunkt herausgetrennt wurden; etwa 40 % sind Folioblätter oder Fragmente von Folioblättern, 10 % Schreibpapier, Zettel oder sonstige Schriftträger.

Beschriftung von hinten nach vorn: Nietzsches Arbeitshefte sind in der Regel von hinten nach vorn beschriftet. Erste Beispiele für diese Eigenart der Heftbeschriftung finden sich bereits Anfang der 1870er Jahre, ab 1875 sind fast alle Arbeitshefte hauptsächlich von hinten nach vorn beschriftet.⁸ In den Notizheften ist eine spezifische Beschriftungsrichtung oft nicht erkennbar, so dass unklar bleibt, in welchem Umfang auch die Notizhefte von hinten nach vorn beschriftet wurden.

Von den zwanzig späten Heften sind vierzehn Arbeitshefte und drei Notizhefte durchweg oder vorwiegend von hinten nach vorn beschriftet. Eine zusätzliche, öfter nur wenige Seiten umfassende Beschriftung von vorn nach hinten weisen N VII 2–3, W I 3, W I 7–8 und W II 7–9 auf. Überwiegend von vorn nach hinten beschriftet sind das Arbeitsheft W II 10 und, in geringem Umfang, das Notizheft N VII 4, durchweg von vorn nach hinten beschriftet ist nur das Arbeitsheft W I 6 mit den Diktatniederschriften von Louise Röder-Wiederhold. Bemerkenswerterweise wurden drei oder vier der spätesten

⁶ Die Buchstaben stehen für Werkperioden, Manuskripte mit Z-Signatur bezeichnen Arbeitshefte aus der Zarathustra-Zeit, mit W-Signatur Arbeitshefte aus der sogenannten „Umwerthungs“-Zeit („Wille zur Macht“).

⁷ Die Archivmappen Mp I–XI mit *Juvenilia* und *Philologica* sind Materialsammlungen, die auch Hefte und Heftfragmente beinhalten.

⁸ Vgl. die Beschreibung der Manuskripte in Mette, „Sachlicher Vorbericht zur Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches“, KGW III 5/2, KGW IV 4, KGW V 2, KGW VII 4/2. Eines der frühesten Beispiele für eine partielle Heftbeschriftung von hinten nach vorn liegt in U I 5, 137–117, vor, einer Vorstufe zu GT 1–4 von Winter 1870–71. Bezüglich einer durchgehend von hinten nach vorn verlaufenden Heftbeschriftung vgl. z. B. P II 13a (1874–75) und Nietzsches Bemerkung auf der nachträglichen Titelseite ebd., S. 1: „Das Heft geht von hinten los. Vorsicht!“ – Die Arbeitshefte mit Niederschriften von fremder Hand sind konventionell von vorn nach hinten beschrieben, ausgenommen Heinrich Köselitz' Niederschrift von *L'Ombra di Venezia* in M II 1 (1880).

Arbeitshefte (W II 8–10 und eventuell W II 7), ferner das Notizheft N VII 4, als Erstes von vorn beschriftet.

Einseitig-linksseitiges Aufschreibsystem: Im Prinzip erfolgte die Beschriftung der Arbeitshefte von hinten nach vorn gemäß einem einseitig-linksseitigen Aufschreibsystem. In einem ersten Durchgang wurden nur die linken Seiten beschrieben. Auf den unbeschriebenen gelassenen rechten Seiten konnten nachträglich zusätzliche Aufzeichnungen hinzugefügt werden. Aus diesem Grund enthalten Nietzsches Hefte weitaus mehr rechte als linke leere Seiten. Mithin gibt es Hefte, die als Ganzes nur oder fast nur zur Linken beschriftet sind. Das auffälligste Beispiel im späten Nachlass für eine einseitig-linksseitige Heftbeschriftung von hinten nach vorn ist das Nummern-Register von dreißig Seiten in W II 4, 126–66, mit durchweg unbeschrifteten rechten Seiten.

Schreibpraxis: Insgesamt liegen die Aufzeichnungen zumal in den späten Heften ganz offensichtlich nicht in streng systematischer Ordnung und Reihenfolge vor: zum einen, weil das besagte Aufschreibsystem auf nachträgliche Zusätze hin angelegt ist, dabei aber unbestimmt bleibt, zu welchem Zeitpunkt, in welcher Reihenfolge und in welchem Umfang diese erfolgen; zum andern, weil Nietzsche seine eigenen Schreibregeln selbstverständlich jederzeit nach Belieben variieren oder ignorieren konnte und dies auch offensichtlich immer öfter tat. Von Sommer 1888 bis zum Turiner Zusammenbruch Anfang Januar 1889 kam das einseitig-linksseitige Aufschreibsystem schließlich kaum mehr zur Anwendung. Der „letzte“ Nietzsche benutzte die Hefte zwar immer noch mehrheitlich von hinten nach vorn, doch ob die Seiten zunächst einseitig oder beidseitig, zuerst linksseitig oder rechtsseitig beschriftet wurden, war im Schaffensrausch der letzten Monate allem Anschein nach nicht mehr von Belang.

Beschriftungsschichten: Die Datierungen betreffen die unterscheidbaren Beschriftungsschichten eines Manuskripts. Eine Datierung aller Aufzeichnungen im Einzelnen ist nicht zu leisten. Als Beschriftungsschicht unberücksichtigt bleiben nachträgliche Abstreichungen, Anstreichungen, redaktionelle Zeichen und sonstige sekundäre Bearbeitungsspuren Nietzsches.

Tinten: Das häufigste Unterscheidungskriterium von Beschriftungsschichten ist der Schreibstoff, genauer: die verwendete Tinte. Nietzsche benutzte im Laufe seiner letzten vier Schaffensjahre verschiedene schwarze und braune Tinten und im Sommer 1885 eine violette Tinte.⁹ Eine differente Tinte zeigt in der Regel eine andere, spätere

⁹ Vgl. Beat Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, München 2012 (Postskriptum: Nach zehn Jahren bin ich doch noch auf eine späte Aufzeichnung in violetter Tinte gestoßen, die *nicht* von Sommer 1885 stammt, siehe BW 271,17, 15rv: Nietzsche an Elisabeth Förster (Postkarte), 11. November 1885, Nr. 644, KGB III 3.108).

Beschriftungsschicht an, so dass im Idealfall von lauter eindeutig differenten Tinten alle entsprechenden Beschriftungsschichten auf Anhieb zu erkennen wären. In der Realität jedoch verschwimmen die Differenzen zwischen verschiedenen Tinten öfter. Auch wenn man das Manuskript noch so genau und lange unter die Lupe nimmt, ergibt sich in manchen Fällen kein eindeutiger Befund. Chronologische Evidenz schafft das Unterscheidungskriterium der Tinten, wenn in einem bestimmten Zeitraum eine klar identifizierbare Tinte allein auftritt oder wenn in einem bestimmten Zeitraum hinreichend unterscheidbare Tinten auftreten und eine klare chronologische Abfolge der differenten Tinten zu ermitteln ist.

Tintenfarbendifferenzierung in KGW IX: Die differenzierte Transkription von KGW IX unterscheidet schwarze, braune und violette Tinte und stellt diese in unterschiedlichen Schriftfarben (Schwarz, Rot und Blau) dar; eine vierte Farbe (Grün) dient zur Darstellung der „Tinte der letzten Korrektur“, für den Fall, dass ein letzter Korrekturvorgang mit einer bereits verwendeten Tintenfarbe vorgenommen wurde. Die drei- bzw. vierfarbig differenzierte Darstellung der Tintenfarben in KGW IX identifiziert folglich keine einzelnen Tinten (davon gibt es weitaus mehr als nur drei oder vier), sondern zeigt nur deren Unterscheidbarkeit an. Treten auf einer Seite mehrere Tinten der gleichen Farbe auf, lässt sich dieser Unterschied in KGW IX nicht mehr darstellen.¹⁰

Datierung: Nur wenige Aufzeichnungen sind von Nietzsche eigenhändig datiert oder enthalten unmittelbare Hinweise auf das Datum der Niederschrift. Die Datierungen ergeben sich meist aus verschiedenen Indizien und Anhaltspunkten: Tinten, Briefentwürfe, Werkvorstufen, Abschreibverhältnisse, Schrifträger, Seitenbeschriftung, Schriftverlauf, Handschrift und anderes mehr.

Den Datierungen ist eine gewisse Unschärfe eigen; sie betreffen nicht den Zeitpunkt, sondern eher den Zeitraum einer Beschriftung und geben fallweise den möglichen oder einen wahrscheinlichen Zeitraum an. Sie beruhen öfter auf Plausibilitätsannahmen oder Vermutungen und sind mit einem teils hohen Grad von Unsicherheit behaftet. Vermutliche und unsichere Datierungen werden zwar als solche gekennzeichnet, aber von den übrigen Datierungen kann trotzdem nur ein kleinerer Teil als restlos gesichert gelten.

Abweichungen von KGW/KSA werden im Einzelnen nicht verzeichnet. Vier größere Umdatierungen sind im Folgenden erläutert.

¹⁰ Vgl. ausführlicher Röllin / Stockmar, „Nietzsche lesen mit KGW IX“, insb. 27–29. – Wird in der Chronologie der Manuskripte auf solche „differente Tinte“ Bezug genommen, muss gegebenenfalls das Manuskript selbst bzw. dessen Faksimile konsultiert werden, um näheren Aufschluss zu erhalten.

Umdatierungen

Umdatierung zu W I 4: In KGW VII bzw. KSA 11 ist die Fragmentgruppe 36 mit den ‚nachgelassenen Fragmenten‘ aus W I 4 infolge der irrtümlichen Annahme, dass Nietzsche sich in W I 4 „im Unterschied zu W I 3 ausschließlich [sic!] einer violetten Tinte“ bedient habe (KGW VII 4/2.61), als Ganzes auf „Juni–Juli 1885“ datiert.¹¹ W I 4, 52–38 und 37–34 weisen in der Grundschrift indes nicht violette, sondern zwei verschiedene schwarze Tinten auf. Die dunkelschwarze Tinte der Grundschrift von S. 37–34 stimmt mit der Tinte überein, die Nietzsche von Mai bis Anfang Juni 1885 verwendet hat. Da Nietzsche im April davor eine braune Tinte in Gebrauch hatte, müssen die Aufzeichnungen von S. 52–38 in schwarzer Tinte von früher datieren. Es handelt sich dabei um Reinschriften von Aufzeichnungen aus früheren Heften (M III 1, M III 4, N V 7, W I 2); die Reinschriften können aufgrund der Tinte auf Winter 1884–85 datiert werden. Dasselbe gilt für die Aufzeichnungen in schwarzer Tinte auf den losen (Heft-)Blättern in Mp XV, 74v und Mp XVI, 20v, die ursprünglich aus W I 4 stammen.

Umdatierung von W II 2: In KGW VIII bzw. KSA 12 sind die Fragmentgruppen 9 und 10 mit W II 1 und W II 2 auf „Herbst 1887“ datiert, offenbar in der Annahme, dass die beiden Quartheft bereits ganz oder zumindest größtenteils beschrieben waren, als Nietzsche im Herbst 1887 ein drittes Heft, das Folioheft W II 3, zu benutzen begann, gemäß eigenhändiger Datierung am 24. November 1887.¹² Die Grundbeschriftung von W II 2 ist jedoch auf (mindestens) bis Januar 1888 zu datieren. Denn in W II 2, 87, nachdem in der Beschriftungsrichtung von hinten nach vorn noch nicht einmal die Hälfte des Hefts beschrieben war, nimmt Nietzsche Bezug auf einen Aufsatz, den Georg Brandes ihm erst Mitte Januar 1888 hatte zukommen lassen.¹³ Die plausibelste Datierung von W II 1–2 sieht darum wie folgt aus: Da im (zuerst beschriebenen) hinteren Teil von W II 1 mehrere Exzerpte Nietzsches Lektüre von *Lettres de l'abbé Galiani* und des zweiten Bandes von *Journal des Goncourt* belegen, von der er am 10. November Heinrich Köselitz brieflich berichtete, lässt sich annehmen, dass die Erstbeschriftung von W II 1 nicht vor Oktober einsetzte. Da es keine Hinweise darauf gibt, dass W II 1 und W II 2 gleichzeitig benutzt wurden, ist anzunehmen, dass sie nacheinander beschrieben wurden. Da die Reinschriften in W II 3 bis mindestens Mitte Dezember nur Aufzeichnungen aus W II 1, nicht W II 2, betreffen, lässt sich weiter annehmen, dass im Dezember

¹¹ Die Aufzeichnungen in violetter Tinte in W I 4, 33–2, sind allerdings auf den ganzen Sommer 1885, Juni bis Mitte September, zu datieren, vgl. Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885*, 34.

¹² So jedenfalls datierten Montinaris Vorgänger W II 1–2 als W II 3 vorausgegangene Hefte, vgl. GOA XV (1901), 523: W II 1 „etwa August, September 1887“, W II 2 „etwa October, November 1887“; GOA XVI (1911), 480: W II 1–2 „Frühl.[sic!] – Herbst 87“; Erich F. Podach, *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie*, Heidelberg 1963, 102 und 133: W II 1 ab „August/September 1887“, W II 2 als Fortsetzung von W II 1 „Oktober/November 1887“.

¹³ Vgl. Georg Brandes an Nietzsche, 11. Januar 1888, Nr. 512, KGB III 6.143 ff.

die Beschriftung von W II 1 ihr Ende und daraufhin die Beschriftung von W II 2 ihren Anfang nahm. Im Februar wiederum, als Nietzsche 372 Aufzeichnungen in W II 1–2 und W II 3, 198–141 (der Rest des Heftes war zu jenem Zeitpunkt noch unbeschrieben) nachträglich durchnummerierte und in W II 4 ein Nummern-Register dazu anlegte,¹⁴ waren W II 1–2 dementsprechend vollständig beschrieben. Daraus resultieren die Datierungen für W II 1 auf Herbst 1887 (Oktober bis Dezember 1887?) und für W II 2 auf Herbst bis Winter 1887–88 (Dezember 1887 bis Januar 1888?).

Umdatierung zu W II 10: In KGW VIII bzw. KSA 13 sind die „poetischen Fragmente“ (KSA 14.769) aus W II 10 auf „Sommer 1888“ datiert, in der Annahme, dass Nietzsche sie im unmittelbaren Vorfeld der Gedichtentwürfe zu den ersten fünf „Lieder[n] Zarathustras“ (später Teil von DD) gesammelt hat. Alle Versnotate in schwarzer Tinte, d. h. 191 der 195 Versnotate,¹⁵ sind jedoch auf vermutlich Januar bis März 1888 zu datieren. Die Beweisführung verläuft über eine Reihe von Indizien, deren gewichtigstes die schwarze Tinte ist, wie sie von Nietzsche im Nizzaer Herbst und Winter 1887–88 verwendet wurde. Im Heft W II 10 vorn, zwischen dem vorderen Innendeckel und Seite 1, ist erkennbar, dass mehrere Seiten teils herausgeschnitten, teils herausgetrennt wurden. Sechs dieser ursprünglich aus W II 10 stammenden Seiten finden sich im Nachlass wieder: D 10b, 1r–4v, BW 317, 51rv und ein unfoliertes Blatt, 71/25a (einem Exemplar des Erstdrucks von Za IV beiliegend). Letzteres ist ausschließlich mit Bleistift beschriftet und lässt sich von daher nicht näher datieren.¹⁶ Doch die übrigen Seiten enthalten Aufzeichnungen in derselben schwarzen Tinte wie die Versnotate in W II 10. Drei dieser Aufzeichnungen sind Briefentwürfe: vom 10. Dezember 1887, vom 4. Januar 1888 und vom 14. Januar 1888.¹⁷ Das späteste Datum von Mitte Januar 1888 dient als *Terminus post quem* für die Niederschrift der Versnotate, in der Annahme, dass Nietzsche die bereits beschriebenen vorderen Seiten (spätestens) zu dem Zeitpunkt aus W II 10 entfernt hatte, als er damit anfang, in dem Heft eine Sammlung von Versnotaten anzulegen. *Terminus ante quem* ist Nietzsches Abreise von Nizza am 2. April (in Turin gebrauchte er andere Tinten). Auch weitere Indizien sprechen für die Datierung der Versnotate auf vermutlich Januar bis März 1888: Die Versnotate in W II 10 hatten ihren Ausgang größtenteils in unberück-

¹⁴ In KGW/KSA ist die Fragmentgruppe 12 mit W II 4 und damit auch die Rubrizierung von W II 1–3 auf „Anfang 1888“ datiert, was Montinari später präziserte auf „gegen Mitte Februar 1888“ (Montinari, „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, 106).

¹⁵ Vgl. W II 10, 2–38. Die 191 Versnotate in schwarzer Tinte entsprechen den Fragmenten 2–192 in der Nummerierung von Wolfram Groddeck, *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“*, Bd. I, Berlin 1991, 3–44. In KGW/KSA sind von den Versnotaten in schwarzer Tinte 159 wiedergegeben als 20[2–160]; nicht wiedergegeben wurden Versnotate, die als Vorstufen zu DD gewertet wurden.

¹⁶ Im Kontext der anderen Heftblätter aus W II 10 ist zu vermuten, dass die Bleistiftaufzeichnungen auch im Winter 1887–88 und vor Mitte Januar 1888 entstanden sind.

¹⁷ BW 317, 51r: Nietzsche an Franziska Nietzsche (Entwurf), um den 10. Dezember 1887, Nr. 962a, KGB III 5.584; BW 317, 51v: Briefentwurf zu Nietzsche an Franz Overbeck, 4. Januar 1888, Nr. 971, KGB III 5.224; D 10b, 4v: Briefentwurf zu Nietzsche an Ferdinand Avenarius, 14. Januar 1888, Nr. 975, KGB III 5.229 ff.

sichtigt gebliebenen poetischen Wendungen und Sentenzen aus der Zarathustra-Zeit, welche Nietzsche in diversen früheren Heften ausfindig machte und, versifizierend und transformierend, nach W II 10 übertrug.¹⁸ Dafür, dass Nietzsche seine älteren Hefte aus der Zarathustra-Zeit wieder hervorgezogen hatte, finden sich zahlreiche Belege: späte Briefentwürfe in N VI 5, N VI 8, Z I 3, Z II 3, Z II 6, Z II 9, späte Aufzeichnungen in Z II 1, Z II 3, Z II 9, Übertragungen von Aufzeichnungen aus den früheren Heften auch nach W II 1–3. Alle diese Briefentwürfe und übrigen Aufzeichnungen datieren von Winter 1887–88 und sind in derselben schwarzen Tinte verfasst. Darüber hinaus gibt es – mit Ausnahme der spätesten, vor allem EH betreffenden Aufzeichnungsschicht von November bis Dezember 1888 in Z II 1 – keine Hinweise für eine weitere Benutzung der früheren Hefte nach Winter 1887–88. Im Hinblick auf die Datierung der gesammelten Versnotate in W II 10 gilt folglich: Nur die drei letzten Versnotate und das nachträgliche Eingangsgedicht „Das eherne Schweigen –“ in *brauner* Tinte stammen von Sommer 1888, alle übrigen Versnotate in schwarzer Tinte stammen von vermutlich Januar bis März 1888.

Umdatierung zu Z II 1: In KGW VIII bzw. KSA 13 sind Aufzeichnungen aus dem „früheren“ Arbeitsheft Z II 1 (S. 1 und 9–16) als Fragmente 23[4–9] wiedergegeben und zusammen mit weiteren Aufzeichnungen aus anderen Manuskripten auf „Oktober 1888“ datiert. Überblickt man die späten Aufzeichnungen in Z II 1 als Ganzes, ist jedoch offensichtlich, dass die in Fragmentgruppe 23 wiedergegebenen Aufzeichnungen aus Z II 1 wie die übrigen späten Aufzeichnungen in diesem Heft von November bis Dezember 1888 stammen müssen.¹⁹ So datierte auch Montinari im Nachhinein im Nachbericht zur VII. Abteilung alle spätesten Aufzeichnungen in Z II 1 auf „November–Dezember 1888“.²⁰

Hinweise zur Benutzung

In der topologischen Präsentation der datierten Beschriftungsschichten (Teil I) sind bei allen Heften mit Erstbeschriftung *von hinten* die Beschriftungsschichten in der Reihenfolge von hinten nach vorn verzeichnet (vgl. z. B. N VII 1), bei allen Heften mit Erstbeschriftung *von vorn* in der Reihenfolge von vorn nach hinten (vgl. z. B. N VII 4).

In der ersten Kolonne wird die Manuskriptsignatur (z. B. „N VII 1“), in der zweiten Kolonne die Stellenangabe (z. B. „194–61“) und in der dritten Kolonne die Datierung

¹⁸ Die Vorlagen zu den Versnotaten in W II 10 stammen aus N V 7, N VI 3, N VI 5, N VI 8–9, N VII 2–3, W II 1–3, Z I 3, Z II 3, Z II 8–9.

¹⁹ Mit Ausnahme einer späten Aufzeichnung in Z II 1, 108,10–26, die auf Winter 1887–88 zu datieren ist; vgl. KGW VII bzw. KSA 10 Fragment 16[5] und den Kommentar dazu in KGW VII 4/1.286, bzw. KSA 14.693: „von Anfang 1888“.

²⁰ KGW VII 4/2.598: „Z II 1 [...] S. 1–38, 40, 43, 44, 46, 48, 50, 52, 104, 106, 108, 110 November–Dezember 1888 benutzt“.

(z. B. „*April–Mai 1885*“) aufgeführt, darunter werden gegebenenfalls die Ausnahmen dazu verzeichnet (z. B. „181, 185–186 braune Tinte *Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886*“).

Umgekehrte Seitenangaben (z. B. „194–61“ statt 61–194) zeigen eine erkennbare oder anzunehmende Beschriftungsrichtung von hinten nach vorn an.

Die gebräuchliche, teils monatliche, teils jahreszeitliche Datierungsweise ist beibehalten worden. Die jahreszeitlichen Angaben verstehen sich mit Rücksicht auf Nietzsches jahreszeitliche Wechsel der Aufenthaltsorte, mit langen Sommer- und noch längeren Winteraufenthalten in Sils-Maria und Nizza.

Liegen in der chronologischen Präsentation der datierten Beschriftungsschichten (Teil II) für eine Schaffensperiode (z. B. Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886) sowohl monatliche als auch jahreszeitliche Datierungen vor, werden (1.) die jahreszeitlichen (z. B. „*Herbst 1885 [...] Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886*“), (2.) die monatlichen Datierungen (z. B. „*Anfang November 1885 [...] April 1886*“) aufgeführt.

Beschriftungsschichten, deren Datierung sich über zwei oder mehr Schaffensperioden erstreckt, werden zwei- oder mehrfach aufgeführt und entsprechend gekennzeichnet (z. B. „*Juli–Dezember 1886 (1/2)*“, „*Juli–Dezember 1886 (2/2)*“).

Unsicherheiten oder Unklarheiten bezüglich Datierung, Tinten(farbe) oder Stellenangaben sind mit Fragezeichen versehen respektive als „unsicher“ oder „unklar“ bezeichnet. Vermutliche Datierungen sind als solche ausgewiesen.

I Notizheft N VII 1 bis Verstreute Aufzeichnungen

Notizheft N VII 1 (KGW IX 1)

Oktavheft, 194 Seiten, von hinten nach vorn beschrieben. Bleistift, braune und schwarze Tinte, passim violette und braune Tinte. Aufzeichnungen von Frühjahr 1885. Überarbeitungen und Zusätze von Sommer 1885 (vor allem im Zusammenhang mit den Diktaten von Juni 1885) und Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886. Vorstufen zu JGB (1886). Briefentwürfe von April 1885.

N VII 1	194–61	<i>April–Mai 1885</i> 181, 185–186 braune Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i> passim Überarbeitungen und Zusätze in schwarzer Tinte <i>Mai–Anfang Juni 1885</i> passim Überarbeitungen und Zusätze in differenter brauner Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	60–1	<i>Mai–Anfang Juni 1885</i>

passim Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte
Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886
 passim Überarbeitungen und Zusätze in violetter Tinte *Sommer*
(vor allem Juni) 1885

Notizheft N VII 2 (KGW IX 2)

Oktavheft, 194 Seiten, von hinten nach vorn, teils auch von vorn nach hinten beschrieben. Bleistift, eine violette und braune Tinten, vereinzelt schwarze Tinte. Aufzeichnungen von Sommer 1885 bis Frühjahr 1886. Zusätzliche Aufzeichnungen von Anfang 1887 (?) und März 1887. Vorstufen zu JGB (1886), MA I Vorrede (1886). Briefentwürfe von August, Oktober und November 1885, Januar bis Mai 1886, März 1887.

N VII 2	194–173	<i>Juli–August 1885</i> 193,8–44 <i>Juli–August 1885?</i> 194, 193,2–6,46 Bleistiftnotizen <i>Herbst 1885</i> 191 schwarze Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886?</i> 185–186, 188 schwarze und braune Tinte <i>Mai 1886</i> 177–178, 180 ⁷ braune Tinte <i>Mai 1886</i> 173–174, 176 braune Tinte <i>Herbst 1885</i>
	172–132	<i>Herbst 1885</i> 160 Bleistift <i>Anfang 1887?</i> passim Überarbeitungen und Zusätze in differenter brauner Tinte ²¹ <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	131–51	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i> 51,14–38, 52,19–38 differente braune Tinte <i>März 1887</i>
	5–37	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	3,2–18, 4,6–8	<i>Herbst 1885</i>
	3,20–30,	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	4,2–4,10–30	
	2	violette Tinte <i>Sommer 1885</i> Bleistift und braune Tinte <i>Herbst 1885</i>

²¹ In KGW IX 2.132–172 wurde zwecks differenzierter Wiedergabe ausnahmsweise Schwarz zur Darstellung der zweiten braunen Tinte verwendet.

Notizheft N VII 3 (KGW IX 3)

Oktavheft, 188 Seiten, teils von hinten nach vorn, teils von vorn nach hinten, teils offenbar von der Mitte (genauer S. 81–82) aus nach vorn und nach hinten beschrieben. Bleistift, schwarze und braune Tinten. Aufzeichnungen von Sommer 1886 bis Herbst 1887. Zusätzliche Aufzeichnungen von Winter 1887–88 und Frühjahr 1888; eine Notiz von Juli 1888 (?). Vorstufen zu JGB 258 (Bogenkorrektur Juli 1886), FW 5. Buch (1887), GM (1887), GD (1888), DD (1888–89). Briefentwürfe von Juni und Juli 1887, September 1887 bis Februar 1888. Eigenhändige Datierung: „Lenzer Heide den 10. Juni 1887“ (13).

N VII 3	188	<i>Sommer 1887 bis Frühjahr 1888</i>
		2–22 schwarze Tinte <i>Frühjahr–Anfang Sommer 1887</i>
	187–153	<i>Juli–Dezember 1886</i>
		187,2–11,38–40 <i>Datierung unklar</i> ; braune Tinte <i>vermutlich Herbst 1887</i>
		184,6–14 <i>differente schwarze Tinte Frühjahr 1887</i>
		182,16–42, 181,24 <i>differente schwarze Tinte Februar 1887</i>
		164, 159 <i>schwarze[?] Tinte vermutlich April 1887</i>
		154–153 <i>schwarze Tinte Juli 1887</i>
	152–137	<i>Januar–März 1887</i>
		150 <i>Bleistiftnotizen Januar–März 1887?</i>
		146 <i>braune Tinte vermutlich April 1887</i>
		146 <i>schwarze Tinte November 1887</i>
		141–142 <i>braune Tinte vermutlich April 1887</i>
	136–107	<i>Frühjahr–Anfang Sommer 1887</i>
		136 <i>braune Tinte Frühjahr–Herbst 1887</i>
		131–121 <i>linksseitig stichwortartiges Nummern-Register</i>
		Nr. 1–53 ²² <i>vermutlich Ende Frühjahr 1887</i>
		131,34–42, 132 <i>Frühjahr–Anfang Winter 1887</i>
		130, 129,1–7,22–33, 128, 126 <i>differente schwarze Tinte Herbst 1887</i>
		128 <i>Bleistift Sommer 1887?</i>
		124 <i>Sommer 1887?</i>
		122,2–14 <i>Juni–Juli 1887</i>
		122 <i>Bleistift Frühjahr–Sommer 1887?</i>
		116,4–12 <i>differente schwarze Tinte Herbst 1887?</i>
		109–111 <i>schwarze Tinte Herbst 1887</i>
	95–106	<i>Herbst 1887</i>
		105–106 <i>Herbst 1887?</i>

22 Entsprechende nachträgliche Nummerierungen mit Rotstift teils überliefert in W I 3, W I 8, Mp XVII.

83–94	<i>Sommer 1887</i> 93–94 schwarze Tinte <i>Herbst 1887</i> 91,2–4 differente schwarze Tinte <i>vermutlich Frühjahr 1888</i> 90 schwarze Tinte <i>Herbst 1887?</i> 83–84 <i>Sommer 1887?</i>
81–82	<i>April 1887</i>
80–71	<i>Frühjahr–Anfang Sommer 1887</i> 79–80 nachträgliche Aufzeichnungen in differenter schwarzer Tinte <i>Herbst 1887</i> 73, 74,8–32 <i>Sommer 1887</i> 71–72 Beschriftung quer in differenter schwarzer Tinte <i>Juli 1887</i>
70–61	<i>Sommer 1887</i>
40–60	<i>Herbst 1887</i>
31–39	<i>Sommer 1887</i> 39 schwarze Tinte <i>Herbst 1887?</i> 31–32, 34 [?] schwarze Tinte <i>Herbst 1887</i>
7–30	<i>Juni 1887</i> 26 braune Tinte <i>vermutlich Ende Sommer 1887</i>
5–6	<i>Frühjahr 1887</i> differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i>
3–4	3,2–12 braune Tinte <i>April 1887?</i> schwarze Tinte <i>Februar 1888</i> differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i>
2	2–32 <i>Juli–Dezember 1886</i> schwarze Tinte <i>April 1887</i> 33–39 <i>Frühjahr–Sommer 1887</i>
1	<i>Frühjahr–Sommer 1887</i> 35–41 <i>Juli 1888?</i>

Notizheft N VII 4 (KGW IX 3)

Duodezheft, 60 Seiten, teils von vorn nach hinten, teils passim und dabei öfter vertikal oder auf dem Kopf stehend beschrieben. Bleistift, eine braune und schwarze Tinten. Aufzeichnungen von September bis November 1888. Vorstufen zu EH (1888–89). Briefentwurf von November 1888.

N VII 4	1–6	<i>September 1888</i> <i>2,22 Oktober 1888?</i>
---------	-----	--

8–37, 42–43,	<i>November 1888</i>
46–47	
58–59	<i>September–November 1888?</i>
60	<i>September 1888?</i>

Arbeitsheft W I 3 (KGW IX 4)

Quartheft, 136 Seiten, von hinten nach vorn, teils auch unregelmäßig von vorn nach hinten beschrieben. Eine schwarze, eine violette und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von Mai 1885 bis April 1886. Nummerierungen mit Rotstift von vermutlich Ende Frühjahr 1887. Vorstufen zu JGB (1886).

W I 3	134–114	<i>Mai–Anfang Juni 1885</i> 125, 115 Nummerierungen mit Rotstift <i>vermutlich Ende Frühjahr 1887</i> passim Überarbeitungen und Zusätze in violetter Tinte <i>Sommer 1885</i> passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	113–52	<i>Sommer 1885</i> 64 Nummerierung mit Rotstift <i>vermutlich Ende Frühjahr 1887</i> passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in brauner Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	51–48	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	46	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886?</i>
	7	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	4–6	<i>Sommer 1885</i> 4 braune Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	1–3	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>

Arbeitsheft W I 4 (KGW IX 4)

Fragment eines Quartheftes, 54 Seiten, von hinten nach vorn beschrieben. Eine violette und schwarze Tinten, vereinzelt Bleistift. Früheres von Winter 1884–85. Aufzeichnungen von Mai bis Mitte September 1885. Überarbeitungen und Zusätze von Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886. Vorstufen zu JGB (1886), MA I Vorrede (1886). Briefentwurf von August 1885.

W I 4	52–38	<i>Winter 1884–85</i> 44,50, 45, 40,48–50, 41 differente schwarze Tinte <i>Mai–Anfang Juni 1885</i> passim Überarbeitungen in differenter schwarzer Tinte <i>Mai–Anfang Juni 1885</i> passim (inklusive 53) zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in violetter Tinte <i>Sommer 1885</i>
	37–34	<i>Mai–Anfang Juni 1885</i> Bleistift <i>Mai–Juni 1885</i> violette Tinte <i>Juni 1885</i>
	33–2	<i>Sommer 1885</i> passim Überarbeitungen und Zusätze in schwarzer Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>

Arbeitsheft W I 5 (KGW IX 4)

Fragment eines Quartheftes, 48 Seiten, von hinten nach vorn beschrieben. Violette Tinte, passim braune und schwarze Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von August bis Mitte September 1885. Zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von September 1885 bis April 1886. Vorstufen zu JGB (1886), MA I Vorrede (1886). Eigenhändige Datierung: „Sils-Maria Ende August 1885“ (48).

W I 5	48–1	<i>August–Mitte September 1885</i>
	passim	Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte <i>Herbst 1885</i>
	passim	zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in schwarzer sowie 12–13 in brauner [?] Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>

Arbeitsheft W I 6 (KGW IX 4)

Quartheft, 80 Seiten, Diktatniederschriften von Louise Röder-Wiederholds Hand jeweils auf der rechten Seite von vorn nach hinten eingetragen. Diktatniederschriften in schwarzer Tinte. Zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Nietzsches Hand in violetter und schwarzen Tinten, vereinzelt mit Bleistift. Diktatniederschriften von Juni 1885. Zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Juni 1885 bis April 1886. Vorstufen zu JGB (1886).

W I 6	1	von Nietzsches Hand mit Bleistift <i>Datierung unklar</i> , in schwarzer Tinte ²³ <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	3–77	rechtsseitig Diktatniederschriften von Röder-Wiederholds Hand sowie passim vereinzelte Korrekturen von Nietzsches Hand mit der schwarzen Tinte von Röder-Wiederhold <i>Juni 1885</i>
	58	von Nietzsches Hand mit Bleistift <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886?</i>
	78–79	von Nietzsches Hand in schwarzer Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	passim	zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Nietzsches Hand in violetter Tinte <i>Sommer 1885</i>
	passim	zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Nietzsches Hand in schwarzen Tinten <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>

Arbeitsheft W I 7 (KGW IX 4)

Quartheft, 80 Seiten, von hinten nach vorn, teils auch unregelmäßig von vorn nach hinten beschrieben. Eine violette und schwarze Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von Juli 1885 bis April 1886. Zusätzliche Aufzeichnungen von Juli 1886 und Januar bis Februar 1888. Vorstufen zu JGB (1886), MA I Vorrede (1886). Briefentwürfe von März und Juli 1886, Januar und Februar 1888.

W I 7	78	<i>März–April 1886</i>
	77–32	<i>Juli–Mitte September 1885</i> passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in schwarzen Tinten <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	31–26	<i>Januar–April 1886</i>
	24	<i>Januar–Februar 1888</i>
	14–23	<i>August–Mitte September 1885</i> 20–23 (exklusive 21,22–26) schwarze Tinte <i>Januar–Februar 1888</i> passim (inklusive 14–15 „Tinte der letzten Korrektur“ und 21,22–26) zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in schwarzen Tinten <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>

²³ In KGW IX 4, W I 6 wurde zwecks differenzierter Wiedergabe ausnahmsweise Rot zur Darstellung der schwarzen Tinten von Nietzsches Hand verwendet.

11–13	<i>Juli 1886</i>
4–7	<i>Januar–Februar 1888</i>
	<i>5,12–16 März–April 1886</i>
3	<i>August–Mitte September 1885</i>
	<i>schwarze Tinte Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
1	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	<i>Bleistift März 1886?</i>

Arbeitsheft W I 8 (KGW IX 5)

Quartheft, 290 Seiten, von hinten nach vorn, teils auch von vorn nach hinten beschrieben. Schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von November 1885 bis November 1886. Zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Herbst 1886 bis Frühjahr 1887, Juli 1887 und vermutlich Juni 1888. Nummerierungen mit Rotstift von vermutlich Ende Frühjahr 1887. Vorstufen zu JGB (1886), GT Versuch einer Selbstkritik (1886), MA I Vorrede (1886), MA II Vorrede (1886), M Vorrede (1887), FW Vorrede, FW 5. Buch, FWP (1887), GM (1887), WA (1888). Briefentwürfe von März bis Juni und August bis November 1886. Eigenhändige Datierungen: „Frühling 1886“ (141), „Sils-Maria, Sommer 1886“ (123).

W I 8	290	<i>März 1887?</i>
	289–151	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i> <i>238,13 Sommer 1886?</i> <i>155–156 Briefentwürfe Anfang Mai 1886</i>
	150–139	<i>Frühjahr 1886</i> <i>148,24–40 Sommer 1886?</i> <i>139,27–40, 140 (inklusive 139 „Tinte der letzten Korrektur“)</i> <i>differente schwarze Tinte Juli 1886</i>
	138–107	<i>Juli–August 1886</i> <i>121, 118 braune Tinte Oktober–November 1886?</i> <i>115–110 (inklusive 112,33,35) braune Tinte April 1887</i> <i>113,8–9, 112,34–36 braune Tinte Oktober–November 1886?</i> <i>110,13–17 differente schwarze Tinte vermutlich Juni 1888</i> <i>passim Nummerierungen mit Rotstift vermutlich Ende</i> <i>Frühjahr 1887</i>
	106–103	<i>Juni 1886</i> <i>104,22–30 differente schwarze Tinte August–Oktober 1886</i>
	102–63	<i>August–Oktober 1886</i> <i>101,24–27, 102 August–Oktober 1886?</i>

- 99,1, 100,4–14,39–51 differente schwarze Tinte *Herbst 1886 bis Frühjahr 1887?*
 95,29–31 braune Tinte *Oktober–November 1886*
 95,1[a], 96,1[b–d],29 differente braune Tinte *April 1887*
 95,1[a] differente schwarze Tinte *Frühjahr 1887 oder später?*
 89–90 braune Tinte *April 1887*
 87,3[a], 88,1,28–36,39 differente schwarze Tinte *Datierung unklar; 1886–87*
 87–85 braune Tinte *Oktober–November 1886*
 86,21–32 differente braune Tinte *April 1887*
 82 braune Tinte *Herbst 1886?*
 77–73 braune Tinte *April 1887*
 77 differente schwarze Tinte *Juni 1888?*
 71–72, 67–68 braune Tinte *Oktober–November 1886*
 67,23–29, 68,22–29 differente schwarze Tinte *Juli 1887?*
 66 braune Tinte *Oktober–November 1886*
 65 braune Tinte *Herbst 1886?*
 65,3,5 differente schwarze Tinte *Herbst–Winter 1886–87?*
 63–64 braune Tinte *Oktober–November 1886*
 64,23 differente schwarze Tinte *Juli 1887?*
 passim Nummerierungen mit Rotstift *vermutlich Ende Frühjahr 1887*
- 62–27 *Oktober–November 1886*
 62 schwarze Tinte *Oktober–November 1886?*
 57–58 schwarze Tinte *November 1886*
 53–54, 51 schwarze Tinte *Herbst–Winter 1886–87?*
 45–46 differente braune Tinte *April 1887*
 44 schwarze Tinte *Januar–Februar 1887*
 44 differente braune Tinte *April 1887*
 41–42 „Tinte der letzten Korrektur“ und 41,2–17, 42,24–26 differente braune Tinte *April 1887*
 38 differente braune Tinte *April 1887*
 34 schwarze Tinte *November 1886*
 34 „Tinte der letzten Korrektur“ und 33,37–45 differente braune Tinte *April 1887*
 31–33 schwarze Tinte *November–Dezember 1886*
 31,22–32, 32,23–38 Bleistift *vermutlich April 1887*
 passim Nummerierungen mit Rotstift *vermutlich Ende Frühjahr 1887*
- 21–26 *August–September 1886*
 23,34–48, 24,43 *Oktober 1886*

15–16	<i>November 1886 bis Februar 1887</i>
13–14	<i>Anfang November 1886</i> 13 Bleistift <i>November–Dezember 1886</i> 13–14 schwarze Tinte <i>November 1886 bis Februar 1887</i>
12,2–32	<i>vermutlich August 1886</i> 11, 12,34–40 <i>Oktober 1886</i>
9–10	<i>August 1886</i>
6–8	<i>August–September 1886</i> 8,16 <i>Oktober 1886?</i>
4	<i>März 1887</i>
2	<i>Juli–Anfang August 1886</i> 51 <i>September 1886</i>
1	<i>Juli 1887?</i>

Arbeitsheft W II 1 (KGW IX 6)

Quartheft, 142 Seiten, von hinten nach vorn beschrieben. Eine schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von Herbst 1887 (Oktober bis Dezember 1887?). Zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Januar bis Februar 1888, April 1888, Sommer 1888, Dezember 1888. Durchnummerierung von Februar 1888. Vorstufen zu GD (1888), DD (1888–89), NW (1888–89). Briefentwürfe von Januar und Dezember 1888.

W II 1	141–2	<i>Herbst 1887 (Oktober bis Dezember 1887?)</i> 141–142, 139 Briefentwurf <i>Anfang Januar 1888</i> 142 braune Tinte <i>Dezember 1888</i> 139–2 Durchnummerierung (Nr. 1–136) <i>Februar 1888</i> 124, 122, 76 braune Tinte <i>Dezember 1888</i>
	1	<i>schwarze Tinte Februar 1888</i>
	passim	<i>zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in braunen Tinten Sommer 1888, vereinzelt auch April 1888</i>

Arbeitsheft W II 2 (KGW IX 6)

Quartheft, 142 Seiten, von hinten nach vorn beschrieben. Schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von Herbst bis Winter 1887–88 (Dezember 1887 bis Januar 1888?). Zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von April und Sommer, möglicherweise auch September 1888. Durchnummerierung von Februar 1888. Vorstufen zu GD (1888), AC (1888), DD (1888–89).

W II 2	142–1	<i>Herbst–Winter 1887–88 (Dezember 1887 bis Januar 1888?)</i> 141–1 Durchnummerierung (Nr. 137–300) <i>Februar 1888</i> 139 braune [?] Tinte <i>vermutlich Winter 1887–88</i> 4,19 differente schwarze Tinte <i>September 1888?</i>
	passim	zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in braunen Tinten <i>Sommer 1888, vereinzelt auch April 1888</i>

Arbeitsheft W II 3 (KGW IX 7)

Folioheft, 200 Seiten, von hinten nach vorn beschrieben. Schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von Herbst bis Winter 1887–88 (Ende November 1887 bis März 1888). Zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von April bis September 1888. Durchnummerierung S. 198–141 von Februar 1888. Vorstufen zu WA (1888), GD (1888), AC (1888), DD (1888–89). Eigenhändige Datierungen: „Nizza den 24. November 1887.“ (198), „Nizza den 25. November 1887.“ (190), „Nizza den 15. Dezember 1887.“ (184).

W II 3	200	<i>Ende März, Anfang April 1888</i>
	198–2	<i>Herbst–Winter 1887–88 (Ende November 1887 bis März 1888)</i> 199 <i>Frühjahr 1888</i> 198–141 Durchnummerierung (Nr. 301–372) <i>Februar 1888</i> 161,4–16 differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i> 157 <i>September 1888?</i> 144,29, 145,2–18 differente schwarze Tinte <i>Ende September 1888</i> 129, 130,2,30–38,passim, 131 differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i> 128–129 braune Tinte <i>Sommer 1888</i> 112,1,3,53, 113, 95,2–48 differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i> 65 braune Tinte <i>April 1888</i> 25,2–4 braune Tinte <i>April 1888</i> 23 braune Tinte <i>September 1888</i> 14–19 Überarbeitungen in differenter schwarzer Tinte <i>September 1888</i> 9,2–8 braune Tinte <i>Juni 1888</i>
	passim	Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten <i>Sommer 1888, teils auch April 1888</i>

Arbeitsheft W II 4 (KGW IX 7)

Quartheft, 136 Seiten, von hinten nach vorn, teils auch von vorn nach hinten und passim beschrieben. Diverse Seiten, meist beschriftet (am Falz Schriftreste erhalten geblieben), herausgeschnitten, vereinzelt herausgetrennt. Schwarze und braune Tinten, Bleistift. Aufzeichnungen von Februar und September bis Anfang Oktober 1888. Schriftreste von Sommer 1885 und Herbst 1885 bis Herbst 1887 (?). Vorstufen zu GD (1888), AC (1888).

W II 4	135–128	Schriftreste <i>Datierung unklar, Herbst 1885 bis Herbst 1887?</i> 134 Schriftreste in violetter Tinte <i>Sommer 1885</i>
	126–66	linksseitig stichwortartiges Nummern-Register zu W II 1–3, Nr. 1–372 <i>Februar 1888</i>
	63–50	<i>September 1888</i>
	21, 19	<i>Anfang Oktober 1888</i>
	5–15	Schriftreste <i>Herbst 1885 bis Herbst 1887?</i>
	4	<i>Februar 1888</i>

Arbeitsheft W II 5 (KGW IX 8)

Folioheft, 190 Seiten, von hinten nach vorn beschrieben. Schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von Ende März bis Anfang Juni 1888. Überarbeitungen und Zusätze von Sommer und September 1888. Vorstufen zu WA (1888), GD (1888), AC (1888). Eigenhändige Datierung: „Nizza, den 25. März 1888.“ (189).

W II 5	189–170	<i>Ende März, Anfang April 1888</i> 189,33,40–48,56–60 differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i> 180–181, 170–171 braune Tinte <i>April 1888</i> passim differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i>
	169–156, 154,2–14	<i>April 1888</i> 168–169 differente braune Tinte <i>Sommer 1888?</i> 167 differente braune Tinte <i>Sommer 1888</i> 154–155 schwarze Tinte <i>Frühjahr 1888</i> 154,16–22, 155,28–38 differente braune [?] Tinte <i>September 1888</i> passim (inklusive 154,1 „Tinte der letzten Korrektur“) Überarbeitungen, Rubrizierungen in schwarzer Tinte <i>Frühjahr 1888</i>

- 153–1 (inklusive 153–110 Rubrizierungen in „Tinte der letzten Korrektur“) *Frühjahr 1888*
 24,30–36 *September 1888*
 5⁷, 8–9 braune Tinte *September 1888*
 passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten
Sommer 1888

Arbeitsheft W II 6 (KGW IX 9)

Folioheft (von Turiner Papierhändler), 145 Seiten, von hinten nach vorn, das vordere Drittel unregelmäßig beschrieben. Schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von April bis Oktober 1888. Vorstufen zu WA (1888), GD (1888), AC (1888), EH (1888–89).

- W II 6 144–145, 141, (auf dem Kopf stehend) *Mitte September 1888*
 20–36, 139,
 138,60–64
 142–120 *April 1888*
 passim (inklusive 143) schwarze Tinte *Frühjahr 1888*
 passim (inklusive 122, 136 „Tinte der letzten Korrektur“)
 Überarbeitungen und Zusätze in differenten braunen
 Tinten *Sommer 1888*
- 119–58 *Frühjahr 1888*
 116–117, 109–110 braune Tinte *Juni–Juli 1888*
 72, 65–67 braune Tinte *Juni 1888*
 passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten
Sommer 1888
- 57–46 *Juni 1888*
 47,30–38 schwarze Tinte *Frühjahr 1888*
- 40–45 *Frühjahr 1888*
 passim Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte
Juni 1888
- 39–14 *April 1888*
 31, 33,20–28 differente braune Tinte *Juni–Juli 1888*
 17 differente braune Tinte *September 1888*
 passim Überarbeitungen und Zusätze in schwarzer Tinte
Frühjahr 1888 (16 schwarze Tinte später?)
 passim (inklusive 36–37 „Tinte der letzten Korrektur“)
 Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte *Juni 1888*
- 13–8 *September 1888*

7	2–54 <i>September 1888</i> 33–39,55–62 <i>differente braune Tinte und schwarze Tinte</i> <i>Oktober 1888</i>
6	<i>Oktober 1888</i>
5	2–6 <i>vermutlich Ende August 1888</i> 5,8–58, 4 <i>differente braune Tinte</i> <i>September 1888</i>
3	<i>Juni–Juli 1888</i>

Arbeitsheft W II 7 (KGW IX 9)

Quartheft, 164 Seiten, von hinten nach vorn, teils auch von vorn nach hinten beschrieben.²⁴ Schwarze und braune Tinten, Bleistift. Aufzeichnungen von vermutlich März bis Oktober 1888. Vorstufen zu WA (1888), GD (1888), AC (1888), EH (1888–89), DD (1888–89). Briefentwürfe von Mai bis September 1888. Eigenhändige Datierungen: „Turin, 21. April, unterwegs“, „Nachts 27 April“ (164).

