

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 sozialwissenschaftli-
cher 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 55 · 2026

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.

© 2026 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck: CPI books GmbH, Leck

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.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; Technische Universität Berlin, Institut für Philosophie, Straße des 17. Juni 135, 10623 Berlin, Deutschland, 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. Sigríður Thorgeirsdóttir (Reykjavík/Island)
Prof. Dr. Isabelle Wienand (Basel/Schweiz)
Prof. Dr. Patrick Wotling (Reims u. Paris/Frankreich)

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Sigrid Weigel

Wegbereiter, Stichwortgeber, Antipode. Die Stellung Nietzsches in der „Ersten Kulturwissenschaft“ — 1

Pierre Mrdjjenovic

La mue du serpent et les styles de Nietzsche — 21

Marcelo Saraiva

Die Parodie des Mythos bei Bataille auf der Grundlage von Nietzsches Metaphorik — 50

Bart van der Werf

Philosophy as an Erotic Contest: Nietzsche contra Plato — 70

Ricardo Pedroza Vieira

Nietzsche's Concept of Noble Morality and the Poetics of *Charis* in Theognis and Pindar — 108

Timothée Morel

Kant et l'« histoire naturelle » de la morale européenne : le rôle de la morale kantienne dans la cinquième section de *Par-delà bien et mal* — 135

Jack Graveney

“Arm, fröhlich und Sklave”: Nietzsche's Happy Worker — 154

Mat Messerschmidt

Embodiment and Subversion: Objections to Judith Butler's Nietzsche — 186

Muhammad Zulnoorain

Nietzsche as Moderate Value Pluralist — 214

Miszelle

Wilfried Gruhn

Gustav Krug (1844–1902). Nietzsches Jugendfreund und musikalischer Weggefährte — 242

Beitrag zur Quellenforschung

Nikolaos Loukidelis

Zu den Quellen des Aufsatzes *Ueber das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions*. Mitteilung einer Textstelle aus dem vierten Band der Platon-Ausgabe von Müller / Steinhart (1854) — 256

Nachweise zur Quellenforschung

Eduardo Nasser

Nachweise aus August Schleicher, *Kurzer Abriss der Geschichte der italienischen Sprachen*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 14 (1859), *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* (1861) — 263

Eduardo Nasser

Nachweise aus Friedrich Ritschl, *Institutiones Grammaticae Linguae Latinae* (1865), *Einleitung und Anleitung zur lateinischen Grammatik* (1866/67), *Historische Grammatik der lateinischen Sprache nebst Einleitung in die roemische Epigraphik* (1866/67), *Lateinische Grammatik* (1867) — 270

Eduardo Nasser

Nachweise aus Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland* (1869) — 273

Eduardo Nasser

Nachweise aus Friedrich Max Müller, *Essays. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie* (1869) — 284

Rezensionen

Caitlyn Lesiuk

The Seeking out of Everything Strange and Questionable: New Books on Nietzsche and Philosophy — 289

1. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*. London / New York: Bloomsbury Academic 2018, IX + 200 pp., ISBN 978-1474254700.
2. Mark T. Conard (ed.), *Nietzsche and the Philosophers*. New York / Abingdon: Routledge 2017, 306 pp., ISBN 978-1138233065.
3. Michael Allen Gillespie, *Nietzsche's Final Teaching*. Chicago / London: The University of Chicago Press 2017, XV + 264 pp., ISBN 978-0226476889.

4. Laurence Lampert, *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*. Chicago / London: The University of Chicago Press 2017, IX + 352 pp., ISBN 978-0226488110.

Jan Kerkmann

Von Philosophen und freien Geistern. Neuerscheinungen zur Figur des Freigeistes — 298

1. Barbara Neymeyr, *Kommentar zu Nietzsches „Unzeitgemässen Betrachtungen I und II“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 1/2. Berlin / Boston: De Gruyter 2020, XXVI + 652 S., ISBN 978-3110286823, und Barbara Neymeyr, *Kommentar zu Nietzsches „Unzeitgemässen Betrachtungen III und IV“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 1/4. Berlin / Boston: De Gruyter 2020, XXV + 650 S., ISBN 978-3110677898.
2. Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches „Die fröhliche Wissenschaft“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 3/2. Berlin / Boston: De Gruyter 2022, XXVI + 1882 S., ISBN 978-3110293043.
3. Matthew Meyer, *Nietzsche's Free Spirit Works. A Dialectical Reading*. Cambridge: Cambridge University Press 2021, 286 S., ISBN 978-1108463904.
4. Michael Ure, *Nietzsche's "The Gay Science": An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 282 S., ISBN 978-0521760904.