W II 7	164	<i>Ende April 1888</i>
	163	<i>Sommer 1888</i>
	162–134	<i>vermutlich März 1888</i> 153, 150–151 <i>braune Tinte</i> <i>Sommer 1888</i> 144–147 <i>braune[?] Tinte</i> <i>Oktober 1888</i> 142 <i>braune Tinte</i> <i>Sommer 1888</i> 136,34–46, 137,16–34, 138,30–46, 139 <i>differente schwarze Tinte</i> <i>Frühjahr 1888</i> 134–135 <i>braune Tinte</i> <i>April 1888</i> <i>passim Überarbeitungen in brauner Tinte</i> <i>April 1888</i>
	133–128	<i>April 1888</i> 130 <i>Bleistift</i> <i>vermutlich April 1888</i> 128–131 <i>schwarze Tinte</i> <i>Frühjahr 1888</i>
	127–106	<i>Frühjahr 1888</i> 110–111 <i>braune Tinte</i> <i>Juli 1888</i>
	105–7	<i>Sommer 1888</i>
	2–6	<i>März 1888</i> 5 <i>vermutlich Frühjahr 1888</i> 2–3 <i>braune Tinte</i> <i>vermutlich Anfang April 1888</i>

²⁴ Es ist unklar, ob die Erstbeschriftung des Heftes hinten auf S. 162 oder vorn auf S. 2 einsetzt; da das Heft größtenteils von hinten nach vorn beschrieben ist, werden die Beschriftungsschichten von hinten nach vorn aufgeführt.

Arbeitsheft W II 8 (KGW IX 10)

Quartheft (von Turiner Papierhändler), 154 Seiten, teils von vorn nach hinten, größtenteils von hinten nach vorn beschrieben. Schwarze und braune Tinten, Bleistift. Aufzeichnungen von Frühjahr bis Sommer 1888, Überarbeitungen und Zusätze von August bis September 1888. Weitere Aufzeichnungen von September bis Dezember 1888. Vorstufen zu GD (1888), AC (1888), EH (1888–89), DD (1888–89). Briefentwürfe von Oktober und November 1888. Eigenhändige Datierung (symbolisch?): „Turin, am 30. Sept. 1888“ (87).

W II 8	2–3	<i>Dezember 1888</i>
	4–12	<i>Frühjahr 1888</i>
		4–9 braune Tinte <i>August–September 1888</i>
		10–12 braune Tinten <i>September–Oktober 1888</i>
	13–16	<i>Sommer 1888 (Juni 1888?)</i>
		braune Tinte <i>vermutlich Anfang Oktober 1888</i>
	17–18	<i>September–Oktober 1888?</i>
	24–19	<i>Oktober–November 1888</i>
	32–27, 25–26	<i>September 1888</i>
		25,14–38, 26,6–40 <i>Oktober–November 1888</i>
	36	<i>September–Oktober 1888</i>
	55–56, 46–37	<i>Oktober–November 1888</i>
	104–65	<i>September–Oktober 1888</i>
	105	<i>September–November 1888?</i>
	107–108	<i>Oktober–November 1888</i>
	151–113	<i>September 1888</i>
	152	<i>November 1888</i>
		151–152 Bleistift <i>September 1888</i>
	153–154	<i>Oktober 1888</i>
		153 schwarze Tinte <i>Ende Dezember 1888?</i>

Arbeitsheft W II 9 (KGW IX 10)

Quartheft (von Turiner Papierhändler), 132 Seiten, teils von vorn nach hinten, größtenteils von hinten nach vorn beschrieben. Schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Erste Aufzeichnungen von Frühjahr bis Sommer 1888, Überarbeitungen und zusätzliche Aufzeichnung von August bis September 1888. Weitere Aufzeichnungen von Oktober bis Dezember 1888. Vorstufen zu GD (1888), EH (1888–89). Briefentwürfe von Oktober und November 1888.

W II 9	1	<i>Dezember 1888</i>
	3–9	<i>Frühjahr 1888</i> 3, 6–7 Überarbeitungen und zusätzliche Aufzeichnung in brauner Tinte <i>August–September 1888</i>
	10–11	<i>Sommer 1888 (Juni 1888?)</i>
	45–12	<i>Oktober–November 1888</i>
	131–46	<i>Oktober 1888</i> 72–73 schwarze Tinte <i>Oktober–November 1888</i> 102–100 <i>Oktober–November 1888</i>
	132	<i>vermutlich November 1888</i>

Arbeitsheft W II 10 (KGW IX 11)

Großoktavheft, 212 Seiten, teils von vorn nach hinten, teils von hinten nach vorn, teils passim und dabei öfter auf dem Kopf stehend oder vertikal beschrieben. Schwarze und braune Tinten, vereinzelt Bleistift. Aufzeichnungen von vermutlich Januar bis März 1888, Sommer 1888, November bis Dezember 1888. Vorstufen zu EH (1888–89), DD (1888–89), NW (1888–89). Briefentwürfe von Dezember 1888.

W II 10	2–37	<i>vermutlich Januar–März 1888</i> 2, 37 braune Tinte <i>Sommer 1888</i> passim Überarbeitungen in brauner Tinte <i>Sommer 1888</i>
	38–41	<i>Sommer 1888</i>
	42–48, 68–69	<i>November–Dezember 1888</i>
	72, 98	<i>Dezember 1888</i>
	112–119, 132–	<i>November–Dezember 1888</i>
	134, 143–140	
	158–163,	<i>Dezember 1888</i>
	175–170,	
	176–177	
	182–187	<i>November–Dezember 1888</i>
	212–188	<i>Sommer 1888</i>

Aufzeichnungen aus diversen Heften (KGW IX 11)

Diverse „frühere“ Notiz- und Arbeitshefte verschiedenen Formats, vorwiegend aus der Zarathustra-Zeit, teils auch aus der Basler Zeit,²⁵ mit zusätzlichen „späten“ Aufzeichnungen. Aufzeichnungen ab Frühjahr 1885: Sommer 1885 (teils mit Überarbeitungen von Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886), Sommer 1886, Herbst–Winter 1886–87, Herbst 1887 bis März 1888 (vorwiegend Briefentwürfe), November bis Dezember 1888. Vorstufen ab Frühjahr 1885: zu JGB (1886), GT Versuch einer Selbstkritik (1886), GD (1888), AC (1888), EH (1888–89), DD (1888–89), NW (1888–89). Briefentwürfe ab Frühjahr 1885: Dezember 1887 bis März 1888,²⁶ Dezember 1888.

N VI 5	9–10	<i>Januar 1888</i>
N VI 8	11–14	<i>Januar 1888</i>
	61–62	<i>Februar 1888</i>
P II 12b	37	<i>Herbst–Winter 1886–87</i>
U II 7	8–9	<i>August 1886</i>
W I 2	63	<i>Juni 1885</i>
Z I 2	2–13, 16, 22–23	<i>Juli–Mitte September 1885</i>
		6, 9, 12–13 Überarbeitungen in schwarzer Tinte <i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
Z I 3	155, 157, 159, 161	<i>März 1888</i>
Z II 1	1–3, 5–18, 23–38, 40, 43–44, 46, 48, 50, 52, 104, 106, 108, 110	<i>November–Dezember 1888</i>
		108,10–26 differente schwarze Tinte <i>Herbst–Winter 1887–88</i>
Z II 3	4–5	<i>März 1888</i>
	14–15	<i>Dezember 1887</i>
	19	<i>2–8 Herbst–Winter 1887–88</i>
		<i>7–22 März 1888</i>
	48	<i>vermutlich März 1888</i>
	56–58	<i>Herbst–Winter 1887–88 (vermutlich Dezember 1887)</i>
	70	<i>vermutlich Februar 1888</i>

²⁵ Aus der Basler Zeit: P II 12b, U II 7 (1872–74).

²⁶ Die als Vorstufen zum Brief vom 23. Mai 1888 an Georg Brandes interpretierbaren Entwürfe in Z II 3, 141 und Z I 3, 155 stammen von März 1888.

	72	<i>Februar 1888</i>
	74–75, 80, 82–85	<i>Dezember 1887</i>
	87	<i>Februar 1888</i>
	141	<i>vermutlich März 1888</i>
	143	<i>März 1888</i>
	152–153	<i>Winter 1887–88</i>
Z II 9	21–22	<i>Februar 1888</i>
	23–24	<i>Januar 1888</i>
	29–32, 37–40	<i>Februar 1888</i>
Z II 10	1–6, 8–9	<i>Juni 1885</i>

Archivmappe Mp XIV (KGW IX 12)

In einer Archivmappe gesammelte lose Blätter verschiedenen Formats und Ursprungs mit Aufzeichnungen aus der Entstehungszeit von MA (1878) sowie von MA I–II (Neue Ausgabe 1886). Aufzeichnungen ab Frühjahr 1885: April und August bis September 1886. Vorstufen ab Frühjahr 1885: zu MA I Vorrede (1886), MA II Vorrede (1886), FW Motto (Neue Ausgabe 1887). Eigenhändige Datierung (symbolisch): „Nizza, im Frühjahr 1886.“ (419^b).

Mp XIV	416–419, 419 ^a , 419 ^b , 420–421 422–423	<i>August–September 1886</i> <i>April 1886</i>
--------	--	---

Archivmappe Mp XV (KGW IX 12)

In einer Archivmappe gesammelte lose Blätter verschiedenen Formats und Ursprungs mit Aufzeichnungen aus der Entstehungszeit von FW (1882) und Za (1883–85) sowie von FW (Neue Ausgabe 1887). Aufzeichnungen ab Frühjahr 1885: Sommer 1885, Januar bis April 1886, November 1886 bis Februar 1887, Juli bis August 1887. Vorstufen ab Frühjahr 1885: zu FW Vorrede, FW 5. Buch, FWP (1887), GM (1887). Eigenhändige Datierung: „Ruta bei Genua, im Herbst des Jahres 1886.“ (96r).

Mp XV	74r 74v	<i>August–Mitte September 1885</i> <i>Winter 1884–85</i> <i>violette Tinte Sommer 1885</i>
	75v	<i>März–April 1886</i>
	76r	<i>1881–82?</i> <i>1,30–31 März–April 1886</i>

77r	<i>Januar–April 1886</i>
78r–90r	<i>November–Dezember 1886</i> <i>81r, 85v November 1886 bis Februar 1887?</i>
92rv	<i>Sommer 1885</i>
94r–100r	<i>Januar–Februar 1887</i>
113r	<i>Juli–August 1887</i>

Archivmappe Mp XVI (KGW IX 12)

In einer Archivmappe gesammelte lose Blätter verschiedenen Formats und Ursprungs mit Aufzeichnungen aus der Entstehungszeit von JGB (1886) bis NW (1888–89). Aufzeichnungen von Mai 1885, Sommer 1885, Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886, Januar bis Februar 1887, April und Juni bis Dezember 1888. Vorstufen zu JGB (1886), MA I Vorrede (1886), GT Versuch einer Selbstkritik (1886), FW Vorrede, FW 5. Buch (1887), GM (1887), WA (1888), GD (1888), AC (1888), EH (1888–89), NW (1888–89). Briefentwürfe von August und November 1885, Oktober bis Dezember 1888. Eigenhändige Datierungen: „Sils-Maria, Oberengadin, Anfang September 1888.“ (68r), „Begonnen am 15. Oktober; beendet am 4. November 1888 in Turin“ (79r), „Turin, den 15. Oktober 1888.“ (94v), „Turin, am 10. Dezember 1888.“ (113r).

Mp XVI	1rv–3r	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	4r	<i>Januar–Februar 1887</i>
	5r	<i>Datierung unklar, 12–22 vermutlich Anfang November 1885</i>
	7v	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	8v	<i>Ende Februar–April 1886</i>
	9r	<i>Januar–April 1886</i>
	12v	<i>Frühjahr 1886?</i>
	14r, 15r–17r	<i>August–Mitte September 1885</i>
	17v	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886?</i>
	18r–19v	<i>vermutlich Sommer–Herbst 1882</i>
	20v	<i>Winter 1884–85</i> <i>violette Tinte Sommer 1885</i> <i>differente schwarze Tinte Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	21r	<i>Sommer 1887</i>
	21 ^a r	<i>2–8, 21 August–September 1886</i> <i>10–20 differente schwarze Tinte vermutlich Frühjahr 1887</i>
	22r	<i>Sommer 1885</i>
	23r–45r	<i>Diktatniederschriften von Röder-Wiederholds Hand sowie passim vereinzelte Korrekturen von Nietzsches Hand mit der schwarzen Tinte von Röder-Wiederhold Juni–Juli 1885</i>

- passim Überarbeitungen von Nietzsches Hand in violetter Tinte *Sommer 1885*
- passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Nietzsches Hand in schwarzen Tinten und brauner Tinte *Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886*
- 47r braune Tinte *April–Mai 1885?*
violette Tinte *August 1885*
- 48r *vermutlich Mai 1885*
- 48v *Datierung unklar, 1885–86*
- 49rv *Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886*
- 50r *Anfang Oktober 1888*
- 50v *Oktober–Dezember 1888*
- 51rv *April 1888*
- 52v *August–September 1888*
- 53r–63v *Juni 1888*
57r *differente schwarze Tinte Anfang September 1888*
passim (inklusive 63v,10–42) zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in brauner Tinte *Sommer 1888*
- 64r–68r *Ende August, Anfang September 1888*
65v *vermutlich September 1888*
- 69r *Anfang Oktober 1888*
differente schwarze Tinte November 1888
- 70r, 71r *November 1888*
- 72rv *Ende September 1888*
72r *braune Tinte Mitte Oktober 1888?*
- 75r–78v *Oktober 1888*
- 79r *Anfang November 1888*
- 79v *Anfang Dezember 1888*
- 80r–81v *November 1888*
- 82r–86^bv *Oktober–November 1888*
- 87r–94v *November–Dezember 1888*
- 95r–96v *Oktober 1888*
96r *braune und differente schwarze Tinte Oktober–November 1888*
- 97r–100v, *November–Dezember 1888*
102v
- 104v *Dezember 1888*
- 105v *Oktober–November 1888*
- 106v *November–Dezember 1888*
- 107r–113r *Dezember 1888*

Archivmappe Mp XVII (KGW IX 13)

In einer Archivmappe gesammelte lose Blätter verschiedenen Formats und Ursprungs mit Aufzeichnungen, die der sogenannten „Umwerthungs“-Zeit („Wille zur Macht“) zugerechnet wurden (1883–88). Aufzeichnungen ab Frühjahr 1885: Mai 1885, Sommer 1885, Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886, August 1886 bis März 1887, Frühjahr und Sommer 1887, April bis Dezember 1888. Vorstufen ab Frühjahr 1885: zu JGB (1886), M Vorrede (1887), FW Vorrede, FW 5. Buch (1887), GM (1887), GD (1888), AC (1888), EH (1888–89), DD (1888–89). Briefentwürfe ab Frühjahr 1885: Mai 1885, Dezember 1886, Februar bis März und Mai bis Juli 1887, Dezember 1888. Eigenhändige Datierungen: „entworfen den 17. März 1887, Nizza.“ (61v), „Sils-Maria am letzten Sonntag des Monat August 1888“ (124v).

Mp XVII	7v	<i>Sommer 1885</i>
	33v	<i>Juli–August 1887</i>
	44r, 45v	<i>Juli–August 1885</i>
	46r–48v	<i>Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886</i>
	48 ^a r–48 ^b v	<i>Mai 1885</i>
	49r	<i>November–Dezember 1886</i>
	50r	<i>November 1886 bis Februar 1887</i>
	51r	<i>August–Oktober 1886</i>
	52r, 53r	<i>Februar–März 1887?</i>
	54rv	<i>Herbst–Winter 1886–87</i>
	55r–58v	<i>November–Dezember 1886</i>
		55r, 58r Rubrizierungen mit brauner Tinte <i>Ende August 1888</i>
	59r	violette [?] Tinte <i>Frühjahr 1887?</i> schwarze Tinte <i>Frühjahr–Anfang Sommer 1887</i> Nummerierung mit Rotstift <i>vermutlich Ende Frühjahr 1887</i> Rubrizierung mit brauner Tinte <i>Ende August 1888</i>
	59v	<i>November 1886 bis März 1887?</i> 30–40 differente schwarze Tinte <i>Anfang Juli 1887</i>
	60r	<i>November–Dezember 1886</i> Rubrizierung mit brauner Tinte <i>Ende August 1888</i>
	60v	5 [?] , 19–54 <i>November–Dezember 1886</i> 2–30, 36–48, 56–60 <i>Juli 1887</i>
	61r	<i>Frühjahr 1887?</i>
	61v	<i>Mitte März 1887</i> differente schwarze Tinte <i>Frühjahr 1887?</i>
	62rv	<i>Frühjahr–Anfang Sommer 1887</i> differente schwarze Tinte <i>Sommer 1887?</i>

- 62r Rubrizierung mit brauner Tinte *Ende August 1888*
- 63r–65v *Oktober–November 1886*
63r, 64rv schwarze Tinte *November 1886 bis März 1887?*
64r Rubrizierungen mit brauner Tinte, 65r Rubrizierung mit Bleistift *Ende August 1888*
- 66r–72r *Anfang Juni 1887*
66v *Anfang März 1887*
68r, 71r, 72r zusätzliche Aufzeichnungen, 70v, 71r, 72r Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
70r,2–34 differente schwarze Tinte *Ende Juli 1887*
- 72v *Juli 1887*
- 73r 1–2 *Mitte März 1887*
4–24 differente schwarze Tinte *Frühjahr–Anfang Sommer 1887?*
26–40 differente schwarze Tinte *Sommer 1887?*
Rubrizierung mit brauner Tinte *Ende August 1888*
- 73v *Mitte Februar 1887*
- 74rv *Sommer 1887?*
- 75r *November 1886 bis März 1887*
differente schwarze Tinte *Winter 1886–87 bis Frühjahr 1887?*
Nummerierung mit Rotstift *vermutlich Ende Frühjahr 1887*
Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
- 75v *November 1886 bis März 1887*
- 76rv *Januar–Februar 1887?*
76r,8–14, 76v,30–46 *Anfang Februar 1887*
76r,28–32 differente schwarze Tinte *Frühjahr–Anfang Sommer 1887?*
- 77r–79v *Frühjahr–Anfang Sommer 1887*
77r Nummerierungen mit Rotstift *vermutlich Ende Frühjahr 1887*
77r, 79r Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
- 80r–82v *Oktober–November 1886?*
80r Rubrizierung mit brauner Tinte *Ende August 1888*
81v, 82v schwarze Tinten *Winter 1886–87 bis Frühjahr 1887?*
- 83r *Sommer 1887?*
Nummerierung mit Rotstift *vermutlich Ende Frühjahr 1887*
- 83v–89r *November 1886 bis März 1887*

- 83v, 84r, 86r; 89r Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
 84v Nummerierung mit Rotstift *vermutlich Ende Frühjahr 1887*
 85r braune Tinte *Frühjahr–Sommer 1887?*
 passim „Tinte der letzten Korrektur“ und 83v,19, 87v,12–20,24–48 differente schwarze Tinten *Frühjahr–Sommer 1887?*
- 89v 2–12,16–21,53–60 differente schwarze Tinte *Juli 1887*
 13–17,20–59 *November 1886 bis Februar 1887*
- 90r–94r *Frühjahr–Sommer 1887*
 90r, 91r, 92r, 93r, 94r Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
- 94v violette[?] Tinte *Frühjahr 1887?*
 schwarze Tinte *Frühjahr–Anfang Sommer 1887*
- 95r–96v *November 1886 bis März 1887?*
 96r Rubrizierung mit brauner Tinte *Ende August 1888*
- 97r–98v *Frühjahr–Sommer 1887?*
 97r Rubrizierung mit brauner Tinte *Ende August 1888*
 97v *Juni–Juli 1887*
- 100r 2–10 *Ende März 1887?*
 12–22 differente schwarze Tinte *Mitte Mai 1887*
 24–36 differente schwarze Tinte *Ende Mai 1887*
- 100v *Frühjahr 1887?*
 differente schwarze Tinte *Frühjahr–Anfang Sommer 1887?*
- 101rv *Oktober–November 1886*
 101r schwarze Tinte *November 1886 bis März 1887?*
- 102r–103v *Frühjahr–Sommer 1887?*
- 104r–109r *Sommer 1887*
 105r, 109r Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
 108v braune Tinte *Sommer 1888*
- 109v *Juni 1888*
- 110r–112v *Sommer 1887*
 112rv Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
 112v braune Tinte *Sommer 1888*
- 113r *Sommer 1888*
- 113v–117r *Sommer 1887*
 114r, 115r Rubrizierungen mit brauner Tinte *Ende August 1888*
- 117v *Sommer 1888*

118r	<i>Ende August 1888</i>
119r–120v	<i>vermutlich Juni 1888</i>
121r	<i>Frühjahr 1888</i> <i>braune Tinte Sommer 1888</i>
122r	<i>April 1888</i>
123r	<i>Sommer 1888</i>
124r	<i>Ende August, Anfang September 1888</i>
124v	<i>Ende August 1888</i>
125r	<i>September 1888</i>
126r	<i>Oktober 1888</i>
126v	<i>Oktober–November 1888</i>
127r	<i>September–Oktober 1888</i> <i>„Tinte der letzten Korrektur“ und 53–62 differente schwarze Tinte Oktober 1888</i>
128r	<i>2–18 September 1888</i> <i>19–28 differente schwarze Tinte vermutlich Anfang Oktober 1888</i>
128v	<i>Anfang Oktober 1888</i>
129r	<i>Oktober 1888</i>
130r	<i>September 1888</i>
130v	<i>Oktober 1888</i>
131rv	<i>November–Dezember 1888</i>
132r–135r	<i>Ende Dezember 1888</i>

Archivmappe Mp XVIII (KGW IX 13)

In einer Archivmappe gesammelte lose Blätter verschiedenen Formats und Ursprungs mit Gedichtentwürfen und -reinschriften, Typoskripten, Aufzeichnungen des kranken Nietzsche. Aufzeichnungen ab Frühjahr 1885: Sommer 1888, September 1888 bis Anfang Januar 1889. Vorstufen ab Frühjahr 1885: zu EH (1888–89), DD (1888–89), NW (1888–89). Briefentwürfe ab Frühjahr 1885: November 1888, Januar 1889. Eigenhändige Datierungen: „Turin, am 1. Januar 1889.“ (11r/10v), „Torino [...] den 27. Nov. 1888“ (49r).

Mp XVIII	1r–9r	<i>vermutlich September 1888</i> <i>1v, 2r, 3r „Tinte der letzten Korrektur“ und 6v,16–50 differente schwarze Tinte September–Oktober 1888?</i>
	10r–11v	<i>Anfang Januar 1889</i>
	12rv	<i>Dezember 1888?</i>
	48r	<i>Sommer 1888</i>

49r	2–8 <i>Ende November 1888</i> 10–24,26–38 <i>differente schwarze Tinten Dezember 1888</i>
50r–51v	<i>November–Dezember 1888</i>

Verstreute Aufzeichnungen (KGW IX 13)

Lose Blätter verschiedenen Formats und Ursprungs mit Aufzeichnungen, die dem Werknachlass ab Frühjahr 1885 zuzuordnen sind, sich aber an anderem Ort finden: im Briefnachlass, in Druckmanuskripten, auf einem Korrekturbogen, an einem anderen Aufbewahrungsort oder verschollen und nur noch als Fotokopie vorliegend. Aufzeichnungen ab Frühjahr 1885: Juni 1885, Januar bis April und Juni 1886, Februar bis März, Mai und Juli 1887, Januar 1888, Juni 1888 bis Anfang Januar 1889. Vorstufen ab Frühjahr 1885: zu MA I Vorrede (1886), GM (1887), WA (1888), GD (1888), AC (1888), EH (1888–89), NW (1888–89). Briefentwürfe ab Frühjahr 1885: Dezember 1888. Eigenhändige Datierungen: „Sils-Maria, Oberengadin am 3. September 1888.“ (D 21, 28v; symbolische Datierung?), „Turin, Weihnachten 1888.“ (D 25, 57v).

BW 109	16r–17v	<i>Juni 1885</i>
BW 115	2v	<i>Juni 1886</i>
BW 177	8v	<i>Februar 1886</i>
BW 213	2v	<i>2–18 vermutlich Februar–März 1887</i> <i>20–24 differente schwarze Tinte vermutlich Anfang Mai 1887</i>
BW 272	2v	<i>vermutlich Juli 1887</i>
BW 317	58r, 63rv	<i>Ende Dezember 1888</i>
D 10b	1r–4r	<i>Januar 1888</i>
D 18	8v, 58r, 71v, 85v, 99r	<i>Januar–April 1886</i>
D 21	28v	<i>Anfang September 1888</i>
	59v	<i>Oktober 1888</i>
D 22	51v	<i>November 1888</i>
D 25	54rv	<i>Oktober 1888</i> <i>54r Bleistift November 1888</i>
	56r	<i>Ende Dezember 1888</i>
	56v	<i>Ende Dezember 1888, Anfang Januar 1889</i>
	57rv, 58r	<i>Ende Dezember 1888</i>
K 12	65	<i>Anfang Oktober 1888</i>
Aut. N-11.4	1r–2v	<i>Juni 1888</i> <i>braune Tinte und Bleistift Sommer 1888</i>
Lübbert	14–17	<i>Juni 1888</i> <i>Überarbeitungen möglicherweise in brauner Tinte Sommer 1888</i>

II Frühjahr 1885 bis Anfang Januar 1889

Frühjahr 1885

10. April bis 6. Juni in Venedig. Bis 13. April letzte Korrekturen zu Za IV.

Im April braune Tinte, Mai bis Anfang Juni schwarze Tinte.

April–Mai 1885

N VII 1 194–61 (Grundschrift)
Mp XVI 47r braune Tinte (Datierung unsicher)

Mai 1885

Mp XVI 48r (Datierung vermutlich)
Mp XVII 48^ar–48^bv

Mai–Anfang Juni 1885

N VII 1 194–61 passim Überarbeitungen und Zusätze in schwarzer Tinte; 60–1
(Grundschrift)
W I 3 134–114 (Grundschrift)
W I 4 52–38 passim Überarbeitungen in differenter schwarzer Tinte; 44,50, 45,
40,48–50, 41 differente schwarze Tinte; 37–34 (Grundschrift)

Mai–Juni 1885

W I 4 37–34 Bleistift

Sommer 1885

7. Juni bis Mitte September in Sils-Maria. Vom 8. Juni bis 6. Juli Louise Röder-Wiederhold zu Besuch, der Nietzsche diktiert (Diktatniederschriften W I 6, Mp XVI). Diverse Werkpläne, Ende Sommer hauptsächlich eine geplante Umarbeitung von MA, das in neuem Verlag als erweiterte zweite Auflage oder neue Folge erscheinen soll.

Violette Tinte.

1.

Sommer 1885 (vor allem Juni 1885)

N VII 1 passim Überarbeitungen und Zusätze in violetter Tinte

Sommer 1885

N VII 2	2 violette Tinte
W I 3	134–114 passim Überarbeitungen und Zusätze in violetter Tinte; 113–52 (Grundschrift); 4–6 (Grundschrift)
W I 4	53–38 passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in violetter Tinte; 33–2 (Grundschrift)
W I 6	passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Nietzsches Hand in violetter Tinte
W II 4	134 Schriftreste in violetter Tinte
Mp XV	74v violette Tinte; 92rv
Mp XVI	20v violette Tinte; 22r; 23r–45r passim Überarbeitungen von Nietzsches Hand in violetter Tinte
Mp XVII	7v

2.

Juni 1885

W I 4	37–34 violette Tinte
W I 6	3–77 rechtsseitig Diktatniederschriften von Röder-Wiederholds Hand sowie passim vereinzelte Korrekturen von Nietzsches Hand mit der schwarzen Tinte von Röder-Wiederhold ²⁷
W I 2	63
Z II 10	1–6, 8–9
BW 109	16r–17v

Juni–Juli 1885

Mp XVI	23r–45r Diktatniederschriften von Röder-Wiederholds Hand sowie passim vereinzelte Korrekturen von Nietzsches Hand mit der schwarzen Tinte von Röder-Wiederhold
--------	--

Juli–August 1885

N VII 2	194–173 (Grundschrift); 193,8–44 (Datierung unsicher)
Mp XVII	44r, 45v

²⁷ In KGW IX 4, W I 6 wurde zwecks differenzierter Wiedergabe ausnahmsweise Rot zur Darstellung der schwarzen Tinten von Nietzsches Hand verwendet.

Juli–Mitte September 1885

W I 7	77–32 (Grundschrift)
Z I 2	2–13 (Grundschrift), 16, 22–23

August 1885

Mp XVI	47r violette Tinte
--------	--------------------

August–Mitte September 1885

W I 5	48–1 (Grundschrift)
W I 7	14–23 (Grundschrift); 3 (Grundschrift)
Mp XV	74r
Mp XVI	14r, 15r–17r

Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886

Ca. 20. September bis 1. November abwechselnd in Naumburg und Leipzig. Auf der Rückreise Aufenthalte in München, Florenz und Genua. 11. November bis Ende April in Nizza. Im Januar endgültige Aufgabe der geplanten MA-Umarbeitung. Ende Januar Übereinkunft mit dem Verleger Hermann Credner zur Herausgabe eines zweiten Bandes von M. Bis April andauernde Schreibarbeiten zur Anfertigung eines Druckmanuskripts, ab Ende März definitiver Werktitel JGB.

Im Herbst zunächst (hell)braune Tinte, im Weiteren braune und schwarze Tinten.

1.

Herbst 1885

N VII 2	194, 193,2–6,46 Bleistiftnotizen; 173–174, 176 braune Tinte; 172–132 (Grundschrift); 3,2–18, 4,6–8; 2 Bleistift und braune Tinte
W I 5	passim Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte

Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886

N VII 1	194–61 passim Überarbeitungen und Zusätze in differenter brauner Tinte; 181, 185–186 braune Tinte; 60–1 passim Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte
---------	---

- N VII 2 191 schwarze Tinte (Datierung unsicher); 172–132 passim Überarbeitungen und Zusätze in differenter brauner Tinte;²⁸ 131–51 (Grundschrift); 5–37; 3,20–30, 4,2–4,10–30
- W I 3 134–114 passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten; 113–52 passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in brauner Tinte; 51–48; 46 (Datierung unsicher); 7; 4 braune Tinte; 1–3
- W I 4 33–2 passim Überarbeitungen und Zusätze in schwarzer Tinte
- W I 5 passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in schwarzer sowie 12–13 in brauner⁹ Tinte
- W I 6 1 von Nietzsches Hand in schwarzer Tinte;²⁹ 58 von Nietzsches Hand mit Bleistift (Datierung unsicher); 78–79 von Nietzsches Hand in schwarzer Tinte; passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Nietzsches Hand in schwarzen Tinten
- W I 7 77–32 passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in schwarzen Tinten; 14–23 passim (inklusive 14–15 „Tinte der letzten Korrektur“ und 21,22–26) zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in schwarzen Tinten; 3 schwarze Tinte; 1
- W I 8 289–151 (Grundschrift)
- Z I 2 6, 9, 12–13 Überarbeitungen in schwarzer Tinte
- Mp XVI 1rv–3r; 7v; 17v (Datierung unsicher); 20v differente schwarze Tinte; 23r–45r passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen von Nietzsches Hand in schwarzen Tinten und brauner Tinte; 49rv
- Mp XVII 46r–48v

2.

Anfang November 1885

- Mp XVI 5r,12–22 (Datierung vermutlich)

Januar–April 1886

- W I 7 31–26
- Mp XV 77r
- Mp XVI 9r
- D 18 8v, 58r, 71v, 85v, 99r

²⁸ In KGW IX 2.132–172 wurde zwecks differenzierter Wiedergabe ausnahmsweise Schwarz zur Darstellung der zweiten braunen Tinte verwendet.

²⁹ In KGW IX 4, W I 6 wurde zwecks differenzierter Wiedergabe ausnahmsweise Rot zur Darstellung der schwarzen Tinten von Nietzsches Hand verwendet.

Februar 1886

BW 177 8v

Ende Februar–April 1886

Mp XVI 8v

März 1886

W I 7 1 Bleistift (Datierung unsicher)

März–April 1886

W I 7 78; 5,12–16

Mp XV 75v; 76r,1,30–31

April 1886

Mp XIV 422–423

Frühjahr 1886

Anfang Mai in Venedig. Mitte Mai bis Ende Juni drei Wochen in Naumburg, drei Wochen in Leipzig. Ende Mai endgültiger Bruch mit dem Verleger Hermann Credner. Ab Anfang Juni Druck von JGB auf eigene Kosten bei Constantin Georg Naumann. Bis Ende Juni sind die Korrekturen zu rund zwei Dritteln erledigt.

Schwarze und braune Tinten.

1.

Frühjahr 1886

W I 8 150–139 (Grundschrift)

Mp XVI 12v (Datierung unsicher)

2.

Anfang Mai 1886

W I 8 155–156 Briefentwürfe

Mai 1886

N VII 2 185–186, 188 schwarze und braune Tinte; 177–178, 180² braune Tinte

Juni 1886

W I 8 106–103 (Grundschrift)

BW 115 2v

Sommer 1886

30. Juni bis 25. September in Sils-Maria. Bis Mitte/Ende Juli letzte Korrekturen zu JGB, das Anfang August erscheint. Anfang August übernimmt der Verleger Ernst Wilhelm Fritsch von Ernst Schmeitzner die Restbestände von Nietzsches früheren Schriften, die als Titelaufgaben neu herausgegeben werden sollen. August bis Mitte September Niederschrift von MA I Vorrede, GT Versuch einer Selbstkritik und MA II Vorrede, im September Korrektur gelesen.

Schwarze Tinte.

1.

Sommer 1886

W I 8 238,13 (Datierung unsicher); 148,24–40 (Datierung unsicher)

2.

Juli 1886

W I 7 11–13

W I 8 139,27–40, 140 (inklusive 139 „Tinte der letzten Korrektur“) differente schwarze Tinte

Juli–Anfang August 1886

W I 8 2

Juli–August 1886

W I 8 138–107 (Grundschrift)

Juli–Dezember 1886 (1/2)

N VII 3 187–153 (Grundschrift); 2,2–32

August 1886

W I 8 12,2–32 (Datierung vermutlich); 9–10

U II 7 8–9

August–September 1886

W I 8 238,13 (Datierung unsicher); 148,29–40 (Datierung unsicher); 21–26
(Grundschrift); 6–8

Mp XIV 416–419, 419^a, 419^b, 420–421

Mp XVI 21^r;2–8,21

August–Oktober 1886 (1/2)

W I 8 104,22–30 differente schwarze Tinte; 102–63 (Grundschrift); 101,24–27,
102 (Datierung unsicher)

Mp XVII 51r

September 1886

W I 8 2,51

Herbst und Winter 1886–87

Ende September bis 20. (?) Oktober in Ruta (Ligurien). Von ca. 22. Oktober bis 2. April in Nizza. Mitte November M Vorrede, die erste Fassung von FW Vorrede und der Anhang FWP an Ernst Wilhelm Fritsch. Ende Dezember erste Fassung von FW 5. Buch. Mitte Februar erweiterte Fassung von FW Vorrede und erweiterte, zweite Fassung von FW 5. Buch. Ende Februar, Anfang März Korrekturen zu FW Vorrede und FWP. Ende März beginnen die Korrekturen zu FW 5. Buch.

Anfang Herbst schwarze Tinte, Ende Oktober, Anfang November braune Tinte, ab Mitte November wieder schwarze Tinte, ab Anfang 1887 teils auch braune Tinte.

1.*Herbst 1886*

W I 8 82 braune Tinte (Datierung unsicher); 65 braune Tinte (Datierung
unsicher)

Herbst–Winter 1886–87

W I 8	65,3,5 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 53–54, 51 schwarze Tinte (Datierung unsicher)
P II 12b	37
Mp XVII	54rv

Herbst 1886 bis Frühjahr 1887 (1/2)

W I 8	99,1, 100,4–14,39–51 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher)
-------	---

Winter 1886–87 bis Frühjahr 1887 (1/2)

Mp XVII	75r differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 81v, 82v schwarze Tinten (Datierung unsicher)
---------	---

2.

Juli–Dezember 1886 (2/2)

N VII 3	187–153 (Grundschrift); 2,2–32
---------	--------------------------------

August–Oktober 1886 (2/2)

W I 8	104,22–30 differente schwarze Tinte; 102–63 (Grundschrift); 101,24–27, 102 (Datierung unsicher)
Mp XVII	51r

Oktober 1886

W I 8	23,34–48, 24,43; 11, 12,34–40; 8,16 (Datierung unsicher)
-------	--

Oktober–November 1886

W I 8	121, 118 braune Tinte (Datierung unsicher); 113,8–9, 112,34–36 braune Tinte (Datierung unsicher); 95,29–31 braune Tinte; 87–85 braune Tinte; 71–72, 67–68 braune Tinte; 66 braune Tinte; 63–64 braune Tinte; 62–27 (Grundschrift); 62 schwarze Tinte (Datierung unsicher)
Mp XVII	63r–65v (Grundschrift); 80r–82v (Datierung unsicher); 101rv (Grundschrift)

Anfang November 1886

W I 8 13–14 (Grundschrift)

November 1886

W I 8 57–58 schwarze Tinte; 34 schwarze Tinte

November–Dezember 1886

W I 8 31–33 schwarze Tinte; 13 Bleistift

Mp XV 78r–90r (exklusive 81r, 85v?)

Mp XVII 49r; 55r–58v; 60r, 60v, 5², 19–54

November 1886 bis Februar 1887

W I 8 15–16; 13–14 schwarze Tinte

Mp XV 81r, 85v (Datierung unsicher)

Mp XVII 50r; 89v, 13–17, 20–59

November 1886 bis März 1887

Mp XVII 59v (Grundschrift; Datierung unsicher); 63r, 64rv schwarze Tinte (Datierung unsicher); 75rv (Grundschrift); 83v–89r (Grundschrift); 95r–96v (Datierung unsicher); 101r schwarze Tinte (Datierung unsicher)

Anfang 1887

N VII 2 160 Bleistift (Datierung unsicher)

Januar–Februar 1887

W I 8 44 schwarze Tinte

Mp XV 94r–100r

Mp XVI 4r

Mp XVII 76rv (Grundschrift; Datierung unsicher)

Januar–März 1887

N VII 3 152–137 (Grundschrift); 150 Bleistiftnotizen (Datierung unsicher)

Anfang Februar 1887

Mp XVII 76r,8–14, 76v,30–46

Februar 1887

N VII 3 182,16–42, 181,24 differente schwarze Tinte

Februar–März 1887

Mp XVII 52r, 53r (Datierung unsicher)

BW 213 2v,2–18 (Datierung vermutlich)

Mitte Februar 1887

Mp XVII 73v

Anfang März 1887

Mp XVII 66v

März 1887

N VII 2 51,14–38, 52,19–38 differente braune Tinte

W I 8 290 (Datierung unsicher); 4

Mitte März 1887

Mp XVII 61v (Grundschrift); 73r,1–2

Ende März 1887

Mp XVII 100r,2–10 (Datierung unsicher)

Frühjahr bis Anfang Sommer 1887

April in Cannobio (Lago Maggiore). 28. April bis 6. Mai in Zürich. 8. Mai bis 8. Juni in Chur. 8. bis 12. Juni in Lenzerheide. Ab 12. Juni in Sils-Maria. Im April Korrekturen zu FW 5. Buch. Ende April zusammen mit dem (vermeintlich) letzten Korrekturbogen

Erweiterung des Schlussdrittels von FW 5. Buch um acht neue Nummern. Anfang Juni letzte Korrekturen zu FW. Die „Neuen Ausgaben“ von FW und M erscheinen Ende Juni. Vermutlich Ende Frühjahr Nummern-Register in N VII 3 (Nr. 1–53, entsprechend nummerierte Aufzeichnungen teils überliefert in W I 3, W I 8, Mp XVII). In Chur rege Benutzung der Bibliothek, Anfang Juni Ausleihe von Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* (Lektürenotate Mp XVII, 66r–72r).

Im April schwarze und dunkelbraune Tinte, im Frühjahr (?) zwei Aufzeichnungen in violetter[?] Tinte, Frühjahr bis Anfang Sommer vorwiegend schwarze Tinten.

1.

Herbst 1886 bis Frühjahr 1887 (2/2)

W I 8 99,1, 100,4–14,39–51 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher)

Winter 1886–87 bis Frühjahr 1887 (2/2)

Mp XVII 75r differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 81v, 82v schwarze Tinten (Datierung unsicher)

Frühjahr 1887

N VII 3 184,6–14 differente schwarze Tinte; 5–6 (exklusive differente schwarze Tinte)

W I 8 95,1[a] differente schwarze Tinte (Datierung unsicher)

Mp XVI 21^r;10–20 differente schwarze Tinte (Datierung vermutlich)

Mp XVII 59r violette[?] Tinte (Datierung unsicher); 61r (Datierung unsicher); 61v differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 94v violette[?] Tinte (Datierung unsicher); 100v (Grundschrift; Datierung unsicher)

Frühjahr–Anfang Sommer 1887

N VII 3 188,2–22 schwarze Tinte; 136–107 (Grundschrift); 80–71 (Grundschrift)

Mp XVII 59r schwarze Tinte; 62rv (Grundschrift); 73r;4–24 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 76r;28–32 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 77r–79v; 94v schwarze Tinte; 100v differente schwarze Tinte (Datierung unsicher)

Frühjahr–Sommer 1887 (1/2)

N VII 3 122 Bleistift (Datierung unsicher); 1, 2,33–39

Mp XVII 83v–89r passim „Tinte der letzten Korrektur“ und 83v,19, 87v,12–20,24–48 differente schwarze Tinten (Datierung unsicher); 85r braune Tinte (Datierung unsicher); 90r–94r; 97r–98v (Datierung unsicher); 102r–103v (Datierung unsicher)

Frühjahr–Herbst 1887 (1/3)

N VII 3 136 braune Tinte

Frühjahr–Anfang Winter 1887 (1/3)

N VII 3 131,34–42, 132

Ende Frühjahr 1887

N VII 3 131–121 linksseitig stichwortartiges Nummern-Register Nr. 1–53 (Datierung vermutlich)

W I 3 125, 115, 64 Nummerierungen mit Rotstift (Datierung vermutlich)

W I 8 137–34 passim Nummerierungen mit Rotstift (Datierung vermutlich)

Mp XVII 59r, 75r, 77r, 83r, 84v Nummerierungen mit Rotstift (Datierung vermutlich)

2.

April 1887

N VII 3 164, 159 schwarze² Tinte (Datierung vermutlich); 146 braune Tinte (Datierung vermutlich); 141–142 braune Tinte (Datierung vermutlich);

81–82; 3,2–12 braune Tinte (Datierung unsicher); 2 schwarze Tinte
W I 8 115–110 (inklusive 112,33,35) braune Tinte; 95,1[a], 96,1[b–d],29 differente braune Tinte; 89–90 braune Tinte; 86,21–32 differente braune Tinte; 77–73 braune Tinte; 45–46 differente braune Tinte; 44 differente braune Tinte; 41–42 „Tinte der letzten Korrektur“ und 41,2–17, 42,24–26 differente braune Tinte; 38 differente braune Tinte; 34 „Tinte der letzten Korrektur“ und 33,37–45 differente braune Tinte; 31,22–32, 32,23–38 Bleistift (Datierung vermutlich)

Anfang Mai 1887

BW 213 2v,20–24 differente schwarze Tinte (Datierung vermutlich)

Mitte Mai 1887

Mp XVII 100r,12–22 differente schwarze Tinte

Ende Mai 1887

Mp XVII 100r,24–36 differente schwarze Tinte

Anfang Juni 1887

Mp XVII 66r–72r (Grundschrift)

Juni 1887

N VII 3 7–30 (Grundschrift)

Juni–Juli 1887 (1/2)

N VII 3 122,2–14

Mp XVII 97v

Sommer 1887

12. Juni bis 19. September in Sils-Maria. Ende Juni *Hymnus an das Leben* zum Druck an Ernst Wilhelm Fritzsch. Ende Juli GM I–II an Constantin Georg Naumann. Ab der zweiten Augustwoche Korrekturen zu GM. Ende August GM III.

Schwarze und braune Tinten.

1.

Frühjahr–Sommer 1887 (2/2)

N VII 3 122 Bleistift (Datierung unsicher); 1, 2,33–39

Mp XVII 83v–89r passim „Tinte der letzten Korrektur“ und 83v,19, 87v,12–20,24–48 differente schwarze Tinten (Datierung unsicher); 85r braune Tinte (Datierung unsicher); 90r–94r; 97r–98v (Datierung unsicher); 102r–103v (Datierung unsicher)

Frühjahr–Herbst 1887 (2/3)

N VII 3 136 braune Tinte

Frühjahr–Anfang Winter 1887 (2/3)

N VII 3 131,34–42, 132

Sommer 1887

N VII 3 128 Bleistift (Datierung unsicher); 124 (Datierung unsicher); 83–94
(Grundschrift); 83–84 (Datierung unsicher); 73, 74,8–32; 70–61; 31–39
(Grundschrift)

Mp XVII 21r; 62rv differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 73r,26–40 dif-
ferente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 74rv (Datierung unsicher);
83r (Datierung unsicher); 104r–109r (Grundschrift); 110r–112v (Grund-
schrift); 113v–117r

Sommer 1887 bis Frühjahr 1888 (1/3)

N VII 3 188 (exklusive 2–22 schwarze Tinte)

Ende Sommer 1887

N VII 3 26 braune Tinte (Datierung vermutlich)

2.

Juni–Juli 1887 (2/2)

N VII 3 122,2–14
Mp XVII 97v

Anfang Juli 1887

Mp XVII 59v,30–40 differente schwarze Tinte

Juli 1887

N VII 3 154–153 schwarze Tinte; 71–72 Beschriftung quer in differenter schwar-
zer Tinte

W I 8 67,23–29, 68,22–29 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 64,23
differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 1 (Datierung unsicher)

Mp XVII 60v,2–30,36–48,56–60; 72v; 89v,2–12,16–21,53–60 differente schwarze Tinte

BW 272 2v (Datierung vermutlich)

Juli–August 1887

Mp XV 113r

Mp XVII 33v

Ende Juli 1887

Mp XVII 70r,2–34 differente schwarze Tinte

Herbst und Winter 1887–88

21. September bis 21. Oktober in Venedig. 22. Oktober bis 2. April in Nizza. Bis Mitte Oktober abschließende Korrekturen zu GM, das Mitte November erscheint. Am 20. Oktober erscheint *Hymnus an das Leben*. Im Februar Durchnummerierung von 372 Aufzeichnungen in W II 1–3 (W II 3 zu diesem Zeitpunkt erst zu einem Drittel beschrieben) und stichwortartiges Nummern-Register dazu in W II 4. In der Zeit von vermutlich Januar bis März Sammlung von Versnotaten (W II 10).

Anfang Herbst teils schwarze, teils braune Tinte, im Weiteren schwarze Tinte.

1.

Frühjahr–Herbst 1887 (3/3)

N VII 3 136 braune Tinte

Frühjahr–Anfang Winter 1887 (3/3)

N VII 3 131,34–42, 132

Sommer 1887 bis Frühjahr 1888 (2/3)

N VII 3 188 (exklusive 2–22 schwarze Tinte)

Herbst 1887

N VII 3 187,2–11,38–40 braune Tinte (Datierung vermutlich); 130, 129,1–7,22–33, 128, 126 differente schwarze Tinte; 116,4–12 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher); 109–111 schwarze Tinte; 95–106; 105–106 (Datierung unsicher); 93–94 schwarze Tinte; 90 schwarze Tinte (Datierung unsicher); 79–80 nachträgliche Aufzeichnungen in differenter schwarzer Tinte; 40–60; 39 schwarze Tinte (Datierung unsicher); 31–32, 34² schwarze Tinte

Herbst 1887 (Oktober bis Dezember 1887?)

W II 1 141–2 (Grundschrift)

Herbst–Winter 1887–88

Z II 1 108,10–26 differente schwarze Tinte

Z II 3 19,2–8

Herbst–Winter 1887–88 (Ende November 1887 bis März 1888)

W II 3 198–2 (Grundschrift)

Herbst–Winter 1887–88 (vermutlich Dezember 1887)

Z II 3 56–58

Herbst–Winter 1887–88 (Dezember 1887 bis Januar 1888?)

W II 2 142–1 (Grundschrift)

Winter 1887–88

W II 2 139 braune⁷ Tinte (Datierung vermutlich)

Z II 3 152–153

2.

November 1887

N VII 3 146 schwarze Tinte

Dezember 1887

Z II 3 14–15; 74–75, 80, 82–85

Anfang Januar 1888

W II 1 141–142, 139 Briefentwurf

Januar 1888

N VI 5	9–10
N VI 8	11–14
Z II 9	23–24
D 10b	1r–4r

Januar–Februar 1888

W I 7	24; 20–23 (exklusive 21,22–26) schwarze Tinte; 4–7 (exklusive 5,12–16)
-------	--

Januar–März 1888

W II 10	2–37 (Grundschrift; Datierung vermutlich)
---------	---

Februar 1888

N VII 3	3–4 schwarze Tinte (exklusive differente schwarze Tinte)
W II 1	139–2 Durchnummerierung (Nr. 1–136); 1 schwarze Tinte
W II 2	141–1 Durchnummerierung (Nr. 137–300)
W II 3	198–141 Durchnummerierung (Nr. 301–372)
W II 4	126–66 Register zu W II 1–3, Nr. 1–372; 4
N VI 8	61–62
Z II 3	70 (Datierung vermutlich); 72; 87
Z II 9	21–22; 29–32, 37–40

März 1888

W II 7	162–134 (Grundschrift; Datierung vermutlich); 2–6 (Grundschrift)
Z I 3	155, 157, 159, 161
Z II 3	4–5; 19,7–22; 48 (Datierung vermutlich); 141 (Datierung vermutlich); 143

Ende März, Anfang April 1888

W II 3	200
W II 5	189–170 (Grundschrift)

Frühjahr 1888

5. April bis 5. Juni in Turin.

Im April zunächst braune Tinte, Mitte/Ende April bis Anfang Juni schwarze Tinte.

1.

Sommer 1887 bis Frühjahr 1888 (3/3)

N VII 3 188 (exklusive 2–22 schwarze Tinte)

Frühjahr 1888

N VII 3 91,2–4 differente schwarze Tinte (Datierung vermutlich); 5–6 differente schwarze Tinte; 3–4 differente schwarze Tinte

W II 3 199; 161,4–16 differente schwarze Tinte; 129, 130,2,30–38,passim, 131 differente schwarze Tinte; 112,1,3,53, 113, 95,2–48 differente schwarze Tinte

W II 5 189–170 passim differente schwarze Tinte; 189,33,40–48,56–60 differente schwarze Tinte; 169–156, 154,2–14 passim (inklusive 154,1 „Tinte der letzten Korrektur“) Überarbeitungen, Rubrizierungen in schwarzer Tinte; 154–155 schwarze Tinte; 153–1 (Grundschrift, inklusive 153–110 Rubrizierungen in „Tinte der letzten Korrektur“)

W II 6 143–120 passim schwarze Tinte; 119–58 (Grundschrift); 47,30–38 schwarze Tinte; 40–45 (Grundschrift); 39–14 passim Überarbeitungen und Zusätze in schwarzer Tinte (16 schwarze Tinte später?)

W II 7 136,34–46, 137,16–34, 138,30–46, 139 differente schwarze Tinte; 128–131 schwarze Tinte; 127–106 (Grundschrift); 5 (Datierung vermutlich)

W II 8 4–12 (Grundschrift)

W II 9 3–9 (Grundschrift)

Mp XVII 121r

2.

Anfang April 1888

W II 7 2–3 braune Tinte (Datierung vermutlich)

April 1888

W II 1 passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in braunen Tinten *Sommer 1888, vereinzelt auch April 1888*

W II 2 passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in braunen Tinten *Sommer 1888, vereinzelt auch April 1888*

W II 3 65 braune Tinte; 25,2–4 braune Tinte; passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten *Sommer 1888, teils auch April 1888*

W II 5 180–181, 170–171 braune Tinte; 169–156, 154,2–14 (Grundschrift)

W II 6	142–120 (Grundschrift); 39–14 (Grundschrift)
W II 7	162–134 passim Überarbeitungen in brauner Tinte; 134–135 braune Tinte; 133–128 (Grundschrift); 130 Bleistift (Datierung vermutlich)
Mp XVI	51rv
Mp XVII	122r

Ende April 1888

W II 7	164
--------	-----

Sommer 1888

6. Juni bis 20. September in Sils-Maria. Ende Juni erstes Druckmanuskript von WA an Constantin Georg Naumann. Mitte Juli zweites Druckmanuskript von WA. Ende Juli und im August Korrekturen zu WA sowie Manuskriptnachträge WA Nachschrift, Zweite Nachschrift und Epilog; WA erscheint am 22. September. Am 7. September Druckmanuskript von *Müssiggang eines Psychologen* (definitiver Titel GD) an Naumann; zugleich Ankündigung der *Umwerthung aller Werthe*, eines Hauptwerks in vier Büchern, dessen erstes Buch, AC, bereits in Arbeit ist.

Größtenteils braune Tinte, im Juni teils (anthrazit)schwarze Tinte, im September braune und schwarze Tinten.

1.

Sommer 1888 (Juni 1888?)

W II 8	13–16 (Grundschrift)
W II 9	10–11

Sommer 1888

W II 1	passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in braunen Tinten <i>Sommer 1888</i> , <i>vereinzelt auch April 1888</i>
W II 2	passim zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in braunen Tinten <i>Sommer 1888</i> , <i>vereinzelt auch April 1888</i>
W II 3	128–129 braune Tinte; passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten <i>Sommer 1888</i> , <i>teils auch April 1888</i>
W II 5	168–169 differente braune Tinte (Datierung unsicher); 167 differente braune Tinte; 153–1 passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten
W II 6	142–120 passim (inklusive 122, 136 „Tinte der letzten Korrektur“) Überarbeitungen und Zusätze in differenten braunen Tinten; 119–58 passim Überarbeitungen und Zusätze in braunen Tinten

W II 7	163; 153, 150–151 braune Tinte; 142 braune Tinte; 105–7
W II 10	2–37 passim Überarbeitungen in brauner Tinte; 2, 37 braune Tinte; 38–41; 212–188
Mp XVI	53r–63v passim (inklusive 63v,10–42) zusätzliche Aufzeichnungen und Überarbeitungen in brauner Tinte
Mp XVII	108v braune Tinte; 112v braune Tinte; 113r; 117v; 121r braune Tinte; 123r
Mp XVIII	48r
Aut. N-11.4	1r–2v braune Tinte und Bleistift
Lübbert	14–17 Überarbeitungen möglicherweise in brauner Tinte

2.

Juni 1888

W I 8	110,13–17 differente schwarze Tinte (Datierung vermutlich); 77 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher)
W II 3	9,2–8 braune Tinte
W II 6	72, 65–67 braune Tinte; 57–46 (Grundschrift); 40–45 passim Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte; 39–14 passim (inklusive 36–37 „Tinte der letzten Korrektur“) Überarbeitungen und Zusätze in brauner Tinte
Mp XVI	53r–63v (Grundschrift)
Mp XVII	109v; 119r–120v (Datierung vermutlich)
Aut. N-11.4	1r–2v (Grundschrift)
Lübbert	14–17

Juni–Juli 1888

W II 6	116–117, 109–110 braune Tinte; 31, 33,20–28 differente braune Tinte; 3
--------	--

Juli 1888

N VII 3	1,35–41 (Datierung unsicher)
W II 7	110–111 braune Tinte

August–September 1888

W II 8	4–9 braune Tinte
W II 9	3, 6–7 Überarbeitungen und zusätzliche Aufzeichnung in brauner Tinte
Mp XVI	52v

Ende August 1888

- W II 6 5,2–6 (Datierung vermutlich)
 Mp XVII 55r, 58r, 59r, 60r, 62r, 64r, 70v, 71r, 72r, 73r, 75r, 77r, 79r, 80r, 83v, 84r, 86r, 89r,
 90r, 91r, 92r, 93r, 94r, 96r, 97r, 105r, 109r, 112rv, 114r, 115r, 120r Rubrizierun-
 gen mit brauner Tinte; 65r Rubrizierung mit Bleistift; 68r, 71r, 72r braune
 Tinte; 118r; 124v

Ende August, Anfang September 1888

- Mp XVI 64r–68r (65v vermutlich September 1888)
 Mp XVII 124r

Anfang September 1888

- Mp XVI 57r differente schwarze Tinte
 D 21 28v

September 1888 bis Anfang Januar 1889

Bis 20. September in Sils-Maria. 21. September bis 9. Januar in Turin. Im September Fortsetzung der Niederschrift von AC, als Datum der Fertigstellung gilt Nietzsche der 30. September. Vermutlich ebenfalls im September Reinschrift von zunächst fünf „Lieder[n] Zarathustras“ (später DD). Bis Ende Oktober Korrekturen zu GD, von dem Ende November erste Vorauxemplare verschickt werden (GD erscheint Ende Januar 1889). Ab Mitte Oktober Arbeit an EH. „Ur-Ecce-homo“ in W II 9, von dessen Reinschrift Nietzsche einen Teil zu *Was ich den Alten verdanke* umfunktioniert und Mitte/Ende Oktober GD als neues Schlusskapitel anfügt. Ende Oktober sogenannte Oktober-Fassung von EH in 24 durchnummerierten Abschnitten, dann abgebrochen. Mitte November erste Druckmanuskript-Fassung von EH an Constantin Georg Naumann. Anfang Dezember zweite Druckmanuskript-Fassung von EH. Mitte Dezember Druckmanuskript von NW an Naumann. Mitte Dezember Korrekturen der ersten zwei Bogen von EH. Bis Ende Dezember Korrekturen zu NW. Ende Dezember und Anfang Januar letzte Nachsendungen zu EH. Anfang Januar Manuskript von DD.

Überwiegend schwarze, teils braune Tinten.

September 1888

- N VII 4 1–6; 60 (Datierung unsicher)
 W II 2 4,19 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher)
 W II 3 157 (Datierung unsicher); 23 braune Tinte; 14–19 Überarbeitungen in
 differenter schwarzer Tinte

W II 4	63–50
W II 5	154,16–22, 155,28–38 differente braune [?] Tinte; 24,30–36; 5 [?] , 8–9 braune Tinte
W II 6	17 differente braune Tinte; 13–8; 7,2–54; 5,8–58, 4 differente braune Tinte
W II 8	32–27, 25–26 (Grundschrift); 151–113; 151–152 Bleistift
Mp XVI	65v (Datierung vermutlich)
Mp XVII	125r; 128r,2–18; 130r
Mp XVIII	1r–9r (Grundschrift; Datierung vermutlich)

September–Oktober 1888

W II 8	10–12 braune Tinten; 17–18 (Datierung unsicher); 36; 104–65
Mp XVII	127r
Mp XVIII	1v, 2r, 3r „Tinte der letzten Korrektur“ und 6v,16–50 differente schwarze Tinte (Datierung unsicher)

September–November 1888

N VII 4	58–59 (Datierung unsicher)
W II 8	105 (Datierung unsicher)

Mitte September 1888

W II 6	144–145, 141,20–36, 139, 138,60–64 (auf dem Kopf stehend)
--------	---

Ende September 1888

W II 3	144,29, 145,2–18 differente schwarze Tinte
Mp XVI	72rv (Grundschrift)

Anfang Oktober 1888

W II 4	21, 19
W II 8	13–16 braune Tinte (Datierung vermutlich)
Mp XVI	50r; 69r (Grundschrift)
Mp XVII	128r,19–28 differente schwarze Tinte (Datierung vermutlich); 128v
K 12	65

Oktober 1888

N VII 4	2,22 (Datierung unsicher)
W II 6	7,33–39,55–62 differente braune Tinte und schwarze Tinte; 6
W II 7	144–147 braune ⁷ Tinte
W II 8	153–154 (Grundschrift)
W II 9	131–46 (Grundschrift)
Mp XVI	75r–78v; 95rv, 96r (Grundschrift), 96v
Mp XVII	126r; 127r „Tinte der letzten Korrektur“ und 53–62 differente schwarze Tinte; 129r; 130v
D 21	59v
D 25	54rv (Grundschrift)

Oktober–November 1888

W II 8	24–19; 25,14–38, 26,6–40; 55–56, 46–37; 107–108
W II 9	45–12; 72–73 schwarze Tinte; 102–100
Mp XVI	82r–86 ^b v; 96r braune und differente schwarze Tinte; 105v
Mp XVII	126v

Oktober–Dezember 1888

Mp XVI	50v
--------	-----

Mitte Oktober 1888

Mp XVI	72r braune Tinte (Datierung unsicher)
--------	---------------------------------------

Anfang November 1888

Mp XVI	79r
--------	-----

November 1888

N VII 4	8–37, 42–43, 46–47
W II 8	152
W II 9	132 (Datierung vermutlich)
Mp XVI	69r differente schwarze Tinte; 70r, 71r; 80r–81v
D 22	51v
D 25	54r Bleistift

November–Dezember 1888

W II 10	42–48, 68–69; 112–119, 132–134, 143–140; 182–187
Z II 1	1–3, 5–18, 23–38, 40, 43–44, 46, 48, 50, 52, 104, 106, 108, 2–8, 28–42, 110
Mp XVI	87r–94v; 97r–100v, 102v; 106v
Mp XVII	131rv
Mp XVIII	50r–51v

Ende November 1888

Mp XVIII	49r, 2–8
----------	----------

Anfang Dezember 1888

Mp XVI	79v
--------	-----

Dezember 1888

W II 1	142 braune Tinte; 124, 122, 76 braune Tinte
W II 8	2–3
W II 9	1
W II 10	72, 98; 158–163, 175–170, 176–177
Mp XVI	104v; 107r–113r
Mp XVIII	12rv (Datierung unsicher); 49r, 10–24, 26–38 differente schwarze Tinten

Ende Dezember 1888

W II 8	153 schwarze Tinte (Datierung unsicher)
Mp XVII	132r–135r
BW 317	58r, 63rv
D 25	56r; 57rv, 58r

Ende Dezember 1888, Anfang Januar 1889

D 25	56v
------	-----

Anfang Januar 1889

Mp XVIII	10r–11v
----------	---------

Datierungen vor Frühjahr 1885

1881–82?

Mp XV 76r (Grundschrift)

Sommer–Herbst 1882

Mp XVI 18r–19v (Datierung vermutlich)

Winter 1884–85

W I 4 52–38 (Grundschrift)

Mp XV 74v (Grundschrift)

Mp XVI 20v (Grundschrift)

Unklare DatierungenMp XVI 48v *Datierung unklar, 1885–86*W I 6 1 von Nietzsches Hand mit Bleistift *Datierung unklar*; in schwarzer Tinte³⁰ *Herbst 1885 bis Anfang Frühjahr 1886*W II 4 135–128, 5–15 Schriftreste *Datierung unklar, Herbst 1885 bis Herbst 1887?*Mp XVI 5r *Datierung unklar, 12–22 vermutlich Anfang November 1885*W I 8 87,3[a], 88,1,28–36,39 *differente schwarze Tinte Datierung unklar, 1886–87*N VII 3 187,2–11,38–40 *Datierung unklar; braune Tinte vermutlich Herbst 1887***Literaturverzeichnis**Groddeck, Wolfram: *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“*, Bd. I, Berlin 1991Kohlenbach, Michael / Groddeck, Wolfram: „Zwischenüberlegungen zur Edition von Nietzsches Nachlaß“, in: *Text. Kritische Beiträge* 1 (1995), 21–39

Mette, Hans Joachim: „Sachlicher Vorbericht zur Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches“, in: BAW 1 (1933), XXXI–CXXVI

Montinari, Mazzino: „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“ [1975], in: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 92–119

30 In KGW IX 4, W I 6 wurde zwecks differenzierter Wiedergabe ausnahmsweise Rot zur Darstellung der schwarzen Tinten von Nietzsches Hand verwendet.

- Podach, Erich F.: *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie*, Heidelberg 1963
- Röllin, Beat / Stockmar, René: „Aber ich notire mich, für mich.“ – Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 22–40
- Röllin, Beat / Stockmar, René: „Nietzsche lesen mit KGW IX. Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1, Seite 1“, in: Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (Hg.), *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38
- Röllin, Beat: *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, München 2012



Joachim Jung und Mirella Carbone

Fünf noch unveröffentlichte Briefe Friedrich Nietzsches

Abstract: **Five Unpublished Letters by Friedrich Nietzsche.** Five unpublished letters by Nietzsche to Louise Röder-Wiederhold, as well as an unknown letter (draft) from her own hand suggest that Nietzsche's negative judgment of her, which has dominated biographical Nietzsche research up to now, was anything but definitive and can be strongly relativized. The new documents also prove that Röder-Wiederhold was not only a temporary "secretary" for Nietzsche, but also an intellectual and humorous, interested, compassionate and independent-thinking correspondence partner, even if she did not enter into a closer friendship with him. What particularly connected the two and remained an almost constant theme of their correspondence was the difficult life situation of their mutual friend, the unsuccessful composer Heinrich Köselitz, and how one could help him to get access to orchestras and opera stages in German-speaking countries which might perform his works.

Keywords: Louise Röder-Wiederhold, Sils Maria, Unpublished correspondence, Heinrich Köselitz

Die Vorgeschichte

Für den Herbst 1884 wählt sich Friedrich Nietzsche Zürich zum Aufenthalt, wo er zwischen dem 26. September und dem 7. November in der Pension Neptun im inneren Seefeld Quartier bezieht. Dort wohnt er bis Mitte Oktober zusammen mit seiner Schwester Elisabeth. Der Züricher Musikdirektor Friedrich Hegar erklärt sich bereit, für Nietzsche u. a. „privatissime“ die Ouvertüre des *Löwen von Venedig* aus der für Nietzsche „liebsten und tröstlichsten Oper“ (Brief an Köselitz, 30. September 1884, Nr. 538, KSB 6.537) seines Freundes Heinrich Köselitz aufzuführen. Darüber hinaus lädt Hegar auch Köselitz selbst ein, nach Zürich zu kommen; Hegar könne ihm zeitweilig sogar sein Orchester zum Üben überlassen.

Köselitz trifft daraufhin Ende Oktober in Zürich ein. Nietzsche vermittelt ihm eine Unterkunft ganz in seiner Nähe (Kleiner Sonnenhof, Stadelhofer Str. 14) und kann schon bald Mutter und Schwester berichten, er habe Köselitz überredet, seine Mittagsmahl-

Joachim Jung, Stiftung Nietzsche-Haus und Institut für Kulturforschung Graubünden, Via da Marias 110, 7514 Sils Maria, Schweiz, E-Mail: joachimju@bluewin.ch

Dr. Mirella Carbone, Stiftung Nietzsche-Haus und Institut für Kulturforschung Graubünden, Via da Marias 110, 7514 Sils Maria, Schweiz, E-Mail: mirella.carbone@kulturforschung.ch

zeit in einem Kreis junger Medizin- und Philosophiestudentinnen einzunehmen, von denen auch ihm selbst die meisten offenbar bereits bekannt waren, da er sie namentlich aufzählt (Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 4./5. November 1884, Nr. 552, KSB 6.553).¹ Eine Frau, die er nicht erwähnt, weil er offenbar zu diesem Zeitpunkt noch nichts von ihr weiß, wird hingegen in einer späteren Erinnerung von Heinrich Köselitz besonders hervorgehoben: „Als Präses unserer Tafel fungierte eine tapfere 48erin, Frau Louise Röder-Wiederhold aus Karlsruhe.“² Schon allein aufgrund ihres Alters, sie ist 1884 bereits 55 Jahre alt, nimmt sie innerhalb dieser Runde eine Sonderstellung ein. Umso erstaunlicher ist es, wie wenig bis heute über sie bekannt ist.

Friedrich Nietzsche und Louise Röder-Wiederhold

a) Zum bisherigen Forschungsstand auf der Grundlage schon bekannter Briefe

Die *Kritische Gesamtausgabe der Briefe* Nietzsches verzeichnet keinen einzigen Brief des Philosophen an Louise Röder-Wiederhold, während von ihr bisher vier Briefe an Nietzsche bekannt waren und publiziert vorliegen, alle im Zeitraum zwischen Mai 1885 und Februar 1886 verfasst.³ Ansonsten wird sie von Nietzsche sechzehn Mal in Briefen an Dritte erwähnt. Es handelt sich meistens um kurze, aber fast ausschließlich positive Erwähnungen der „trefflichen“⁴ deutschen Dame, die im Sommer 1885 fast einen Monat lang in Sils im Oberengadin weilte und dem augenleidenden Denker als Schreibhilfe zum Diktat saß.

1 Nietzsche nennt die Medizinstudentinnen Agnes Blum und Clara Wildenow sowie die philosophisch ambitionierten Eva C. Corell und Helene Druskowitz. Letztere war bereits 1878, 22-jährig, an der Universität Zürich promoviert worden, als zweite Doktorin in der Geschichte dieser Universität. Auch die von Nietzsche hier nicht direkt erwähnten Meta von Salis und Resa von Schirnhofer sind – mindestens zeitweilig – diesem Kreis zuzurechnen. Zu den Genannten vgl. Hauke Reich, *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche*, Basel 2004, sowie Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, Bd. I, Berlin 1998, 108–110.

2 Köselitz in einem Brief vom 14. Juli 1913, zitiert nach Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, 109.

3 Es handelt sich um folgende vier Briefe von Louise Röder-Wiederhold an Nietzsche: 30. Mai 1885, Nr. 280, KGB III 4.280; 7. Juli 1885, Nr. 284, KGB III 4.284; 10. November 1885, Nr. 309, KGB III 4.309; und 18. Februar 1886, Nr. 347, KGB III 4.347.

4 Siebenmal wendet Nietzsche in Briefen an Dritte dieses Adjektiv in Bezug auf Louise Röder-Wiederhold an.

Dazu in überraschendem Kontrast steht die einzige längere, dabei deutlich negativ gefärbte und scheinbar resümierende Einschätzung der „Sekretärin“, die in Nietzsches Brief vom 23. Juli 1885 an Heinrich Köselitz zu finden ist:

Frau Röder ist seit einem halben Monat fort, bene merita! Aber, unter uns, sie paßt mir nicht, ich wünsche keine Wiederholung. Alles, was ich ihr diktirt habe, ist ohne Werth; auch weinte sie öfter als mir lieb ist. Sie ist haltlos; die Frauen begreifen allesammt nicht, daß ein persönliches Malheur kein Argument ist, am wenigsten aber die Grundlage zu einer philosophischen Gesamtbetrachtung aller Dinge abgeben kann. Das Schlimmste aber ist: sie hat keine Manieren, und schaukelt mit den Beinen (Nr. 613, KSB 7.70).

Dieses negative Bild hat einen bedeutenden Teil der bisherigen biographischen Nietzsche-Forschung geprägt. Im *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon* von Hauke Reich beispielsweise ist über Louise Röder-Wiederhold zu lesen: „N diktierte ihr vom 8. Juni bis 6. Juli 1885 Aphorismen in Sils-Maria. Nachdem die Zusammenarbeit anfangs gut war, ärgerte sich N nach ihrer Abreise über sie.“⁵ Als Beleg dient Reich die zitierte Briefstelle vom 23. Juli 1885. Auch der Nietzsche-Biograph Curt Paul Janz knüpft an diese an, unterschlägt allerdings nicht den – auch oben nicht mitzitierten – Schlusssatz von Nietzsches kritischer Stellungnahme: „Trotzdem: sie [Louise Röder-Wiederhold] hat mir über einen bösen Monat weggeholfen, mit der aller besten Gesinnung“ (Brief an Köselitz, 23. Juli 1885, Nr. 613, KSB 7.70). Janz folgert daraus: „Das war für Nietzsche ausschlaggebend und genügte, um die folgenden Jahre einen achtungsvoll-freundlichen Briefkontakt bestehen zu lassen.“⁶

Angesichts des negativen Nachbilds, das sich aufgrund der obigen Äußerung Nietzsches in Bezug auf die „ältere deutsche Dame“⁷ in der Forschung etablierte, sowie der Tatsache, dass zu den vier bereits publizierten Briefen Louise Röder-Wiederholds bisher kein einziger Gegenbrief Nietzsches an diese Frau überliefert war, blieb Janz’ Hinweis auf einen noch länger andauernden „achtungsvoll-freundlichen Briefkontakt“ praktisch folgenlos und es verfestigte sich der Eindruck einer wohl eher einseitigen Korrespondenz.

b) Neue Perspektiven

Die neu aufgefundenen fünf Gegenbriefe Nietzsches sowie der ebenfalls bisher unbekannte Entwurf eines Briefes aus der Feder Louise Röder-Wiederholds, die hier erstmals publiziert werden, werfen nun ein helleres Licht auf diesen – sich durchaus nicht nur auf den Austausch achtungsvoller Freundlichkeiten beschränkenden – Briefwechsel.

⁵ Reich, *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon*, 182.

⁶ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. II, München 1981, 393.

⁷ Janz, *Friedrich Nietzsche*, 392.

Auch lässt sich aus ihm mehr ablesen als nur Nietzsches Dankbarkeit für die praktische Hilfe, die Louise Röder-Wiederhold ihm während und kurz nach ihrem Silser Aufenthalt noch leistete.

Die nun entdeckten Briefe Nietzsches machen erstmals ein wechselseitiges Aufeinander-Bezugnehmen in dieser Korrespondenz kenntlich und zeigen Nietzsches Wertschätzung für ihren wachen, aufgeschlossenen Geist, der sich bei ihr mit feiner Selbstironie und der Lust an durchaus humorvollen Anspielungen verband, die Nietzsche nicht selten ebenso humorvoll und mit dem ihm eigenen Sprachwitz retournierte. Was beide darüber hinaus besonders verband und ein nahezu konstantes Thema ihres Briefwechsels bleibt, ist ihre starke Anteilnahme an der schwierigen Lebenslage des erfolglosen Komponisten und gemeinsamen Freundes Heinrich Köselitz und ihre nicht nachlassende, von vielfachen Ratschlägen an den Musiker begleitete Suche nach Wegen, wie ihm und seinen Werken ein Zugang zu Orchestern und Opernbühnen im deutschsprachigen Raum eröffnet werden könne.

„[...] um meinen ganz stillgestellten Briefverkehr mit „der Welt“ wieder in Fluß zu bringen“ – zur Provenienz der neu entdeckten Briefe Nietzsches

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs übernahm der aus Jena stammende Arzt Dr. Siegfried Acker (1909–2004) eine Allgemeinpraxis in Baden-Baden. Gleichzeitig betreute er dort als Hausarzt ein Wohnstift für pensionierte Lehrerinnen. Unter seinen Patientinnen befand sich eine Nichte von Louise Röder-Wiederhold. Die betagte Frau vermachte dem von ihr sehr geschätzten Arzt die Korrespondenz zwischen ihrer Tante, Friedrich Nietzsche und Heinrich Köselitz.

Nach dem Tod Dr. Ackers 2004 wurde dessen Witwe Annemarie Acker zur umsichtigen Hüterin dieses Schatzes. Sich seines großen kulturhistorischen Wertes bewusst, beschloss sie uneigennützig, die Briefe einer geeigneten Institution zu schenken, damit sie der Forschung zugänglich gemacht werden können.

Freunde des Ehepaars Acker, welche die Betreuer des Nietzsche-Hauses in Sils gut kannten und schätzten, stellten den Kontakt her und ermöglichten somit diese Schenkung. Es ist schön, dass gerade das Nietzsche-Haus, der Ort der ersten und – soweit bekannt – einzigen persönlichen Begegnung Friedrich Nietzsches mit Louise Röder-Wiederhold, neuer Besitzer dieses Briefkonvoluts werden durfte. Es umfasst, neben den schon erwähnten fünf Briefen Nietzsches an Louise Röder-Wiederhold, 57 Postsendungen von Heinrich Köselitz und einen Brief des Karlsruher Musikdirektors Felix Mottl an sie⁸

⁸ Diese Postsendungen datieren zwischen Anfang März 1885 und Ende Dezember 1892. Eine umfangreiche Sammlung von Briefen Louise Röder-Wiederholds an Heinrich Köselitz befindet sich im Goethe-

sowie fünf Briefentwürfe von ihrer Hand (an Nietzsche, Köselitz und Mottl). Der Briefentwurf an Nietzsche ist Bestandteil der vorliegenden Publikation.

Louise Röder-Wiederhold – eine noch wenig erforschte Persönlichkeit

Bis heute ist über Herkunft, Leben und Verbleib Louise Röder-Wiederholds nur sehr wenig bekannt. Das Wenige verdankt sich hauptsächlich einem Vortrag, den der Weimarer Oberregierungsrat Dr. Friedrich Meß am 27. Oktober 1943 unter dem Titel *Nietzsche in Meinungen* auf Einladung der Vereinigung ehemaliger Schüler und der Freunde des Gymnasiums Bernhardinum in Meiningen hielt.⁹ Geboren 1829 in Schweinfurt (Bayern), war Louise Tochter des Brauereibesitzers Joh. Christoph Röder, jahrelanger Inhaber des Gutes Jerusalem bei Welkershausen. 1848 heiratete sie in Meiningen den Oberpostamtsfunktionär Ludwig Christian Wiederhold aus Frankfurt am Main. Das Paar wohnte fortan in Karlsruhe, aber Louise verbrachte viel Zeit ohne ihren Mann in der Schweiz (Bodenseegebiet, Zürich, Lugano, Lausanne, Seeland u. a.). Sie trat nicht nur für die republikanisch-demokratischen Ideale der 1848er Revolution ein, sondern engagierte sich auch überregional in der damals noch jungen deutschen Frauenbewegung. So findet man sie 1868 im Vorstand des erst drei Jahre zuvor gegründeten Allgemeinen Deutschen Frauenvereins,¹⁰ mit deren Gründerin Louise Otto-Peters sie auch freundschaftlich verbunden war.

Heinrich Köselitz als „Brückenbauer“ zwischen Louise Röder-Wiederhold und Friedrich Nietzsche

Noch einmal zurück zum Winter 1884/85 in Zürich: Mit dem Musiker und Komponisten Heinrich Köselitz muss sich die „tapfere 48erin“ gleich gut verstanden haben,¹¹ denn

und Schiller-Archiv in Weimar (GSA 72–2153, GSA 72–2154, GSA 72–2155). Aus der Transkription einiger dieser dort archivierten Briefe wird im Folgenden mehrmals zitiert.

⁹ Vgl. GSA Cgr 4285 wie auch den Nachbericht KGB III 7/2.83.

¹⁰ Der Allgemeine Deutsche Frauenverein (ADF) war der erste Frauenverein in Deutschland. Er setzte sich nach seiner Gründung in Leipzig im Oktober 1865 deutschlandweit für die rechtliche Gleichstellung und für Chancengleichheit der Frauen im Bereich der Bildung und am Arbeitsmarkt ein und bestand bis 1933.

¹¹ Friedrich Meß äußert in seinem Vortrag die Vermutung, Köselitz habe Louise Röder-Wiederhold während des gemeinsamen Zürcher Aufenthalts sogar Musikunterricht gegeben. In der Tat bezeichnet sie sich in ihrem ersten überlieferten Brief an ihn vom 8. März 1885 als seine „Schülerin“ und beteuert, ihr würden ihre Unterrichtsstunden sehr fehlen und sie fürchte, in ihre „kaum überwundene Unwissen-

am 8. März 1885, kurz nachdem sie die Schweiz in Richtung München verlassen hatte, schrieb Louise ihm einen herzlichen Brief, aus dem sich eine jahrelange, intensive Korrespondenz entwickelte.

Man darf annehmen, dass sich Köselitz bereits in Zürich mit Louise Röder-Wiederhold über seine Freundschaft mit Friedrich Nietzsche unterhalten hatte, denn in einem ihrer ersten Briefe teilt sie dem Musiker unvermittelt mit, sie habe in der Münchner Zeitschrift *Die Gesellschaft* „einen Auszug aus Nietzsche's Fröhlicher Wissenschaft“ (Brief vom 23. April 1885, GSA 72–2153) gefunden. Die der Mitteilung folgenden Zeilen belegen, dass dieser Fund nicht ihre erste Begegnung mit den Schriften des Philosophen bedeutete. Sie war sogar bereits im Besitz der ersten drei publizierten Teile von *Also sprach Zarathustra* (1883–84):

ich gab einigen Damen auf deren Wunsch von Z[arathustra] das erste Heft, unglücklicherweise war es das mit der Peitsche. Allgemeine Entrüstung wie sie uns auch befallen hatte, aber Frl. v. Rantzau arbeitete sich darüber hinweg, und ich glaube in ihr eine Verstehende von Nietzsche gefunden zu haben (Brief vom 23. April 1885, GSA 72–2153).

Auch ihr selbst, wie dem von ihr erwähnten Fräulein von Rantzau, war es also gelungen, das anfängliche Gefühl der Entrüstung zu überwinden. Köselitz wusste es. In seiner Antwort vom 29. April 1885 teilte er seiner Freundin mit, er habe Nietzsche Teile ihres letzten Briefs vorgelesen¹² – dieser hielt sich zu dem Zeitpunkt bei ihm in Venedig auf. Der Schreibende fügte hinzu, er wolle ihr nun noch „Etwas von Nietzsche“ schicken, „das nur ganz wenigen Menschen zukommt. Sie erhalten es auf meine ‚Verantwortung‘.“¹³ Es handelte sich um den vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* (1885), wie eine die Buchsendung begleitende Postkarte Köselitz' vom 9. Mai 1885 belegt. Dort bittet er die Empfängerin auch, sie möge doch „die 4 Theile nun zusammenbinden“ lassen.

Louises Rückmeldung ließ nicht lange auf sich warten. Am 21. Mai berichtete sie von ihrer ambivalenten Reaktion auf die Lektüre:

heit zurückzufallen, denn der Unterricht dauerte nicht lange genug[,] um vollständig Alles befestigen zu können“ (GSA 72–2153).

12 Nietzsche reagiert gegenüber seiner Schwester Elisabeth belustigt auf die Entrüstung dieser Leserinnen über ihn. Vgl. seinen Brief vom 7. Mai 1885: „Alles was für ‚Emancipation des Weibes‘ schwärmt, ist langsam, langsam dahinter gekommen, daß ich ‚das böse Thier‘ für sie bin. In Zürich, unter den Studentinnen, große Wuth gegen mich. Endlich! – Und wie viele solche ‚Endlichs‘ habe ich abzuwarten! –“ (Nr. 600, KSB 7.49).

13 Dieser und alle weiteren in diesem Aufsatz zitierten Briefe und Postkarten von Köselitz an Louise Röder-Wiederhold befinden sich im neuen Konvolut. In William Schabergs Rekonstruktionsversuch, wie viele Exemplare vom vierten Teil des *Zarathustra* tatsächlich gedruckt und verteilt worden sind, wäre also neu auch Louise Röder-Wiederhold als bisher nicht bekannte Empfängerin mit einzubeziehen. Vgl. William H. Schaberg, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basel 2002, 146 f.

Nach dem ersten Lesen war ich vollständig zu Boden gebeugt, ich hatte dasselbe Gefühl wieder wie nach dem Kennenlernen der früheren Hefte, wie damals hatte ich die Neigung[,] das Buch wegzuschleudern und es trotzig zu verneinen. [...] Ich legte das Buch weg u suchte ein Gegenmittel, zum Glück war es zur Hand: ich las den Nachsommer. Wie ich in München, nach einer mich unzufrieden machenden Erfahrung zum Schulmeisterlein Wuz griff u Zufriedenheit wieder fand, so gab mir auch dieses Buch das verlorne Gleichgewicht zurück. Zum zweiten Mal las ich nun mit anderen Augen. Ich ergötzte mich, ich verwünschte und segnete, lachte und weinte, empfand die hohen poetischen Stellen darin, nahm lebhaft Antheil an der Walburgisnacht[,] die heraufbeschworen wird[,] u hatte den Teufel überwunden[,] da ich ihm fest ins Antlitz schaute. Aber so etwas wie Nachfrost bleibt mir noch.¹⁴

Solch freimütiges Eingeständnis einer zutiefst ambivalenten Leseerfahrung, aber auch die Bereitschaft, nicht beim ersten, von spontanen Gefühlsausbrüchen begleiteten Lektüre-Eindruck stehen zu bleiben, sondern ein zweites Mal, quasi „wiederkäuend“ (vgl. GM, Vorrede 8) zu lesen, – das hätte Nietzsche sicher gefallen, falls er durch Köselitz davon erfahren haben sollte.

Wusste er vielleicht auch, dass Köselitz seinerseits nur wenige Tage zuvor von Louise Röder-Wiederhold ein ähnlich rares Buch zugesandt bekommen hatte, wie es der nur in ca. 40 Exemplaren gedruckte vierte Teil von *Also sprach Zarathustra* war? Zwar kein „ineditum“, aber doch – und ganz im Wortsinn – ein „verbotenes“ Buch: August Bebels *Die Frau und der Sozialismus*. 1879 erschienen, fiel es sogleich Bismarcks Sozialistengesetz zum Opfer und landete auf dem Index. Köselitz bestätigt Louise Röder-Wiederhold den Erhalt des Buches denn auch mit der Bemerkung: „Bebel habe ich dorthin gethan, wo der Schrank am tiefsten ist.“¹⁵

„[...] und dieß eine Wort, statt den Weg zu einander zu bahnen, soll uns entzweien?“ – Missverständnisse zu Beginn der Korrespondenz zwischen Nietzsche und Louise Röder-Wiederhold

Ende Mai 1885 ließ Nietzsche seine Mutter wissen, dass er „eine alte Dame in Zürich eingeladen [habe]“, nach Sils zu kommen. Er fügte hinzu:

[N]och habe ich keine Antwort. Die jungen Damen, alles wenigstens, was um Malvida von Meysenbug herum wächst, ist nicht nach meinem Geschmack; und ich habe die Lust verloren, bei diesem

¹⁴ Brief Louise Röder-Wiederholds an Köselitz, 21. Mai 1885 (GSA 72–2153).

¹⁵ Brief Köselitz' an Louise Röder-Wiederhold, 29. April 1885. Louise droht ihm in ihrer Antwort an, ihm gleich noch zwei weitere Werke als „würdige Gesellschafter für den armen, einsamen B im fünften Schrank“ zuzusenden: „Hippel über die Ehe, u Frau von Borostyáni: ‚Im freien Reich‘“ (Brief Louise Röder-Wiederholds an Köselitz, 7. Mai 1885, GSA 72–2153).

halbverrückten Volke meine Unterhaltung zu suchen (Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, Ende Mai 1885, Nr. 604, KSB 7.55).

Es ging ihm dabei auch nicht in erster Linie um Unterhaltung: „Mit den Augen steht es täglich schlimmer; und, ohne daß mir Jemand zu Hülfe kommt, bin ich am Ende des Jahrs wahrscheinlich blind. [...] ich sollte gar nicht lesen und schreiben: aber man hält's nicht aus, wenn man ganz allein ist“, erklärt er seiner Mutter im selben Schreiben. Aus diesem Grund muss Köselitz ihm vorgeschlagen haben, Louise Röder-Wiederhold nach Sils einzuladen, damit sie ihm dort als Schreibhilfe zum Diktat sitzt.

Nietzsches briefliche Einladung an die 15 Jahre ältere Frau missglückte zunächst. Obwohl dieser erste Brief und Louises ablehnende Antwort darauf bislang nicht überliefert sind, lässt sich aus den nun aufgefundenen Folgebriefen rekonstruieren, dass Nietzsches Formulierungen in seiner Einladung auf der Überzeugung beruhten, Röder-Wiederhold sei bereits von Köselitz darauf vorbereitet worden. Dass dies nicht der Fall war, lässt sich aus einer Postkarte von Köselitz an Louise vom 24. Mai 1885 schließen. Dort schreibt er: „Unterdess wird Ihnen ein Brief aus Venedig zugekommen sein, der, wenn Sie aus Thatsachen schliessen wollen, deutlicher meine Gedanken über Sie offenbart, als Worte. Und so soll es ja sein!“ Hier war wohl die Einladung Nietzsches gemeint, die dieser aus Venedig verschickte und die als „Thatsache“ Köselitz'scher Empfehlung dessen hohe Meinung von der Freundin hätte bezeugen sollen. Ihre Antwort auf Nietzsches Brief muss unerwartet harsch ablehnend ausgefallen sein.

Die Reaktion des Philosophen mit Datum vom 28. Mai 1885 ist aus dem ersten der fünf neu entdeckten Briefe abzulesen.¹⁶ Dort führt er das Missverständnis zwischen ihm und der Frau auf eine „Unterlassung“ Köselitz' zurück, gleichzeitig entschuldigt er den Freund:

es unterliegt gar keinem Zweifel, daß ich irgendworüber nicht hinreichend unterrichtet war, als ich Ihnen meinen Vorschlag zu machen wagte: – im andern Falle würde ja mein Brief etwas ganz Unziemliches sein. Trotzdem scheint es mir, daß der ausgezeichnete maëstro wegen dieser „Unterlassung“ weder Strafe // noch Vorwurf verdient. Er hat sehr menschlich, zum mindesten sehr natürlich gehandelt: naturalia aber, wie sogar das Volk weiß, non sunt turpia.¹⁷

Auf dem Briefpapier findet sich ein Vermerk von Louise Röder-Wiederhold: „Mit dem einen Wort glaubte ich zum Gelehrten zu sprechen, weh mir: Ich habe den Menschen getroffen!“ Außerdem taxierte sie auf dem Briefumschlag ihre eigene überstürzte Gegenreaktion auf Nietzsches ersten Brief nach Erhalt dieses zweiten als „abscheulich!“

¹⁶ N 1, siehe Faksimile und Transkription im Anhang. Es ist nach der nicht überlieferten brieflichen Einladung, die Nietzsche an Louise Röder-Wiederhold geschickt hatte, der zweite Brief in Nietzsches Korrespondenz mit Louise Röder-Wiederhold und der erste der fünf hier erstmals publizierten Briefe, die mit den Siglen N 1 bis N 5 versehen wurden.

¹⁷ „Naturalia non sunt turpia“ (lat.: Das Natürliche ist nicht anstößig).

und entschuldigte sich bei Nietzsche in ihrem (bereits publizierten) Brief vom 30. Mai 1885:

Hochgeehrter Herr Professor!

Nur ein Wort ist es, was Sie meinem Briefe¹⁸ entnommen und dieß eine Wort, statt den Weg zu einander zu bahnen, soll uns entzweien [,] ehe nur Ausgleichsverhandlungen angeknüpft sind? Nein, Herr Professor; das soll es nicht! Ich biete Ihnen hiermit die Hand über den Abgrund hinüber[,] der uns zu trennen droht, ich halte es für meine Pflicht, die mir die Hochachtung und Übereinstimmung in Vielem mit Ihnen gebietet, Ihnen, da ich Sie beleidigt habe, entgegen zu kommen und um Friede und Versöhnung zu bitten. [...]

Was weiter für mich sprechen soll[,] wird Ihnen der sagen, der uns mit bestem Willen vereint hat [Köselitz] und[,] ohne es zu wollen[,] im selben Moment beinahe in Feinde umgewandelt, ich erlaube mir auch deßhalb[,] diesen Brief ihm zuzusenden (Louise Röder-Wiederhold an Nietzsche, 30. Mai 1885, Nr. 280, KGB III 4.27).

Am selben Tag schrieb sie an Köselitz und nahm Bezug auf dessen oben zitierte Postkarte vom 24. Mai: „Karte und Brief habe ich erhalten, wäre erstere als Vorläufer gekommen, so hätte ich den verzweifelt dummen Brief nicht geschrieben, von dem ich erwartete[,] daß er recht gescheit sei, nun sehe ich[,] was ich angerichtet habe; helfen Sie mir[,] den Beleidigten wieder aussöhnen u zum Vergeben zu bringen“ (GSA 72–2153). Köselitz' Antwort vom 1. Juni enthält Beruhigendes. Alle Missverständnisse seien geklärt und sie werde in Sils von Nietzsche erwartet:

Verehrte Frau Wiederhold!

Für Ihren gütigen Brief schönen Dank.

Jener erste an Nietzsche frappte mich; ich konnte mir nicht erklären, wesshalb Sie die Gelegenheit beinahe von sich stießen, einen der höchsten Menschen, die je über die Erde gegangen sind, kennen zu lernen. Kurz, Sie täuschen sich vollständig über Nietzsche, wenn Sie glauben, Sie müssten seine Ansichten haben, um mit ihm auszukommen. Sie werden den edelsten, humansten Menschen finden, den Sie sich denken können, und durchaus keinen Fanatiker seiner eignen Meinungen.

Nietzsche [sic] ist heute krank. Ihr Brief that ihm wohl. Ich soll Ihnen dafür danken und die Nachricht geben, dass er Freitag oder Sonnabend (5. oder 6. Juni) in Sils-Maria (1 ½ Stunde vor S. Moritz) „zur Alpenrose“ zu sein gedenke. [...]

Wilhelm Meisters Lehr- und Wanderjahre wünschte Nietzsche noch einmal kennen zu lernen. Nehmen Sie doch Beides mit!

Und nun! Wüssten Sie, wie lieb mir der Gedanke ist, dass Sie, verehrte Frau Wiederhold, um Nietzsche sein werden! Er hörte immer mit grossem Antheil, wenn ich von Ihnen erzählte, und Alles gefiel ihm. [...]

Erleichtert antwortet sie ihm am 6. Juni: „Jetzt habe ich Absolution, nun kann die Reise angetreten werden, Koffer u Göthe ist schon fort u sollen mich in Chur bereits erwarten“ (GSA 72–2153).

¹⁸ Nicht überliefert.

Die Begegnung – Louise Röder-Wiederholds Aufenthalt in Sils (8. Juni bis 6. Juli 1885)

Am 8. Juni, genau eine Woche nach Köselitz' Versicherung, dass sie erwartet werde, traf Louise Röder-Wiederhold von Zürich kommend in Sils ein. Die Anreise war anfangs ohne Komplikationen verlaufen, dann aber hatte sich die 56-jährige einen Fauxpas erlaubt, den sie zehn Tage später Heinrich Köselitz im Ton humorvoller Selbstironie beichtete:

Nur ein einziges Abenteuer hatte ich u zwar in dem verwünschten Weesen [...], – ich hatte deutschen Durst in dem verwünschten Nest u da der Wein gut war[,] dachte ich ihn mit Verstand zu genießen, auf einmal geht der Zug mit meinen neun Häuten u Gepäck fort u. ich bleibe da; die elegische Stimmung im Augenblick können Sie Sich nicht vorstellen! 15 Minuten darauf fuhr ein Zug langsam nach u ich mit, hinter meinem mit dem Eilzug gehenden Gepäck. In Sargans hatte man meine Effecten ausgeladen u bis auf einen wundervollen Rosenstrauß, den ich in Zürich als Abschied bekommen hatte, war Alles da, ich hätte beinahe meine Effecten vor Rührung umarmt, vorher waren sie mir zur Last, so bewegt sich der Mensch in Gegensätzen!¹⁹

Bei ihrer Ankunft habe Nietzsche sie dann an der Pferdepost-Station in Silvaplana erwartet:

[E]r war wahrscheinlich ebenso wißbegierig zu sehen u. zu erfahren was Sie [Köselitz] ihm für eine – Freude bereitet hatten, als ich es war. [...] Nun denken Sie Sich auch noch, es war kein Ceremonienmeister da[,] der uns gegenseitig vorstellte, wenn Da s der Gletscher²⁰ wüßte!! Man soll zwar ein bestehendes Gute nicht berufen! Bis jetzt geht es ganz gut u. wenn das Schicksal nicht neidisch wird u. Steine in den Weg wirft[,] soll es auch so weitergehen; natürlich[:] vollkommen ist kein Geschick u ich wünsche etwas zur Ergänzung u das wäre[,] daß Sie manchmal auftauchten u wir dann die Dreieinigkeit darstellten.²¹

Im gleichen selbstironisch-belustigten Ton fährt sie mit einer Schilderung ihrer ersten 10 Tage bei Nietzsche in Sils fort:

¹⁹ Brief an Köselitz, 18. Juni 1885 (GSA 72–2153).