Alexandre Fillon

The Suffering of Affirmation: New Studies on Thus Spoke Zarathustra — 319

1. Matthew Meyer, *The Routledge Guidebook to Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. Abingdon / New York: Routledge 2025, 370 pp., ISBN 978-0415791076.
2. Keith Ansell-Pearson / Paul S. Loeb (eds.), *Nietzsche's 'Thus Spoke Zarathustra': A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press 2022, XIV + 294 pp., ISBN 978-1108796484.
3. Francesca Cauchi, *Zarathustra's Moral Tyranny. Spectres of Kant, Hegel and Feuerbach*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2022, 201 pp., ISBN 978-1399504317.
4. Emilio Carlo Corriero, *'The Gift' in Nietzsche's Zarathustra. Affirmative Love and Friendship*. London / New York / Dublin: Bloomsbury Academic 2021, VI + 142 pp., ISBN 978-1350212268.

Fabian Mauch

Neuerscheinungen zu Nietzsche und der Politik — 337

1. Martin A. Ruehl / Corinna Schubert (Hg.), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*. Berlin / Boston: De Gruyter 2023, 397 S., ISBN 978-3110796230.
2. Matthew McManus (Hg.), *Nietzsche and the Politics of Reaction. Essays on Liberalism, Socialism, and Aristocratic Radicalism*. Cham: Palgrave Macmillan 2023, 386 S., ISBN 978-3031136368.
3. Stefan Breuer, *Wagner, Nietzsche und die deutsche Rechte 1871–1933*. Stuttgart: J. B. Metzler 2023, 235 S., ISBN 978-3662672143.

4. Paul Stephan, *Links–Nietzscheanismus*. Stuttgart: Schmetterling Verlag 2020 und 2022, 2 Bde., 142 und 522 S., ISBN 978-3896570895 und 978-3896570499.

Jack Graveney

Parasites, Heroes, and Ordinary Souls: Nietzsche's Politics from the Nineteenth Century to Neoliberalism — 348

1. Daniel Tutt, *How to Read Like a Parasite: Why the Left Got High on Nietzsche*. London: Repeater Books 2024, 356 pp., ISBN 978-1914420627.
2. Georg Brandes / Harald Høffding, *The Great Debate: Nietzsche, Culture, and the Scandinavian Welfare Society*. Ed. and trans. William Banks. Wisconsin: The University of Wisconsin Press 2024, 256 pp., ISBN 978-0299346102.

William Wood

Recent Work on Nietzsche and Religion — 374

1. Thomas R. Nevin, *Nietzsche's Protestant Fathers: A Study in Prodigal Christianity*. London: Routledge 2018, 294 pp., ISBN 978-1138391208.
2. Sampsa Saarinen, *Nietzsche, Religion, and Mood*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2019, X + 268 pp., ISBN 978-3110620320.
3. Russell Re Manning / Carlotta Santini (eds.), *Nietzsche's Gods: Critical and Constructive Perspectives*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2022, 302 pp., ISBN 978-3110611090.
4. Daniel Came (ed.), *Nietzsche on Morality and the Affirmation of Life*. Oxford: Oxford University Press 2022, 232 pp., ISBN 978-0198728894.

Gabriella Pelloni

Recent Publications on Nietzsche's Psychology and Its Legacy in Psychoanalysis and Psychotherapy — 397

1. Manu Bazzano, *Nietzsche and Psychotherapy*. London / New York: Routledge 2019, 205 pp., ISBN 978-1138351257.
2. Gaia Domenici, *Jung's Nietzsche: Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works*. Cham: Palgrave Macmillan 2019, 263 pp., ISBN 978-3030176693.
3. Paul Bishop, *On the Blissful Island with Nietzsche and Jung: In the Shadow of the Superman*. London / New York: Routledge 2017, 261 pp., ISBN 978-1138791619.
4. Mimoun Azizi, *Nietzsche, Freud und die Psychoanalyse*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2017, 295 pp., ISBN 978-3830096610.
5. Jutta Georg-Lauer, *Triebdominanz und autonome Moral: Nietzsche und Freud*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, 285 pp., ISBN 978-3826055676.
6. Horst Hutter / Eli Friedland (eds.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*. London / New Delhi / New York / Sydney: Bloomsbury Academic 2013, 250 pp., ISBN 978-1441125330.