²⁰ „Gletscher“ ist hier eine Anspielung auf „die Besitzerin der Gletscherhand[,] die unser Geschick leitete u uns so herrlich in München führte.“ So bezeichnet Louise Röder-Wiederhold nicht ohne Ironie die strenge Erzieherin, unter deren Leitung sie sich in München zeitweilig begeben hatte, bevor sie dann „aller Schulmeisterei u Tyrannei entflohen“ nach Zürich zurückkehrte. Vgl. Brief Louise Röder-Wiederholds an Köselitz, 7. Mai 1885 (GSA 72–2153).

²¹ Brief an Köselitz, 18. Juni 1885 (GSA 72–2153). Der Ausdruck „die Dreieinigkeit darstellten“ lässt an die berühmt-berüchtigte Foto-Inszenierung denken, mit der Nietzsche im Mai 1882 die projektierte Dreieinigkeit mit seinem jüdischen Philosophenfreund Paul Rée und der St. Petersburgerin Lou von Salomé ins Bild bannen ließ. War dieses Bild in Züricher Studentinnen-Kreisen bekannt geworden? Oder war das Projekt der Dreieinigkeit und dessen Scheitern Louise Röder-Wiederhold durch Köselitz gesprächsweise bekannt geworden? Oder hatte Louise Röder-Wiederhold im Gespräch mit Köselitz vom Projekt der Dreieinigkeit und dessen Scheitern erfahren?

Ich schreibe als braver Schüler die Diktate, mache erbärmliche Fehler, schlechte Buchstaben, vergesse Worte, mache Interpunktionen[,] wo sie nicht hingehören, kurz[,] stelle die himmlische Geduld des Herrn Professor auf eine fürchterliche Probe u. sehe dabei so unschuldig aus, als wäre ich gestern auf die Welt gekommen. Auf den Spaziergängen laufe ich hinterdrein, grase dem Lämmlein gleich alle Blumen ab[,] die mir neu u. nicht neu sind, habe gar keine Manieren, wäre Herr Professor nicht so nachsichtig, er hätte mich wohl schon längst hingejagt[,] wo ich hin taue. Fordern Sie nur ein Zeugniß über mich ein, da werden Sie mein Lob erklingen hören u. Ihres mit, daß Sie mich so gut empfohlen haben!²²

In diesem Brief offenbart sie an anderer Stelle auch ihre Präferenz für bestimmte Landschaftsformationen, wenn sie sich einerseits in humorvoll-drastischer Bildlichkeit über das alpine Gebirge mokiert, andererseits die exzeptionelle Schönheit der Halbinsel Chastè emphatisch feiert:

Geologie treibe ich auch, doch würde die Geologie der Schlag rühren über das Wie! Ihnen darf ich, es sagen, weil Sie nicht vom Fach sind. Ihr citirter Vers von Petrarca²³ fängt an mit den Alpen hinfällig zu werden, ich finde nämlich[,] daß sie der Gott sel[,] als die Welt fertig u. schön war, aus den übrigen Brocken zusammen geworfen hat, sowie ein Baumeister das Geröll u Abfall von Steinen zur Ausfüllung irgend einer Lücke benutzt; Er wollte den Italienern eine Freude machen u den Deutschen dazu: den Italienern[,] daß sie vermeintlich s i c h e r zu Hause bleiben könnten, den Deutschen[,] daß sie Gelegenheit hätten[,] darüber hinweg zu laufen.

Nun sind durch den langen Gebrauch die Alpen so abgenutzt, daß wenn sich eines Tages unser großes B²⁴ in Deutschland im Unmuth etwas stark daran lehnt, sie zusammen fallen[!], u Sie, wenn Sie in Venedig einmal spazieren gehen u. den Vers recht nach fühlen[!] wollen, weiter nichts als eine große Ebene erblicken[,] auf der wir lieben Deutschen in unserm Schöpfer vergnügt herumwimmeln! Bitte mir eine Augenblicksphotographie von Ihnen bei diesem Anblick aus.

Recht schöne Punkte habe ich auf Hindeutung des Herrn Professor schon gefunden, auf der Halbinsel[,] die Ihnen gewiß auch beschrieben wurde[,] fand ich eine Bucht so märchenhaft schön, daß ich jeden Augenblick glaubte[,] irgend eine Göttergesellschaft entdecken zu müssen, die Beleuchtung gegen Abend war wundervoll, außen tobte der Wind, die Bäume rauschten, die Wellen (das Wasser ist so klar[,] daß man die Steine zählen kann) kamen von außen herein u ans Ufer gebändigt durch die wunderbare Ruhe[,] die in der Bucht herrschte. Des andern Tages wollte ich wieder hin, hatte die „Verwandlungen“ mit u wollte mich ganz in die alte Zeit zurückversetzen; doch ein furchtbarer Sturm, der hinter Maloja sich entwickelte[,] die Wolken gleich Rauch aus einem Vulkan in die Höhe jagte u. dann vor sich her trieb, ließ mich nicht hingelangen, aber auch das war schön u könnte ich etwas, dann hätte ich eine Sturmesmythe erdacht, wären Sie dabei gewesen, sie hätten es gefunden.

²² Brief an Köselitz, 18. Juni 1885 (GSA 72–2153).

²³ Köselitz' Brief an Louise Röder-Wiederhold, 29. April 1885: „Die Stelle des Petrarca weiss ich nicht mehr wörtlich; sie heisst ohngefähr: ‚Quanto ben ci fece la natura che mise lo schermo delle Alpi fra noi e la rabbia tedesca!‘ – Wie gut meinte es die Natur mit uns, dass sie zwischen uns und den deutschen Convulsionen die Schutzmauer der Alpen aufrichtete!“

²⁴ Eine Anspielung auf Bismarck?

Sie herzlichst grüssend bin ich der ewige A. B. C. Schütz. der in Sils-Maria bei Herrn J. R. Durisch²⁵ wohnt.²⁶

Wie Nietzsche den Aufenthalt Louise Röder-Wiederholds erlebte, davon geben zunächst mehrere briefliche Erwähnungen Zeugnis, die während ihrer Anwesenheit in Sils entstanden. Noch in Venedig waren seine Erwartungen an den Silser Sommer 1885 äußerst gering gewesen, wie er in dem – teils schon zitierten – Brief von Ende Mai die Mutter wissen ließ:

Was mit mir für diesen Sommer wird, weiß ich immer noch nicht. Wahrscheinlich das alte Sils-Maria: ob ich gleich von allen meinen dortigen Aufenthalten eine schauerliche Erinnerung habe. Ich war immer krank, hatte keine Nahrung, die gerade mir Noth thut, langweilte mich unerhört, aus Mangel an Augenlicht und Menschen – und kam immer in einer Art Verzweiflung in den September hinein. Dies Mal habe ich eine alte Dame in Zürich eingeladen, dorthin zu kommen (Nr. 604, KSB 7.55).

Doch der nächste Brief an sie aus Sils vom 26. Juni enthält neben Klagen über den „h e i ß e s t e [n]“ [Sommer], dessen man sich im Engadin erinnert“ (Nr. 606, KSB 7.56), und die seinen Bedürfnissen im Grunde nicht entsprechende Behausung auch Lichtblicke. Nicht nur mit der Ernährung resp. dem Magen stehe es besser: „S e h r w o h l t h a t mir bisher die Nähe einer trefflichen alten Dame, Frau Röder-Wiederhold aus Zürich; bisher habe ich fast jeden Tag ihr 3 Stunden diktirt. Aber ihre Zeit ist nun bald vorbei, und dann bin ich wieder mir selber überlassen“ (Nr. 606, KSB 7.57). Eine genauere Vorstellung vom Ablauf dieser Diktate vermittelt Nietzsches etwa zeitgleich verfasster Brief an Resa von Schirnhöfer:

Einstweilen habe ich die treffliche Frau Röder-Wiederhold im Hause; sie erträgt und duldet „engelhaft“ meinen entsetzlichen „Antidemocratismus“ – denn ich diktire ihr täglich ein paar Stunden meine Gedanken über die lieben Europäer von heute und – M o r g e n; – aber zuletzt, fürchte ich, fährt sie mir doch noch „aus der Haut“ und fort von Sils-Maria, getauft wie sie ist mit dem Blute von 1848. – Auch steht es ganz schlimm mit meinen Ansichten über das „Weib an sich.“²⁷ Genug, ich argwöhne, daß es Niemand lange mehr um mich aushält. Obwohl es viele Gründe gäbe, mir „gute Gesellschaft“ zu wünschen. Ah, w e r k e n n t meine „sieben Einsamkeiten“! (Juni 1885, Nr. 607, KSB 7.58 f.)

²⁵ Gian Rudolf Durisch (1838–1925), damaliger Besitzer des heutigen Nietzsche-Hauses. Louise Röder-Wiederhold hat also im selben Haus wie Nietzsche gewohnt, was für andere Personen, die Nietzsche während seiner Aufenthalte in Sils besuchten, nicht überliefert ist. Durisch vermietete offenbar mehr als nur ein Zimmer an Sommergäste. Jedenfalls berichtet Nietzsche seiner Mutter im August des folgenden Jahres: „Augenblicklich sind hier in Sils an die 10 Professoren der Universität; in meinem kleinen Hause 4, mich eingerechnet“ (17. August 1886, Nr. 736, KSB 7.233).

²⁶ Brief Louise Röder-Wiederholds an Köselitz, 18. Juni 1885 (GSA 72–2153).

²⁷ Welche Zumutungen inhaltlicher Art Louise Röder-Wiederhold beim Niederschreiben von Nietzsches Gedanken zu bestehen hatte, soll weiter unten noch thematisiert werden.

In einem Brief vom 2. Juli an Köselitz (Nr. 608, KSB 7.60) wiederholt Nietzsche seinen Hinweis, Louise Röder-Wiederhold habe viel mit ihm zu erdulden und könne, da sie „zu sehr mit dem „Blute von 48 getauft““ sei, in Bezug auf ihn allenfalls die „„allerbeste Miene““ zu einem „„böse[n] Spiel““ machen. Zugleich anerkennt er, wie „Ihre treffliche Frau Röder [...] sich erstaunlich [bemüht], mir über die Schwierigkeiten meines allzu vereinsamten Lebens hinwegzuhelfen.“ Dabei sei Köselitz „bei weitem der liebste Gegenstand“ ihrer Gespräche. Köselitz könne dem Züricher Winter dankbar sein, dass dieser ihm in Louise Röder-Wiederhold „eine sehr zugethane und rücksichtenreiche Freundin geschenkt“ habe.

Gleichen Tags erfährt auch Franz Overbeck vom Silser Aufenthalt einer „deutsche[n] Dame aus Meiningen, welche auf eine briefliche Einladung meinerseits hierher gekommen ist und mir, durch Vorlesen und Nachschreiben, mit großer Güte entgegenkommt: leider ist nächste Woche ihre Zeit zu Ende“ (2. Juli 1885, Nr. 609, KSB 7.62). Seinem vertrauten Freund Overbeck gibt Nietzsche im selben Brief zudem einen tieferen Einblick in das ihn bedrückende Los einer radikalen Vereinsamung, die aus seiner der Öffentlichkeit nicht mehr mitteilbaren Gedankenwelt resultiere:

Ich habe fast jeden Tag 2–3 Stunden diktirt, aber meine „Philosophie“, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtirt, so zu nennen, ist nicht mehr mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck. [...] Die Zeit ist im Übrigen grenzenlos oberflächlich; und ich schäme mich oft genug, soviel publice schon gesagt zu haben, was zu keiner Zeit, selbst zu viel werthvollern und tiefern Zeiten, vor das „Publicum“ gehört hätte (2. Juli 1885, Nr. 609, KSB 7.62).

Zwei Jahre später wird Nietzsche im letzten seiner hier erstpublizierten fünf Briefe an Louise Röder-Wiederhold – er trägt das Datum 3. August 1887 – auch sie zur vertrauensvollen Mitwisslerin seiner „Vereinsiedelung“ machen, seines „Unglauben[s] an das Jetzt“ (N 5) und seines Unwillens, überhaupt noch etwas drucken zu lassen. – Und wie feinfühlig die sich des geschenkten Vertrauens wohlbewusste Adressatin auf diesen Brief reagiert hat, ist jetzt ebenfalls erstmals nachlesbar, da sich auch Louise Röder-Wiederholds Antwort-Entwurf auf diesen Brief in der Schenkung befand. Dazu an späterer Stelle mehr.

„[...] daß ich ihm das nicht war, was er in mir voraussetzte“ oder: „Was ist vornehm?“

Als Louise Röder-Wiederhold schon am 6. Juli 1885 wieder aus Sils abreiste, folgte sie dabei einer bereits früher eingegangenen Verpflichtung: Sie hatte offenbar ihrem Bruder versprochen, sich für mehrere Wochen um dessen kleine Tochter zu kümmern. Dass ihr die Entscheidung, Nietzsche bereits nach vier Wochen zu verlassen, nicht leichtgefallen ist, geht aus einem Brief an Köselitz vom 24. Juli hervor:

Gerne möchte ich wissen[,] was Sie gesagt oder gedacht haben, als ich so schnell Ihren Freund wieder verließ, glauben Sie mir[,] der Kampf zwischen Bleiben u. Gehen war kein leichter u hätte ich nicht den ersten u einzigen Wunsch, den [...] mein Bruder aussprach, zu erfüllen gehabt: ich wäre geblieben. Ihr Freund war leidlich wohl[,] als ich ging, hatte Gesellschaft[,]²⁸ die er von früher her kannte u die sich seiner annehmen wollten, das beruhigte mich, auch der Gedanke[,] daß ich ihm das nicht war, was er in mir voraussetzte u ich vorahnend in meinem ersten Brief aussprach (GSA 72–2153).

Köselitz erbat sich daraufhin in seiner brieflichen Antwort vom 7. August weitere Auskünfte über Louise Röder-Wiederholds Zeit bei Nietzsche: „Über Ihren Aufenthalt bei Nietzsche erfähre ich gerne mehr. Sie haben mir zwar davon schon geschrieben, aber nicht genug. Und von Nietzsche weiss ich auch nicht viel: ausser dass er Ihnen sehr dankbar ist und dass Sie beide nicht zu selten von mir gesprochen haben wollen.“

Das war nicht ganz ehrlich, denn Köselitz hatte zwischenzeitlich den Brief Nietzsches vom 23. Juli erhalten, dessen oben bereits zitierter Auszug über Louise Röder-Wiederhold der Nietzsche-Forschung immer als wichtigster Beleg für Nietzsches letzte Abneigung gegen diese Person gegolten hat. Er wusste also schon, dass Nietzsche an ihren häufigen Tränenausbrüchen Anstoß genommen, sie als „haltlos“ und – was das Schlimmste sei – ohne Manieren wahrgenommen hatte. Man darf annehmen, dass Köselitz, um diese für ihn sicher überraschend negative Sicht besser einordnen zu können, sich von der Frau, die er Nietzsche empfohlen hatte, eine eigene Sicht der Dinge, gewissermaßen eine zweite Perspektive wünschte. Und da Nietzsche seine Bewertung mit dem Siegel „unter uns“ versehen hatte, verschwieg Köselitz ihr dessen Kritik.

Um letztere besser gewichten zu können, ist vielleicht der Hinweis dienlich, dass sie nur den Schlussteil dieses – langen – Nietzsche-Briefes an den Musikerfreund bildet. Am Tag vor dessen Abfassung hatte sich Nietzsche unter der Frage „Was ist vornehm?“ einen ganzen Katalog von Merkmalen angelegt, an denen die „Vornehmheit“, der „Adel“ oder auch der „Pöbel“-Anteil eines Menschen zu erkennen seien.²⁹ Mit der Auflistung dieser Erkennungszeichen füllt Nietzsche dann fast die Hälfte des Briefes an Köselitz, bricht aber – mit dem Selbsteinwand „alter Freund, ich ermüde Ihre Geduld“ (23. Juli 1885, Nr. 613, KSB 7.69) – genau dort ab, wo die Aufzeichnung vom Vortage Höflichkeit und Manieren als „große Tugenden“ (Nachlass 1885, 35[76], KSA 11.543–545) der

²⁸ Siehe dazu Nietzsches Brief an Köselitz, 2. Juli 1885, Nr. 608, KSB 7.60: „Meine Gesellschaft vom vorigen Sommer ist auch wieder da, und mir zugethaner als je, die beiden Engländerinnen, welche mir den Genuß distinguirter Lebensformen geben, und die alte russische Hofdame (und Schülerin Chopin's).“ Gemeint sind Emily Fynn und ihre Tochter sowie die mit ihnen befreundete russische Fürstin Zina von Mansuroff (1830–1889). Sie logierten in den Sommern 1884 bis 1886 im Silber Hotel Alpenrose, wo Nietzsche, der dort meist zu Mittag aß, ihre Bekanntschaft machte. Im Sommer 1887 bezogen sie im neu erbauten Hotel Kursaal Maloya (heute Maloja Palace) Logie, worauf man einander noch wechselseitig besuchte.

²⁹ Vgl. hierzu auch Nachlass 1885, 35[76], KSA 11.543–545. Mit der philosophischen Konzeption dieses Themas beschäftigte er sich in diesem Sommer 1885 intensiv. „Was ist vornehm?“ wurde schließlich auch zur Leitfrage des neunten, letzten Hauptstücks von *Jenseits von Gut und Böse*.

Vornehmheit festhielt und sie mit haltlosem Sich-gehen-lassen kontrastierte. Es ist, als hätte Nietzsche diesen ihm so wichtigen Aspekt am Briefschluss doch noch akzentuiert nachtragen wollen, wenn er ihn dort zum zentralen Argument dafür macht, warum ihm Louise Röder-Wiederhold „nicht passt“.

Letztere war sich dieses Defizits durchaus bewusst, lange bevor sie mit Nietzsche in eine persönliche Verbindung trat. Und sie versuchte humorvoll-selbstironisch damit umzugehen. Am 8. März 1885 etwa schrieb sie aus München an Köselitz, der sich noch in Zürich aufhielt:

Wir wohnen bei ein paar Damen[,] die Mhs C.[orell] durch Empfelung von Fr. v. Salis kennen lernte[,] u sind gut da aufgehoben, es sind Würtembergerinen, stets in Verkehr mit Baronen u Baronessen, sie wissen so gut[,] was sich schickt, daß es mir angst u bange wurde u ich mir vornahm[,] so nett als möglich zu sein, fromm bin ich auch schon geworden, denn ich bete alle Abende zu dem formvollendeten Geiste der Fr. v. Salis:

Lieber Gott mach' mich fromm

Daß ich zu guten Manieren komm'!

danke[,] daß der Tag glücklich überlebt ist[,] ohne daß ich ein vollendetes Wesen durch meine Formlosigkeit verletzt, u bitte meinen Schutzgeist[,] daß er mich am anderen Tage eben so gütig bewahren möge, einen mir entgegenkommenden Engel auf die geistigen Hühneraugen zu treten.³⁰

Der lange, zwischen dem 10. und 22. August verfasste Brief, mit dem sie nun Köselitz' Bitte um detailliertere Informationen zu ihrem Silser Aufenthalt erfüllt, gibt nicht nur eine recht genaue Vorstellung vom Tagesablauf jener vier Wochen, er reflektiert auch die atmosphärische Distanz zwischen dem Liebhaber distinguirter Umgangsformen³¹ und dem „Bauernabkömmling“,³² der solchen Formen in einer Mischung aus selbstkritischer Unsicherheit und sozialkritisch motivierter Ablehnung³³ gegenüberstand:

³⁰ Brief Louise Röder-Wiederholds an Köselitz, 8. März 1885 (GSA 72–2153). Dass auch andere Frauen aus der Züricher Studentinnen-Runde für Meta von Salis wenig Sympathie empfanden, war bald auch Nietzsche zu Ohren gekommen. Seine Schwester lässt er am 5. Juli 1885 wissen, dass in den „Studentinnen-Kreisen [...] die Abneigung gegen Fr. von Salis überall sehr stark [sei], seltsamer Weise, nicht nur bei Frau R[öder], sondern auch bei Köselitz und Fr. von Schirnhofen, – mir selber war sie gar nicht so unsympathisch, vor allem weil sie gute Manieren hochschätzt, und, wenn auch etwas schweizerischsteif, selber übt: etwas, das in diesem Pöbel- und Bauern-Zeitalter mir mehr gilt als „Tugend“, „Geist“ und „Schönheit““ (Nr. 611, KSB 7.65).

³¹ Von mehreren Frauen, die mit Nietzsche Umgang hatten, ist überliefert, dass sein Verhalten ihnen gegenüber „von der vollendetsten ‚gentilezza‘“ (Helen Zimmern), „von exquisiter Sensibilität, zartfühlend und von ausgesuchter Höflichkeit in Gesinnung und Manieren“ (Resa von Schirnhofen) gewesen sei. „Wie fein und aufmerksam – ganz anders als eine unwissende Fama ihm andichtete – Nietzsche mit Damen und speziell mit älteren verkehrte“, hebt auch Meta von Salis hervor. Zu den Zitaten vgl. Sander Gilman (Hg.), *Begegnungen mit Nietzsche*, 2. Aufl., Bonn 1985, 498 (Helen Zimmern), 474 f. (Resa von Schirnhofen), 554 (Meta von Salis-Marschlins).

³² So bezeichnet sie sich im selben Brief selbst.

³³ Über das aus ihrer Sicht müßiggehende Leben der von Nietzsche geschätzten Damen, die im Sommer 1885 im Silser Hotel Alpenrose logierten, notiert sie im selben Brief an Köselitz: „Die Damen der

Verschiedener wie wir zwei [sie und Nietzsche] kann man sich nicht leicht etwas denken; so herzlich wie Sie und ich lachten wir selten, die Gravität hielt uns davon zurück. [...] Die Lebensluft[,] die ihm zusagt[,] ist mir nicht gut, ging er[,] um die Luft in der austrocknensten Höhe zu genießen[,] nach dem Fexthalgletscher, setzte ich mich in einen angebundenen Kahn (Pegasus hieß er!) [,] ließ mich von den Wellen schaukeln, lernte italienische Grammatik oder hatte irgend ein liebes Buch mit; zur bestimmten Stunde trafen wir uns wieder in aller Grandezza, um genau nach der Zeit unsre Abendmahlzeit zu nehmen, etwas zu plaudern, dann beim freundlichen Licht meiner mitgebrachten Lampe, nach seinem Wunsch vorzulesen, Bruchstücke aus Wilhelm Meister, die „Bekanntnisse einer schönen Seele“, in der wir den Keim zu Stifiers Nachsommer entdeckten, angekommene Zeitungen wurden durchgeblättert u wenn die Uhr halb 10 Uhr schlug, verabschiedeten wir uns mit derselben Feierlichkeit[,] mit der wir uns begrüßt hatten. Das waren die Stunden des Nachmittags u Abends. Vormittag nach neun Uhr begann die Tagesarbeit mit Dictiren, 1 1/2 Stunde währte es, dann machten wir meist einen Spaziergang nach einem bestimmten Lieblingsplatz Ihres Freundes, setzten uns zwischen Alpenrosen, auf einer in den Malojasee hineinragenden Klippe, die großartigste Landschaft u Einsamkeit um uns, ich athemlos lauschend[,] wenn er laut dachte u die wundervollsten Gedankenreihen dem Geiste vorbeiziehen ließ – diese Stunde war die höchste geistige des Tages u ich zürne mir[,] daß sich nicht jedes Wort mir in die Seele grub, aber es war zuviel u zu umfassend[,] um nur ein Mal vernehmend, den Hörer nicht zu überwältigen. Diese Gedanken bildeten meist den Inhalt des am Nachmittag von 3 – 1/2 5 Uhr zu Dictirenden oder[,] wenn ihm dieß unmöglich war, den des folgenden Vormittags. Er sagte mir[,] daß Sie mein Geschriebenes zur Correctur bekämen. Ich finde es ganz natürlich[,] daß er über mich nichts sagen kann,³⁴ er lernte in mir nur meine Haushälterinseite kennen, ich kam mir ihm gegenüber so gränzenlos beschränkt u dumm vor[,] daß ich das bischen angenehme, was ich habe[,] gar nicht ausgeben konnte u so werde ich ihm einen kläglichen Eindruck hinterlassen haben, den er nicht schildern mag, um Ihnen nicht sagen zu müssen[,] wie ich unter seinen Erwartungen geblieben bin.³⁵

Aristokratie, Excellenz von Manzuoroff, u Mhs Finn u. n. mehrere habe ich auch kennen gelernt, da hat sich der Bauernabkömmling aber nicht wohl gefühlt, aufs Neue kam es mir unbegreiflich vor[,] wie es soviel Menschen geben kann, die eigentlich umsonst da sind; ich kam aus dem Kreis der thätig strebenden Frauen heraus, in dem jede bemüht ist[,] das Höchste zu erreichen, u da nur Sorge um leibliches Wohlbefinden u angenehmes Todtschlagen der Zeit, dort Mangel an Schaffenszeit, hier Überfluß der kostbaren Gabe[,] ich fand[,] daß ich mit meinen Begriffen noch nicht weit von meinen Ahnen entfernt sei; – nach dieser kurzsichtigen Anschauung halte ich es auch für ein Unglück[,] in nähere Verbindung mit einer solchen Aristokratie zu kommen, sie tödtet für uns leicht den Werth der Zeit u giebt als Ersatz ihre Leere u taube Nüsse. Vielleicht war Ihr Freund auch überrascht, daß mich die feine Gesellschaft nicht anzog, nur zum Davonlaufen brachte, er hat eben das ernste Streben der Frauen nicht kennen gelernt, die Damenkreise[,] in denen er sich bewegt[,] sind für uns, im engern Sinne für mich: überfein: es ist eine nervöse Welt, die ich nicht ertragen u begreifen kann“ (GSA 72–2153).

34 Vgl. hierzu die bereits zitierte Stelle in Köselitz' Brief an Louise vom 7. August 1885, wo er behauptete, Nietzsche habe über die gemeinsame Silser Zeit kaum etwas berichtet, außer „dass er Ihnen sehr dankbar ist.“

35 Brief Louise Röder-Wiederholds an Köselitz aus Schloss Spetzgart/Überlingen, verfasst zwischen dem 10. und 22. August 1885 (GSA 72–2513).

Wie hier, so legte Louise Röder-Wiederhold in der Korrespondenz mit Heinrich Köselitz immer wieder und mit großer Offenheit Selbstzweifel und mangelndes Selbstwertgefühl an den Tag.³⁶

„Alles, was ich ihr diktirt habe, ist ohne Werth“ – die Verwertung der Röder-Wiederhold'schen Diktate

In Bezug auf die Diktate blieb die Begegnung der beiden nicht so fruchtlos, wie Nietzsche dies im Juli 1885 hatte sehen wollen. Tatsächlich hat er in der Folge etwa die Hälfte aller Diktatniederschriften³⁷ als Textmaterial für *Jenseits von Gut und Böse* (1886) verwendet, wobei er freilich nur wenig völlig unbearbeitet ließ.³⁸ Die Tatsache, dass er später das Vorwort zu diesem Werk auf „Sils-Maria, im Juni 1885“ rückdatierte, darf vielleicht als eine Art Hommage an diesen Ort und den Sommer 1885 gedeutet werden, der ihm, wie er rückblickend festgestellt haben mochte, doch wichtige gedankliche Impulse zu diesem Werk eingetragen hatte.

Neben den Diktaten, die direkt oder in modifizierter Form Eingang in *Jenseits von Gut und Böse* fanden, ist auf weitere, für Nietzsches Spätphilosophie bedeutsame Gedankenkomplexe hinzuweisen – etwa die Überlegungen, die unter der Überschrift

36 Selbst ihre anfängliche Ablehnung von Nietzsches Einladung begründete Louise gegenüber Köselitz mit ihrem „Gefühl der Unbedeutendheit“: „indem ich mir vorstellte[,] wie schmerzlich ihm eine Täuschung sein müsste, wenn er auch die Entdeckung mache, daß er von mir mehr erwartete als ich bieten könnte – da haben Sie mein Sündenbekenntniß! Beleidigen wollte ich nicht[,] es lag durchaus nicht in meiner Absicht, es war nur ein Wüthen gegen mich u meine Unzulänglichkeit“ (Louise Röder-Wiederhold an Köselitz, 30. Mai 1885, GSA 72–2153).

37 Dank des Editionsprojekts *Der späte Nietzsche* (Kritische Gesamtausgabe, IX. Abteilung, *Der handschriftliche Nachlass ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*, hg. v. Marie-Luise Haase und Hubert Thüring), das die manuskriptgetreue Transkription von Nietzsches handschriftlichem Nachlass ab Frühjahr 1885 in 20 Notiz- und Arbeitsheften sowie ca. 300 losen, in Mappen gesammelten Blättern bietet, liegen auch die Diktatniederschriften der Louise Röder-Wiederhold vor. Nietzsche hat ihr seine Gedanken u. a. in eines seiner – in KGW IX 4 publizierten – Arbeitshefte (W I 6) diktirt. Zu den darüber hinaus auf Folioblättern aufgezeichneten Diktaten vgl. Beat Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, München 2012. Die vollständige Transkription aller Röder-Wiederhold'schen Diktatniederschriften, die nicht im Arbeitsheft W I 6, sondern auf Folioblättern oder Folioblattfragmenten überliefert sind, finden sich bei Röllin vollständig transkribiert auf den Seiten 195–221. Die hier vorliegende Publikation verdankt Beat Röllin darüber hinaus eine unschätzbare Hilfe bei der Entzifferung nicht nur der Nietzsche-Briefe, sondern vor allem auch der schwer lesbaren Kladder-Schrift Louise Röder-Wiederholds auf den Umschlägen dieser Briefe, auf denen sie z. T. schon flüchtig Antworten konzipierte. Zudem hat er geholfen, ihren hier erstmals publizierten Antwortbrief-Entwurf zu Nietzsches Brief vom 3. August 1887 zu entziffern. – Ebenso großer Dank gebührt auch Frau Dr. Hildegard Gantner-Schlee, die uns bei der Erschließung des gesamten Handschriften-Konvoluts sehr wertvolle Entzifferungshilfe geleistet hat.

38 Vgl. dazu Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885*, 179.

Am Leitfaden des Leibes (KGW IX 4, W I 6.21 und Nachlass 1885, 37[4], KSA 11.578) nach einer Neuperspektivierung dessen suchen, was man bisher unter „Bewusstsein“ zu verstehen meinte und Moral in eine Beziehung zur Physiologie rücken, aber auch die Betonung des Perspektivischen als „Grundelement alles Lebens“ (KGW IX 4, W I 6.27), das Thema der „Maske“ (KGW IX 4, W I 6.13 und W I 6.35) usw.

Zutiefst verstörend und zum Widerspruch reizend dürften u. a. solche Passagen auf Louise Röder-Wiederhold gewirkt haben, in denen Nietzsche ihr seine Ansichten zum Sozialismus als zu Ende gedachter „Heerdenthier-Moral“, als „im Ganzen [...] hoffnungslose, säuerliche Sache“ und „letzte Schlussfolgerung der demokratischen Logik“ diktierte (KGW IX 4, W I 6.51). Aber auch seine im Kontext der Tragödien-Schrift stehenden Sätze, wie man über Grausamkeit umzulernen und sie als kulturbildende Triebkraft zu begreifen habe,³⁹ dürften geeignet gewesen sein, die Schreiberin zu verunsichern, wenn nicht gar innerlich zu empören.

Eine längere, herzliche Briefbeziehung

Im Hinblick auf die persönliche Beziehung der beiden schaffen die unveröffentlichten Briefe Nietzsches an Louise Röder-Wiederhold ein starkes Gegengewicht zu seinem negativen Urteil im Brief vom 23. Juli 1885.

Der Briefaustausch, der mit Nietzsches missverständlich formulierter Einladung an Louise im Mai 1885 begonnen hatte, setzte sich unmittelbar nach ihrer Abreise aus Sils am 6. Juli 1885 fort. Bereits einen Tag später berichtete sie aus der Bündner Hauptstadt Chur mit dem ihr eigenen Schalk von ihren Bemühungen, die Aufträge des „Herrn Professor“ zu dessen Zufriedenheit auszuführen – es ging um die Bestellung eines neuen, warmen Kleidungsstücks, die Besorgung von „Schreibebücher[n]“ sowie die Rekognoszierung der Umgebung des Hotel Waldhof als möglichem zukünftigen Aufenthaltsort für den licht- und klimaempfindlichen, auf schattige Spazierwege angewiesenen Nietzsche (Louise Röder-Wiederhold an Nietzsche, 7. Juli 1885, Nr. 284, KGB III 4.36 f.).

Nietzsches Antwort vom 12. Juli 1885 – der zweite der fünf hier erstmals publizierten Briefe (N 2) – beginnt mit einer im herzlich-leichten Ton vorgebrachten Erklärung für die verzögerte Reaktion auf Louises Schreiben – obwohl der Grund für diese Verzögerung keineswegs ein leichtgewichtiger gewesen war:

Kaum waren Sie abgereist, so nahm ich mir die Erlaubniß, krank zu werden, und so ordentlich krank (mit wüthenden Kopfschmerzen und Erbrechen Tag und Nacht)[.] daß ich, im wörtlichsten Sinne des Worts, erst heute morgen – Sonntag – wieder fähig bin, eine Feder zu führen; gestern bin ich erst vom Bett aufgestanden. Die Feder zu führen – nicht mehr! noch nicht die Gedanken! Aber ein **Zeichen** von mir und meines herzlichen Gefühls für Sie // soll heute morgen noch zur Post

³⁹ KGW IX 4, W I 6.19. Vgl. auch JGB 229.

Der herzliche Tonfall klingt auch in der Schlussformel des Briefes noch nach: „Behalten Sie ein gutes Gedächtniß für diesen Sommer und den tollen Menschen, der so unvermuthet Ihnen über den Weg gelaufen ist – – – S e h r dankbar, s e h r ergeben.“⁴⁰ Bereits in diesem Brief spricht Nietzsche an anderer Stelle auch ein Thema an, das in seiner Korrespondenz mit Louise Röder-Wiederhold eine zentrale Rolle spielt: Köselitz' erfolglose Bemühungen um künstlerische Anerkennung, die von seinen beiden Freunden mit großer Anteilnahme verfolgt wurden.

Musik und Freundschaft: Der Fall Köselitz

Nach vergeblichen Versuchen, die eigene Musik in Wien, Dresden oder Berlin aufführen zu lassen, beschloss Köselitz im Herbst 1885, dem damals in Karlsruhe tätigen Dirigenten und Hofkapellmeister Felix Mottl seine Oper *Der Löwe von Venedig* zur Begutachtung zu schicken.

Am 10. November 1885 informierte Louise Röder-Wiederhold Nietzsche über Köselitz' Vorhaben und fragte ihn: „wäre es nicht gut[,] wenn Jemand befürwortend an Mottl schrieb und sich über dessen Willen und Wollen unterrichtete? möglicherweise beeinflusste!“ (Nr. 309, KGB III 4.71). Hat Nietzsche diese Frage als direkte Aufforderung gelesen, aktiv zu werden? Jedenfalls schrieb er an Köselitz am 6. Dezember: „Läßt es sich mit Carlsruhe machen, so komme ich hin. Frau Röder schrieb sehr artig von dort. (Soll i c h an Mottl schreiben? –)“ (Nr. 650, KSB 7.121). Das tat er wirklich, wie dem neuen, am 10. Januar 1886 verfassten Brief an Louise (N 4) zu entnehmen ist:

soeben habe ich einige Zeilen an den Kapellmeister Ihrer Oper Herrn Mottl geschrieben: da fällt mir ein, daß Jemand in Carlsruhe noch mehr einen Anspruch hat, von mir einen Brief zu bekommen. Vergeben Sie, ich war so lange schweigsam: wenn ich bei „besseren Augen“ wäre, würde ich sicherlich auch bei besserer Feder sein. (Gewagtes Deutsch! Aber was liegt daran! Wenn man im Deutschen, als Deutscher, nichts wagt, was liegt an uns Deutschen!)⁴¹

Auch der Schluss des Briefes ist noch von der Lust an anspielungsreichen Wort-Wagnissen getragen: „Jetzt steht der Stern über Carlsruhe! Gesetzt, daß der Löwe von Venedig dort „brüllen“ lernte – „zärtlich“ genug, um mit Shakespeare zu reden⁴² – so gäbe es für mich einen z w e i t e n Verführungs-Grund, mir dieses Carlsruhe einmal im Verlauf des Jahres anzusehen.“⁴³ Louise Röder-Wiederhold war nicht die Frau, die andere zum Handeln auffordert, selber aber untätig bleibt. Nachdem sie Ende Januar 1886 von

⁴⁰ Vgl. N 2 im Anhang: Nietzsche an Louise Röder-Wiederhold, 12. Juli 1885.

⁴¹ Vgl. N 4 im Anhang: Nietzsche an Louise Röder-Wiederhold, 10. Januar 1886.

⁴² Der Ausspruch „Gut gebrüllt, Löwe!“ stammt ursprünglich aus Shakespeares Stück *Ein Sommertraum*. Dort heißt es in der 1. Szene des 5. Akts: „Well roared, lion“.

⁴³ Vgl. N 4 im Anhang.

ihrer Musikerfreund vernommen hatte,⁴⁴ dass diesem von Mottl nicht einmal der Empfang des *Löwen von Venedig* bestätigt worden war, wandte auch sie sich schriftlich an den ihr nicht persönlich bekannten Dirigenten und bat ihn um Auskunft darüber, ob Köselitz' Oper bei ihm angekommen sei,⁴⁵ denn – so Louise augenzwinkernd im Brief vom 18. Februar 1886 an Nietzsche – „in der Überfülle der Arbeit vergessen manchmal die sehr in Anspruch genommenen Herren das Antworten“ (Nr. 347, KGB III 4.130).

Aber alle Bemühungen blieben wirkungslos. Auch von Mottl bekam Köselitz schließlich eine Absage, wie einem der neu aufgefundenen Briefe des Musikers vom 8. April 1886 an Louise Röder-Wiederhold zu entnehmen ist:

Verehrte Frau Wiederhold!

[...] Ich kann Ihnen nichts Gescheidtes mehr berichten und verderbe am Ende die schönen Stunden und Aussichten, denen Sie Sich hingeben könnten. Mit mir ists' rein aus, ab, vorbei. Von Mottl die Oper zurück, Csárdás zurück, Septett zurück, ich selbst in die Heimath zurück ... es bleibt nur noch ein Zurück übrig. [...]

Wien, München, Dresden, Carlsruhe, Leipzig und Weimar sind die Theater, an die sich dieser Rattenpulver-Componist mit der einen oder andern Oper gewandt. In diesen Tagen hat er den excellentesten Einfall seines Lebens gehabt: er wollte seine Manuscripte im Gewicht von 30 Kilo einem Schlächter verkaufen, unterliess es aber, des geringen Erlöses wegen; hierauf sargte er sie mit 87 Nägeln und 522 Hammerschlägen in eine Kiste ein, auf die er mit seiner Faust schrieb: Hüte dich, Saemann! Drachensaat! ... wird dich erschlagen[.]

Schmerzhaft empfand Friedrich Nietzsche den beständigen Misserfolg seines Freundes Köselitz als eigenes Versagen. Im letzten neu entdeckten, in besonders vertrauensvollem Ton gehaltenen Brief vom 3. August 1887 an Louise Röder-Wiederhold zählte der Denker das eigene Außenseitertum und „Unzeitgemäß-sein“ zu den Hauptursachen dieses Versagens:

Die Jahre laufen davon, die Menschen auch; es ist wunderlich, was ich seit Sommer 1875 vereinset bin. Es versteht sich, daß ich mich bemühe, dies natürlich zu finden, sogar etwas wie Auszeichnung aus einem solchen Loose herauszulesen. Doch giebt es Tage, wo ich eine Last darin trage: – das geschieht, um es gerade Ihnen zu sagen, wenn ich wieder einmal mir meine völlige Unfähigkeit ad oculos demonstrirt habe, unsrem Venediger Freunde und maestro zu Hülfe zu kommen. Dazu gehört ein Darinstecken, ein Mitmachen, etwas wie Amt, Macht, Ansehn unter den Gegenwärtigen und Gegenwärtigsten: – ein Zukunfts-Philosoph läßt seine Freunde bei lebendigem Leibe verhungern, welche absurde Consequenz bringt alles Unzeitgemäß-sein mit sich!⁴⁶

Louises Antwort von Mitte September 1887, deren Entwurf sich ebenfalls in dem neuen Briefkonvolut befindet, belegt, wie einfühlsam sie Nietzsches Gram über den eigenen Misserfolg als Förderer ihres gemeinsamen „Schmerzenskindes“ nachvollzieht und teilt:

⁴⁴ Köselitz' Brief an Louise Röder-Wiederhold, 21. Januar 1886.

⁴⁵ Im neuen Konvolut befinden sich zwei Entwürfe von ihrer Hand zu einem Brief an Felix Mottl vom Januar 1886.

⁴⁶ Vgl. N 5 im Anhang.

Was Sie mir über unser Schmerzenskind schreiben, hat mich auch schon tief bewegt, mit welchem Jammer u Herzeleid mußte ich einsehen[,] daß ich dem scheinbar manchmal eigensinnigen Kopf, der sich nun einmal vorgenommen hat[,] auf ganz absonderliche Art durch die Welt zu gehen, nichts sein kann, [...] u ich weiß vollständig Ihren Schmerz zu würdigen[,] der Sie über kommt[,] wenn Sie seiner gedenken, denn Sie kennen ihn länger, wissen mehr von ihm u Ihr Urtheil ist schärfer u klarer[,] als das meine sein kann; nichts thuen zu können, die Hände[,] die helfen möchten, unthätig laßen zu müßen[,] ist das Bitterste[,] was einem auf Erden begegnen kann.⁴⁷

Louise Röder-Wiederhold als Nietzsche-Leserin

Nietzsches Schreiben vom 3. August 1887 war die Reaktion auf einen, leider nicht erhaltenen, „gütigen und klugen Brief“ Frau Röders, die damit offenbar eine längere Unterbrechung in ihrer Korrespondenz beendet hatte, wofür ihr der Philosoph herzlich dankte:

Ich nehme die erste Ruhepause wahr, die eine anstrengende Arbeit mir und meinen Augen läßt, um meinen ganz stillgestellten und eingefrorenen Brief-Verkehr mit „der Welt“ wieder in Fluß zu bringen: und da fällt mir zuallererst die angenehme Schuld, Briefschuld ein, die ich gegen Sie noch auf der Seele habe. Es war s e h r liebenswürdig, sich dergestalt eines alten schweigsamen Philosophen und Höhlenbärs zu erinnern, wie Sie es mit Ihrem gütigen und klugen Briefe gethan haben.⁴⁸

In diesem Brief muss sie auch über die Wirkung ihrer Nietzsche-Lektüren berichtet haben. In der Erwiderung des Philosophen manifestiert sich einmal mehr⁴⁹ dessen Bewusstsein vom – unter Umständen sogar gefährlichen – „Unzeitgemäß-sein“ seiner Schriften:

Wenn Sie mir schreiben, verehrte Frau, was mir hin und wieder geschrieben wird, daß meine Schriften einen gewissen Einfluß ausüben, so kann ich mir im Grunde dabei immer ein Gefühl der Angst nicht ersparen: nämlich es möchte ein s c h l i m m e r Einfluss sein. Vielleicht habe ich bisher in einem kaum erlaubten Maaße gerade Eins immer ganz außer Acht gelassen: daß es L e s e r giebt. Wäre ich reich genug oder so etwas wie ein principe, der seine eigne Druckerei hätte, so gäbe es keine Leser meiner Schriften – aber wahrscheinlich dennoch diese Schriften. Das gehört zu meinem U n g l a u b e n an das Jetzt: ich glaube, daß die Ohren heute für andre Dinge offen stehn **sollten**, als für meine Dinge. Diese, fürchte ich, richten h e u t e Unfug an, wenn sie heute gehört werden. Mit dem herz-

47 Vgl. LRW 1 im Anhang: Entwurf, 14. und 25. September 1887.

48 Vgl. N 5 im Anhang.

49 Vgl. Nietzsches Brief an Franz Overbeck, 2. Juli 1885, Nr. 609, KSB 7.62.

lichen Wunsche, daß es sich in Ihrem Falle, verehrte Frau, um eine wirkliche *Ausnahme* handle⁵⁰ – und ich lasse Ausnahmen zu und ehre sie – bin und bleibe ich Ihr dankbar ergebener Nietzsche.⁵¹

In ihrem Entwurf von Mitte September 1887 nimmt Louise Röder-Wiederhold Nietzsches Sorge um einen möglichen schlimmen Einfluss seiner Bücher in dreifacher Weise auf. Zunächst versucht sie, diese Sorge durch ein persönliches Bekenntnis zu beschwichtigen, indem sie ihm offenherzig mitteilt, was sie selbst aus der Lektüre seiner Werke für ihr Leben hat fruchtbar machen können:

Sagen muß ich Ihnen noch[,] warum mir Ihre Bücher das Leben, das einsame – ertragen lehrten, sie sind ein Hymnus auf die Einsamkeit[,] das ist[,] was ich bis jetzt heraus gelesen habe, u das ist gerade für mein Leben nöthig gewesen, vor allen Dingen kennen u schätzen zu lernen u ist mir erst die Einsamkeit zu einer Welt geworden, so kann ich von dem Stand aus auch allmählig zum weitern Verständniß der Bücher, wenn auch Schritt für Schritt, fortgehen.⁵²

Dann kommt sie auf das Verhältnis des Unzeitgemäßen zu seiner jeweiligen Zeitgenossenschaft zu sprechen und begegnet der sich sorgenden Autor-Verantwortlichkeit mit einer rezeptionsorientierten Perspektive: „Haben Sie keine Sorge[,] daß Ihre Bücher Unheil anrichten, nur das Feld[,] welches [den] Same[n] aufnimmt, u nach seiner Art zum Segen oder Unheil wiedergeben muß[,] trifft der Tadel –“⁵³

Schließlich erfasst sie im Bild des zu einer Mission Berufenen intuitiv etwas vom heroischen Grundgefühl Nietzsches, einer inneren Notwendigkeit, einem geistigen Fatum zu dienen, welchen Preis dies im Leben auch kosten möge. Dass diese Haltung sich nicht in der Rolle eines moralischen Warners und getreuen Ekarts erschöpft und auch nicht im ungeschminkten Spiegel-Blick der Moralistik ihr Genügen findet, ist das eine. Dass Nietzsche sich aber gleichwohl in der Figuration einer überindividuell-welt-historischen Repräsentanz für einen Moment erkannt und anerkannt gefühlt haben könnte, kann man nicht ausschließen:

[E]s war und ist Ihre Mißion[,] die Gedanken des ausgehenden Jahrhunderts so zusammen zu faßen u als Warner[,] als getreuer Ekart[,] Ihre Stimme zu erheben [...] Ihrer Bücher muß man sich freuen, sie halten der Zeit den Spiegel vor[,] Füge es nur ein gütiges Schicksal[,] daß sie bald es ertragen kann, sich ohne Schminke zu sehen!⁵⁴

50 Hat Nietzsche Louise Röder-Wiederhold als eine „wirkliche Ausnahme“ betrachtet, in deren Ohren seine Schriften keinen „Unfug“ anrichten würden? Immerhin hat er sich im Sommer 1886 gewünscht, sein gerade erschienenes Werk *Jenseits von Gut und Böse* zukommen zu lassen. Da er ihre aktuelle Adresse nicht kannte, beauftragte er den Verleger Naumann, zwei Exemplare an Köselitz zu senden, und schrieb ihm: „Das zweite Exemplar war eigentlich Frau Röder-Wiederhold zugehört, deren Adresse ich nicht habe“ (Brief an Köselitz, 16. August 1886, Nr. 734, KSB 7.231).

51 Vgl. N 5 im Anhang.

52 Vgl. LRW 1 im Anhang.

53 Vgl. LRW 1 im Anhang.

54 Vgl. LRW 1 im Anhang.

Hat Nietzsche auf diese weitsichtige Würdigung seines Werkes reagiert? Setzte sich der Briefwechsel zwischen den beiden noch fort? Diese Fragen müssen offenbleiben, keine weitere Postsendung ist bislang überliefert. Sicher ist – das belegt auch die reichhaltige Korrespondenz zwischen Louise Röder-Wiederhold und Köselitz aus den Jahren 1888 bis 1892 –, dass Louises Interesse an Friedrich Nietzsche und an seinem Werk nicht nachließ und dass sie später starken Anteil am Schicksal des geistig Erkrankten nahm.

Fazit

Die fünf neuen, hier publizierten Nietzsche-Briefe und Röder-Wiederholds zuletzt zitierter Briefentwurf vom September 1887 bekräftigen die Annahme, dass Nietzsches ablehnendes Urteil über sie im Brief an Heinrich Köselitz vom 23. Juli 1885 alles andere als definitiv war und stark relativiert werden darf. Die neuen Dokumente belegen ferner, dass Röder-Wiederhold, auch wenn sie in kein näheres Freundschaftsverhältnis zu Nietzsche getreten ist, dem Denker doch nicht nur eine zeitweilige „Sekretärin“ gewesen ist, sondern durchaus auch eine geist- und humorvolle, interessierte, mitfühlende und eigenständig denkende Briefpartnerin.

Eine Forschung ist bereits in Vorbereitung, welche, auch auf der Basis des umfangreichen Briefwechsels zwischen Louise Röder-Wiederhold und Heinrich Köselitz, ihre Persönlichkeit noch deutlicher in den Fokus rücken wird.

Anhang

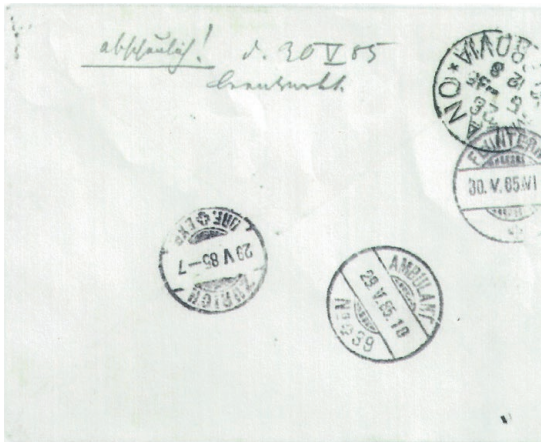
Faksimiles, Dokumentbeschreibungen und Transkriptionen der neu aufgefundenen fünf Nietzsche-Briefe und eines Brief-Entwurfs von Louise-Röder Wiederhold⁵⁵

⁵⁵ Aus der Nummerierung der zu diesen Briefen gehörenden Briefumschläge, die vermutlich Louise Röder-Wiederhold selbst vorgenommen hat, sind Überlieferungslücken erkennbar: N 1 lag im Umschlag Nr. 2 (Brief 1 fehlt); N 2 im Umschlag Nr. 3; N 3 im Umschlag Nr. 5 (Brief 4 fehlt), N 4 im Umschlag Nr. 7 (N 6 fehlt). Der neu entdeckte Brief N 5 ist ohne Umschlag überliefert.

N 1: Nietzsche aus Venedig an Louise Röder-Wiederhold in Zürich-Fluntern, 28. Mai 1885.



N 1 Briefumschlag Vorderseite



N 1 Briefumschlag Rückseite

Vendredi den 28.
Mai 1885.

Johannese Frau,

Ich überließ gar keinem Zweifel,
 daß ich irgendwas nicht sein =
 und nicht unterrichtet war, daß ich
 Ihnen meinen Vorschlag zu machen
 wagte: — im andern Falle würde
 ja mein Brief wohl ganz an =
 jämlich sein.

Ich danke Ihnen so sehr, daß
 Sie auf so gute Weise meine
 Briefe "Nebenbestimmung" wieder
 besorgen.

Ihre ergebene Dienerin
Mirella Carbone

Ich bin ein wenig überfordert, ich kann schreiben so wenig
 wie ich will: Ich habe die Menschen gesehen.

N 1 Brief Vorderseite

und Vorwissen vorhanden. So hat
 sich meine Arbeit, zum mindesten sehr
 natürlich gefühlt: natürlich
 aber, wie jeder das Volk weiß,
 noch sehr trübe.

Ich bin und verbleibe, sehr =
 ergebene Frau,

Ihre ergebene Dienerin

Mirella Carbone

N 1 Brief Rückseite

Dokumentbeschreibung und Transkription

N 1

Briefumschlag (12 cm x 9,5 cm):

Vorderseite:

Poststempel: Venezia, 28.5.85

Rechts oben Nummerierung (Bleistift): N° 2

Adresse (schwarze Tinte): Frau Louise Röder-Wiederhold / z. Z. / in / Zürich /
(Fluntern. Haldelistr. 5) / S v i z z e r a

Rückseite:

Mehrere Poststempel: Milano (28.5.), Zürich (29 V 85), Ambulant (29.V.85), Fluntern (30.V.85).

Dazu am oberen Rand die Notiz von Louise Röder-Wiederhold (Bleistift):

abscheulich! d. 30 V 85 / beantwortet.

Brief:

1 Blatt (22,5 cm x 18 cm), Längsseite hälftig gefaltet, vorn rechts, hinten links beschrieben (schwarze Tinte). Vorn links unten auf dem Kopf in kleinerer Schrift von Louise Röder-Wiederhold, 2 Zeilen (schwarze Tinte):

Mit dem einen Wort glaubte ich zum Gelehrten zu sprechen,
weh mir: Ich habe den Menschen getroffen!

[1]

Venedig den 28.
Mai 1885.

Hochverehrte Frau,

es unterliegt gar keinem Zweifel,
daß ich irgendworüber nicht hin-
reichend unterrichtet war, als ich
Ihnen meinen Vorschlag zu machen
wagte: – im andern Falle würde
ja mein Brief etwas ganz Un-
ziemliches sein.
Trotzdem scheint es mir, daß
der ausgezeichnete maëstro wegen

dieser „Unterlassung“ weder Strafe

[2]
noch Vorwurf verdient. Er hat
sehr menschlich, zum mindesten sehr
n a t ü r l i c h gehandelt: naturalia
aber, wie sogar das Volk weiß,
non sunt turpia.

Ich bin und verbleibe, hoch-
verehrte Frau,
Ihr ergebenster Diener

Prof. Dr. Nietzsche

N 2: Nietzsche aus Sils an Louise Röder-Wiederhold in Konstanz, 12. Juli 1885.



N 2 Briefumschlag Vorderseite



N 2 Briefumschlag Rückseite

Dokumentbeschreibung und Transkription

N 2

Briefumschlag (14,5 cm x 11 cm):

Vorderseite:

2 Poststempel: links oben mit Briefmarke Sils Egd. 12.VII.85, rechts oben Sils Egd. 12.VII.85

Unter dem rechten Stempel Nummerierung (Bleistift): N^r 3

Adresse (violette Tinte): Frau R ö d e r -Wiederhold / zur Zeit / in / C o n s t a n z (Baden) / Hôtel Halm.

Rückseite:

2 Stempel: Silvaplana 12 VII 85, Konstanz 13 7 85

Die oberen drei Viertel der Umschlag-Rückseite dicht beschrieben von Louise Röder-Wiederhold (Bleistift):

Reuther?

Wer ist der? z u f r a g e n . ihn nach Chur an den Sch.<neider?> zu schick[en]
Mannheim?

nach 2 Seiten hin waren Pflichten zu ver

letzen, blieb ich dort[,] nach der Seite hin[,] die dagegen alte Pflicht

gebot, ging ich, wie ich es thun mußte, vernichtete ich all das

Gute[,] was ich veranlaßt hatte, schon lange hatte ich solche/n Kampf

nicht zu bestehen, wie gedacht so war es auch!⁵⁶

Bianca Bianchi!⁵⁷ f. P. G. [*Peter Gast*]

⁵⁶ Diese Umschlag-Notiz steht überwiegend in direkter inhaltlicher Verbindung zu einem Brief, den Louise Röder-Wiederhold am 24. Juli 1885 aus Schloss Spetzgart bei Überlingen an Heinrich Köselitz schreibt (GSA 72–2153). Sie macht ihm dort u. a. den Vorschlag, sich nach Mannheim zu wenden, wo sie den Regisseur des Hoftheaters kenne. Außerdem rechtfertigt sie sich gegenüber Köselitz, der sich wohl über ihren kurzen Aufenthalt bei Nietzsche gewundert haben mag, mit dem Hinweis, dass sie länger geblieben wäre, hätte sie nicht einer älteren Verpflichtung gegenüber ihrem Bruder folgen müssen. Der Weggang aus Sils sei ihr nicht leichtgefallen.

⁵⁷ Die Sopranistin Bianca Bianchi (eigentlich Bertha Schwarz), seit 1880 an der Wiener Hofoper erfolgreich. Vgl. Köselitz' Brief vom 25. November 1884 aus Zürich an Nietzsche in Mentone (Nr. 260, KGB III 2.482): „Nach der 3. Symphonie von Brahms sang diesen Morgen die B i a n c h i [...] zunächst eine Arie aus der Sonnambula. Nein, welches Glück empfand ich, als das Orchester, nach so viel Qual, mit dem kindischen [Noten im Text] anfing! Auch der Himmel war entzückt davon, er schickte im Moment sein Sonnenlicht durch die Fenster. Die Bianchi leistet in der Coloratur, dergleichen ich noch nicht gehört habe: freilich hörte ich auch nie eine grosse Coloratur-Sängerin vorher.“

Brief:

1 Blatt (27 cm x 21 cm), Längsseite hälftig gefaltet, alle 4 Seiten beschrieben, beginnend vorn rechts, hinten links, hinten rechts, vorn links (violette Tinte).

Datumsangabe am Schluss des Briefes: Sils-Maria / 12. Juli 1885.

Darüber von Louise Röder-Wiederhold (schwarze Tinte): d. 16 VII 85 beantw.⁵⁸

[1]

Verehrte Frau,

wie angenehm, daß man noch in seinem vierzigsten Lebensjahre, unvermuthet und unverdientermaßen, zu neuen „Tanten“⁵⁹ kommen kann! —

Kaum waren Sie abgereist, so nahm ich mir die Erlaubniß, krank zu werden, und so ordentlich krank (mit wüthenden Kopfschmerzen und Erbrechen Tag und Nacht) daß ich, im wörtlichsten Sinne des Worts, erst heute morgen – Sonntag – wieder fähig bin, eine Feder zu führen; gestern bin ich erst vom Bett aufgestanden. Die Feder zu führen – nicht mehr! noch nicht die Gedanken! Aber ein **Zeichen** von mir und meines herzlichen Gefühls für Sie

[2]

soll heute morgen noch zur Post, schon damit Sie nicht glauben, ich ahme die Züricher Studentinnen nach: in der That ist inzwischen nichts Briefliches an Sie eingetroffen. Alle Welt schweigt: glauben Sie mir, die Hitze „unterbindet die Blutadern aller Pflichten“, um mich mit einem medizinischen Gleichniß auszudrücken. Mein Verleger z B. hat den

⁵⁸ Dieser Antwortbrief Louise Röder-Wiederholds ist nicht überliefert.

⁵⁹ Vgl. den bereits publizierten Brief Louise Röder-Wiederholds vom 7. Juli 1885 aus Chur an Nietzsche in Sils (Nr. 284, KGB III 4.36 f.), den sie mit „Ihre Stieftante / L. Röder-Wiederhold“ unterzeichnet hatte.

Monat Juni verstreichen lassen, ohne zu zahlen: hoffentlich kommt endlich kühles Wetter und damit „Pflicht“ und – „Geld“ zum Vorschein. Auch der Churer Schneider hat sein Ihnen gegebenes Versprechen nicht gehalten; doch kam eine entschuldigende Karte. Die Schreibebücher gefallen mir; und in summa hat die Tante sich in Chur viel Noth gemacht! —

[3]

Frl. v. Schirnhofen sendet Ihnen ihre Grüße, sie geht an den atlantischen Ozean, um sich zu erholen. Ingleichen grüßt auf das artigste unser maestro in Venedig: in einem Briefe, welcher von lauter mißrathenen Dingen erzählte und zuletzt den sehr energischen Entschluß ausdrückte, in einer Hauptstadt Europa's es durchzusetzen, daß man seine Sache anhöre. Er will im Herbst nach Berlin. Man hat ihm von Wien aus eine Empfehlung für das Carlsruher Theater (u. Mottl) angeboten, doch scheint er gegen Carlsruhe eingenommen zu sein (er hat den Wiener Brief nicht beantwortet (derselbe rieth von Wien ab) Sonderbarer Weise kam Carlsruhe noch ein Mal dieser Tage in Erwägung: man empfiehlt mir einen Verleger: H. Reuther (Carlsruhe u. Leipzig) mit den Worten:

[4]

„ein muthiger anständiger leistungsfähiger Verlag“. Wissen Sie etwas diesen Worten beizufügen? — Mehr darf ich nicht schreiben. Erzählen Sie mir von Wolfsburg; auch ein alter Wunsch nach Hohenschwangau ist in mir wieder aufgetaucht. Behalten Sie ein gutes Gedächtniß für diesen Sommer und den tollen Menschen, der so unvermuthet Ihnen

über den Weg gelaufen ist — — —

Sehr dankbar, sehr ergeben

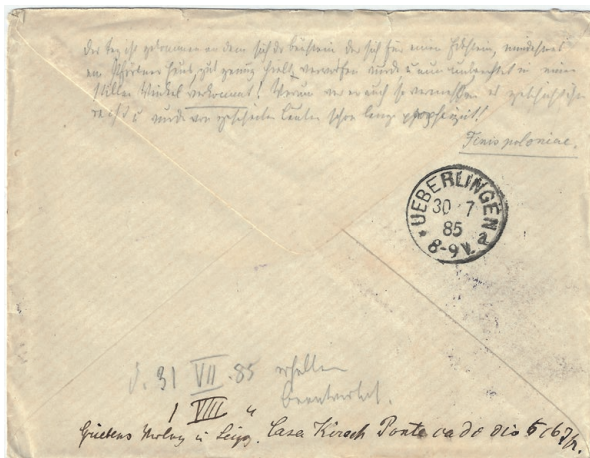
Nietzsche.

Sils-Maria
12 Juli 1885.

N 3: Nietzsche aus Sils an Louise Röder-Wiederhold in Schloss Spetzgart/Überlingen, 27. Juli 1885.



N 3 Briefumschlag Vorderseite



N 3 Briefumschlag Rückseite

Dokumentbeschreibung und Transkription

N 3

Briefumschlag (14,6 cm x 11 cm):

Vorderseite:

Poststempel: Sils Egd. 29 VII 85

Rechts oben Nummerierung (Bleistift): N 5⁶⁰

Adresse (violette Tinte): Frau Louise Röder-Wiederhold / Schloß Spetzgart bei / Ü b e r l i n g e n / Baden.

Rückseite:

Poststempel: Ueberlingen 30 7 85

Oberes Drittel: Notat von Louise Röder-Wiederhold (Bleistift):

60 Zwischen dem 18. und 23. Juli 1885 muss Nietzsche noch einen Brief an Louise Röder-Wiederhold geschrieben haben (die fehlende Nr. 4 der Umschlag-Nummerierung). Diese Annahme stützt sich auf folgende Überlegungen:

Am 24. Juli berichtet sie Köselitz aus Schloss Spetzgart, sie sei jetzt „in einem einsamen Winkel, ohne jegliche Gesellschaft, Herr Professor wünscht mir, wie es scheint etwas ironisch, Idyllen in der Idylle[,] für ihn wäre es nichts, es ist nur lieblich da, von Großartigem keine Spur“ (GSA 72–2153). Offenbar hatte sie in ihrer Antwort auf Nietzsches Brief vom 12. Juli, die laut eigener Notiz am 16. Juli erfolgte, die landschaftliche Schönheit ihres neuen Aufenthaltsortes geschildert, worauf Nietzsche mit einem Gegenbrief (Nr. 4) geantwortet hatte. Dieser Brief dürfte frühestens am 18., spätestens am 23. Juli verfasst worden sein (*nach* Erhalt von Röder-Wiederholds Brief vom 16. und *vor* ihrem Brief an Köselitz vom 24. Juli, wo sie sich bereits auf diesen Brief Nietzsches bezieht). Er enthielt vermutlich eine ironische Anspielung Nietzsches auf ihre Bevorzugung idyllischer Landschaften. Zusätzlich ist anzunehmen, dass sie auf diesen nicht überlieferten Nietzsche-Brief, der die Umschlag-Nr. 4 getragen hat, eine weitere, ebenfalls verschollene Antwort verfasste (zwischen dem 19. und 26. Juli), in welcher sie ihm seine Ironie auf ihre Spetzgarter Idylle vorgehalten haben könnte. So würde der Beginn von Nietzsches Brief Nr. 5 vom 27. Juli verständlich, der mit dem Dementi „nein! ich wünsche durchaus nicht „Idyllen“ zu stören“ einsetzt. Unter dieser Annahme ergäbe sich für den Zeitraum 13. bis 26. Juli 1885 folgende Chronologie für die Lücke im Briefwechsel zwischen den neu entdeckten und von Röder-Wiederhold auf den Umschlägen nummerierten Briefen Nietzsches Nr. 3 und Nr. 5:

- **N 2, 12. Juli 1885 (Umschlag-Nr. 3):** Nietzsche an Louise Röder-Wiederhold in Konstanz/Hotel Halm.
 - 16. Juli 1885: Röder-Wiederholds nicht überlieferte Antwort auf den Brief vom 12. Juli mit idyllischer Schilderung ihres neuen Aufenthaltsortes Spetzgart.
 - Zwischen 18. und 23. Juli 1885: Nietzsches nicht überlieferte Antwort (Brief mit der Umschlag-Nr. 4) mit ironischer Äußerung zu Röder-Wiederholds Schilderung.
 - Zwischen 19. und 26. Juli 1885: Röder-Wiederholds nicht überlieferte Antwort auf diese Ironisierung.
- **N 3, 27. Juli 1885 (Umschlag-Nr. 5):** Nietzsche dementiert die ironische Verwendung seiner Äußerung über „Idylle“.

Zu einem vollständigen Rekonstruktionsversuch aller bisher publizierten, neu entdeckten und aus brieflichen Kontexten erschlossenen, nicht überlieferten Briefe/Postkarten in der Korrespondenz zwischen Friedrich Nietzsche und Louise Röder-Wiederhold siehe Tabelle am Ende dieses Beitrags.

Der Tag ist gekommen[,] an dem sich der Baustein[,] der sich für einen Eckstein, mindestens / ein Pförtner haus, gut genug hielt[,] verworfen wurde, u nun unbeachtet in einem / stillen Winkel v e r k o m m t ! Warum war er auch so vermess[en][?] es geschieht ihm / ss > ß
recht u wurde von gescheiterten Leuten schon lange prophezeit!

Finis poloniae.⁶¹

Am unteren Rand der Umschlag-Rückseite Notiz von Louise Röder-Wiederhold:

d. 31 VII. 85 erhalten (*Bleistift*)

1 VIII ~ (*Tinte*) beantwortet.⁶² (*Bleistift*)

Griebens Verlag in Leipz. Casa Kirsch⁶³ Ponte ca do Dio 6>5@6 7fr.⁶⁴ (*schwarze Tinte*)

Brief

1 Blatt (27,2 cm x 21 cm), Längsseite hälftig gefaltet, vorn rechts beschrieben (violette Tinte).

[1]

Sils, Montag.
[27. Juli 1885]⁶⁵

⁶¹ Finis poloniae: Zum geflügelten Wort für eine endgültige Niederlage geworden. Es wurde dem polnischen General und Unabhängigkeitskämpfer Tadeusz Kościuszko zugesprochen, der es nach der Niederlage in der Schlacht bei Maciejowice (10. Oktober 1794) gegen die Russen ausgerufen haben soll, was heute als historisch widerlegt gilt.

⁶² Nicht überlieferter Brief Louise Röder-Wiederholds an Nietzsche in Sils vom 1. August 1885.

⁶³ Zur Casa Kirsch vgl. Nietzsches Brief an Köselitz, 22. September 1885, Nr. 630, KSB 7.94: „Kennen Sie casa Kirsch am Ponte di Dio – ein Haus, welches mir Frau Röder-Wiederhold empfohlen hat?“ Tatsächlich gibt es einen „Ponte Cà di Dio“ in Venedig (Nähe Arsenal) und bis heute auch eine Casa Kirsch, eine Dependance des Hotels Verardo. Dieses Albergo Casa Kirsch liegt aber weit entfernt vom Ponte Cà di Dio (heutige Adresse der Casa Kirsch: Riva degli Schiavoni, 4266). Recherchen von Beat Röllin über die Casa Kirsch verdanken wir den Hinweis, dass sie in Reiseführern von 1884 und 1891 noch unter der Adresse Riva degli Schiavoni 4086 eingetragen war. Er vermochte die ehemalige Lage, gleich an der Ecke, wo der Ponte della Ca di Dio auf die Riva degli Schiavoni trifft, zu rekonstruieren. Auch der von Köselitz erwähnte „Garten mit dunkelgrünen Bäumen“ „hinter dem Haus, am Wasser hin“ sei noch vorhanden (Köselitz an Nietzsche, 24. September 1885, Nr. 296, KGB III 4.56).

⁶⁴ In einem alten Reiseführer gibt es eine Preisangabe zur Casa Kirsch: „5–7 fr“ (Hinweis Beat Röllin).

⁶⁵ Aus dem Poststempel erschlossen.

Verehrte Frau

nein! ich wünsche durchaus nicht „Idyllen“ zu stören und schrieb ganz und gar nicht als *H i o b*, vielmehr guter Dinge und jenseits von Schneider- und Kleider-Noth, vielmehr weiß gekleidet, wie es sich bei solchem herrlichen Nizza-würdigen Wetter empfiehlt (und gerade in dieser Farbe reichlich – dreifach! – ausgestattet: es ist eine meiner Arten von Luxus)

Wenn ich durch Chur komme, soll das bäurische Kleidungsstück, das mir so viel zu lachen gegeben hat, einer Revision unterworfen werden. Zuletzt ist das Schicksal des Winters noch nicht entschieden. Vielleicht habe ich dergleichen Stoffe noch n ö t h i g; und Sie haben mir einen „Wink des Schicksals“ damit gegeben –)

Eine kleine Schuld giebt es auch noch auszugleichen. Sobald ich über die deutsche Grenze bin, sende ich Ihnen zu, was Sie gütiger Weise für mich auslegten.

Von Venedig eine muthige und frohsinnige Karte: obgleich in den Verhältnissen sich nichts verändert hat.

Herzlich dankbar Ihr
N.

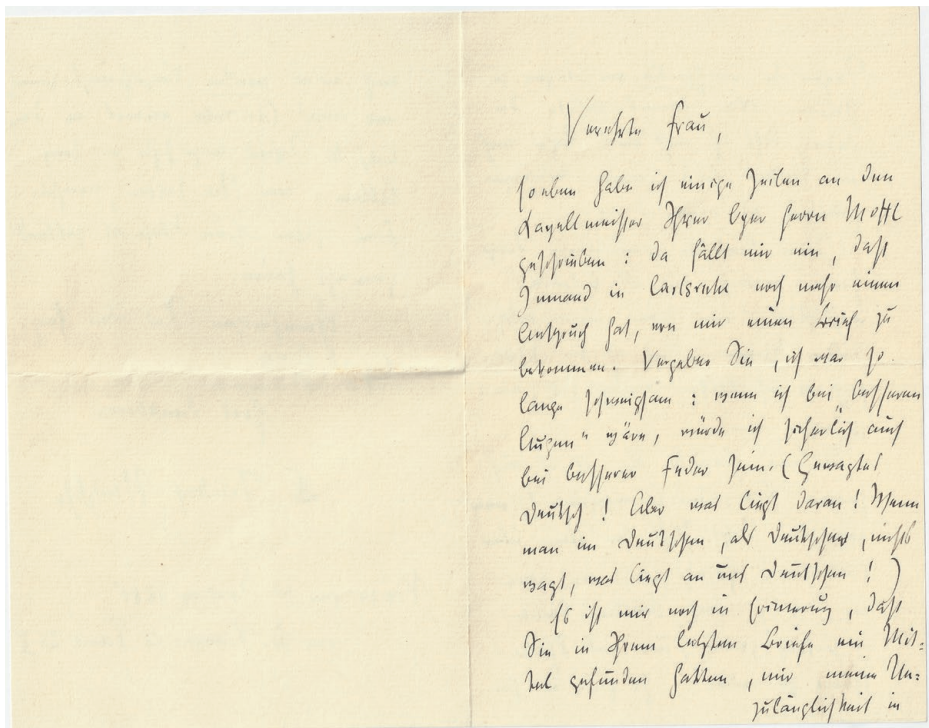
N 4: Nietzsche aus Nizza an Louise Röder-Wiederhold in Karlsruhe, 10. Januar 1886.



N 4 Briefumschlag Vorderseite



N 4 Briefumschlag Rückseite



N 4 Brief Vorderseite

*Dazu am oberen Rand ein Vermerk von Louise Röder-Wiederhold (Bleistift):
d 12.I 86 erhalten*

Brief:

1 Blatt (22,5 cm x 17,7 cm), Längsseite hälftig gefaltet, vorn rechts, hinten links und rechts beschrieben (schwarze Tinte).

[1]

[Nizza, 10. Januar 1886]

Verehrte Frau,

soeben habe ich einige Zeilen an den Kapellmeister Ihrer Oper Herrn Mottl geschrieben: da fällt mir ein, daß Jemand in Carlsruhe noch mehr einen Anspruch hat, von mir einen Brief zu bekommen. Vergeben Sie, ich war so lange schweigsam: wenn ich bei „besseren Augen“ wäre, würde ich sicherlich auch bei besserer Feder sein. (Gewagtes Deutsch! Aber was liegt daran! Wenn man im Deutschen, als Deutscher, nichts *offenbar Korrektur n>r* wagt, was liegt an uns Deutschen!) Es ist mir noch in Erinnerung, daß Sie in Ihrem letzten Briefe ein Mittel gefunden hatten, mir meine Unzulänglichkeit in

[2]

Sachen der Arithmetik vor Augen zu stellen. Der Himmel behüte Sie davor, daß ich nicht eines Tages noch ein Mittel finde, meine beleidigte Eitelkeit zu rächen! Jenes bewußte „grauschwarze Ungeheuer“ erweist sich als besonders wohlthätig: wir haben einen artigen kalten Winter, und da der Philosoph es sich bisher versagt hat, einzuheizen – –
Unserm Freunde K. ist es auf seinen Kreuz- und Querfahrten schlimm

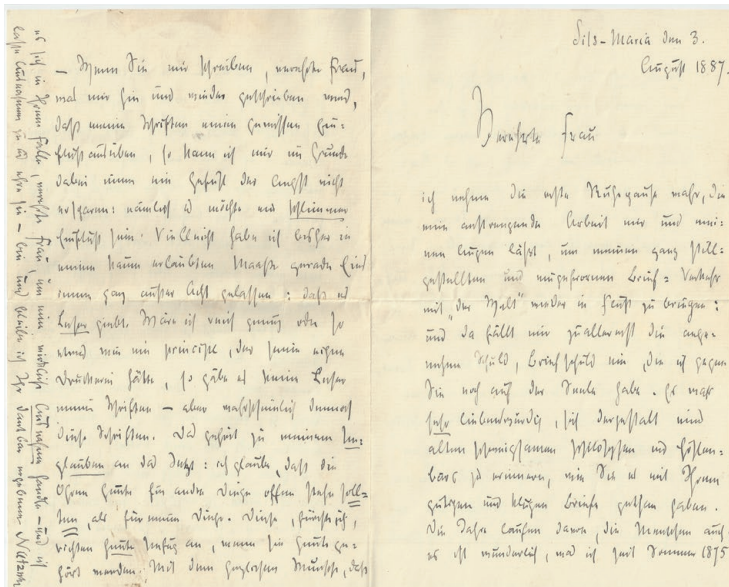
ergangen. Jetzt steht der Stern über
 Karlsruhe! Gesetzt, daß der Löwe
 von Venedig dort „brüllen“ lernte
 – „zärtlich“ genug, um mit Shake-
 speare zu reden – so gäbe es für

[3]
 mich einen z w e i t e n Verführungs-Grund,
 mir dieses Karlsruhe einmal im Ver-
 lauf des Jahres anzusehn – trotz
 Allem, was Sie selber, verehrte
 Frau, gegen Ihren Wohnort geltend
 gemacht haben.

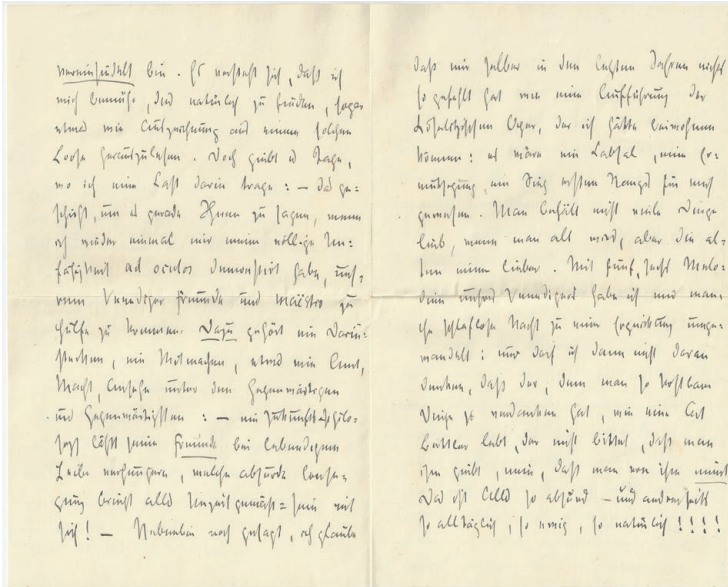
Genehmigen Sie den herz-
 lichen Gruß
 Ihres dankbaren
 Dr. Friedrich Nietzsche

Nizza den 10 Januar 1886
 rue St. François de Paule 26 II

N 5: Nietzsche aus Sils an Louise Röder-Wiederhold, 3. August 1887 [Umschlag fehlt].



N 5 Brief Vorderseite



N 5 Brief Rückseite

Dokumentbeschreibung und Transkription

N 5

*Briefumschlag fehlt**Brief:*

1 Blatt (25,3 cm x 20,3 cm), Längsseite hälftig gefaltet, vorn und hinten beidseitig beschrieben (schwarze Tinte).

Sils-Maria den 3.
August 1887.

[1]

Verehrte Frau

ich nehme die erste Ruhepause wahr, die eine anstrengende Arbeit mir und meinen Augen läßt, um meinen ganz stillgestellten und eingefrorenen Brief-Verkehr mit „der Welt“ wieder in Fluß zu bringen: und da fällt mir zuallererst die ange-

nehme Schuld, Briefschuld ein, die ich gegen Sie noch auf der Seele habe. Es war $h > r$ sehr liebenswürdig, sich dergestalt eines alten schweigsamen Philosophen und Höhlenbärs zu erinnern, wie Sie es mit Ihrem gütigen und klugen Briefe gethan haben. Die Jahre laufen davon, die Menschen auch; es ist wunderbar, was ich seit Sommer 1875

[2]

vereinsiedelt bin. Es versteht sich, daß ich mich bemühe, dies natürlich zu finden, sogar etwas wie Auszeichnung aus einem solchen Loose herauszulesen. Doch giebt es Tage, wo ich eine Last darin trage: – das geschieht, um es gerade Ihnen zu sagen, wenn ich wieder einmal mir meine völlige Unfähigkeit ad oculos demonstrirt habe, unserem Venediger Freunde und maëstro zu Hülfe zu kommen. Dazu gehört ein Darinstecken, ein Mitmachen, etwas wie Amt, Macht, Ansehn unter den Gegenwärtigen und Gegenwärtigsten: – ein Zukunfts-Philosoph läßt seine Freunde bei lebendigem Leibe verhungern, welche absurde Consequenz bringt alles Unzeitgemäß-sein mit sich! – Nebenbei noch gesagt, ich glaube

[3]

daß mir selber in den letzten Jahren nichts so gefehlt hat wie eine Aufführung der Köselitzischen Oper, der ich hätte beiwohnen können: es wäre ein Labsal, eine Er-muthigung, ein Sieg ersten Ranges für mich gewesen. Man behält nicht viele Dinge lieb, wenn man alt wird, aber die alten immer lieber. Mit fünf, sechs Melodien unsres Venedigers habe ich mir manche schlaflose Nacht zu einer Erquickung umgewandelt: nur darf ich dann nicht daran denken, daß der, dem man so kostbare Dinge zu verdanken hat, wie eine Art

Bettler lebt, der nicht bittet, daß man
ihm giebt, nein, daß man von ihm n i m m t .
Das ist Alles so absurd – und andererseits
so alltäglich, so ewig, so natürlich!!!!

[4]

– Wenn Sie mir schreiben,⁶⁷ verehrte Frau,
was mir hin und wieder geschrieben wird,
daß meine Schriften einen gewissen Ein-
fluß ausüben, so kann ich mir im Grunde
dabei immer ein Gefühl der Angst nicht
ersparen: nämlich es möchte ein s c h l i m m e r
Einfluß sein. Vielleicht habe ich bisher in
einem kaum erlaubten Maaße gerade Eins
immer ganz außer Acht gelassen: daß es
L e s e r giebt. Wäre ich reich genug oder so
etwas wie ein principe, der seine eigne
Druckerei hätte, so gäbe es keine Leser
meiner Schriften – aber wahrscheinlich dennoch
diese Schriften. Das gehört zu meinem U n -
g l a u b e n an das Jetzt: ich glaube, daß die
Ohren heute für andre Dinge offen stehn **soll-**
ten, als für meine Dinge. Diese, fürchte ich,
richten h e u t e Unfug an, wenn sie heute ge-
hört werden. Mit dem herzlichen Wunsche, daß
[die nachfolgenden Zeilen am linken Blattrand]
es sich in Ihrem Falle, verehrte Frau, um eine wirkliche A u s n a h m e handle – und ich
lasse Ausnahmen zu und ehre sie – bin und bleibe ich Ihr dankbar ergebener Nietzsche

⁶⁷ Dieser Brief von Louise Röder-Wiederhold ist nicht überliefert.

Dokumentbeschreibung und Transkription

1 Blatt (13,5 cm x 21,5 cm), Vor- und Rückseite eng beschrieben (überwiegend schwarze Tinte).

Entstehung: Auf der Rückseite die Datumsangabe d. 14 IX 87 d. 25 Sept geschrieben

[1]

[am oberen Rand mit Bleistift:] # Sie concentriren die Gedanken die die Gegenwart haben sollte in sich.

Verehrter Herr Professor! So lange Zeit brauchte ich um zu über

legen ob ich Ihnen den Dank für Ihr mich sehr erfreuendes Lebens vmtl. aus Ihre ...
erfreuenden

unbescheiden

zeichnen aussprechen sollte oder ob ich es lediglich nicht nöthig sei etwas

wird zu weit(?) in

zu sagen was sich so ganz von selbst versteht – u>es der Einsame in seiner

großen Nachsicht nur genöthigt wird, sich auf Augenblicke der gern

sagte[?] ich mir d >s ? evtl. da>sagte?

außer Augen gebrachten „Welt“ zu erinnern! aber @-schließlich redete

ich mir zur Entschuldigung vor es sei nicht allein die Theilnahme die

aufs Neue [Bleistift]

ich für Sie habe, es sei sogar Pflicht es Ihnen wiederum aus zu

komme wieder

sprechen, u so baue ich aufs Neue auf Ihre Geduld u Nachsicht bauend.

Was Sie mir über unser Schmerzenskind schreiben, hat mich auch

schon tief bewegt, mit welchem Jammer u Herzeleid mußte ich einsehen

dem

daß ich scheinbar manchmal eigensinnigen Kopf, der sich nun einmal

vorgesetzt hat auf ganz absonderliche Art durch die Welt zu gehen, nichts

vorgenommen

sein kann, ich kann bloß fühlen errathen, was er nicht aus spricht u

en Schmerz [Bleistift] der [Bleistift]

ich weiß vollständig Ihr Gefühl zu würdigen was Sie überkommt

wenn Sie seiner gedenken, denn Sie kennen ihn länger, wissen
 mehr von ihm u Ihr Urtheil ist schärfer u klarer als das meine sein
 kann; nichts thuen zu können, die Hände die helfen möchten, unthätig
 laßen zu müßen ist das Bitterste was einem auf Erden begegnen kann.

Seit dem 23 July habe ich keine Nachricht mehr von ihm. *[Die gestrichene Zeile
 mit Bleistift eingefügt]*

Nur Sagen muß ich Ihnen noch warum mir Ihre Bücher das
 Leben, das einsame – ertragen lehrten, mit allem bin ich nicht
 einverstanden sie sind ein Hymnus auf die Einsamkeit das
 bis jetzt
 ist was ich herausgelesen habe, u das ist für meine gerade für
 mein Leben nöthig gewesen, vor allen Dingen kennen u
 schätzen zu lernen u ist mir erst die Einsamkeit zu einer
 Welt geworden, so kann ich von dem Stand aus auch all
 mällig zum weitem Verständniß der Bücher, wenn auch Schritt
 für Schritt, fortgehen; Sie werden ein fast mitleidiges Lächeln
 den die Worte
 auf Ihren Lippen gehabt haben, als Sie meine Behauptung lasen
 das
 daß Ihre Bücher mein Leben mich ertragen ließen, es mag
 als
 Ihnen das für eine gewagte Bemerkung erschienen sein, mit *Überschreibung s>mit?*
 so wenigen Worten zu sagen daß man sich unterfange die
 Arbeit eines Geistes, die umfassenden Kenntniße, so leicht
 hinzunehmen als sei es ein Kinderspiel, nicht das Resultat
 des geistigen Ringens. Nein, ich weiß zu schätzen u zu ehren
 was der Gereifte im Kampf des Lebens spricht, ich bedaure nur

daß mir die Macht der Rede, die Gabe des Schreibens fehlt so *vmtl. das>ß*

auszusprechen wie ich denke u fühle. *zu>auszusprechen*

Haben Sie keine Sorge daß Ihre Bücher Unheil anrichten, es
 nur welches **den** auf nimmt „den“ *offenbar gestrichen*
 ist blos das Feld auf das der Same fällt, u das es nach seiner
 trifft der Tadel und ist
 Art zum Segen oder Unheil wiedergeben muß – es war Ihre

Mißion die Gedanken des ausgehenden Jahrhunderts so zu

sammen zu faßen u als Warner als getreuer Ekart Ihre

Stimme zu erheben, # *[siehe oberer Rand]* sollen doch die zu Grunde gehen, die Ihre

[2]

Lehre nicht verstehen u hören wollen u ebenso wird auch über

die, die richtende Zeit hingehen die Gift aus Ihren Schriften ge

zogen haben u in ihrer Einseitigkeit, Sie für einen von ihres

gleichen ausgeben möchten. # *[siehe Ergänzung am Ende des Briefes]*

Ih Ihrer Bücher muß man sich freuen, sie halten der

Zeit den Spiegel vor ohne Sch fügte es nur ein gütiges

Schicksal daß sie bald es ertragen kann, sich ohne Schminke

zu sehen!

Denken Sie was ich für verwegene Gedanken habe als ich

dieser Tage las daß die Sommergäste in Schaaren den Engadin

verließen um hernieder in die Thäler zu den gewöhnlichen Sterblichen

zu steigen dachte ich, es könnte unter den bergabsteigenden auch

Zarathustra sein, der sich wieder einmal umsehen möchte
tragisch-
wie sich die komische Welt ~~g~~beberdet. *b>geberdet?*

Mein Bruder redet mir sehr zu, ehe ich noch älter u fauler
werde, meinen Jugendtraum d – Zug über die Alpen – zu
verwirklichen u ich denke ernster als je daran ihn zu verwirklichen
u bekomme ich von der Schweiz einen Reisepaß ausgestellt
so sind die Formalitäten erfüllt, die einer f vorsichtigen
Reisenden das Fortkommen erleichtern!

Ende [*mit Bleistift*]

Seit langer, Zeit (23 July) hörte ich nichts mehr vom Venediger
im Thüringerwalde nannte man sonst die Goldgräber so u Sie haben
den richtigen Namen für ihn gefunden, es machte mir ~~beinahe~~
Sorge, wenn ich seine Schreib--unlust nicht genau kannte.
[*mit Bleistift*: # Mit Frl v. R]
Leben Sie wohl, Sie Sind herzlichst begrüßt u wenn Sie wieder
einmal ein bischen Zeit haben bitte ich daran zu denken, daß
im Thal ein Jemand sitzt dem Nachricht hochwillkommen
wäre.

Ihre Sie verehrende

L. Röder Wiederhold

d. 14 IX 87 d. 25 Sept geschrieb

[*mit Bleistift daruntergeschrieben*:]

ich glaube zwar daß Sie manchmal einen Schreck vor den Consiquenzen
haben, aber jeder Reformator muß es mit

Jeder Reformator wird vor den Consequenzen seiner Gedanken s>vor?

erschrecken aber er darf nicht zurück, die unsichtbare Macht seines

Denkens treibt ihn vorwärts; er ist dazu in die Welt gekommen das

Alte zu zerbröckeln u Neues aufzubauen!, wenigstens den Grund

dazu zu legen. . oder !

Mit Frl v. Rantzau sprach ich öfter von Ihnen, sie ließt Ihre Bücher mit großem Interesse

u wenn sie auch nicht in Allem mit Ihnen übereinstimmt so hat sie doch den sehnlichsten Wunsch

lebhaftesten

einer Begegnung mit Ihnen einmal zu begegnen.

Rekonstruktionsversuch einer Chronologie über die Korrespondenz zwischen Friedrich Nietzsche und Louise Röder-Wiederhold

Unter Berücksichtigung der schon publizierten, der neu entdeckten und der aus brieflichen Kontexten erschlossenen, nicht überlieferten Briefe/Postkarten zwischen beiden. Die neu publizierten Briefe sind hervorgehoben. (LRW = Louise Röder-Wiederhold)

Datum	Von/in	An/in	Publikationsort (P) oder Quelle (Q) für Rekonstruktion
23.5.1885 (?) ⁶⁸	Nietzsche/Venedig	LRW/Zürich-Fluntern	Q: Köselitz' Postkarte an LRW vom 25. Mai, wo er ihr Post von Nietzsche ankündigt („Unterdes wird Ihnen ein Brief aus Venedig zugekommen sein“)
25.5.1885 (?)	LRW/Zürich-Fluntern	Nietzsche/Venedig	Q: LRW an Köselitz spricht von einem „verzweifelt dummen Brief“, den sie Nietzsche geschrieben habe (30. Mai 1885)
28.5.1885	Nietzsche/Venedig (Umschlag-Nr. 2)	LRW/Zürich-Fluntern	N 1 Entschuldigende Antwort auf LRWs Brief vom 25. Mai 1885 (?)
30.5.1885	LRW/Zürich-Fluntern	Nietzsche/Venedig	P: Nr. 280, KGB III 4.27

⁶⁸ Die kursiven Daten bezeichnen nicht überlieferte Briefe, die Fragezeichen eine Unsicherheit bezüglich der vermuteten Abfassungs-/Versanddaten oder Adressen.

Datum	Von/in	An/in	Publikationsort (P) oder Quelle (Q) für Rekonstruktion
<i>Zwischen 3.6. und 6.6.1885</i>	LRW/Zürich-Fluntern	Nietzsche/Sils	Q: LRWs PK an Köselitz vom 6. Juni 1885: „ich habe einige Worte an die genannte Adresse geschickt“ (Köselitz hatte ihr am 1. Juni die Adresse von Nietzsche in Sils genannt)
7.7.1885 12.7.1885	LRW/Chur Nietzsche/Sils (Umschlag-Nr. 3)	Nietzsche/Sils LRW/Konstanz	P: Nr. 284, KGB III 4.36 N 2
16.7.1885	LRW/Schloss Spetzgart (?)	Nietzsche/Sils	Q: Auf dem Umschlag von N 2 hat LRW das Datum ihrer Antwort notiert. Der Brief enthielt vmtl. eine idyllische Schilderung ihres neuen Aufenthaltsortes Schloss Spetzgart
<i>Zwischen 18.7. u. 23.7.1885</i>	Nietzsche/Sils (hätte die Umschlag-Nr. 4 gehabt)	LRW/Schloss Spetzgart	Q: fehlende Umschlag-Nr. 4. Der Brief enthielt vermutlich Nietzsches Ironisierung des Idyllischen
<i>Zwischen 19.7. u. 26.7.1885</i>	LRW/Spetzgart	Nietzsche/Sils	Q: Der Anfang von Nietzsches folgendem Brief N 3 an LRW, der vermuten lässt, dass sie auf seine Ironisierung des Idyllischen kritisch reagiert hat
27.7.1885 1.8.1885 <i>Zwischen 2.8. und 20.8.1885</i>	Nietzsche/Sils (Umschlag-Nr. 5) LRW/Spetzgart LRW/Spetzgart	LRW/Schloss Spetzgart Nietzsche/Sils Nietzsche/Sils	N 3 Beginn: „nein! ich wünsche durchaus nicht „Idyllen“ zu stören“ Q: Notiz LRWs auf Umschlag von N 3 Q: Nietzsche am 21. August 1885 an Köselitz: „Frau Röder [...] fährt fort, sich brieflich über mein Sils-Maria lustig zu machen: was mich beinahe beleidigt“ (Nr. 624, KSB 7.86). Es ist kaum anzunehmen, dass dies eine Reaktion auf den schon 3 Wochen zurückliegenden Brief LRWs vom 1. August ist
23. oder 24.10.1885	Nietzsche/Leipzig (hätte die Umschlag-Nr. 6 gehabt)	LRW/Karlsruhe	Q: LRW am 25. Oktober 1885 an Köselitz: „Heute habe ich zum ersten Male seit Spetzgart einen Brief von Herrn Prof. erhalten, er scheint sich in Leipzig einlogirt zu haben (Auerstraße 48 II rechts, soviel ich entzifferte“ (GSA 72–2153)
<i>Vor dem 24.11.1885</i>	LRW/Karlsruhe	Nietzsche/Leipzig (?)/Nizza (?)	Q: Am 24. November 1885 schreibt LRW an Köselitz: „Herrn Prof. habe ich geschrieben“ (GSA 72–2153)
10.1.1886	Nietzsche/Nizza (Umschlag-Nr. 7)	LRW/Karlsruhe	N 4 „Vergeben Sie, ich war so lange schweigsam“ (sein letzter Brief an LRW datierte vom 23. oder 24. Oktober 1885)

Datum	Von/in	An/in	Publikationsort (P) oder Quelle (Q) für Rekonstruktion
18.2.1886	LRW/Karlsruhe	Nietzsche/Nizza	P: KGB III 4.129–131
3.8.1887	Nietzsche/Sils	LRW/Karlsruhe	N 5
14. u. 25.9.1887 (Entwurf)	LRW/Karlsruhe	Nietzsche/Venedig	LRW 1

Der Rekonstruktionsversuch ergibt für die Korrespondenz über den Zeitraum von zwei Jahren und vier Monaten acht Briefe Nietzsches (drei nicht überliefert) und elf Briefe Louise Röder-Wiederholds (davon ein Entwurf, sechs nicht überliefert).

Literaturverzeichnis

- Gilman, Sander (Hg.): *Begegnungen mit Nietzsche*, 2. Aufl., Bonn 1985
- Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. II, München 1981
- Krummel, Richard Frank: *Nietzsche und der deutsche Geist*, Bd. I, Berlin 1998
- Reich, Hauke: *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche*, Basel 2004
- Röllin, Beat: *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, München 2012
- Schaberg, William H.: *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basel 2002



Miszelle

Nicolas Quérini

“Everyone is Furthest from Himself”: An Interpretation of Nietzsche’s Recovery and Inversion of Terence’s Formula “I Am the Closest to Myself”

Abstract: This essay examines Nietzsche’s inversion of Terence’s formula “I am the closest to myself” into “Everyone is furthest from himself [*Jeder ist sich selbst der Fernste*]” (GM, Preface 1). In a contextual reading, I am going to ask how Nietzsche relates this formula to the difficulty of acquiring self-knowledge, as emphasized at the beginning of *On the Genealogy of Morality*. First, I argue that Nietzsche does not prohibit self-knowledge, but instead invites us to think about it differently; and second, I will show that the formula according to which “everyone is furthest from himself” can also be understood as an injunction to keep the self always at a distance. I will link these two aspects by arguing that Nietzsche replaces self-knowledge in the classical sense by an interpretation of the self, and that this interpretation must never be thought of as an undertaking that seeks to reify their self. Nietzsche urges us to make ourselves into creative projects, even this will entail fiction and illusion.

Keywords: Becoming oneself, Self-knowledge, Pindar, Terence, *On the Genealogy of Morality*

Inherited from Pindar, the famous formula “become who you are” seems to focus on what we could term a Nietzschean “ethics,” even though Nietzsche does not use this concept.¹ Addressing the tyrant Hieron, who was victorious in a Pythian test, Pindar uses this phrase at Delphi to demand of Hieron to show himself as he had come to know himself by acting so gloriously (“*Genoi oios essi mathon*,” *Pythics*, II, 72). Following the Greek poet, and emphasizing the latter’s perspective, Nietzsche prefers the agency of becoming oneself to a knowledge that would jeopardize the very process of becoming. Indeed, Pindar’s formula was already a reformulation of the Delphic “*Gnothi seauton*” (Know thyself) albeit in a specific way: Pindar places agency at the heart of self-knowl-

¹ This text is a fully revised and translated version of “Cada qual é o mais distante de si mesmo”, *Cadernos Nietzsche* 44/2 (2023), 67–92.

Dr. Nicolas Quérini, Université Catholique de Louvain, Boulevard du Jardin Botanique 43, 1000 Bruxelles, Belgium, E-Mail: nicolasquerini@gmail.com.

edge, relegating reflection to the end of the process once action has been taken. By omitting the end of the Pythian formula, Nietzsche seems to be taking a further step by eliminating any concluding reflection that would bring the process of becoming itself to an end.

In an unpublished text devoted to this Nietzschean formula, Georges Canguilhem assumed there to be an opposition between the Delphic sentence and Pindar’s formula as it was taken up by Nietzsche.² Indeed, as I have noted elsewhere, Nietzsche’s omission of the word “*mathon*” could mean that knowledge itself is even less important to Nietzsche than it was for Pindar,³ which could be confirmed by *Ecce Homo*’s (1888) assertion that you need to have the slightest suspicion of who you are in order to become who you are (EH, Wise 1).⁴ On this matter, Nietzsche seemed to follow Goethe’s distrust of knowledge and self-observation.⁵ On the other hand, Nietzsche may also have reduced the formula to “*werde, der du bist*” in order to make it more striking. After all, he is always particularly sensitive to the aesthetic dimension and rhetorical significance of his maxims, and anyone familiar with ancient rhetoric knows that to say less is at the same time to say more, or to let more be heard, by allowing a form of silence to resonate. That Pindar’s emphasis on reflexivity is absent in Nietzsche’s version is sufficient to make us wonder about it.

At first sight, Nietzsche seems to deny the possibility of self-knowledge at the beginning of *On the Genealogy of Morality* (1887).⁶ Nevertheless, in this essay I am going to

2 See Marco Brusotti, “‘Werde, der du bist!’: Selbsterkenntnis, Handeln und Selbstgestaltung bei Nietzsche in einem Ineditum von Georges Canguilhem,” *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 181–216, esp. 187–93. Brusotti also shows that Nietzsche played an essential role for Canguilhem, even in his definition of the normal and the pathological.

3 See Nicolas Quérini, *De la connaissance de soi au devenir soi, Platon, Pindare et Nietzsche*, Paris 2023, esp. 241–2.

4 In this way, Nietzsche breaks with any possibility of a self that already exists, but also with the idea that it would suffice to discover a self in order to become it. We can thus easily see why reflection is largely distanced from the self, much more so than in the case of Pindar’s sentence. Contrary to Canguilhem’s assertion, Pindar assumes the self to be given in advance. See Brusotti, “‘Werde, der du bist!’,” 213. Hieron’s self, for example, resides first and foremost in his *genos* of belonging, his family and his blood, from which he must prove himself worthy. See Quérini, *De la connaissance de soi au devenir soi, Platon, Pindare et Nietzsche*, 149–50.

5 See Brusotti, “‘Werde, der du bist!’,” 217–8.

6 Nietzsche seems to discredit the very possibility of self-knowledge on several occasions and to present it as a dangerous ideal for life: “What lives ceases to live when we have finished dissecting it [*dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende secirt ist*]” (UM II, HL 7, KSA 1.297, my translation). Commenting on GS 335, Patrick Wotling turns the Delphic sentence not only into an impossibility, but also into a form of perverse torture. See Patrick Wotling, “Évite de te connaître toi-même,” in Camille Dejardin / Quentin Landenne / Nicolas Quérini / Emmanuel Salanskis (eds.), *Devenir soi, former son caractère: Nietzsche, Emerson, Mill* (forthcoming). We will return to GS 335 later in the article.

examine in more detail his inversion of Terence's formula "I am the closest to myself"⁷ into: "Everyone is furthest from himself [*Jeder ist sich selbst der Fernste*]" (GM, Preface 1). In a contextual reading, I am going to show how Nietzsche relates this formula to the difficulty of acquiring self-knowledge that is central to the beginning of *On the Genealogy of Morality*. Does this sentence according to which "everyone is furthest from himself" mean that a knowledge of oneself by oneself would be a futile exercise and that others would necessarily know us better than we do, such that otherness would have to be seen as an obligatory detour into self-knowledge? Nietzsche, of course, tells us from the outset that this Delphic ideal has never been achieved, because such an exercise in real self-knowledge has never been really attempted in the first place. Can we then really assume the opening of *On the Genealogy of Morality* to deny the very possibility of any self-knowledge, at least on a first reading? There might be another, more interesting way to understand this formula according to which we are the most distant to ourselves.

It is against this background that I am going to make two claims: first of all, Nietzsche does not at all prohibit self-knowledge at the beginning of *On the Genealogy of Morality*, but he invites us to conceive of self-knowledge in a different way; second, the formula according to which "everyone is furthest from himself" can also be understood as a demand to separate ourselves from what we believe to be our self. These two aspects of Nietzsche's phrase are interlinked, however, since Nietzsche replaces self-knowledge in the classical sense with an interpretation of the self that seeks to avoid reifying the self, since any reification of the self will detach the latter from its becoming. Finally, I would like to pursue a third line of investigation by asking what is the purpose of the theme of self-knowledge in a text focused on the emergence and on the value of morality? This is not a surprising question, of course, since morality is generally understood on the basis of a knowledge of human nature. In Hobbes' *Leviathan* (1651), for instance, knowledge about human nature is the starting point for a theory of the political world that also considers questions of a moral kind:

But there is another saying not of late understood, by which they might learn truly to read one another; if they would take the pains; and this is, *nosce teipsum, read thyself*: which was not meant, as it is now used, to countenance, either the barbarous state of men in power, toward their inferiors; or to encourage men of low degree, to a saucy behaviour toward their passions of one man, to the thoughts, and passions of another, whosoever looketh into himself, and considereth what he doth, when he does *think, opine, reason, hope, fear, &c.* and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts, and passions of all other men, upon like occasions.⁸

7 Terence was a Latin comic poet, possibly of Berber origin. Terence's words (*proximus sum egomet mihi*) are spoken in the comedy *Andria* (IV, 1, 12). Nietzsche turns the common sense of Terence's formula on its head and turns self-knowledge into a veritable paradox.

8 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. John C. A. Gaskin, Oxford 2008, 12.

Moral philosophers often seek to identify an invariant and universal moral core of human nature. As a consequence of such an essentializing approach, morality and human nature are seen as corresponding to each other. Nietzsche’s genealogical approach, on the other hand, is at odds with, and seeks to subvert, this traditional view. On this account, there cannot be any absolute and fixed moral standards of a universal kind, since there simply is no such thing as human nature. Moreover, the assumption of a universal and fixed kind of human nature would make it impossible to question morality, thus also rendering impossible Nietzsche’s own genealogical method. Assuming the permanence of human nature, thus, stands in opposition to Nietzsche’s insistence on a history of morality, since it is this history that first of all allows us to recognize the emergence of shifting and contingent moral distinctions, such as “good” and “evil.” Likewise, assuming the existence of unchanging and fixed moral norms prevents us from understanding the pluralism of human natures that have come into existence over time.

Against this background, we must ask whether Nietzsche really denies any possibility of self-knowledge or whether, on the contrary, he argues that a better knowledge of human types in history also enables us to gain a better understanding of morality itself. We are thus safe in assuming that Nietzsche’s project aims at something like a knowledge from below, a knowledge of oneself but not immediately by oneself, by recognizing the impulses and drives that work behind, for example, a given resentment that has produced a certain type of morality and a certain type of human being at a specific moment in history. The genealogical approach retraces a certain history and searches for what provoked or triggered changes over time. Genealogy traverses the territory of morality which “really existed, really was lived” and thus aims at “discovering this country for the first time” (GM, Preface 7, my translation). According to Nietzsche, morality has never been questioned in a sufficiently radical way, since philosophers have never truly delved into the roots of morality, always taking morality for a given fact, and above all because few philosophers have questioned the value of morality itself.

For Nietzsche, this means that there are several types of morality which correspond to specific types of human beings, each of which have different values. Although moral phenomena are always misinterpretations⁹, questioning the nature of morality has to start from a “reality,” that is to say, it has to start by focusing on the lived reality of moral values and norms in order to excavate the impulses and drives at work behind what we wrongly name “moral facts.”

The second *Untimely Meditation* (1874) can to some extent be seen as a precursor to Nietzsche’s history of morality as it emerges in *On the Genealogy of Morality*. Most crucially, Nietzsche emphasizes in the second *Untimely Meditation* that it is our “*plastic strength [plastische Kraft]*” which determines the amount of history we are able to

⁹ See TI, Improvers 1.

take in without being crushed by it (UM II, HL 1, KSA 1.251).¹⁰ This motif is also found in *On the Genealogy of Morality*, when Nietzsche writes that “there is an excess of plastic, restorative and reconstituting force, which also forces one to forget” (GM I 10, KSA 5.273, my translation). The comparison of these two texts, which are very far apart in Nietzsche’s writing career, is relevant in the sense that the second *Untimely Meditation* outlines both the usefulness and the danger of our knowledge about human nature from a historical perspective, whereas *On the Genealogy of Morality* begins with a critique of self-knowledge, which can nevertheless be understood as the starting point of understanding both ourselves and the morality we give ourselves. This is not a knowledge about universal human nature in the singular, but it is concerned with specific types of human beings, such as those contemporary European types that Nietzsche seeks to overcome. As such, and this is our second line of investigation, Nietzsche’s formula – “Everyone is furthest from himself.” – does not deny self-knowledge.

Let us start again from the first paragraph of the Preface, devoted to self-knowledge. Why, then, do we have so much difficulty in knowing ourselves?

We are strangers to ourselves, we are in person to ourselves: there is a good reason for this. We have never gone in search of ourselves – how could it be that one day we *find* ourselves [*fän den*]? It is rightly said: “Where your treasure is, there is your heart”; our heart is where the hives of our knowledge are. We are always on our way to them, we who are born winged and collect honey from the spirit, we really have only one thing at heart – to bring something “home [*heimzubringen*]” (GM, Preface 1).

We could interpret this passage from a perspective quite similar to the one proposed by Emmanuel Levinas in *Totality and Infinity* (1961), according to which Western classical metaphysics was mistaken about what knowledge was by always relating the other to the same. Beginning with Plato, according to Levinas, we know things by reducing them to the identical, to the ideas for instance (as far as Plato’s dialogues are concerned), whose knowledge is always already in itself (although in a latent way), and this means that the movement of knowledge must be understood as the return of Ulysses to Ithaca. Levinas thus tries to think, on the contrary, a type of knowledge that does not reduce the other to the same, that preserves the heterogeneity of points of view, a relation without relation that he calls “religion.”¹¹ We could read GM, Preface 1 first of all from this point of view: our fault consists in always wanting to bring something back and therefore in wanting to return home (a theme that is of course also present in Nietzsche’s work). Although this dimension might not be totally absent from *On the Genealogy of Morality*, I want to suggest that Nietzsche’s approach is more complicated and therefore more subtle.

¹⁰ See UM II, HL 4 and 10.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, 4th edn., Dordrecht 1980, Section I, A, § 2.

Let me begin by focusing on the critical dimension of Nietzsche’s passage quoted above, which highlights that the perspectives of Nietzsche and Levinas can indeed be brought together: we want knowledge of ourselves to be profitable, research to be fruitful. We want to produce something. But this operation does not “yield anything,” that is, even if it were successful, it merely would make us know something that is already there, apparently always within our reach. We have to understand, however, what is at stake here: the link between the question of self-knowledge and morality. This is the knowledge from which we have turned away, precisely because we thought we were dealing here with something fixed, with a given, as with a so-called moral fact. Now, if the self is a given, if there is a self that is eternally fixed, the man of knowledge, truly interested in research, naturally turns away from it, since he wants to bring something back.

Nietzsche, I would argue, does not reject the idea that we turn away from ourselves merely because we are seeking knowledge about ourselves. The philosopher always values experimentation in terms of knowledge. Rather, Nietzsche allows us to recognize a mistake: such a detour away from ourselves is precisely the consequence of a false conception of the self. In short, this is a waste of time and has little value to those who seek to know themselves. Since, for Nietzsche, the self conceived in an atomistic way is merely an illusion, seeking knowledge about the core of the self seems a vain undertaking.¹²

In *On the Genealogy of Morality*, however, the knower does start from a given self, but from the experiences through which we make ourselves. Nietzsche admits true knowledge only on this condition: we do not understand anything about a thing until we have experienced the latter ourselves.¹³ On this account, self-knowledge is the knowledge of life, and even of life as one lives it, as one experiences it. The opening paragraph of *On the Genealogy of Morality* continues:

As for life, for the rest, the so-called “lived experiences [*Erlebnisse*],” – who of us has even enough seriousness for that? Or enough time? As far as these subjects are concerned, I am afraid we have never really been “captivated by the subject”: our heart is precisely not in it – not even our ear! On the contrary, like a being in the grip of a divine distraction and immersed in himself, to whose ear the bell has just rung its twelve strokes of noon in full flight, who wakes up with a start and asks himself: “What exactly has just rung?,” we too sometimes rub our ears afterwards and ask ourselves, totally stunned, totally disconcerted: “What exactly have we experienced?” And we recount, afterwards, as we said, the whole of these twelve vibrating bells of our lived experience, of our life, of our being – alas! and we count wrongly (GM, Preface 1, my translation).

We count wrongly, Nietzsche suggests in this passage, because we always tend to start from the notion of a self to which we bring back all our experiences. This is particularly the case with regard to morality, since our knowledge of the latter always begins with the

¹² See TI, Reason 5.

¹³ See HH II, Preface 1.

assumption of a unified self as a natural and necessary point of reference. Such a fixed conception of a core of human nature does not serve as the origin of morality, however, which in turn puts into question our notion of origin. Following Foucault, we can say that the origin is never stable and pure, like a Platonic idea, but it is always anchored and situated in a history, which is to say that what we call origin really is a beginning, so that genealogy demonstrates the diffuse nature of this beginning and its consequences.¹⁴ In short, morality cannot be anchored in itself in the same way that experiences cannot be understood by relating them to ourselves since they always already are what constitutes us. The whole paradox of Nietzsche's approach consists in insisting on the importance of self-knowledge while showing that the latter, at least if understood in a limited way, cannot really be the starting point of a genealogical investigation into the nature of morality. While we might thus expect an inquiry into morality to begin with an inquiry into human nature, Nietzsche moves into the opposite direction, starting out from the lived experience of morality in order to arrive, if this is possible, at knowledge about the human types that represent a specific morality.

Finally, this knowledge of the self can and must be conceived as a knowledge of the historically embedded human being, not of the human being as such, and what is at stake from Nietzsche's perspective is essentially the type of the European Christian human being. To understand this historically contingent human individual from the vantage point of actually being this individual, Nietzsche's philosophical psychology will need to create some distance: "The psychologist must look away from *himself* to simply see" (TI, Arrows 35, my translation). Paradoxically, if we belong to such a type of human being, it is by looking at something other than ourselves, by distancing ourselves from ourselves, that we will be able to know ourselves.

Nietzsche concludes GM, Preface 1 on the near impossibility of knowing oneself:

We remain precisely strangers to ourselves [*Wir bleiben uns eben nothwendig fremd*], of necessity we do not understand ourselves [*wir verstehn uns nicht*], we *must* misunderstand ourselves [*wir müssen uns verwechseln*], the principle: "Everyone is furthest from himself" applies to us forever; – in our regard we are not "men of knowledge" [*für uns sind wir keine "Erkennenden"*] (GM, Preface 1).

Once again, we must not start from a given that would be there in an obvious way. In BGE 186, Nietzsche points out the cardinal mistake made by all those who wanted to create a science of morality: by assuming morality to be a given, and by assuming the existence of a unified and unchanging self as a kind of metaphysical essence, philosophy is not sufficiently radical to really understand the historically contingent nature of human beings. In a way, this is also what the second *Untimely Meditation* has criticized when it rejected the Hegelian temptation to give meaning to history from the

¹⁴ See Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire," in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, 145–72: 150.

perspective of its presumed goal or end. Nietzsche precisely refused any such teleological approach to history. The expression “untimely” is crucial here, since it entails that understanding our own culture, and determining its value, requires that we take a step back and create distance. In the same way that Nietzsche suggested that contemporary observers can only understand nineteenth-century German culture once they distance themselves from the latter, he also contends that we can only understand ourselves by moving away from our self. Hence, “untimely” means to create a “pathos of the distance” with regard to ourselves, so that such knowledge is possible and one can appear to ourselves, as in the expression: “Everyone is furthest from himself.”

In fact, there are two ways of understanding the quoted passage from *On the Genealogy of Morality*: first, from the point of view of the very possibility of self-knowledge that is called into question, at least for us, “men of knowledge” (that is to say at the same time that perhaps a knowledge of the self is possible by other means). Second, we can also read this passage as an invitation to hold this self to be something absolutely remote: “we must misunderstand ourselves.” It is imperative here to misunderstand oneself in order to avoid fixating the self, which is reminiscent of BGE 281 when Nietzsche says that he has never really sought himself. From then on, we see something positive taking shape like the ideal self about which the *Untimely Meditations* already spoke to us, a self that one projects ahead of oneself, a self that only shows itself beyond oneself. From this point of view, we can now understand that knowledge of ourselves, based on an act of interpretation, can play a completely positive role.

The Preface of *On the Genealogy of Morality* is thus directed against the idea of an immediate knowledge of the self. Instead, leaving any immediate self behind we need to work to eventually become ourselves, following Pindar’s invitation to become aware of what we have become. That “everyone is furthest to himself” is thus also a demand to move away from ourselves in order to know ourselves, turning away from any immediate knowledge. As Nietzsche notes in the *The Gay Science* (1882–87):

My grasp on others’ minds is sure,
 But to myself I am obscure!
 My eye is far too close to me –
 I am not what I see.
 For introspection, it might help
 To get more distance from myself.
 Though not as distant as my foe,
 Or closest friend, for neither know
 Me. Something halfway would be best!
 Can you guess what I request? (GS, Joke, Cunning and Revenge 25)¹⁵

15 *The Joyous Science*, ed. and trans. R. Kevin Hill, London 2018.

Nietzsche's paradox is that he is a great connoisseur of human types without knowing himself. The eye in question here symbolizes an objective and immediate knowledge, since it is attached to a self that one would have directly in front of one's eyes, whereas such a knowledge of oneself will only be interesting if one can get away from oneself. We find a similar perspective in GS 15, where Nietzsche tells us that proximity to the object of immediate knowledge, to the object that is seen too closely, leads to disappointment:

From a distance [Aus der Ferne]. – This mountain makes the whole landscape it dominates pregnant with meaning and attractive in every way: after saying this to ourselves for the hundredth time, our appreciation becomes so extravagant and unwarranted that we imagine the source of this attraction to be the most attractive thing in the landscape – and so we climb the mountain and are disappointed. All of a sudden we become disenchanted both with it and with the landscape around and below us; we had forgotten that much greatness, like much goodness, wants to be seen only at a certain distance [*eine gewisse Distanz*], and by all means from below, not from above – only in this way it is *effective*. Perhaps you know some people around you who can only look at themselves from a certain distance [*Ferne*] to find themselves at all tolerable or pleasing to behold and thus fortify themselves; for them, self-knowledge is ill-advised [*die Selbsterkenntnis ist ihnen zu widerrathen*] (GS 15).

The mountain that seemed so beautiful, so majestic because it was almost inaccessible from below, finally seems quite modest from above (a question of perspective here). When we climb the mountain and arrive at the summit, when we climb the slope that leads to our self, we are disappointed.

Nietzsche, however, does not advise against self-knowledge in general. But are we dealing here with the ideal self of which Nietzsche spoke in the *Untimely Meditations*? Is this self ever really attainable?¹⁶ If there is an attraction, a seductive and invigorating affect that can provoke the self, the desire to be oneself, it can only exist if the self remains at a distance, if the self is irremediably distant from itself, even if we can approximate it partially. Thus, one finds the following idea in *Human, All too Human I* (1878):

Relationship with the higher self [höheren Selbst]. – Everyone has his good day, in which he finds his higher self [*sein höheres Selbst findet*]; and the true feeling of humanity demands that one should appreciate everyone solely on the basis of this state, and not on the basis of his working days of absence and freedom and bondage. A painter, for example, should be valued and honored according to the supreme vision he was able to have and represent. But the men themselves maintain very diverse relations with their higher self and are frequently actors [*Schauspieler*] of them-

¹⁶ Marco Brusotti reminds us that Canguilhem gives a skeptical twist to the metaphor of moulting in the *Untimely Meditations*, meaning that self-knowledge is forever disappointed (Brusotti, “Werde, der du bist!,” 192). In contrast, I would argue that the search for the self, as long as it is undertaken in an interpretive way, does have a point, as long as we do not try to grasp the self objectively. This is the stance I defend in the rest of this article.

selves in that they do not cease to imitate afterwards what they are during these moments. Many live in front of their ideal in apprehension and humility and would like to deny it: they fear their higher self [*sie fürchten ihr höheres Selbst*] because, when it speaks, it speaks in a demanding way. Moreover, he comes and stays there as he pleases, with the freedom of a ghost; for this reason he is frequently called a gift of the gods, whereas in reality everything else is a gift of the gods (of chance): he, on the other hand, is the man himself (HH I 624, my translation).

Nietzsche speaks of a “true feeling of humanity,” an expression that sounds a bit strange coming from him, but if one does not want to be overwhelmed by the disgust of what is “all too human,” one must be charitable toward others and appreciate them according to their own ideal self. At the same time, anyone who becomes the actor of his own ideal also leads a failed existence, at least with respect to what he could be. Nietzsche writes here that these actors “fear their higher self because, when it speaks, it speaks in a demanding way,” which is also reminiscent of the third of the *Untimely Meditations* (1874) in which he writes: “The man who does not want to belong to the mass has only to cease to be indulgent toward himself” (UM III, SE 1, KSA 1.338, my translation). The fear or dread that we experience in the face of this higher self derives from the gap between what it represents and what we are. But the object of disgust is never the ideal self, the self that we project in a positive logic of assertion of ourselves and that directs us to become ourselves. Rather, we fail to be ourselves when we act out the ideal we have of ourselves, while the self that we are always disappoints us. (Wagner, for instance, can be seen as the actor of his own ideal self, thus disappointing Nietzsche and making the rupture of their friendship necessary.) What Nietzsche despises in the third of his *Untimely Meditations* is our laziness, the laziness that prevents us from becoming what we are. The “immediate” self is always an object of contempt, despised when measured against an ideal superior self.

If knowledge about our real self leads to disgust, we can remedy such disgust and disappointment by recognizing that self-knowledge remains a dynamic and interpretive project that is never able to fixate the self. In the above quotation from the *The Gay Science*, the self is bearable only because it is not known; contempt about the self intervenes as soon as we see ourselves lucidly. Self-knowledge kills life. Nietzsche already wrote in BT 7: “Understanding kills action, action depends on a veil of illusion.”¹⁷ GS 15 also ends by noting that self-knowledge should be discouraged. One will thus understand that GS 335 makes of the knowledge of oneself “almost a malice,” and this is also the passage where we encounter the phrase “Everyone is furthest from himself” for the first time:

How many people know how to observe [*beobachten*]? And of the few who do – how many observe themselves [*beobachten sich selber*]? “Everyone is furthest from himself [*Jeder ist sich selber der Fernste*]” – all the triers of the reins know this, much to their chagrin; and the saying, “know thyself

17 *The Birth of Tragedy*, ed. Michael Tanner, trans. Shaun Whiteside, London 2003.

[*erkenne dich selbst*],” in the mouth of a god and spoken to man, is almost a malice [*beinahe eine Bosheit*] (GS 335, KSA 3.560, translation modified).

Certainly, to know oneself objectively, to understand one’s defects and shortcomings, provokes disgust. GS 335 also insists that the ideals according to which we understand ourselves are external to us and formed by others, which prevents us from becoming ourselves. But Nietzsche uses the word “almost [*beinahe*],” which suggests that we can have a glimpse of the self that we can become even in a state heteronomy that seems to preclude this possibility. In the same way that he writes of Leibniz’s words: “Let no one pass by and underestimate the almost!” (BGE 207, my translation), we believe that this Nietzschean aphorism should not be allowed to slip by either, and so we give it meaning.¹⁸

This knowledge must then retain a dimension of vagueness because it does not wish to become an objective knowledge, but a knowledge in which the actual self and the limits of the self are linked, to create the horizon of a self that one can become. Strictly speaking, interpreting ourselves, or interpreting our self, is more important than knowing ourselves. Real self-knowledge does not place limits on the process through which we understand ourselves; such limits are always a manifestation of poor self-knowledge. A certain ignorance of one’s limits is therefore necessary to be able to surpass oneself.

In a similar way, in *On the Genealogy of Morality*, a lucid insight into the emergence and into the beginnings of morality can easily disgust, leading to skepticism and nihilism, as soon as we realize that morality is not as moral as it seems, is not as pure, but contains something pathological lurking behind it. Depending on our strength, such a lucid insight into morality can also incite us to exceed it. Nevertheless, if we recognize that our own conception of justice is merely an impulsive effect of our resentment, such insight can still disgust us, albeit only if we fail to hold our self as something distant. Finally, it is necessary to remind ourselves that BGE 32 makes self-knowledge the motive that brought humanity into the era of morality. The latter implies that morality had a beginning, that there was a pre-moral humanity, more animal, which did not return on itself. Now, it is this return which, in the long run, produces the fiction of free will and which makes it possible for us to make morality into something other than an illusion. But if self-knowledge has produced morality, it can also spur us to go beyond this morality: understanding human nature allows us to go beyond human nature to let the superhuman come into being. Nietzsche thus thinks of surpassing morality through itself and, in a formulation that echoes Hegel, he speaks of the self-overcoming (*Selbstüberwindung*) of morality, but that does not mean that the era of morality is about to overcome itself, since this would be a self-contradiction. Rather, it is necessary to call for its overcoming and from this point of view to look at the superhuman, at a type of existence beyond good and evil.

¹⁸ My reading differs from Wotling, “Évite de te connaître toi-même.”

It is against this background that we can now understand the aim of *On the Genealogy of Morality* in the following manner: to know the type of human being that the Christian morality of resentment has produced in order to be able to think and produce from there the overcoming of this type toward a superior type beyond good and evil. Seen from this point of view, *On the Genealogy of Morality* is more than merely a search for the beginnings of morality, since this search is only the starting point for a project that seeks to overcome a life-denying morality, thus calling for another type of morality. Contemporary moral norms might disgust us, but they can also allow us to reach beyond a historically contingent human nature to produce something like a morality, or an ethics, that does not rely on the economy of the self.

Morality is thus “something to be overcome,” a paradoxical injunction since it is a duty to overcome morality. Nietzsche concludes BGE 32 by writing:

The overcoming of morality, in a certain sense even the self-overcoming of morality: this may well be the name of that long secret work which remains reserved for the finest and most probing, but also the meanest consciences of today, they who are the living touchstones of the soul – (BGE 32, my translation).

In this passage, Nietzsche adopts a specific point of view: we can know human beings as they are now, in the morality that determines them, and this knowledge will allow us to overcome this particular human type. This obviously means that humans beings do not have an essential nature, but a process of becoming is inscribed into human “nature,” since “man is the *animal* that is *not yet fixed in a stable way*” (BGE 62, my translation). And, it is not at all obvious that this animal will one day become permanent.

The fact that human beings are in a process of becoming does not prevent us from psychological insight into human types at a specific time, and this also enables us to gain insight into our own existence as such an individual type, although this is particularly difficult according to GS 354. As Nietzsche writes in *Beyond Good and Evil* (1886): “On the contrary, in the philosopher, there is absolutely nothing impersonal; and his morality especially indicates, by bearing a decided and decisive testimony, *who he is*” (BGE 6, my translation). It is again the morality of an individual that allows us to understand this individual, but precisely in what is personal. It is a question of understanding the values that an individual chooses for themselves. We can interpret these values in an affirmative way so that they do not contradict and diminish the self, but rather give it strength. The overcoming of morality – as orchestrated by Zarathustra, who wants to constitute an ethics of affirmation for the coming of superhumans – is thus morality’s self-overcoming, all the more so because Zarathustra himself stands at its origin.

Finally, this self-overcoming, which is at the same time a negation of self-knowledge in the moral period of humanity, must also be thought of at the individual level. In BGE 80, Nietzsche thus writes that “a thing that is elucidated ceases to interest us” (my translation). Paradoxically enough, self-knowledge would invite us to lose interest in ourselves, to forget ourselves, and it would thus lead to an opposite imperative. If a god

invited us to see ourselves objectively, this would indeed mean that we have to understand who we really are (overcoming ignorance about ourselves), but it would also constitute ourselves as an object. One could only become objective by reifying oneself, by constituting oneself as a well-defined self, by stopping oneself. This perspective seems therefore contrary to the one that Nietzsche discovers (or wants us to hear) in Pindar's sentence "*Genoi oios essi mathon*" (*Pythics*, II, 72). As I already noted in the introduction, Nietzsche's appropriation of Pindar's phrase insists on the dimension of becoming and apparently drops the dimension of knowledge.¹⁹ The self is always in movement. Also, we can compare the sentence above ("a thing that is elucidated ceases to interest us," BGE 80) with the Preface of *On the Genealogy of Morality*: if knowledge seeks to bring something back, we lose interest in knowledge as soon as it is acquired. The scholar always wants something new. Considering that the self is a well-defined object that can be known, this knowledge should indeed disinterest us.

The same is the case with regard to morality. Understanding that our current values are not permanent allows us to conceive of their overcoming, liberating human individuals from their belief in the permanence of the values to which they subscribe. We should not assume, however, that any new values that are the result of this overcoming are truer than the values have been overcome. The question, rather, is whether the human being that embodies these new values also values life, that is, whether these new values empower this individual to continuously question, in the most radical way, our prejudicial preference for "the good," asking whether whatever we describe as "evil" might not also be beneficial to this to us (GM, Preface 7). Nietzsche reminds us in *On the Genealogy of Morality* that the moral illusions and prejudices we rely on are the result of our drives, and the task of genealogy consists in highlighting that morality is thus not something given. In a sense, we could say that, until now, there has never been a true moral philosophy, a radical investigation of the deep sources of human types, their history and transformations.

On a first-order reading of GM, Preface 1, Nietzsche denies an immediate and objective knowledge of the self, but a second-order interpretation of this passage, and in particular of the sentence "Everyone is furthest to himself," allows us to recognize that we simply must hold the self distant from us. From this perspective, we can understand that the self-overcoming of morality is accompanied by the overcoming of the ideal of an objective knowledge of the self, an ideal that must be overcome by an interpretive approach to the self. This is what enables us to conceive of morality beyond morality, of a superior and undoubtedly more personal morality that allows the self to assert itself beyond the morality of self-sacrifice as it is lived in Europe during Nietzsche's time.

Knowledge of the self will moreover coincide with knowledge of morality. For the mediocre human being entirely determined by the moral values of the context within

¹⁹ Nietzsche also gives a strong meaning to the verb used by Pindar by drawing it toward the question of becoming, whereas in the context of Pindar's verse it could just as well mean "to manifest."

which he lives self-knowledge coincides with these values. He knows himself only as an average human individual, fully participating in the values of an era. In contrast, continuously becoming ourselves, becoming who we are, allows us to escape this external moral determination, but this also creates a human type that is more difficult to know since it does not share in the values of others, that is values that serve as criteria of knowledge. The philosopher is however knowable by the “morals” (or ethics) he chooses for himself. Therefore, if Nietzsche refuses an objective knowledge of oneself by oneself, he does not seem to renounce the possibility of knowing others. He seems to accept that one can know someone from their personal ethics, since the latter indicate “who he is.” Such knowledge, however, can only be of an interpretive kind, since the morality of a philosopher only bears witness (certainly decisive) to what he is.

If other morals, higher morals, have yet to be invented beyond the morality inherited from Platonism and Christianity (BGE 202), but also from Kant,²⁰ a form of Nietzschean “morality” or “ethics” (though he does not call it that himself) does seem to take shape around becoming oneself. Elsewhere I have argued that Nietzsche’s enterprise in *Ecce Homo* was aimed at producing a self through the *poiesis* of autobiographical practice.²¹ In this way, Nietzsche’s autobiographical practice not only recaptures a self,²² but he also constructs a self (perhaps even as an illusion or fiction). While he constantly criticizes the metaphysical illusion of a reified, atomic self, he does not deny the possibility of playing with the images of a self that can lead us to become ourselves and even to overcome ourselves. Against this background, it is now possible to conclude that Nietzsche urges us to form creative projections of ourselves, even if they often are a fiction. There are ways of playing with interpretations of the self that lead us in a practical way to embrace a certain form of unity in order to momentarily express a diversity, without this unity ever having to be closed or definitive, but simply existing as a

20 See Benedetta Zavatta, *Individuality and Beyond: Nietzsche Reads Emerson*, trans. Alexander Reynolds, Oxford 2019, 112–3: “To mature as an individual, or to become an individual in the true and full sense, means to achieve moral autonomy. Emerson and Nietzsche, however, in sharp contrast to Kant, understand ‘moral autonomy’ to consist not in a giving of commands to oneself – not, that is to say, as an act of obedience, be it even of the self to the self – but rather as an act of spontaneity or, in other words, an act of creativity.”

21 See Nicolas Quérini, “La pratique nietzschéenne de l’autobiographie,” in Alexis Anne-Braun / Édouard Mehl (eds.), *Cahiers philosophiques de Strasbourg: [Auto]biographies philosophiques*, Strasbourg 2023, 97–116.

22 I therefore agree with the questions asked by Brusotti, “Werde, der du bist!,” 193–4, since there is a positive dimension to becoming oneself, so that becoming oneself must not simply “wait” to be realized in order to be grasped retrospectively. On this topic, see also Camille Dejardin / Nicolas Quérini, “Les pratiques autobiographiques de Friedrich Nietzsche et de John Stuart Mill: Une lecture comparée,” in Dejardin / Landenne / Quérini / Salanskis (eds.), *Devenir soi, former son caractère*, and Nicolas Quérini, “La dissolution paradoxale du sujet dans la période nietzschéenne de la ‘maturité,’” *Labyrinth* 26 (2024): *Friedrich Nietzsche (1844–1900). Les voies d’entrée et de sortie du labyrinthe / Friedrich Nietzsche (1844–1900). Ways In and Out of the Labyrinth* (forthcoming).

dynamic horizon. In the way that *The Birth of Tragedy* (1872) already positively thought of dreaming as the most common way of relating to the world,²³ we can undoubtedly positively “dream” of a self in a paradoxically conscious way, an “ideal self,” which would constitute a form of projection toward the self we wish to become, as an aspiration and without such a self having a definitive form of unity. As such, I do not agree with Canguilhem’s suggestion that “amor fati” would be a more appropriate subtitle for *Ecce Homo* than “become what you are.”²⁴ Nevertheless, Canguilhem is correct in his assumption that this motto should be understood as an integral affirmation of the self,²⁵ but only if this ideal self is integrated into this affirmation as a genuine aspiration and a form of self-creation by the self: autobiographical practice is not only retrospective, but also projective. In this respect, it is now possible to recognize a correspondence or a shared aim, between the motto “become what you are” and the genealogical affirmation that “Everyone is furthest to himself.”

Bibliography

- Brusotti, Marco: “‘Werde, der du bist!’: Selbsterkenntnis, Handeln und Selbstgestaltung bei Nietzsche in einem Ineditum von Georges Canguilhem,” *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 181–216
- Dejardin, Camille / Quérini, Nicolas: “Les pratiques autobiographiques de Friedrich Nietzsche et de John Stuart Mill: Une lecture comparée,” in Camille Dejardin / Quentin Landenne / Nicolas Quérini / Emmanuel Salanskis (eds.), *Devenir soi, former son caractère: Nietzsche, Emerson, Mill* (forthcoming)
- Foucault, Michel: “Nietzsche, la généalogie, l’histoire,” in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, 145–72
- Levinas, Emmanuel: *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, 4th edn., Dordrecht 1980
- Quérini, Nicolas: *De la connaissance de soi au devenir soi, Platon, Pindare et Nietzsche*, Paris 2023
- Quérini, Nicolas: “La dissolution paradoxale du sujet dans la période nietzschéenne de la ‘maturité,’” *Labyrinth* 26 (2024): *Friedrich Nietzsche (1844–1900). Les voies d’entrée et de sortie du labyrinthe / Friedrich Nietzsche (1844–1900). Ways In and Out of the Labyrinth* (forthcoming)
- Quérini, Nicolas: “La pratique nietzschéenne de l’autobiographie,” in Alexis Anne-Braun / Édouard Mehl (eds.), *Cahiers philosophiques de Strasbourg: [Auto]biographies philosophiques*, Strasbourg 2023, 97–116
- Wotling, Patrick: “Évite de te connaître toi-même,” in Camille Dejardin / Quentin Landenne / Nicolas Quérini / Emmanuel Salanskis (eds.), *Devenir soi, former son caractère: Nietzsche, Emerson, Mill* (forthcoming)
- Zavatta, Benedetta: *Individuality and Beyond: Nietzsche Reads Emerson*, trans. Alexander Reynolds, Oxford 2019

23 BT 15, KSA 1.26: “The beautiful illusion of the dream worlds, in the creation of which every man is a consummate artist.”

24 See Brusotti, “‘Werde, der du bist!,’” 203.

25 See Brusotti, “‘Werde, der du bist!,’” 204.

Beitrag zur Rezeptionsforschung

Josef Hlade und Rudolf Meer

Alois Riehls Blick auf Friedrich Nietzsche und sein Verhältnis zu Elisabeth Förster-Nietzsche

Abstract: Alois Riehl's View of Friedrich Nietzsche and His Relationship with Elisabeth Förster-Nietzsche. Alois Riehl and Friedrich Nietzsche were contemporaries – both were born in the same year, 1844. But the philosophical paths they followed could hardly be more different. Nevertheless, Riehl recognized Nietzsche as one of the most important thinkers of his time. He was one of the first academic philosophers to devote a detailed analysis to Nietzsche's writings. And Riehl saw in Nietzsche's work a complementary counterpart to the scientific philosophy that he developed in his *Philosophical Criticism*. At the heart of the present paper is a speech given by Riehl on October 15, 1903, on the occasion of the reopening of the Villa Silberblick and the unveiling of Max Klinger's bust of Nietzsche. The argument is divided into three parts. First, it reconstructs the background to these events historically in light of the friendly relationship between Elisabeth Förster-Nietzsche and Riehl, as well as Riehl's hesitation to give a speech. Second, Riehl's ambivalent attitude in his reception of Nietzsche is analyzed through a close reading of his text. Third, the paper concludes with a final look at the specific event of October 15, 1903, based on historical material.

Keywords: Alois Riehl, Elisabeth Förster-Nietzsche, Max Klinger, Villa Silberblick, Nietzsche reception

Alois Riehl und Friedrich Nietzsche waren Zeitgenossen – beide wurden im selben Jahr, 1844, geboren. Die philosophischen Bahnen, die sie bestritten, könnten allerdings kaum unterschiedlicher sein. Nichtsdestotrotz hat Riehl in Nietzsche einen der bedeutendsten Denker seiner Zeit erkannt. Als einer der ersten Philosophen des akademischen Betriebes widmete er dessen Werk eine ausführliche Analyse: wichtigstes Ergebnis ist das in „Frommanns Klassiker der Philosophie“ erschienene Buch *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay* (1897).¹ Riehl erkennt in Nietzsches Werk ein

¹ Alois Riehl, *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*, Stuttgart 1897.

Dr. Josef Hlade, Medizinische Universität Wien, Ethik, Sammlungen und Geschichte der Medizin, Währinger Str. 25, 1090 Wien, Österreich, E-Mail: josef.hlade@gmail.com

Dr. Rudolf Meer, Universität Siegen, Philosophie und Geschichte der Mathematik, Emmy-Noether-Campus, Walter-Flex-Str. 3, 57072 Siegen, Deutschland, Ruhr-Universität-Bochum, Philosophie I, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum, Deutschland, E-Mail: rudolf.meer@ruhr-uni-bochum.de

ergänzendes Pendant zu seiner wissenschaftlichen Philosophie, wie er sie im *Philosophischen Kritizismus* (1876–1887) entwickelt hat.²

Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht eine Rede Alois Riehls, die er am 15. Oktober 1903 anlässlich der Neueröffnung der Villa Silberblick und der Enthüllung der Nietzsche-Büste Max Klingers gehalten hat.³ Ausgehend von diesen Feierlichkeiten wird in drei Teilen argumentiert: Erstens gilt es, die Vorgeschichte der Ereignisse anhand des freundschaftlichen Verhältnisses von Elisabeth Förster-Nietzsche und Riehl sowie Riehls Zögern, eine Rede zu halten, historisch zu rekonstruieren. Zweitens soll ausgehend von Riehls Nietzsche-Rezeption diese ambivalente Haltung textimmanent analysiert werden. Drittens wird ein abschließender Blick – basierend auf den historischen Materialien – auf die konkreten Ereignisse vom 15. Oktober 1903 geworfen.

1 Die Vorgeschichte

1.1 Elisabeth Förster-Nietzsche und Alois Riehl

Seit 1895 beschäftigte sich Riehl intensiv mit dem Werk Nietzsches und war von Anfang an davon stark in den Bann gezogen. Ende 1896 heißt es in einem Brief an seinen Freund Bartholomäus von Carneri:

Ich glaube nicht, dass ich es bereuen soll, mich seit anderthalb Jahren mit diesem merkwürdig „dionysischen“ Philosophen beschäftigt zu haben. Auch konnte ich nicht anders – entweder muss man ihn überwinden, oder man wird von ihm überwunden – ein Ignorieren ist gar nicht möglich, falls man zu sich selbst ehrlich ist.⁴

2 Diese Voraussetzung seiner Nietzsche-Analyse ist in der Forschung bisher kaum beachtet worden, stellt aber ein zentrales Element seiner Rezeption dar. Zu Alois Riehls Nietzsche-Interpretation vgl. insb. Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, Bd. II, Berlin 1998, und Alexey Zhavoronkov, „Alle großen Dinge kommen aus der großen Leidenschaft her“. Zu Alois Riehls Bild von Friedrich Nietzsche“, in: Rudolf Meer / Giuseppe Motta (Hg.), *Kant in Österreich. Alois Riehl und der Weg zum kritischen Realismus*, Berlin 2021, 437–455. Zu Riehls wissenschaftlicher Philosophie vgl. Josef Hlade, „Zu Alois Riehls Wissenschaftstheorie und Ideologiekritik“, in: *Historia Philosophica* 21 (2023), 45–67; Rudolf Meer, „Die Raum- und Zeitlehre Alois Riehls im Kontext realistischer Interpretationen von Kants transzendentalen Idealismus“, in: *Kant Studien* 113 (2022), 459–486; und Josef Hlade / Rudolf Meer, „Zwischen Universitätsreformen und katholischer Renaissance. Alois Riehl und die Nachfolge Ernst Machs“, in: *Grazer Philosophische Studien* 99 (2022), 293–328.

3 Es gibt bis auf die private Korrespondenz keinen Riehl-Nachlass. Dieser wurde offensichtlich noch von Riehl selbst vernichtet. Die folgende Darstellung bezieht sich daher überwiegend auf Briefe, die Riehl an seine Briefkorrespondenten, in diesem Fall insbesondere an Elisabeth Förster-Nietzsche, geschrieben hat.

4 Wienbibliothek im Rathaus, Sammlung Wilhelm Börner: Riehl an Carneri, Kiel, 24. Dezember 1896.

Das Buch erschien schließlich 1897, die Abfassung war aber wahrscheinlich schon Ende 1896 abgeschlossen. Riehl hat es in den Folgejahren bis 1923, wie der Briefwechsel zeigt, gerade auch im Austausch mit Elisabeth Förster-Nietzsche, immer wieder überarbeitet und revidiert.

Früh knüpft Riehl Kontakte zu Nietzsches Schwester. Nach einem bereits länger bestehenden Briefverkehr stattete sie ihm 1896 einen Besuch ab, an den sich Riehl folgendermaßen erinnerte: „Ich denke gerne an die kurzen Stunden Ihres Hierseins im vorigen Frühjahr – (oder Sommer vielmehr) – aber mir war es, es müsste auch Frühling gewesen sein und Ihre Gegenwart ist mir noch nicht vergangen.“⁵

1903 beschießt Elisabeth Förster-Nietzsche – anlässlich der Umgestaltung und Neu-einrichtung der Bibliotheksräume des Nietzsche-Archivs durch Harry Graf Kessler sowie der Enthüllung der Nietzsche-Büste Max Klingers –, Riehl als Festredner einzuladen.

1.2 Riehls Zögern

Der ursprüngliche Plan sah für Ende Juli 1903 eine feierliche Enthüllung der Nietzsche-Büste von Max Klinger vor. Riehl konnte diesen Termin allerdings nicht wahrnehmen, wie er Förster-Nietzsche mitteilte.⁶ Die feierliche Enthüllung wurde schließlich aber auf den 15. Oktober 1903 verschoben – den Geburtstag Nietzsches. Nun war auch Riehl in der Lage, an den Festlichkeiten teilzunehmen. Nichtsdestotrotz hatte er im Vorfeld – aufgrund seiner durchaus kritischen Haltung gegenüber Nietzsche – inhaltliche Bedenken, eine der geplanten Festreden zu halten. Am 29. Juni 1903 schreibt er an Elisabeth Förster-Nietzsche:

[W]enn Sie mich, statt in der Probe eines Redners oder gar Vertreters Deutschlands und Österreichs, wozu ich mir selbst kein Mandat zuerkennen darf, als Zeugen bei Ihrer Feier brauchen können, so bin ich mit Freude bereit Ihrer Einladung zu folgen. Ich erwidere Ihr Vertrauen, indem ich Ihnen sage, was mich abhält oder innerlich abmahnt, Ihren weitergehenden Wunsch zu erfüllen. Haben Sie inzwischen vielleicht einen Blick in die „Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ getan – so kennen Sie meine Stellung zu dem Werke Ihres grossen Bruders. Dann aber werden Sie sich selbst sagen, dass eine Festlichkeit, wie Sie sie vorbereiten, wie Sie sie empfinden müssen, nicht die geeignete Gelegenheit ist, um jene Stellung auch mir andeutungsweise gelten zu lassen.⁷

Elisabeth Förster-Nietzsche erwiderte Riehl, dass sie gegenüber seinen philosophischen Anschauungen keinerlei Einwände hat. Sie bezieht sich dabei insbesondere auf Riehls populärwissenschaftliche Darstellung *Zur Einführung in die Philosophie der Gegen-*

5 GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Kiel, 6. August 1897, Bl. 1–2.

6 Vgl. GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Halle a./S., 20. Juni 1903.

7 GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Halle a./S., 29. Juni 1903.

wart.⁸ Dabei handelt es sich um einen 1903 – das heißt nach dem Tod Nietzsches – veröffentlichten Text.

Riehl antwortet Elisabeth Förster-Nietzsche:

Dass Ihnen die Ausführungen in der „Einführung“ zum gewissen Teil sympathisch sind, hat auch auf meine Auffassung, in Bezug auf meine kurze Rede wesentlich geändert und da es bei einem solchen Anlass überhaupt nicht auf „Kritik“ ankommt, so bin ich bereit, mit ein paar Worten auch meine Verehrung für den grossen Toten, einen lebenden Ausdruck zu geben.⁹

Elisabeth Förster-Nietzsches Eindruck, dass es sich bei Riehls Nietzsche-Buch und der Darstellung in der *Einführung in die Philosophie der Gegenwart* um eine durchaus wohlwollende Annäherung handelt, wird im Laufe des Briefverkehrs auch von Riehls selbst gestützt. Exemplarisch sei hier auf eine Stelle verwiesen. Schon im August 1897, das Nietzsche-Buch war gerade abgeschlossen, schreibt Riehl:

Auch haben Sie Recht: in vielen bin ich gar kein Gegner Ihres Bruders und jedenfalls darf ich mich zu „den wohlwollenden Gegnern“ zählen, über die er sagt, dass man sie im Gedächtniss behalten solle. Auch sein stolzes Wort: „Herden sind nichts Gutes, auch nicht, wenn sie dir nachlaufen“, mag ich für mich anführen.¹⁰

Elisabeth Förster-Nietzsche kam also in der Entstehung der Festrede eine wichtige Rolle zu. Wie hoch Riehl ihre Verdienste um das Werk ihres Bruders schätzte, wird 1907 deutlich, als er sie gemeinsam mit Richard Oehler, Richard Heinze und Hans Vaihinger für den Literaturnobelpreis vorschlug.¹¹

2 Riehls Nietzsche-Bild

2.1 Wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Philosophie

In einem Brief an Heinrich Rickert schreibt Riehl am 19. Oktober 1903: Nietzsche „bleibt das Verdienst [...], überhaupt ins Gedächtnis gerufen zu haben, was Philosophie [ist]

⁸ Alois Riehl, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*, Leipzig 1903.

⁹ GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Halle a./S., 16. Juli 1903.

¹⁰ GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Kiel, 6. August 1897, Bl. 1–2.

¹¹ Vgl. Heinz Frederick Peters, *Zarathustras Schwester: Fritz und Lieschen Nietzsche – ein deutsches Trauerspiel*, München 1983, 262. Darüber hinaus scheint Riehls Zusage auch mit der Möglichkeit, Max Klinger persönlich zu treffen, in Zusammenhang gestanden zu haben. Er hegte eine große Bewunderung für den Künstler. Allerdings ergab sich erst 1905 die Möglichkeit, dass Riehl ihn in seinem Atelier besuchte (vgl. GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Halle a./S., 14. Februar 1905).

und worin sie sich von blosser Wissenschaft unterscheidet.¹² Wenn Riehl hier von Verdienst spricht, ist dies aus der Sicht seiner wissenschaftlichen Philosophie, wie er sie im *Philosophischen Kritizismus* entwirft, nicht selbstverständlich. Aus dieser Perspektive ist Nietzsche nämlich der Archetyp des „Dichterphilosophen“,¹³ ein „Künstler, den man mit einem Philosophen verwechseln könnte.“¹⁴ Philosophen dieses Typus verstoßen beständig gegen das Prinzip der Werturteilsfreiheit und verfolgen damit einen für die Wissenschaften sowie die wissenschaftliche Philosophie unbrauchbaren Ansatz der Systemphilosophie – d. h. eine Vermengung wertfreier Wissenschaft mit Wertbegriffen.

Während in der Wissenschaft der persönliche Anteil des Forschers zurücktritt, kann außerhalb dieses Bereichs das Werk nicht von der Person getrennt werden.¹⁵ „Zweifelt man noch, dass die Person des Metaphysikers nicht vom System des Metaphysikers zu trennen ist, so wenig wie der Dichter von seinem Werke?“¹⁶ Nietzsche habe folglich seine private Einstellung zum System erhoben:

Nietzsche ist der persönlichste Denker. Aus eigenster Erfahrung hat er das Wort geschöpft, dass jede Philosophie bisher „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers war und eine Art ungewollter mémoires“, dass es „an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches giebt“. Mihi ipsi scripsi! für mich selber schrieb ich es, ruft er aus, sobald er ein Werk vollendet hat. Er selbst sei in seinen Schriften, er selbst ganz und gar – „ego ipsissimus“. Nicht ob, was sie enthalten, wahr ist, zieht zunächst das Interesse auf sich, sondern was für ein Mann daraus redet und wie er aus ihnen redet.¹⁷

Bemerkenswerterweise lehnt Riehl Nietzsches Denken aus diesen Gründen aber nicht ab. Er beginnt vielmehr, unter seinem Einfluss anzuerkennen, dass sich die Aufgabe der Philosophie nicht in der wissenschaftlichen Philosophie erschöpft. In ihrer nicht-wissenschaftlichen Form ist die Philosophie eben „etwas wesentlich anderes als Wissenschaft, etwas, was der Idee nach höher ist als bloße Wissenschaft“¹⁸ – sie ist

¹² Universitätsarchiv Heidelberg, Nachlass Heinrich Rickert, Hs. 2740: Riehl an Rickert, Meidling bei Wien, 24. September 1908, Brief 37.3.

¹³ Wienbibliothek im Rathaus, Sammlung Wilhelm Börner: Riehl an Carneri, 1. Jänner 1901.

¹⁴ Riehl, *Nietzsche*, 29.

¹⁵ Vgl. Riehl, *Nietzsche*, 9.

¹⁶ Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Bd. II/2, Leipzig 1887, 98.

¹⁷ Riehl, *Nietzsche*, 15. Vgl. Nietzsches Brief an Erwin Rohde, Mitte Juli 1882, Nr. 267, KSB 6.226 f.; MA II, Vorrede 1; und dazu Paul van Tongeren, „‘Ich’ bin darin [...] ego ipsissimus [...], ego ipsissimus m.“. Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 1–16.

¹⁸ Alois Riehl, „Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie“ [Freiburger Antrittsrede, 1883], in: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925, 227–253: 252.

eine „Kunstlehre“ bzw. eine „Philosophie als Lebensanschauung“. Das „Ungenügen an bloßer Wissenschaft“ habe Nietzsche – und Riehl durch ihn¹⁹ – erkannt.

Diese Anerkennung eines nicht-wissenschaftlichen Philosophierens führt Riehl dazu, Nietzsches Denken nicht nach seinem Erkenntniswert zu beurteilen. Ein solches Vorgehen würde es schlicht als metaphysisches System entlarven, als „philosophische Kunst“ oder als einen „Romane eines Denkers“.²⁰ Riehl anerkennt, dass das Wirken mit subjektiver Kraft auf das Gemüt anderer in der nicht rationalen Lebenswelt eine wichtige Rolle einnimmt: „Wer nur den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie kennt, kennt nicht ihr ganzes Wesen und mag daher leicht dazu kommen, sie zu unterschätzen und in ihrer Geschichte nur eine Reihe vergeblicher Versuche zu sehen.“²¹

Von Nietzsche inspiriert, beginnt Riehl selbst diesen zweiten Typus des Philosophierens zu entwickeln: Es ist der Bereich der praktischen Philosophie, der Bereich einer Philosophie der menschlichen Handlungen. In ihr gilt es, Werte zu entdecken bzw. zu schaffen und damit an den Idealen der Menschheit zu arbeiten. „Unsere Wertschätzungen bestimmen unsere Lebensweise.“²² Aus diesem Grund ist die Veränderung der Wertschätzungen Veränderung der Lebensweise, der Gefühlsweise, des Willens selbst. Werte umwerten und neue Werte schaffen, heißt daher, neue Kultur schaffen, denn alle Kultur beruht auf einem System von Wertbegriffen.

2.2 Die Grenzen nicht-wissenschaftlicher Philosophie

Trotz Riehls enormer Wertschätzung für Nietzsches Denken gibt es mindestens zwei Aspekte, die Riehl dezidiert zurückweist und aus denen heraus sich sein ambivalentes Verhältnis erklären lässt. Das ist erstens die aus seiner Perspektive zentrale Trennung von wissenschaftlicher Philosophie und nicht-wissenschaftlicher Philosophie. Diese müsse aufrechterhalten werden – ihr jeweiliger Maßstab differenziert werden –, um der Kulturphilosophie Nietzsches den entsprechenden Raum zu geben. So schädlich solche Kulturphilosophie für den Fortschritt der Wissenschaften oder die wissenschaftliche Philosophie auch sei, ihr komme getrennt davon eine spezifische Bedeutung zu, denn „[a]lle grossen Dinge, und dazu gehören auch die grossen Philosophien, kommen aus dem Herzen und der grossen Leidenschaft her.“²³

19 Vgl. Alois Riehl, „The Vocation of Philosophy at the Present Day“ [1913], in: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, 304–312: 305.

20 Riehl, „Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie“, 230.

21 Riehl, *Philosophie der Gegenwart*, 9 f.

22 Riehl, *Philosophie der Gegenwart*, 227.

23 Riehl, *Nietzsche*, 17.

Darüber hinaus lehnt Riehl zweitens den Werterelativismus Nietzsches ab und sieht sich, aber auch Nietzsches Denken selbst, stärker an die philosophische Tradition gebunden: „Man kann nicht alle Werte umwerten. Stärke des Willens, Autonomie des Willens, Individualismus: – das sind allesamt keine neuen Werte; es sind die Grundwerte der philosophischen Moral von Sokrates bis Kant.“²⁴

Trotz der positiven Rezeption und der sachlichen Annäherung sind Riehls Nietzsche-Studien folglich davon geprägt, ihn nicht als Philosophen *in stricto sensu* zu lesen. Hieraus rührt wohl auch die Zurückhaltung und das Zögern, an einer Feierlichkeit wie jener vom 15. Oktober 1903 eine Festrede zu halten.

3 Riehls Rede anlässlich der Neueröffnung der Villa Silberblick

Bei den Feierlichkeiten in der Villa Silberblick waren etwa 60 bis 70 Gäste vor Ort. Gegenüber Hugo von Hofmannsthal hatte Elisabeth Förster-Nietzsche den Ablauf der Feier wie folgt beschrieben:

Die Feier ist ungefähr folgendermaßen angeordnet: Zuerst wird sie durch eine der getragenen Compositionen Chopins vielleicht von Herrn Conrad Ansonge eingeleitet, sodann werden nacheinander vier Herren, jeder ungefähr 10 Minuten sprechen: Professor Dr. Riehl bringt einen Gruß von Deutschland; Professor Henri Lichtenberger [französisch] für Frankreich; Professor Dr. Rudolf Burckhardt für die Schweiz und Dr. Orestano [italienisch] für Italien. Sodann wird der berühmte Sänger Carl Scheidemantel drei Lieder singen, Compositionen von Gedichten meines Bruders und hier wäre nun die Stelle, wo ich so unendlich gern etwas von Ihnen hören möchte, dann würde Scheidemantel nochmals drei Compositionen von Gedichten meines Bruders singen, sodass Sie also von Musik ganz eingerahmt wären; und zuletzt würde vielleicht Herr C. Ansonge das Ganze mit seinem Spiel ausklingen lassen.²⁵

Mit Blick auf das tatsächliche Programm zeigen sich allerdings noch einige kleine Änderungen.

²⁴ Riehl, *Nietzsche*, 94.

²⁵ Elisabeth Förster-Nietzsche an Hofmannsthal, Weimar, 30. September 1903, zitiert nach Gerrit Brünning, „Distanzierte Freundlichkeit. Hugo von Hofmannsthals Beziehung zu Elisabeth Förster-Nietzsche“, in: Ulrike Lorenz / Thorsten Valk (Hg.), *Kult – Kunst – Kapital. Das Nietzsche-Archiv und die Moderne um 1900*, Göttingen 2020, 107–132: 108.

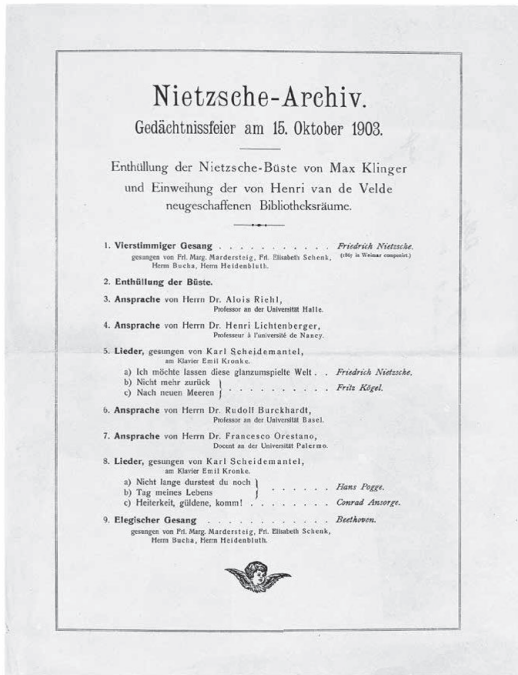


Abb. 1: Programm zur Einweihungsfeier des Nietzsche-Archivs

Nachdem Riehl schließlich die Zusage für sein Kommen zu den Festlichkeiten gegeben hatte, bereitete er sich akribisch auf die Rede vor.²⁶ Im Anschluss an ein vertontes Gedicht Nietzsches²⁷ eröffnet er schließlich seinen Vortrag:

Das Lied, das eben verklungen, ist das Lied eines Philosophen, der zuerst und zuletzt Künstler war. Und Künstler sind es auch, die sein Gedächtnis mit uns feiern [...]. Darum lassen Sie uns heute Nietzsches Künstlernatur betrachten. Er ist ein Anbeter der Form, der Farben und des Wortes – ein Künstler.

Unüberhörbar ist aus diesen Zeilen, dass Riehl Nietzsche vor allem als Künstler begreift und ihn als solchen zu Ehren beabsichtigt. Riehl betont Nietzsches dichterischen Umgang

²⁶ Vgl. GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Halle a./S., 10. Oktober 1903.

²⁷ Harry Graf Kessler notierte den Ablauf der Feierlichkeiten in seinem Tagebuch folgendermaßen: „Enthüllung von Klingers Nietzsche Büste im Archiv. Ich nahm die Enthüllung vor und sprach dabei ein paar Worte. Nachher redeten noch Riehl, Burckhardt, Lichtenberger und Orestano; Dieser sehr hübsch. Scheidemantel sang. Eine schöne Feier Rothe, Wedell, Müller, Prozor repräsentierten sozusagen den Hof und die offizielle Welt, was bei einer Nietzsche Feier nicht unpikant war“ (Harry Graf Kessler, *Das Tagebuch 1880 – 1937*, hg. v. Roland S. Kamzelak u. Ulrich Ott, Bd. IV, Stuttgart 2005, 378, zitiert nach Brüning, „Distanzierte Freundlichkeit“, 124).

mit der Sprache und entwickelt mit Blick auf das Konzept des Übermenschen einen Vergleich mit Goethe. Ziel ist es, ein richtiges Verständnis von Nietzsches Übermenschen zu gewinnen. Dieser soll nicht als „Tyrann“ verstanden werden, sondern als ein moralische Werte repräsentierendes Ideal, an dem sich der Mensch orientieren kann.²⁸

Was Nietzsche an Goethe bewunderte, ist jene starke hochgebildete Natur, die sich alles Natürliche gönnen darf, weil sie hoch über allem steht, wie über einem Stoff, den sie gestaltet; denn was er wollte, war Totalität. [...] Wie die Künstler jedesmal dann, wenn die Formen zur Konvention und Ideale konventionell geworden sind, zur Quelle der Natur zurück wollen, so ruft auch Nietzsche sein: Zurück zur Natur, sein Hinauf zur Natürlichkeit! Alle Kräfte müssen schon da sein. Wo sollten wir sie sonst finden? Sie sind versteckt unter falschem Namen. – Der Übermensch Nietzsches unterscheidet sich von dem Vollmenschen Goethes nur dadurch, daß er noch einige dionysische Züge hinzubekommen hat. Die Zucht des Leibes, der Sieg über den Leib, das ist Bestätigung der höchsten Lebenskraft.²⁹

Im Mittelpunkt seiner Argumentation steht die später noch umfangreicher entwickelte These, nach der Nietzsche den „Wert des Lebens“ und das „Ungenügen an bloßer Wissenschaft“³⁰ wieder ins Zentrum gerückt habe. Dabei wird die von Schopenhauer aufgeworfene Frage, ob das Leben lebenswert sei, bejaht. Nietzsche habe damit zur Überwindung der blind dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal verpflichteten Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich beigetragen und der sich in einer Identitätskrise befindlichen Philosophie eine zweite Bedeutung zurückgegeben.³¹ Nietzsche „ist ein Jasagender [...]. Er ist der Dichter des Lebens. Er ist sein Fortdichter. Das Leben, wie er es schaute, ist der Wert der Werte.“³²

Vier Tage nach den Feierlichkeiten, am 19. Oktober 1903, richtet Riehl folgende briefliche Worte an Elisabeth-Förster-Nietzsche:

Dass meine Worte gerade Ihre ganze Zustimmung erfahren haben, dass Sie sie Ihres grossen Bruders, dessen Herz Sie am besten kennen, würdig finden, hat mich besonders beglückt. Nun lassen Sie uns aber auch Ihnen danken für die liebevolle Gastlichkeit, mit der Sie uns aufgenommen haben. – Wir fühlten uns gleich wie Freunde empfangen und werden diesen Empfang und die festlichen Stunden im Nietzsche-Archiv nie vergessen.³³

²⁸ Vgl. Josef Hlade, „Die Briefe Alois Riehls (1844–1924) an Friedrich Jodl (1849–1914). Eine Freundschaft im Spannungsfeld zwischen Weltanschauungsanalyse und naturalistischer Ethik“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 104 (2022), 121–154: 131 f.

²⁹ Riehl, „Philosophy at the Present Day“, 305.

³⁰ Riehl, „Philosophy at the Present Day“, 305.

³¹ Vgl. Josef Hlade, „Kant im Neukantianismus. Philosophie als Lebensanschauung: Alois Riehls Auseinandersetzung mit Werten“, in: *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 17 (2023), 99–110: 100 f.

³² Anonym, „Feuilleton, Nietzsche-Gedächtnisfeier, 16. Oktober 1903“, in: *Weimarerische Zeitung*, 17. Oktober 1903.

³³ GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Halle a./S., 19. Oktober 1903.

Riehls Rede schien also Anklang gefunden zu haben. Sie wurde kurz darauf in der *Weimarer Zeitung* publiziert. Die Mitschrift wurde allerdings von Riehl gegenüber Elisabeth Förster-Nietzsche als „unbefriedigend“³⁴ bezeichnet.

4 Resümee

Riehls Einladung zu Gedenkfeier am 15. Oktober 1903 und der dort gehaltenen Festrede ging eine lange und intensive Auseinandersetzung mit Nietzsches Werk voraus. Diese ist von einer ambivalenten Haltung geprägt: Einerseits bemüht Riehl sich um eine sachliche Rekonstruktion und ein philosophisches Verständnis von Nietzsche, andererseits lehnt er aber seinen Werterelativismus strikt ab. In der Freundschaft mit Elisabeth Förster-Nietzsche werden beide Aspekte seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche relevant. Wie ihr geht es ihm um die Würdigung Friedrich Nietzsches, aber nicht um jeden Preis und in einem spezifisch ausgeloteten Verständnis, wie auch die Rede an den Feierlichkeiten zeigt.

Literaturverzeichnis

- Brüning, Gerrit: „Distanzierte Freundlichkeit. Hugo von Hofmannsthal's Beziehung zu Elisabeth Förster-Nietzsche“, in: Ulrike Lorenz / Thorsten Valk (Hg.), *Kult – Kunst – Kapital. Das Nietzsche-Archiv und die Moderne um 1900*, Göttingen 2020, 107–132
- Hlade, Josef: „Die Briefe Alois Riehls (1844–1924) an Friedrich Jodl (1849–1914). Eine Freundschaft im Spannungsfeld zwischen Weltanschauungsanalyse und naturalistischer Ethik“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 104 (2022), 121–154
- Hlade, Josef: „Kant im Neukantianismus. Philosophie als Lebensanschauung: Alois Riehls Auseinandersetzung mit Werten“, in: *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 17 (2023), 99–110
- Hlade, Josef: „Zu Alois Riehls Wissenschaftstheorie und Ideologiekritik“, in: *Historia Philosophica* 21 (2023), 45–67
- Hlade, Josef / Meer, Rudolf: „Zwischen Universitätsreformen und katholischer Renaissance. Alois Riehl und die Nachfolge Ernst Machs“, in: *Grazer Philosophische Studien* 99 (2022), 293–328
- Kessler, Harry Graf: *Das Tagebuch 1880 – 1937*, hg. v. Roland S. Kamzelak u. Ulrich Ott, Bd. IV, Stuttgart 2005
- Krummel, Richard Frank: *Nietzsche und der deutsche Geist*, Bd. II, Berlin 1998
- Meer, Rudolf: „Die Raum- und Zeitlehre Alois Riehls im Kontext realistischer Interpretationen von Kants transzendentelem Idealismus“, in: *Kant Studien* 113 (2022), 459–486
- Peters, Heinz Frederick: *Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen Nietzsche – ein deutsches Trauerspiel*, München 1983
- Riehl, Alois: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Bd. II/2, Leipzig 1887
- Riehl, Alois: *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*, Stuttgart 1897

³⁴ GSA 72/BW 4433: Riehl an Förster-Nietzsche, Halle a./S., 5. November 1903.

- Riehl, Alois: „The Vocation of Philosophy at the Present Day“ [1913], in: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925, 304–312
- Riehl, Alois: „Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie“, in: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925, 227–253
- Riehl, Alois: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge*, Leipzig 1903
- Tongeren, Paul van: „Ich‘ bin darin [...] ego ipsissimus [...] ,ego ipsissimum‘. Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 1–16
- Zhavoronkov, Alexey: „Alle großen Dinge kommen aus der großen Leidenschaft her“. Zu Alois Riehls Bild von Friedrich Nietzsche“, in: Rudolf Meer / Giuseppe Motta (Hg.), *Kant in Österreich. Alois Riehl und der Weg zum kritischen Realismus*, Berlin 2021, 437–455



Nachweis zur Quellenforschung

NACHWEIS AUS ARISTOTELES, *GROSSE ETHIK*

mitgeteilt von Jing Huang

Za I, Vom Freunde, KSA 4.72, Z. 12–15:

Sahst du deinen Freund schon schlafen, – damit du erfahrest, wie er aussieht? Was ist doch sonst das Gesicht deines Freundes? Es ist dein eigenes Gesicht, auf einem rauhen und unvollkommenen Spiegel.

Vgl. Aristoteles, Werke, VI. Schriften zur praktischen Philosophie. Achtes Bändchen. Große Ethik, nebst der Schrift über die Tugenden und die Laster; übersetzt von Dr. J. Rieckher; Stuttgart 1859, S. 1016:

Wenn man nun den Freund ins Auge faßt und sich sein Wesen und seine Eigenschaften klar macht, daß er ein zweites Ich ist (wenn nämlich der Freund im höchsten Sinne des Worts genommen wird, wie es im Sprüchwort heißt „er ist ein zweiter Herakles“ und „der Freund ist ein anderes Ich“); und nimmt man dazu daß, wie auch einige Weisen gesagt haben, die Selbsterkenntniß das Schwerste zugleich und das Süßeste ist (sich selbst zu erkennen ist ja süß); so wird man einsehen, daß wir nicht im Stande sind aus uns selbst zu dieser Selbsterkenntniß zu gelangen. Letzteres wird daraus deutlich, daß wir uns selbst unbewußt Dasselbe thun was wir an Anderen tadeln. Daran ist das Wohlwollen gegen uns selbst oder eine leidenschaftliche Erregung Schuld, sofern beide Manchen von uns die zum richtigen Urtheil nothwendige Klarheit rauben. Wie wir nun um unser eigenes Gesicht zu sehen in den Spiegel blicken müssen, ähnlich können wir auch, wenn wir uns selbst erkennen wollen, dieß durch Betrachtung des Freundes erreichen: der Freund ist ja, wie gesagt, ein zweites Ich.

Nietzsche purchased a copy of Julius Rieckher's translation of the "Magna Moralia" on September 16, 1868.¹ Traces of reading have been identified on page 1000 of the book.² It is noteworthy that this page is the beginning of Chapter 11 of Book 2, where Aristotle (or pseudo-Aristotle) turns to the topic of friendship.

1 For Nietzsche's reading of the Metzler translation of Aristotle see Jing Huang, "Nietzsche als Leser des Aristoteles", in Hans-Peter Anschütz / Armin Thomas Müller / Mike Rottmann / Yannick Souladié (eds.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 131–55: 137–8.

2 Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 125.

Jing Huang, Zhejiang University, Philosophy Department, Yuhangtang Road 866, Xihu District, 310058 Hangzhou, China, E-Mail: jinghuang.berlin@gmail.com

Bibliography

Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea
(eds.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003

Huang, Jing: „Nietzsche als Leser des Aristoteles“, in Hans-Peter Anschutz / Armin Thomas Müller / Mike
Rottmann / Yannick Souladié (eds.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 131–55



Rezension

Uwe Rauschelbach

Neuerscheinungen zu Nietzsches Musikästhetik und Musikphilosophie

1. Aysegul Durakoglu / Michael Steinmann / Yunus Tuncel (Hg.), *Nietzsche and Music. Philosophical Thoughts and Musical Experiments*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2022, 530 S., ISBN 978-1527583719.
2. Enrico Müller (Hg.), *Nietzsche als musikalischer Denker – Dionysos-Dithyramben*, in: *Nietzscherforschung* 29. Berlin / Boston: De Gruyter 2022, S. 3–322, ISSN 1869-5604.
3. Babette Babich, *Nietzsches Antike. Beiträge zur Altphilologie und Musik*. Baden-Baden: Academia 2020, 399 S., ISBN 978-3896659200.
4. Bruno Dal Bon, *La gioia sovrana. Nietzsche e la musica come filosofia*. Mailand: Mimesis 2020, 160 S., ISBN 978-8857561080.

Abstract: New Publications on Nietzsche's Musical Aesthetics and Philosophy of Music.

The significance of music in Nietzsche's aesthetic writings is undisputed. However, the question of the role that music played in Nietzsche's thought and writing process still yields divergent answers which are not free of speculative interpretations. New publications on Nietzsche's aesthetics of music cover a wide range of themes: from the significance that the syllabic rhythms of Greek antiquity held for Nietzsche to the relationship between sounds and language in poetic texts, for example, and the processes to which Nietzsche applied himself as a composer of music. This makes it very clear that music is not simply a complementary element to express what cannot be said in language, nor is it a form of relief from the tragic perception of life.

Keywords: Aesthetics of music, Linguistic criticism, Form, Analogy, *Leitmotiv*

1. Die Mitherausgeberin des Bandes *Nietzsche and Music. Philosophical Thoughts and Musical Experiments* Aysegul Durakoglu ist Musikerin, Yunus Tuncel ist Philosoph. Beide Disziplinen sind – neben der Literaturwissenschaft – durch die Autorinnen und Autoren dieses Sammelbandes repräsentiert. Es handelt sich um ein Kompendium mit Studien und Essays, die um Nietzsches philosophisches und literarisches Interesse an der Musik kreisen. Gründlichkeit und Tiefe halten dabei mit der Vielzahl an Perspektiven und Ansätzen rund um das populäre wie offenbar noch immer unergründliche Thema nicht immer Schritt.

James Melo untersucht den Einfluss Schopenhauers auf Nietzsches Musikverständnis. Demnach genießt die Musik den Vorzug vor der Wortsprache als Ausdruck eines umfassenden Weltwillens. Musik erscheint hier mit einem metaphysischen Pathos versehen, dessen sich Nietzsche spätestens nach seiner ersten veröffentlichten Schrift *Die Geburt der Tragödie* (1872)

Uwe Rauschelbach, Universität Stuttgart, Institut für Literaturwissenschaft, Keplerstr. 17, 70174 Stuttgart, Deutschland, E-Mail: urauschelbach@t-online.de

entledigt. Zwar büßt die Musik damit ihre Stellung ein, die sie noch in der Romantik besaß; doch infolge der Unterscheidung zur Wortsprache kommt ihr bei Nietzsche eine besondere Form des Ausdrucks zu, wie Melo nachweist. Demnach steht die Musik nicht im Dienst eines Textes – was Nietzsche an Wagners musikalischen Dramen kritisiert –, sondern überwindet ihn, wie Nietzsche etwa am Chorsatz der 9. *Symphonie* Beethovens demonstriert. Allerdings bleibt die literarische Musikästhetik, die Nietzsche formal wie inhaltlich in seinem Werk entwickelt, in James Melos Beitrag ausgeblendet.

Unterdessen fragt Michael Steinmann ausgehend von der kritischen Vorrede zur *Geburt der Tragödie* („Sie hätte singen sollen, diese „neue Seele“ – und nicht reden“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 3)), wo und auf welche Weise sich Musik in einem Text äußern kann. Dabei setzt der Autor den Begriff „Musik“ von vornherein in Anführungszeichen, seien Schriftsprache und musikalisches Werk doch kategorial voneinander zu unterscheiden. Gleichwohl könne sich Musikalisches im Spiel der Formen oder des Rhythmus eines Textes zeigen. Doch Steinmann geht weiter: Musik sei bei Nietzsche in erster Linie ein philosophischer Gegenstand. Musik sei als mediale Ebene zu sehen, die in nicht-präpositionaler oder nicht-diskursiver Weise ein Naturverhältnis ausdrückt. Das Spiel von Harmonie und Rhythmus bilde die Dynamik des Lebens als solches ab. Dieser emphatische Musikbegriff mag noch für *Die Geburt der Tragödie* zutreffen, nicht aber in der Folgezeit, da Nietzsches Welt in voneinander getrennte perspektivische Standpunkte zerfällt und das „Musikalische“ in der Sprache als reflexiver Widerspruch einer radikalen Sprachkritik erscheint.

Dass Musik als Zeichensystem keine repräsentative Funktion besitzt, die aus Tönen Signifikanten macht, stellt Yunus Tuncel klar, ohne dass er der Frage weiter nachgeht, welche Folgen dies für das „Musikalische“ in Nietzsches Sprache hat. Nietzsches Hinwendung zur „Musik des Südens“ in Verbindung mit einer Art „Ent-Germanisierung“ untersucht Martine Prange, die dabei vor allem den Einfluss Goethes – in diesem Fall dessen Singspiel *Scherz, List und Rache* (1785) – auf Nietzsche beleuchtet. In einem weiteren Beitrag untersucht Prange die schwierige Verbindung, die Nietzsche im Frühwerk zwischen der antiken Tragödie und Wagners musikalischen Dramen herzustellen versucht. Parallelen in der Nutzung der Leitmotivtechnik bei Wagner und Nietzsche sieht Daniel H. Foster, der beiden Künstlern die Orientierung an der griechischen Antike zugrunde legt. Wichtiger erscheint aber Fosters Demonstration des defizitären Interpretierens antiker Tragödien; defizitär deshalb, da es Details unbeachtet lasse, um zu allgemeinen Schlüssen zu gelangen und mit vorgefassten Meinungen und Vorwissen befrachtet sei.

Einen Blick auf Nietzsches Lebensthema, die Auseinandersetzung mit Richard Wagner, wirft auch Stefan Lorenz Sorgner. Er weist entscheidende Differenzen in den unterschiedlichen Sichtweisen auf die Oper als Gesamtkunstwerk nach. So trägt Nietzsches Auffassung von der Ästhetik als eines sinnlich zu erfassenden Phänomens zur Ausbildung einer pluralen Sichtweise und zur Abkehr von der Totalität zugunsten eines offenen Kunstwerks bei (wie es etwa Theodor W. Adorno in der *Ästhetischen Theorie* beschrieben hat). Neben Wagner ist es vor allem Beethoven, der Nietzsches musikästhetische Positionen geformt hat. Diesem Umstand widmet sich Babette Babich in ihrem Beitrag, ohne den besonderen Umstand zu vertiefen, dass Nietzsche mit Blick auf Beethoven von „Musik über Musik“ (MA II, WS 152) gesprochen hat. Auch Nietzsches Kompositionen werden in diesem Band betrachtet. Während Tali Makell am Beispiel von Nietzsches *Manfred*-Trilogie (1872) demonstriert, dass Nietzsche als Komponist über den Status eines Autodidakten und Improvisators nicht hinaus gelangt sei, übersieht die gängige Kritik an Nietzsches musikalischen Werken nach Auffassung von Aysegül Durakoglu deren Faktur als in Tönen gesetzte Philosophie, was sich etwa am „sense of disorientation“ (341) zeige. Dementsprechend plädiert Durakoglu dafür, die philosophischen Implikationen in Nietzsches Kompositionen zu würdigen, anstatt es bei den üblichen Hinweisen auf kompositorische

Defizite Nietzsches zu belassen, sei es Nietzsche doch auch in seinen musikalischen Werken um die Dekonstruktion traditioneller Verfahren gegangen. Nietzsches Stücke seien einzigartig in der Art und Weise, wie sie seine philosophischen Gedanken reflektierten. Auch Benjamin Moritz vertritt die Auffassung, Nietzsches Abweichungen von klassischen Kompositionsprinzipien – etwa am Beispiel der Mazurken – seien weniger der Unkenntnis geschuldet als rhetorische Absicht, in diesem Fall in parodistischer Tendenz. Die Abweichung von Gewohntem und von Konventionen wird als intendierte Irritation verstanden, die den Hörer verunsichern soll. Wird hier auch eine Rehabilitierung Nietzsches als Komponist versucht, die ihm zu Lebzeiten nicht vergönnt war, so lassen seine Tonstücke doch die Handschrift eines mit Kompositionstechniken vertrauten Musikers vermissen, was auch ihre philosophische Relevanz einschränkt.

Eine Linie von Nietzsche zu Arnold Schönberg ziehen Jamie Parr und Venessa Ercole, dies aber nicht in kompositorischer Hinsicht. Stattdessen lasse sich Schönbergs Komposition *Verklärte Nacht* (1899) als Illustration von Nietzsches Auffassung einer im permanenten Wandel begriffenen und sich dem Streben nach Erkenntnis entziehenden Wirklichkeit sehen. Cornelis Witthoefft kommt das Verdienst zu, vor voreiligen Schlüssen in Bezug auf Nietzsche zu warnen. Und das gleich mehrfach. Beispielsweise was die Identifizierung eines literarischen mit einem biografischen Subjekt betrifft, aber auch mit Blick auf sein Konzept einer „Zukunftsmusik“, die weitgehend dem allgemeinen Urteil seiner Zeit entsprach. Wichtige Richtigstellungen liefert Witthoefft auch in Bezug auf Nietzsches „Weihnachtsoratorium“ (1861), das wahrscheinlich gar nicht weihnachtlich konnotiert und schon gar nicht an Johann Sebastian Bach orientiert war.

Graham Parkes nimmt Nietzsches musikrelevante Selbstaussagen wörtlich, etwa jene, bei *Also sprach Zarathustra* (1883–85) handele es sich um eine Symphonie. So bemüht er sich, dies anhand des strukturellen Aufbaus dieses Buches nachzuweisen, freilich ohne zu klären, welche neuen hermeneutischen Erkenntnisse sich ergäben, sollte seine These zutreffen. Ähnlich wie Parkes argumentiert auch Gaila Pander, die den *Zarathustra* ebenso als symphonisches Konstrukt begreift, ohne die textlogischen Hinweise zu würdigen, die gerade jede gattungsmäßige Kohärenz infrage stellen. Und auch ohne die Frage zu überprüfen, welche Bedeutungen mit dem Begriff des Symphonischen zur Zeit Nietzsches verknüpft waren. Davon abgesehen, ist der Befund, Nietzsches schriftstellerische Musikalität manifestiere sich in strukturanalogen Merkmalen, eher als dürftig anzusehen. Problematisch wirkt auch Daniel Conways Verfahren, das lyrische Ich in Nietzsches Nachgesang *Aus hohen Bergen zu Jenseits von Gut und Böse* (1886) mit dem biografischen Subjekt Nietzsches zu identifizieren, habe sich Nietzsche in einem Brief doch selbst als „Einsiedler“ bezeichnet. Auch als voreilig zurückzuweisen ist Conways These, bei dem „Zauberer“ in der vorletzten Strophe handele es sich um Wagner (den Nietzsche in seinen Schriften freilich mehrfach als „Zauberer“ bezeichnet hat). Conway räumt selbst ein, dass er diese Art von Interpretation für spekulativ hält – um unverständlicherweise dennoch daran festzuhalten, dass der Ich-Sprecher im Nachgesang der „Einsiedler von Sils Maria“ (406) sei. Einflüsse Nietzsches auf russische Künstler und Intellektuelle zeichnet Rebecca A. Mitchell nach, etwa am Beispiel des russischen Komponisten Aleksandr Scriabin. Einen Schritt weiter gehen David Kilpatrick und Ben Abelson, die Spuren des Dionysischen in der Musik von Rockgruppen wie The Doors, Led Zeppelin, Black Sabbath oder Marilyn Manson untersuchen.

2. Band 29 der *Nietzscheforschung – Nietzsche als musikalischer Denker – Dionysos-Dithyramben* – vereinigt im ersten Teil Abhandlungen über die Rolle der Musik in Nietzsches Schreiben und Denken sowie im zweiten Teil Beiträge einer Nietzsche-Werkstatt in Schulpforta über Nietzsches *Dionysos-Dithyramben* (1889). Der dritte Teil enthält Beiträge zu verschiedenen zeitgenössischen Themen, während Teil vier einigen Rezensionen von Nietzsche-relevanten Neuerscheinungen gewidmet ist. Schwerpunkt ist die Bedeutung der Musik, der Nietzsche in unterschiedlichen Belangen zuspricht. So charakterisiert Susanna Zellini die Beziehung von

Wortsprache und musikalischer Klangsprache als ein „Wechselverhältnis von verschiedenen Darstellungsformen“ (11). Jene „zeichentheoretische Auffassung von Musik“ hat Konsequenzen, erscheint die Form doch als „Zentrum der philosophischen Reflexion“. Sprache und Musik bleiben als „zwei unterschiedliche Ausdrucksgrade“ aufeinander bezogen. Es folgt ein Abschnitt, in dem sich die Autorin gründlich mit Nietzsches Hinwendung zur griechischen Metrik auseinandersetzt. Es wird deutlich: Nietzsches Musikverständnis beruht auf einem fundierten Wissen um die antike Sprachmusik, aus dem sich die Autonomie der Form entwickelt. Als autonome Zeichensysteme haben Wortsprache und Musik eines gemein: In ihnen regiert die Form über den Inhalt. Werner Stegmaier unterstellt Nietzsches Texten vor diesem Hintergrund eine „musikalische Form“ (28), die das Reden in Begriffen ad absurdum führe. Stegmaier beschreibt Aufbau und Stil des Kapitels *Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde der Götzen-Dämmerung* (1889) mit Begriffen aus der Musik. Er spricht dabei zwar von „gewagten Analogien“, erhält seine Argumentation aber aufrecht, um die zersetzende Kraft der literarisch-musikalischen Form gegenüber dem „argumentativen Rahmen“ (54) eines Textes zu dokumentieren. Die Frage bleibt, ob es sich nicht vielmehr umgekehrt verhält: Die Form ist bei Nietzsche nicht Zweck an sich, sie wird notwendigerweise selbst zum Gegenstand, weil die argumentativ-begriffliche Ebene nicht trägt. Und es bleibt dann ebenso fraglich, was an dieser Form, außer einigen Anspielungen und Analogien, tatsächlich „musikalisch“ ist.

Ausgehend von den „physiologischen Gegebenheiten des Menschen“ als „Grundverständnis der Nietzsche-Rezeption“ (60) stellt Friederike Felicitas Günther in ihrem Beitrag Bezüge zur digitalen Aufnahmetechnik her. In beiden Fällen werde das „ästhetische Rezeptionsvermögen“ (65) herausgefordert, nämlich sich aus Bruchstücken und Details ein Klangbild zu erschaffen. Jenes Verfahren der Interpolation sei für Nietzsches Wahrnehmungskonzept „physiologisch unumgänglich“ (66), wie Günther ausführt. So sei es aus Nietzsches Sicht „zum Überleben schlicht notwendig [...], Eindrücke aus der Außenwelt auszuwählen und in einen brauchbaren Zusammenhang zu bringen.“ Worin der hermeneutische Nutzen solcher Bezüge, wie sie die Autorin für Nietzsches Apperzeptionsmodell mit der Digitaltechnik herausarbeitet, bestehen soll, wird nicht weiter ausgeführt.

Natürlich spielt in Nietzsches Musikästhetik auch der Tanz eine Rolle, wie Katharina Grätz anhand des *Zarathustra* nachweist. Bedeutsam erscheint hierbei die dialektische Funktion der Tanzmetapher: So werde der Tanz zusehends als „Kippfigur“ (80) entwickelt, mit der die sendungsbewusste Rolle des *Zarathustra* infrage gestellt wird. Dies hat auch Auswirkungen auf die Form des Textes als solcher, wie die Autorin deutlich macht: „Die scheinbar so klare leitmotivische Anlage des *Zarathustra* wird derart im Text selbst unterlaufen“ (84). Es folgt ein Beitrag des Autors dieser Rezension, in dem bezüglich Nietzsches Musikästhetik eine Linie von Beethoven über Wagner bis Gustav Mahler und Arnold Schönberg gezogen wird, bevor Renate Reschke anhand eines Nietzsche-Porträts des Künstlers Jens Flämig von 1987 den dionysischen Aspekt in Nietzsches Musikverständnis in den Mittelpunkt rückt.

Im zweiten Teil folgen die Beiträge zu einer Nietzsche-Werkstatt in Schulpforta, denen ein Buch von Christoph König über Nietzsches *Zarathustra* und die *Dionysos-Dithyramben* zugrunde lag.¹ König selbst ist dabei mit einem Kapitel aus seinem Buch vertreten, in dem er Nietzsches siebten Dithyrambus *Klage der Ariadne* auslegt und damit eine von Wolfgang Groddeck abweichende Lesart anbietet.² So wird das Gedicht als Ausdruck einer Denkform begriffen, das die „Reflexion als ästhetische Erfahrung“ (211) präsentiert und sich damit selbst

1 Christoph König, *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ und „Dionysos-Dithyramben“*, Göttingen 2021.

2 Wolfram Groddeck, *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“*, Bd. 2, Berlin 1991, 176–213.

zum Inhalt macht. Dieser Aspekt wird in weiteren Beiträgen ausgefaltet, etwa auch in dem von Jann D. Benschneider, der im Vorgang der Resemantisierung eine Abkehr von der philosophischen Interpretation der Werke Nietzsches sieht zugunsten einer Selbstreferentialität von Sprache. Der Autor setzt sich von Groddecks Interpretation des letzten Dithyrambus *Von der Armut des Reichsten* ab.³ Seine Kritik, Groddeck interpretiere „Wahrheit“ als philosophischen Begriff (226), geht aber in einer Hinsicht fehl, denn die von Groddeck als „Musik“ identifizierte „Wahrheit“ negiert ein philosophisches Verständnis des Wahrheitsbegriffs. Wenn also von Philosophie im Gedicht die Rede ist, dann allenfalls in der reflexiven Negation, die Groddeck als „musikalisch“ konnotiert sieht, lässt sich die Musik doch als nicht-philosophisches, weil nicht-begriffliches Zeichensystem nicht vor den Karren universeller Bedeutungsformeln spannen.

Weitere Beiträge in Teil drei dieses Bandes sind von detektivischem Spürsinn getragen (so geht Catarina Caetano da Rosa der Frage nach, welche rezeptionsgeschichtliche Folge die von einem Buchbinder gewählte Makulatur für den Buchdeckel eines Probedrucks von Nietzsches *Dionysos-Dithyramben* haben könnten) und untersuchen Nietzsches Relevanz für die unterschiedlichen Ausdrucksformen der Kunst. Dabei unterstreicht Barbara Straka: „Nietzsche war, ist und bleibt ein Thema für die Kunst“ (290).

3. Die Beiträge im Band *Nietzsches Antike. Beiträge zur Altphilologie und Musik* beruhen auf Vorträgen der in New York lehrenden Philosophin Babette Babich. Sie erneuert darin ihre Beobachtung, dass Nietzsche bezüglich der quantifizierenden Rhythmik „einen bedeutsamen Beitrag zu unserem allgemeinen Wissen über die Aussprache des Altgriechischen geleistet“ (25) habe. Gleichwohl werde Nietzsche seinen negativen Ruf, den er sich in Philologenkreisen mit der *Geburt der Tragödie* eingehandelt habe, nicht los. So seien die Wissenschaftler bis heute „weit davon entfernt, Nietzsche als Altphilologen ernst zu nehmen, und betrachten ihn lieber als *gescheiterten Philologen*“ (29). Demgegenüber stellt Babich fest: „Nietzsche hat uns als Altphilologe eine Menge zu sagen, doch was er zu sagen hat, ist äußerst kompliziert.“ Dies findet man in den Texten und Vorträgen der Autorin, die sich abermals um eine Rehabilitierung des Philologen Friedrich Nietzsche bemüht, durchaus bestätigt. Denn die quantifizierende Rhythmik im Altgriechischen ist mit unserem Sprachverständnis kaum oder gar nicht nachvollziehbar. Theoretische Beschreibungen helfen da auch wenig; gleichwohl hat Nietzsches „Entdeckung der Musik der Worte in der altgriechischen Dichtung“ (59) seine literarisch-musikästhetischen Auffassungen unzweifelhaft geprägt. So zitiert Babich Nietzsche selbst, der es für „das wichtigste Phänomen der ganzen antiken Lyrik“ gehalten habe, dass die Alten „die Vereinigung, ja Identität des Lyrikers mit dem Musiker“ (GT 5, KSA 1.43) überall als natürlich voraussetzten (66). Ferner geht Babich auf die Bedeutung ein, die antike Dichter wie Archilochos, Empedokles oder Lukian auf Nietzsche, etwa auch auf seine zentrale literarische Figur des Zarathustra, ausgeübt haben. Auch die kosmologische Theorie Epikurs hat ihre Spuren bei Nietzsche hinterlassen, wie die Autorin nachweist. Nietzsches Denken sei epikureisch etwa in der Hinsicht, dass

3 Wolfram Groddeck, „Die Wahrheit im Dithyrambus. Zu Nietzsches *Dionysos-Dithyramben*“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 317–330: 329. Dort schreibt Groddeck unter Bezug auf Nietzsches Brief an Heinrich Köselitz vom 16. Dezember 1888 (Nr. 1192, KSB 8.527): „Je mehr sich dieses Werk der fixen, starren Bedeutungen entledigt, seine Bedeutungen ‚verschenkt‘, umso mehr nähert es sich dem Paradigma der Musik. [...] Die ‚Wahrheit‘ im letzten Dithyrambus, ihr philosophischer Sinn und ‚Begriff‘, wäre demnach ‚Musik‘.“ „Wahrheit“ und „Begriff“ werden hier in Anführungszeichen gesetzt, weil es sich bei Musik um einen Terminus handelt, der nicht als Bedeutungsträger bestimmt ist. Bedeutung in diesem Sinne sei ein Kunstmittel, „das die Musik nicht hat, solange sie ‚Musik‘ bleibt“ (Groddeck, „*Dionysos-Dithyramben*“, 288).

das wissenschaftliche Paradigma im grundsätzlichen Zweifel bestehe. Gründlich arbeitet sie Nietzsches Beiträge zur Rolle der Wissenschaft heraus; so gehe Nietzsches kritisches Denken weiter als die Aufklärung, indem es sich in aller Konsequenz auch gegen sich selbst richte. Dieser Stachel sitzt tief, und er lässt auch die Kunst nicht als Trostpflaster zu, schon gar nicht in Form einer „Lebenskunst“, wie Babich insinuiert, als sei die „Kunst des Lebens“ in Verbindung mit der Wissenschaft als „tiefste Errungenschaft“ Nietzsches zu würdigen (284). Eher trifft das Bild vom „Seiltänzer ohne Netz“ zu, das Babich zeichnet (287). Bezüglich der ästhetischen Auffassungen Nietzsches betont sie unterdessen mit Recht die erhebliche Bedeutung Beethovens und zieht eine Linie bis Schönbergs „Emanzipation der Dissonanz“ (235). *Nietzsches Antike*, so der Titel des vorliegenden Bandes, beschränkt sich damit nicht auf Bezüge zum Altgriechischen; doch ohne die tiefe Kenntnis der Antike lässt sich Nietzsches Denken und Schreiben nicht wirklich ergründen. Mag dies inzwischen auch ein Allgemeinplatz sein, so ist der Sachverhalt doch von bleibender Aktualität.

4. Das Buch *La gioia sovrana. Nietzsche e la musica come filosofia* hat ein Praktiker und Liebhaber geschrieben. Einer, der die Musik aus nächster Nähe kennt und erlebt: Bruno Dal Bon ist Mailänder Orchesterleiter und Operndirigent. Sein Blick auf Nietzsche ist weniger von dem Interesse geleitet, dessen ästhetische Reflexionen bezüglich der Bedeutung der Musik unter den Künsten zu ergründen. Infolgedessen befasst sich der Autor mit dem kompositorischen Werk Nietzsches, dem er, bei aller Orientierung an dem Romantiker Robert Schumann, eine gewisse Kühnheit, Experimentierlust und Improvisationsgabe attestiert. Dass Nietzsche als Komponist gestümpert habe, wie ihm professionelle Zeitgenossen bescheinigt haben, folgert Dal Bon nicht. Stattdessen würdigt er Nietzsches Kompositionsversuche wohlwollend, ebenso dessen Beiträge über die Entwicklung der griechisch-antiken quantifizierenden Metrik zur akzentuierenden. Von da ausgehend betrachtet der Autor die Bedeutung, die Nietzsche dem Rhythmus und dem Tanz zuschreibt, sowie dessen Ablehnung von Wagners Musik. Diesbezügliche Ambivalenzen und Differenzen macht Dal Bon bereits in den frühen Schriften Nietzsches aus. Der narkotische Reiz, den Wagners Oper *Tristan und Isolde* (1865) auf Nietzsche einst ausgeübt hat, wird von diesem denn auch mit einer Mischung aus Faszination und Selbstkritik bedacht. Seine Beziehung zu Wagner sei im Grunde genommen von Beginn an von „tiefem Unbehagen“ (67) begleitet gewesen, meint Dal Bon, was sich an Nietzsches frühen Schriften in der Tat nachweisen lässt, wenn auch nicht immer in dezidierter Deutlichkeit und stattdessen häufig verschlüsselt.

Aber schon in der *Geburt der Tragödie*, die Nietzsche als Hommage an Wagner verstand und in der er seine ästhetischen Positionen bezüglich der kategorischen Unterschiedlichkeit von Wort und Musik zugrunde legt, lassen sich Diskrepanzen zu Wagners in dessen musikalischen Dramen realisierter Ästhetik erkennen, die konstitutiven Charakter haben und auf miteinander unvereinbare Standpunkte zulaufen – beispielsweise in der kritischen Betrachtung des Rezitatifs in der Oper, das Nietzsche als unnatürlichen „Halbgesang“ (GT 19, KSA 1.121) zurückweist. Jene „Stilvermischung“ (KSA 1.126) wird für sakrosankt erklärt, da sie „die Musik als Diener, das Textwort als Herr betrachtet“. Noch wird in der *Geburt der Tragödie* die „deutsche Musik“ (GT 19, KSA 1.127), wird Richard Wagner dagegen für das „Erwachen des dionysischen Geistes“ in Anspruch genommen. Eine Position, die Nietzsche später radikal in ihr Gegenteil wendet. Der Grund liegt in der aus seiner Sicht kritikwürdigen Unterordnung der Musik unter den Gedanken, unter das Wort. Nietzsches Entdeckung der „südlichen“ Musik, die er als Antidot zur schweren „nördlichen“ – speziell Wagners – Musik schätzt, führt ihn unter anderem zur Musik italienischer und französischer Komponisten.

Wie sehr Nietzsche dem Genre der Operette zugeneigt war, macht Bruno Dal Bon deutlich, indem er vor allem Briefe Nietzsches auswertet. Die Tiefgründigkeit dieser Musik sucht Nietz-

sche just in deren Oberflächlichkeit; so wie Nietzsche die Auffassung vertrat, dass die vermeintliche Oberflächlichkeit der griechischen Antike in Wahrheit ein Ausweis von Tiefgründigkeit war.⁴ Den Geist der Leichtigkeit, der Ironie, der Satire und der Parodie, den Nietzsche an der südlichen Musik schätzt, überträgt sich auf sein Denken und Schreiben. Vor allem an Nietzsches Bevorzugung der Operette lässt sich mit Bruno Dal Bon zeigen, was Nietzsche meinte, wenn er die Musik als Entlastung von der Tragödie des Lebens bezeichnete.

Den unterschiedlichen Betrachtungsweisen und Sinnperspektiven, die an Nietzsche herangetragen werden, scheinen auch mit Blick auf die Bedeutung der Musik, die sich in seinen Texten niederschlägt, keine Grenzen gesetzt. Dabei kristallisieren sich mindestens vier Schwerpunkte heraus, wie sich auch an den hier vorgestellten Publikationen zeigt:

1. Nietzsches Bezugnahmen auf die quantifizierende Rhythmik der griechischen Antike als Ausgangspunkt für seine Untersuchungen über das dialektische Verhältnis von Sprache und Musik.
2. Ein Interpretationsansatz, der von einer literarischen Analogisierung musikalischer Phänomene ausgeht, wie sie in Nietzsches Texten realisiert sei.
3. Die Auffassung, dass Nietzsches auf die Musik bezogene Positionen in erster Linie ästhetisch-philosophisch zu deuten seien.
4. Verbindungen, die zwischen Nietzsches kompositorischem Musikwerk und seinen literarischen Werken hergestellt werden.

Vor diesem komplexen Hintergrund erscheint es ratsam, jeden dieser Aspekte nicht isoliert voneinander zu betrachten, sondern als Kriterien, die erst in der Gesamtschau wenigstens ein skizzenhaftes Bild davon ergeben können, welchen ästhetischen Rang Nietzsche der Musik als Verfasser literarischer Texte zuweist und welche Auswirkungen dies wiederum auf das Verständnis dieser Texte hat. Der Umstand, dass sich Nietzsche hierüber in einem ausschließlich literarischen Kontext äußert, den er gegen andere ästhetische – auch musikalische – Milieus absichert, lässt es allerdings geboten erscheinen, das literarische und das musikkompositorische Werk grundsätzlich als zwei voneinander getrennte Kategorien zu betrachten. Wenn diese auch nicht ohne wechselseitige Bezüge sind, so ist doch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass Nietzsches literarische Musikästhetik als das betrachtet werden will, was sie ist: eine Darstellung dessen, was sprachlich möglich ist – und auf welche Weise diese Möglichkeiten an ihre Grenzen stoßen.

Literaturverzeichnis

- Groddeck, Wolfram: „Die Wahrheit im Dithyrambus. Zu Nietzsches *Dionysos-Dithyramben*“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 317–330
- Groddeck, Wolfram: *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“*, Bd. 2, Berlin 1991
- König, Christoph: *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ und „Dionysos-Dithyramben“*, Göttingen 2021

⁴ „Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe ...“ (NW, Epilog 2).

Siglen

Zur Bezeichnung der Schriften Nietzsches und der gängigen Ausgaben seiner Werke werden einheitlich die folgenden Siglen verwendet, die den in der *Kritischen Gesamtausgabe* verwendeten entsprechen. In Klammern ist jeweils die entsprechende Abkürzung für die englischsprachigen Beiträge angegeben, falls die englischen Siglen von den deutschen abweichen.

Schriften Nietzsches

1. Von Nietzsche selbst veröffentlichte oder zum Druck vorbereitete Schriften

SGT	= Sokrates und die griechische Tragoedie	WS	= Der Wanderer und sein Schatten
GT (BT)	= Die Geburt der Tragödie	M (D)	= Morgenröthe
NJ	= Ein Neujahrswort	IM	= Idyllen aus Messina
MD	= Mahnruf an die Deutschen	FW (GS oder JW)	= Die fröhliche Wissenschaft
UB (UM oder UO)	= Unzeitgemässe Betrachtungen	Za (Z)	= Also sprach Zarathustra
DS	= David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller	JGB (BGE)	= Jenseits von Gut und Böse
HL	= Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben	GM	= Zur Genealogie der Moral
SE	= Schopenhauer als Erzieher	WA (CW)	= Der Fall Wagner
WB	= Richard Wagner in Bayreuth	GD (TI)	= Götzen-Dämmerung
MA (HH)	= Menschliches, Allzumenschliches (I und II)	AC (A)	= Der Antichrist
VM	= Vermischte Meinungen und Sprüche	EH	= Ecce homo
		NW	= Nietzsche contra Wagner
		DD	= Dionysos-Dithyramben

2. Nachlassschriften und -fragmente

Nachlass	= Nachlass (generell)
WM (WP)	= Nachlass-Kompilation „Der Wille zur Macht“
GMD	= Das griechische Musikdrama
ST	= Socrates und die Tragödie
DW	= Die dionysische Weltanschauung
GG	= Die Geburt des tragischen Gedankens
BA	= Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten
CV	= Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
PHG	= Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
WL (TL)	= Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

Ausgaben der Werke und Briefe Nietzsches

- GAG = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Peter Gast, 5 Bände erschienen, Leipzig (C. G. Naumann) 1892 – 94 (abgebrochen)
- GAK = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Fritz Koegel, 12 Bände erschienen (einschließlich der später zurückgezogenen und durch Neuausgaben ersetzten Nachlassbände), Leipzig (C. G. Naumann) 1895 – 97 (abgebrochen)
- GOA = „Großoktav-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. verschiedenen Herausgebern unter der allgemeinen Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche, 1. Auflage, 15 Bände (einschließlich WM¹ als Band XV), Leipzig (C. G. Naumann) 1894 – 1904, 2. Auflage, 20 Bände (19 Textbände, einschließlich WM² als Band XV und XVI und den Philologica als Band XVII–XIX, 1 Registerband), Leipzig (C. G. Naumann, ab 1910 Kröner) 1899 – 1926
- KA = „Kleinoktavausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), 16 Bände, Leipzig (C. G. Naumann / Kröner) 1899 – 1913 (text- und seitenidentisch mit GOA², nicht jedoch in den Nachberichten, Philologica fehlen)
- Gbr = „Gesammelte Briefe“, 5 Bände (Band 5 in 2 Halbbänden), Bd. I–III Berlin / Leipzig (Schuster und Löffler) 1900 – 05, Bd. IV–V Leipzig (Insel) 1908 – 09 (spätere Auflagen von Bd. I–III ebenfalls bei Insel)
- MusA = „Musarionausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Gesammelte Werke), 23 Bände, München (Musarion) 1920 – 29 (chronologisch geordnet, neu Bd. I mit Jugendschriften, Register die Hälfte von Bd. XXI [Namen] und die Bde. XXII u. XXIII [Sachen])
- KTA = „Kröners Taschenausgabe“ (= Sämtliche Werke), 12 Bände, Leipzig (Kröner) 1964 – 65 (zuerst Dünndruckausgabe in 6 Bänden, Leipzig (Kröner) 1930) (enthält außer WM² 2 weitere Bände mit Nachlass-Material, hg. v. Alfred Baeumler u.d.T. *Die Unschuld des Werdens*, und einen Registerband von Richard Oehler)
- BA = „Historisch-kritische Gesamtausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke und Briefe), 9 Bände erschienen, München (Beck) 1933 – 42 (abgebrochen) (umfasst nur die Zeit von 1854 – 69)
- BAW = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, 5 Bände, 1933 – 42
- BAB = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Briefe, 4 Bände, 1938 – 42
- SA = „Schlechta-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke in drei Bänden), hg. v. Karl Schlechta, München (Hanser) 1954 – 56; außerdem Karl Schlechta, Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden, München (Hanser) 1965
- KGW = „Kritische Gesamtausgabe Werke“ (= Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. IX,4 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1967 ff. (geplant ca. 50 Bände)
- KGB = „Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel“ (= Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1975 ff. (24 Bände in 3 Abteilungen)
- KSA = „Kritische Studienausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe), 15 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1980 (enthält nicht die Philologica; Band 14: Kommentar von Mazzino Montinari, Band 15: Chronik, Konkordanz zu KGW, Gesamtregister)
- KSB = „Kritische Studienausgabe Briefe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe), 8 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1986 (Band 8 enthält ein Gesamtregister)

Stellenregister

- GT:** 2. 7–9. 23. 89. 372. 386 f. 390 f.
Versuch einer Selbstkritik: 262. 271. 273. 285; 1: 164. 177; 3: 387; 4: 164; 6: 164; 7: 162. 367; 13: 172; 15: 372
1: 10. 130 f. 249; 2: 249; 3: 116. 249; 4: 249; 5: 390; 8: 9; 10: 9 f.; 12: 7; 13: 7; 14: 7; 15: 7 f.; 18: 8. 162; 19: 391
- UB:** 366
I. DS: 7: 215
II. HL: 361 f. 364; 1: 242. 362; 4: 362; 6: 177; 7: 359; 8: 26; 9: 212. 223; 10: 177. 362
III. SE: 61. 367; 1: 218 f. 223. 367; 3: 177; 5: 60 f.; 6: 220
IV. WB: 2: 210. 217; 9: 177
- MA I:** 67 f. 70–72. 81–85. 88 f. 91 f. 94. 97–99. 102. 155. 161. 168. 272. 366
Vorrede: 256. 259–262. 272 f. 279 f. 282. 285; 3: 60
1. *Hauptstück:* 16: 84; 24: 220 f.
2. *Hauptstück:* 39: 83. 85; 43: 70. 83; 91: 85; 105: 68. 77; 106: 83; 107: 68. 81 f. 87 f.
3. *Hauptstück:* 133: 68. 81. 83
4. *Hauptstück:* 160: 83
5. *Hauptstück:* 224: 213; 226: 123; 228: 218; 235: 172; 261: 26. 174
6. *Hauptstück:* 304: 173; 376: 83
7. *Hauptstück:* 431: 171
8. *Hauptstück:* 438: 173; 446: 169. 171 f.; 450: 171; 451: 171 f.; 452: 171; 454: 171; 455: 171; 462: 171; 472: 171. 174; 473: 171; 475: 171; 477: 171; 480: 171; 481: 171
9. *Hauptstück:* 483: 82; 511: 82; 624: 367; 625: 60; 629: 82. 219; 630: 34; 631: 34; 635: 82; 638: 219
- MA II:** 67 f. 70–72. 81–85. 88 f. 91 f. 94. 97–99. 102. 155. 161. 272
Vorrede: 1: 363; 4: 90; 5: 91
VM: 33: 83. 86; 78: 85; 171: 172; 216: 62; 285: 60. 64; 294: 174; 301: 174; 304: 172 f.; 305: 174; 306: 174; 316: 172; 317: 169; 324: 172; 363: 84; 366: 204
WS: 9: 82. 84; 11: 84; 23: 82; 28: 82; 61: 84 f.; 81: 68. 81 f.; 213: 18. 33; 230: 174; 275: 174; 281: 174; 285: 171–173; 286: 172; 288: 172; 292: 172–174; 293: 174; 295: 164; 296: 164; 305: 171; 316: 171; 317: 171
- M:** 43–65. 86. 103. 169. 175. 178. 235. 282. 290
Vorrede: 262. 275. 286
1. *Buch:* 7: 46; 9: 46. 238; 18: 238; 26: 232. 234. 244; 43: 45; 44: 45; 49: 212. 220; 77: 46
2. *Buch:* 97: 46; 102: 243; 103: 103; 104: 217; 105: 52. 60. 217 f.; 106: 221; 109: 47 f. 51. 194. 196; 112: 243; 115: 47. 235; 116: 46. 86; 118: 243; 119: 46. 49. 51. 210; 121: 243; 129: 58; 130: 58; 132: 175
3. *Buch:* 164: 64; 177: 57. 60 f. 63
4. *Buch:* 245: 210; 249: 61; 382: 59
5. *Buch:* 429: 56. 123; 432: 46; 435: 59; 440: 62; 443: 61. 63; 448: 45. 51; 453: 46. 52; 462: 47. 62. 65; 468: 56; 473: 63; 474: 45. 56; 485: 61; 491: 62; 493: 60; 497: 44; 499: 61; 501: 46. 52; 531: 61; 534: 62; 542: 56; 548: 46; 550: 50. 53–56; 551: 50. 54; 552: 43 f. 49–54. 56 f. 59 f. 63; 553: 49. 53. 56. 60. 63. 65; 560: 47–49. 59. 188. 204; 562: 62

- FW:** 57. 94. 149. 212. 230. 272. 290. 365. 367
Vorrede: 262. 272 f. 275. 286; 2: 40; 3: 29. 170; 4: 149. 170
„Scherz, List und Rache“: 25: 365
 1. *Buch:* 2: 35. 197; 5: 162. 172; 11: 228. 232; 12: 39. 172; 15: 366 f.; 24: 172; 40: 172; 50: 60; 54: 131 f.
 2. *Buch:* 72: 43; 99: 217
 3. *Buch:* 109: 94; 110: 203; 116: 86. 218; 117: 86; 124: 178; 125: 112; 182: 60; 214: 144; 270: 204
 4. *Buch:* 276: 127; 285: 72. 94 f.; 288: 95; 290: 204. 210; 296: 219; 301: 128; 306: 39; 326: 39; 335: 35. 58. 127. 196 f. 204. 210. 359. 367 f.; 337: 178; 341: 110. 112. 115. 119
 5. *Buch:* 257. 262. 272 f. 275. 286. 289 f.; 343: 112; 344: 112; 347: 35. 123; 349: 195. 215; 351: 90; 354: 228. 230. 232. 369; 356: 172; 357: 212 f. 235; 358: 172; 359: 22; 370: 21; 373: 213; 374: 34. 149; 377: 172
Lieder des Prinzen Vogelfrei: 262. 272. 286
- Za:** 3. 54–56. 60. 70. 77. 80. 90. 108–110. 112. 115. 117 f. 122–125. 127. 132. 135. 137–139. 141–143. 145 f. 148–150. 168. 179. 212. 249. 272. 388 f.
- Za I:** 311
Zarathustra's Vorrede: 137; 1: 139. 144; 2: 141; 3: 77. 212; 4: 142. 176. 212. 223; 5: 145; 8: 178
Von den Hinterweltlern: 137
Vom Baum am Berge: 137
Vom neuen Götzen: 171. 179
Von den Fliegen des Marktes: 137
Vom Freunde: 384
Vom Wege des Schaffenden: 138. 141 f.
Vom Biss der Natter: 171
Von der schenkenden Tugend: 2: 144. 150; 3: 123. 150
- Za II:** 311
Das Kind mit dem Spiegel: 137. 151
Von den Mitleidigen: 146 f.
Das Nachtlied: 137
Vom Lande der Bildung: 178
Von der unbefleckten Erkenntniss: 54 f.
Von den Gelehrten: 55
Von grossen Ereignissen: 118
Der Wahrsager: 118
Von der Erlösung: 119. 145
Die stillste Stunde: 137. 146
- Za III:** 110. 311
Der Wanderer: 137
Vom Gesicht und Räthsel: 1: 119 f. 151; 2: 112. 151
Die Heimkehr: 137 f. 150
Vom Geist der Schwere: 80
Von alten und neuen Tafeln: 12: 178; 25: 178; 28: 178
Der Genesende: 2: 121

- Za IV: 138. 253. 272. 311f.
Der hässlichste Mensch: 148. 176
Das Abendmahl: 80
Vom höheren Menschen: 3: 176
Die Erweckung: 77. 80; 2: 145
Das Nachtwandler-Lied: 179; 2: 150; 10: 125
Das Zeichen: 118
- JGB: 90. 95. 104. 141. 187. 193. 255 f. 259–262. 271. 273. 275. 282. 284 f. 322. 327. 368 f.
Vorrede: 25. 68. 87. 95
 1. *Hauptstück*: 3: 235; 6: 369; 9: 39; 12: 194. 237; 16: 193; 17: 187; 19: 34. 237; 21: 34. 72. 92 f. 188; 23: 195
 2. *Hauptstück*: 29: 141; 32: 86. 368 f.; 36: 194. 233. 235; 43: 197; 44: 60
 3. *Hauptstück*: 54: 137. 187; 56: 29. 165; 61: 90. 196; 62: 175. 210. 369
 4. *Hauptstück*: 80: 369 f.
 5. *Hauptstück*: 186: 364; 188: 199; 198: 88; 199: 217 f.; 200: 26; 201: 90. 220; 202: 90. 165. 172. 371; 203: 90. 172. 199. 218. 220
 6. *Hauptstück*: 204: 90; 207: 198. 368; 208: 30 f. 208 f.; 209: 30. 35; 210: 90; 211: 35. 90; 212: 90; 213: 90. 222 f.
 7. *Hauptstück*: 229: 323; 230: 197; 231: 58
 8. *Hauptstück*: 244: 183; 253: 35. 213
 9. *Hauptstück*: 319; 257: 198; 258: 198. 257; 259: 170; 260: 170; 262: 198 f. 218 f.; 264: 222; 265: 170; 268: 218–220. 232; 270: 40; 281: 365; 292: 43
Aus hohen Bergen: 388
- GM: 64. 70. 186 f. 226. 239. 242. 257. 262. 272 f. 275. 279. 292. 294. 358–363. 365. 368–370
Vorrede: 1: 358. 360. 362–364. 370; 4: 167; 5: 31. 165; 7: 215. 361. 370; 8: 312
 1. *Abhandlung*: 292; 5: 172; 6: 29. 165; 10: 362; 11: 170; 13: 186. 188; 16: 217
 2. *Abhandlung*: 227. 237. 241. 292; 1: 142. 241. 243; 2: 70. 195. 197–199; 3: 198. 242; 4: 241; 5: 76; 6: 76. 240; 9: 70; 11: 170; 12: 220; 16: 223. 229. 238; 17: 240; 19: 64; 20: 238 f.; 21: 239; 22: 238; 24: 60
 3. *Abhandlung*: 292; 1: 32; 2: 32; 8: 32. 43; 10: 90; 13: 32; 14: 170; 20: 238 f.; 24: 33; 25: 39. 140 f. 147. 212
- WA: 19. 262. 265–268. 273. 279. 298
Vorwort: 18. 136
 4: 172; 5: 26. 169; 6: 169; 7: 26. 169
Epilog: 26. 169. 298
- GD: 39. 55. 67 f. 88. 90 f. 94 f. 97–99. 102. 212. 257. 264–269. 271. 273. 275. 279. 298. 300. 389
Vorwort: 90. 95
Sprüche und Pfeile: 35: 364
Das Problem des Sokrates: 2: 210; 4: 24. 210; 5: 25; 6: 25; 7: 25; 10: 25. 210; 11: 210
Die „Vernunft“ in der Philosophie: 1: 40; 2: 32. 40. 203; 5: 363; 6: 32
Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde: 55. 389
Moral als Widernatur: 3: 40
Die vier grossen Irrthümer: 2: 80. 91; 3: 91; 6: 91; 7: 91; 8: 68. 72. 91–98
Die „Verbesserer“ der Menschheit: 1: 361
Was den Deutschen abgeht: 2: 209 f.; 4: 210; 5: 210. 218

Streifzüge eines Unzeitgemässen: 1: 39; 8: 212; 14: 213. 216; 34: 172; 35: 22; 37: 172; 38: 90; 39: 90. 98; 41: 144; 47: 222 f.; 49: 98. 210. 217; 50: 172. 217
Was ich den Alten verdanke: 300; 2: 23. 25. 36; 3: 25. 36; 4: 23; 5: 114

AC: 136. 139. 168. 264–269. 271. 273. 275. 279. 298. 300
Vorwort: 136 f. 139
 3: 220 f.; 4: 221; 7: 29; 12: 28; 20: 21. 28; 22: 26. 28; 24: 175; 42: 28; 43: 169 f.; 50: 22; 52: 35; 53: 172; 54: 31. 34 f.; 57: 90. 172; 58: 199

EH: 19. 22. 110. 113. 123. 126. 139. 254. 258. 267–271. 273. 275. 278 f. 300. 359. 371 f.
Vorwort: 2: 123; 3: 140; 4: 123
Warum ich so weise bin: 1: 25. 359; 2: 22 f. 34. 41. 64; 8: 140
Warum ich so klug bin: 3: 18. 21. 43; 10: 34. 90
Die Geburt der Tragödie: 1: 23; 2: 23; 3: 7. 114. 203. 210; 4: 175
Menschliches, Allzumenschliches: 2: 139; 5: 167
Also sprach Zarathustra: 1: 127; 6: 112; 8: 151
Genealogie der Moral: 32
Der Fall Wagner: 4: 90
Warum ich ein Schicksal bin: 1: 104. 123; 7: 26; 8: 22

NW: 19. 264. 270 f. 273. 278 f. 300
Wir Antipoden: 21
Wie ich von Wagner loskam: 1: 167
Der Psycholog nimmt das Wort: 3: 40
Epilog: 1: 40; 2: 392

DD: 253. 257. 264 f. 268–271. 275. 278. 300. 388–390
Klage der Ariadne: 389
Von der Armut des Reichsten: 390

Nachlass und philologische Schriften

KGW I 4
Nachgelassene Aufzeichnungen: 417: 164

KGW II 1
De Laertii Diogenis fontibus scripsit Fridericus Nietzsche: 3; 143: 3; 144: 3; 145: 3; 146: 3; 147: 3; 148: 3
Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes: 239: 2

KGW II 3
Encyclopaedie der klass. Philologie: 370: 8

KGW II 4
Die vorplatonischen Philosophen: 1f. 24. 73; 212: 73; 256: 4; 265: 78; 278: 14; 324: 11; 325: 6. 11; 326: 6. 11; 327: 11; 328: 1. 4 f. 11
Der Gottesdienst der Griechen: 2; 366: 2; 465: 2

KGW III 2 – KSA 1
 ST: 7 f.

DW: 7. 10; 1: 10
 CV: 2: 169; 5: 172
 PHG: 7. 73 f. 81 f. 84. 210; 2: 5; 5: 74 f.; 6: 78; 7: 24. 74. 77. 79. 81. 84; 8: 73. 78. 139;
 9: 74; 14: 7

KGW III 3/4 – KSA 7

3[73]: 164; 3[81]: 164; 5[94]: 8; 5[116]: 2. 12; 5[117]: 2; 5[118]: 2. 4. 6; 7[15]: 6; 7[41]: 5. 7; 7[55]:
 11; 7[72]: 11 f.; 7[101]: 8; 7[123]: 10 f.; 8[30]: 2. 4. 12; 8[31]: 2; 8[32]: 2. 12; 8[33]: 2. 12; 8[34]:
 2; 8[35]: 2; 8[36]: 2; 8[37]: 2. 4. 7. 9. 12. 14 f.; 8[68]: 4; 9[24]: 9; 9[69]: 172; 11[1]: 162; 14[28]:
 73; 16[17]: 4; 19[35]: 8; 19[89]: 11. 14; 19[115]: 147; 19[116]: 11. 14; 19[132]: 212; 23[15]: 177;
 26[13]: 171; 26[14]: 171; 27[2]: 162. 215; 29[207]: 166 f.; 30[16]: 183; 30[18]: 183; 30[20]: 183;
 32[39]: 168; 32[71]: 168; 32[72]: 168; 32[77]: 168; 32[80]: 168; 35[14]: 168

KGW IV – KSA 8

6[12]: 14; 9[1]: 169; 12[22]: 215; 19[36]: 83; 19[39]: 83; 20[2]: 86; 21[43]: 172; 23[25]: 169. 172;
 23[156]: 142; 25[1]: 167 f. 171

KGW V – KSA 9

3[1]: 171; 3[158]: 176; 3[161]: 176; 4[12]: 169; 4[16]: 169; 4[17]: 169; 4[57]: 163; 4[106]: 178;
 4[108]: 178; 4[141]: 86; 8[63]: 124; 11[42]: 167; 11[43]: 167; 11[130]: 240; 11[141]: 111. 113;
 11[145]: 114; 11[203]: 126; 12[6]: 132; 12[81]: 162; 15[55]: 39; 20[3]: 162 f.

KGW VII – KSA 10 / 11

4[81]: 127; 4[88]: 90; 4[215]: 52; 5[1]: 236; 5[42]: 60; 7[7]: 89 f.; 10[4]: 146; 10[47]: 127; 12[1]:
 146; 16[5]: 254; 16[56]: 90; 16[64]: 90; 16[86]: 127; 21[2]: 90; 24[30]: 30; 25[17]: 26; 25[103]:
 27; 26[8]: 183; 26[49]: 237; 26[117]: 90; 26[172]: 90; 26[297]: 176; 26[407]: 69; 26[409]:
 222 f.; 26[412]: 183; 27[1]: 34; 27[12]: 39; 27[80]: 111. 113; 29[8]: 138. 143; 29[51]: 176; 30[10]:
 232; 31[11]: 176; 32[13]: 176; 32[17]: 176; 32[19]: 176; 34[49]: 232; 34[87]: 237; 34[109]: 92;
 34[187]: 232; 34[199]: 168; 34[204]: 110 f.; 35[31]: 213; 35[76]: 319; 36[10]: 89; 36[11]: 28;
 37[4]: 323; 39[1]: 136; 42[3]: 89

KGW VIII – KSA 12 / 13

1[44]: 34; 1[56]: 90; 1[61]: 237; 2[148]: 152; 2[161]: 31; 3[13]: 61; 5[54]: 111; 5[63]: 89; 5[64]:
 28; 5[71]: 111; 6[26]: 195; 7[4]: 24; 7[25]: 213; 7[35]: 32; 7[43]: 31; 7[60]: 34. 187; 7[62]: 96 f.;
 8[3]: 32; 9[3]: 31; 9[8]: 111. 113; 9[11]: 40; 9[35]: 28; 9[38]: 129; 9[41]: 128; 9[43]: 95 f.; 9[44]:
 213; 9[60]: 129; 9[151]: 195; 9[153]: 220; 10[3]: 178; 10[17]: 199; 10[22]: 178; 10[23]: 178;
 10[118]: 213; 10[137]: 97; 10[190]: 165; 10[192]: 178; 11[73]: 34; 11[99]: 178; 11[111]: 144;
 11[127]: 170; 11[156]: 92; 11[294]: 26; 11[337]: 176; 11[363]: 90; 11[370]: 18; 11[371]: 18; 11[373]:
 165; 11[375]: 23. 25. 40; 14[24]: 150; 14[25]: 21; 14[48]: 213; 14[64]: 176; 14[73]: 22. 209;
 14[83]: 20; 14[85]: 18. 28; 14[86]: 21 f.; 14[87]: 18. 27 f.; 14[89]: 178; 14[91]: 165; 14[92]: 26.
 30. 35; 14[94]: 20. 26; 14[99]: 18–21. 24 f. 28. 30. 33. 36–38; 14[100]: 18. 24. 28; 14[102]:
 37; 14[107]: 33; 14[114]: 18; 14[115]: 34; 14[116]: 18. 24 f.; 14[121]: 216; 14[122]: 195; 14[123]:
 165; 14[124]: 176; 14[125]: 176; 14[126]: 26; 14[129]: 18. 25. 37; 14[135]: 36; 14[137]: 31. 36;
 14[141]: 18. 27. 31; 14[142]: 18. 38; 14[149]: 18; 14[157]: 27; 14[162]: 18 f. 28. 36 f.; 14[170]: 176;
 14[174]: 29; 14[182]: 175; 14[191]: 18. 28; 15[5]: 18 f. 32; 15[28]: 28; 15[29]: 40; 15[58]: 18. 21.
 25. 27. 29 f. 33. 36. 140; 15[59]: 147; 15[65]: 199; 15[88]: 41; 15[98]: 145; 15[115]: 213; 15[118]:
 149. 152; 17[6]: 22. 38; 23[1]: 22; 23[3]: 27; 23[4]: 22; 24[1]: 25; 25[1]: 175

KGW IX

246–304

1, *N VII 1*: 255 f.2, *N VII 2*: 2563, *N VII 3*: 257 f.3, *N VII 4*: 258 f.4, *W I 3*: 2594, *W I 4*: 259 f.4, *W I 5*: 2604, *W I 6*: 260 f. 322; 13: 323; 19: 323; 21: 323; 27: 323; 35: 323; 51: 3234, *W I 7*: 261 f.5, *W I 8*: 262–2646, *W II 1*: 2646, *W II 2*: 264 f.7, *W II 3*: 2657, *W II 4*: 2668, *W II 5*: 266 f.9, *W II 6*: 267 f.9, *W II 7*: 26810, *W II 8*: 26910, *W II 9*: 269 f.11, *W II 10*: 27012, *Mp XIV*: 27212, *Mo XV*: 272 f.12, *Mp XVI*: 273 f.13, *Mp XVII*: 275–27813, *Mp XVIII*: 278 f.*KSA 14*: 247; 693: 254; 769: 253*WM*: 247. 249. 275*Briefe und Briefentwürfe**An Ferdinand Avenarius*14. Januar 1888, *KSB 8.229*, Nr. 975: 253*An Georg Brandes*10. April 1888, *KSB 8.286*, Nr. 1014: 158*An Jacob Burckhardt*6. Januar 1889, *KSB 8.578*, Nr. 1256: 155*An Elisabeth Förster-Nietzsche*13. November 1871, *KSB 3.240*, Nr. 166: 16225. April 1877, *KSB 5.230*, Nr. 609: 15629. Juni 1877, *KSB 5.247*, Nr. 629: 1564./5. November 1884, *KSB 6.553*, Nr. 552: 3077. Mai 1885, *KSB 7.49*, Nr. 600: 311Ende Mai 1885, *KSB 7.55*, Nr. 604: 313. 317

5. Juli 1885, KSB 7.65, Nr. 611: 320
 11. November 1885, KSB 7.108, Nr. 644: 250

An Carl Fuchs

29. Juli 1877, KSB 5.260, Nr. 640: 158

An Carl von Gersdorff

2. August 1872, KSB 4.41, Nr. 248: 158
 12. Dezember 1872, KSB 4.100, Nr. 279: 162
 2. März 1873, KSB 4.129, Nr. 298: 177
 17. April 1875, KSB 5.42, Nr. 439: 163
 22. Februar 1876, KSB 5.135, Nr. 502: 158

An Emma Guerrieri-Gonzaga

10. Mai 1874, KSB 4.223, Nr. 362: 163
 14. Juni 1874, KSB 4.235, Nr. 370: 163
 2. Januar 1875, KSB 5.4, Nr. 413: 163

An Heinrich Köselitz

30. September 1884, KSB 6.537, Nr. 538: 306
 2. Juli 1885, KSB 7.60, Nr. 608: 318 f.
 23. Juli 1885, KSB 7.70, Nr. 613: 308. 319
 21. August 1885, KSB 7.86, Nr. 624: 356
 22. September 1885, KSB 7.94, Nr. 630: 340
 6. Dezember 1885, KSB 7.121, Nr. 650: 324
 16. August 1886, KSB 7.231, Nr. 734: 327
 16. Dezember 1888, KSB 8.527, Nr. 1192: 390

An Eugen Kretzer

2. März 1876, KSB 5.138, Nr. 504: 158

An Malwida von Meysenbug

2. August 1872, KSB 4.40, Nr. 247: 158
 27. August 1872, KSB 4.490, Nr. 253: 159
 14. April 1876, KSB 5.148, Nr. 518: 159. 162
 21. März 1882, KSB 6.184, Nr. 214: 175
 1. September 1884, KSB 6.522, Nr. 528: 158
 4. Januar 1889, KSB 8.575, Nr. 1248: 155. 176

An Franziska Nietzsche

13. November 1871, KSB 3.240, Nr. 166: 162
 4./5. November 1884, KSB 6.553, Nr. 552: 307
 Ende Mai 1885, KSB 7.55, Nr. 604: 313. 317
 26. Juni 1885, KSB 7.56, Nr. 606: 317
 17. August 1886, KSB 7.233, Nr. 736: 317
 10. Dezember 1887, KSB 8.208, Nr. 962: 253

An Louise Ott

22. September 1876, KSB 5.185, Nr. 552: 158

An Franz Overbeck

18. Juli 1877, KSB 5.255, Nr. 635: 158
2. Juli 1885, KSB 7.62, Nr. 609: 318. 326
4. Januar 1888, KSB 8.224, Nr. 971: 253

An Ida Overbeck

29. Juli 1883, KSB 6.413, Nr. 443: 90

An Erwin Rohde

6. Juni 1868, KSB 2.287, Nr. 574: 59
2. August 1872, KSB 4.43, Nr. 249: 158
7. Dezember 1872, KSB 4.96, Nr. 277: 162
14. April 1876, KSB 5.149, Nr. 519: 158
Mitte Juli 1882, KSB 6.226, Nr. 267: 377

An Lou von Salomé

28. Mai 1882, KSB 6.197, Nr. 234: 162
8. September 1882, KSB 6.252, Nr. 8: 86
16. September 1882, KSB 6.259, Nr. 305: 73

An Resa von Schirnhofner

- Juni 1885, KSB 7.58, Nr. 607: 317

An Ernst Schmeitzner

13. Februar 1883, KSB 6.327, Nr. 275: 122

An Reinhard von Seydlitz

24. September 1876, KSB 5.188, Nr. 554: 158. 167

Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die *Nietzsche-Studien*

Gültig sind stets die aktuellen, im zuletzt erschienenen Band der Nietzsche-Studien mitgeteilten Zitationsrichtlinien. In Zweifelsfällen wende man sich bitte an die Redaktion.

TEXTEINRICHTUNG

- **Normaltext:** 12 Punkt Times New Roman.
- **Fußnoten** und **eingerrückte Absätze:** 10 Punkt Times New Roman.
- **Blocksatz.**
- Nach allen **Interpunktionszeichen** (.,;:) ein Leerschlag, ebenso vor „f.“ und „ff.“

ZITATE ALLGEMEIN

- **Kürzere Zitate** im Text in doppelten Anführungszeichen.
- **Längere Zitate** vom Text abgesetzt ohne Anführungszeichen, eingerückt und 10 Punkt.
- **Auslassungen** durch drei Punkte ohne Leerzeichen in eckigen Klammern kennzeichnen.
- **Zusätze des Verfassers** ebenfalls in eckigen Klammern.
- **Werktitel** im laufenden Text *kursivieren*.
- Für Nietzsches Schriften ausschließlich die **Siglen** nach dem **Siglenverzeichnis** verwenden (angeführt in jedem Band der *Nietzsche-Studien*).
- **Zusätzlich eingeführte Siglen** für Werke anderer Autoren am Ort der ersten Verwendung in einer Fußnote ausweisen.

ZITATE AUS NIETZSCHES SCHRIFTEN

- Zitate aus Nietzsches Schriften und Briefen nach KGW oder KSA bzw. KGB oder KSB; Textstellen **zeichengetreu** wiedergeben.
- **Hervorhebungen Nietzsches** getreu KGW/KSA bzw. KGB/KSB als Sperrungen, nicht als *Kursive* wiedergeben. Sperrungen durch die Funktion Zeichenabstand (1 Punkt), nicht durch Leerschläge formatieren.
- **Nietzsches veröffentlichte und zur Veröffentlichung vorgesehene Werke:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Werksigle und Abschnitt-/Aphorismusnummer angeben. Bei Zitaten aus **längeren Abschnitten oder Aphorismen**

- men** (mehr als drei Seiten) außer Werksigle und Abschnittnummer den jeweiligen Band der KGW/KSA und die Seite angeben.
- **Nietzsches Nachlass:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Nachlassjahr, Notatnummer, KGW-/KSA-Band und Seite.
 - **Zitate aus dem späten Nachlass nach KGW IX:** Mit Verweis auf Band der KGW IX sowie Signatur und Seite des Notizhefts bzw. der Manuskriptmappe nach Hans-Joachim Mette (vgl. Montinari, KSA 14.24–35). Durch- und Unterstreichungen Nietzsches als solche wiedergeben, nachträgliche Einfügungen in geschwungene Klammern setzen, zuvor, sofern möglich, zum Vergleich auf das entsprechende Notat aus KGW/KSA verweisen. **Zitate aus dem späten Nachlass sind nach Möglichkeit gemäß KGW IX zu zitieren.**
 - Insbesondere die Zitate aus Nietzsches Nachlass (einschließlich der Korrespondenz) sind nach der korrigierten **digitalen Edition eKGWB** (<http://doc.nietzsche-source.org/en/eKGWB>) zu überprüfen und – falls nötig – zu zitieren.
 - **Briefe von und an Nietzsche:** Verweise im laufenden Text nach KGB/KSB mit Angabe von Absender und Empfänger, Datum, Briefnummer, KGB-/KSB-Band und Seite.
 - **Nachweise zur Quellenforschung:** Verweise auf die Stellen aus Nietzsches Schriften und Briefen, auf die sich der jeweilige Nachweis bezieht, nicht nur mit Seiten-, sondern auch mit Zeilenangabe.
 - **Zitate aus Übersetzungen von Nietzsches Schriften:** Verweise im laufenden Text mit deutschen oder englischen Siglen aus dem Siglenverzeichnis sowie Abschnitt und Seitenangabe. In einer Fußnote die genauen bibliografischen Angaben der jeweiligen Ausgabe.

ALLE ANDEREN ZITATE

(In englischen und französischen Texten bitte die jeweils üblichen Abkürzungen benutzen, z. B.: „übers. v.“ = „trans.“ oder „trad.“ / „Bd.“ = „vol.“)

- **Bei erstem Zitat eines Buchs in der Fußnote** z. B.: Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einem Sammelband in der Fußnote** z. B.: Thomas H. Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einer Zeitschrift in der Fußnote** z. B.: Alexander Nehamas, „Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **Bei erstem Zitat aus einem Gesamtwerk in der Fußnote** z. B.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, hg.

- v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. XII, 497.
- **Wiederholte Zitate** in Fußnoten z.B.: Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, bzw. bei Beiträgen: Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, 45.

BIBLIOGRAFISCHE ANGABEN BEI REZENSIONEN

z.B.: Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 S., ISBN 978–3110461558.

Die Redaktion dankt für die genaue Befolgung der Hinweise.

BEISPIELTEXTE

Beispieltext 1

Darauf hat schon 1950 Walter Kaufmann aufmerksam gemacht,¹ gegen Karl Jaspers’ Drängen auf „Widersprüche“, an denen das Denken existenzzerhellend „scheitern“ sollte.² Gerade im Aufsuchen des „Problematische[n] des Daseins“, der „grosse[n] Fragezeichen“ und der „intellektuelle[n] Vorneigung“ dafür unter „den „modernen“ Menschen und Europäern“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) wollte Nietzsche selbst „unzweideutig“ sein.³ Im Bewusstsein, dass Verstehen unter Individuen nur in einem mehr oder weniger großen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ möglich ist (JGB 27), hat er das Unzweideutige geschätzt, ja verehrt und sich unentwegt darum bemüht. Die „Schriftsprache“ müsse, wie er zur Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* notiert, „übersichtlicher kürzer unzweideutiger“ (Nachlass 1876, 15[27], KSA 8.286) sein als die gesprochene Rede, und wenn es ein „proprium [s]eines Lebens“ gebe, so dies, „mit sich unzweideutig zu verkehren“ und jeden daraufhin anzusehen, „ob er sich erträgt oder ein „Ideal“ nöthig <hat> ...“ (Nachlass 1888, 21[8], KSA 13.582):

die Unwissenheit in physiologicis — der verfluchte „Idealismus“ — ist das eigentliche Verhängniss in meinem [sc. Nietzsches] Leben [...]. Aus den Folgen dieses „Idealismus“, erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten“ abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde (EH, Warum ich so klug bin 2).⁴

¹ Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, 13–17 und 84–111. Siehe zur Bedeutung von Kaufmanns Werk David Pickus, „The Walter Kaufmann Myth. A Study in Academic Judgement“, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 226–258.

² Zu Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, vgl. Kaufmann, *Nietzsche*, 86 f. Aufschlussreich auch Mazzino Montinari, „Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute. Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Sigrid Bauschinger / Susan L. Cocalis / Sara Lennox (Hg.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Bern 1988, 137–148: 138 ff.

³ Siehe auch Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 381; Aristoteles, *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München 1972, 1255a 20, ferner Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII 69,1.

⁴ Vgl. auch Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

Beispieltext 2 (für Zitate aus KGW IX)

Nietzsche notierte zuletzt für sich und über sich zur „[„Objektivität“ am Denker Philosophen]“: „{moral. Indifferentism gegen sich. Blindheit gegen die guten u. schlimmen Folgen: Unbedenklichkeit im Gebrauch gefährlicher Mittel; Perversität u. Vielheit des Charakters als Vorzug Vorzug errathen u. entwickelt ausgenützt —} / m{s}eine tiefe Gleichgültigkeit gegen m{s}ich: ich will keinen Vortheil aus meinen Erkenntnissen u. weiche auch den Nachtheilen nicht aus, die sie mit sich bringen — hier ist eingerechnet das, was man Verderbniß des Charakters nennen könnte; diese Perspektive liegt außerhalb: ich handhabe meinen Charakter, aber denke weder daran, ihn zu verstehen, noch ihn zu verändern — der persönliche calcul der Tugend ist mir nicht einen Augenblick in den Kopf gekommen.“ (Nachlass 1887/88, 11[300], KSA 13.126 f. / KGW IX 7, W II 3.70 f.)

Nietzsche-Studien Style Sheet

FONT AND SIZE

- **Normal text:** 12 pt Times New Roman.
- **Footnotes** and **block quotes:** 10 pt Times New Roman.
- **The entire text should be justified.**
- One space after **all punctuation marks** (.,;:).

QUOTATIONS—GENERAL

- **Shorter quotations** should be in the main text indicated by double quotation marks.
- **Longer quotations** should be inserted as an indented block quote, size 10 pt, no quotation marks.
- **Omissions** are indicated by an ellipsis in square brackets.
- **Additions by the author** should appear in square brackets.
- **All titles of works** should be in italics.
- For Nietzsche's writings, please use the **abbreviations** listed in each volume of *Nietzsche-Studien*.
- **Additional abbreviations** for the works of authors other than Nietzsche need to be clarified in a footnote.

QUOTATIONS FROM NIETZSCHE'S WRITINGS

- Quotations from Nietzsche's writings and correspondence **in German** have to follow **exactly** KGW or KSA and KGB or KSB. Instead of using *italics*, Nietzsche's emphases should be rendered with an expanded character spacing (1 pt). Use the standard abbreviation followed by paragraph number. In the case of references to passages longer than three pages, also add the page range in KGW, KSA, KGB, or KSB.
- Quotations from translations of Nietzsche's writings should follow standard translations (e. g. Cambridge University Press, Stanford University Press, etc.).
- **Nietzsche's Nachlass and notebooks:** All references must include year, number of note. If you quote from KGW or KSA, please also include volume number and page number.

- **Quotations from Nietzsche’s late notebooks in KGW IX:** If you refer to KGW IX, please add the signature and page number of the relevant notebook or folder according to Hans-Joachim Mette (cf. Montinari, KSA 14.24–35). Underlined or crossed out words need to be represented as such and subsequent additions require curly brackets (e. g. {}). If possible, or necessary, also refer to the corresponding notebook and entry in KGW or KSA.
- German quotations from Nietzsche’s Nachlass (including the correspondence) are to be checked and – if necessary – to be quoted according to the corrected **digital edition** (<http://doc.nietzschesource.org/en/eKGWB>). The *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) is the digital version of the German reference edition of Nietzsche’s works, posthumous notes, and correspondence edited by Giorgio Colli andazzino Montinari (KGW and KGB). It is edited by Paolo D’Iorio and published by *Nietzsche Source*. The digitized text of the eKGWB was proofread against the printed edition. It is the first edition to incorporate the roughly 6,600 philological corrections previously published in various printed commentaries. These corrections are highlighted in the eKGWB, with linked citations that provide the uncorrected text of the print version.
- **Letters by and to Nietzsche:** References in the running text according to KGB or KSB, followed by sender, addressee, date, number of letter, volume, and page.

USING NIETZSCHE IN TRANSLATION

- Every article, review, and any other contribution to *Nietzsche-Studien* in a language other than German should quote Nietzsche’s writings in the language in which the contribution is written, i. e., English or French.
- English and French contributions to *Nietzsche-Studien* should pay attention to Nietzsche’s writings in the German original whenever relevant, for instance, with regard to specific concepts and passages. If necessary, authors should quote the relevant concept or passage in German in addition to any available translation, or adapt an available translation while giving reasons for any changes to this translation. In the case of block quotes, the German original can follow the translated passage.
- Authors that predominantly discuss Nietzsche’s literary writings and/or poetic forms of presentation should pay particular attention to the problem of translation. Wherever necessary, or appropriate, such articles should either quote Nietzsche in the original German or add the original German to the translation they use.

OTHER BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- **First reference to a book in a footnote:** e. g. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **First reference to a book chapter:** e. g. Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science,” in Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **First reference to a journal article:** e. g. Alexander Nehamas, “Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood,” *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **First reference to a work in a complete edition:** e. g. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, vol. XII, 497.
- **Always use short titles in subsequent references to the same work:** e. g. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, or (in the case of book chapters and journal articles) Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science,” 45.

BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION FOR REVIEWED WORKS

e. g. Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 pp., ISBN 978–3110461558.