Siglen — 406

Stellenregister — 408

Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die *Nietzsche-Studien* — 414

***Nietzsche-Studien* Style Sheet — 418**

Abhandlungen

Sigrid Weigel

Wegbereiter, Stichwortgeber, Antipode. Die Stellung Nietzsches in der „Ersten Kulturwissenschaft“

Abstract: Pioneer, Stoooge, Antipode. Nietzsche's Position in the "First Cultural Science." The term "*Erste Kulturwissenschaft*" refers to a constellation in intellectual history around 1900 that was characterized by work on boundary concepts and in border areas between disciplines and cultures. Although it does not represent a homogeneous movement, authors such as Freud, Warburg, Simmel, Benjamin, and Plessner – often belonging to the assimilated German-Jewish bourgeoisie – share a historical-theoretical horizon that stands in contrast to the established epistemology of the humanities. Breaking with the institutional discourse of academic philosophy in Germany, Nietzsche can be considered one of the pioneers of this movement. The article examines Nietzsche's role for the authors in question and their references to his writings, focusing mainly on Warburg and Benjamin. For Warburg, Nietzsche was a kind of mirror image throughout his life, while his relationship with him shifted from unbridled fascination to concern about being affected by an intense preoccupation with the orgasm of 'wild antiquity.' Benjamin, who admired Nietzsche's aphoristic writing, shared many of his interests, such as his criticism of petrified scientific concepts and the question of guilt and debt. Other authors, such as Simmel and Plessner, referred to Nietzsche's philosophy of life, while Löwith's works began to historicize Nietzsche and position his ideas in the history of philosophy.

Keywords: First Cultural Science, Aby Warburg, Walter Benjamin, Antiquity

Vorbemerkung zu ‚Ersten Kulturwissenschaft‘

Die ‚Erste Kulturwissenschaft‘ bezeichnet eine Konstellation in der intellektuellen Geschichte um 1900, für die Arbeiten an Grenzbegriffen und in Grenzbereichen zwischen Fächern und Kulturen – jenseits der sich damals verfestigenden Opposition von Geistes- und Naturwissenschaften – kennzeichnend sind. Im Rückblick lassen sich in den Schriften etlicher Wissenschaftler (wie Freud, Warburg, Simmel, Benjamin, Plessner u.a.), die damals geographisch, institutionell und fachlich an unterschiedlichen

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Sigrid Weigel, Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Pariser Str. 1, 10117 Berlin, Deutschland, E-Mail: weigel@zfl-berlin.org

Orten tätig waren, Korrespondenzen in theoretischen Überzeugungen, im Denkstil und in der Arbeit mit Denkfiguren jenseits der taxonomischen Ordnung des Wissens erkennen. Gemeinsam ist ihnen ein geschichtstheoretischer Horizont in Gegenstellung zu der an Chronologie, Ereignissen und Persönlichkeiten orientierten Historiographie und zur Fortschrittstheorie der Moderne – ohne dass sich dieses kulturwissenschaftliche Engagement als homogene Bewegung darstellt.

Mehrheitlich dem deutschsprachigen assimilierten jüdischen Bürgertum entstammend, teilen jedoch viele der betreffenden Intellektuellen das Forschungsinteresse am *Nachleben* mythischer, religiöser und kultischer Praktiken in der europäischen Kultur- und Wissensgeschichte bzw. am paganen und polytheistischen Erbe der Antike in der Moderne. Aus einer Position außerhalb oder an den Rändern des akademischen Systems, weniger geprägt durch die übliche *déformation professionnelle* disziplinärer Definitions- und Abgrenzungszwänge, entstand ein Denken an Übergängen und in Zwischenräumen einer Topografie multipler Kulturen, dessen erkenntniskritisches Potential noch längst nicht ausgeschöpft ist. Im Verhältnis zum und zur Unterscheidung vom *cultural turn* der europäischen und anglo-amerikanischen *humanities* seit den 1980ern spreche ich von ‚Erster Kulturwissenschaft‘, ohne damit eine Vorläuferschaft zu behaupten.¹ Dennoch waren etliche Impulse des aktuellen theoretischen Diskurses schon damals virulent – etwa die „Erweiterung des Gesichtskreises auf die *außereuropäischen* Sprachen, Kulturen und Religionen, auf die *vorklassische* Geschichte, auf die *vorgeschichtlichen*, *vor- und außermenschlichen* Lebensformen,“ durch die das europäische Bewusstsein „die Unbefangenheit sich selbst gegenüber verloren“ habe, so Plessner.²

Friedrich Nietzsche kann, mit seiner die Begrifflichkeit und das System der Schulphilosophie sprengenden Denk- und Schreibweise, als einer der Wegbereiter dieser Bewegung gelten – neben anderen wie etwa Heinrich Heine mit seinen religions- und philosophiegeschichtlichen Schriften und Lou Andreas-Salomé mit ihren Essays zur Religionskultur.

1 Sigrid Weigel, „Kulturwissenschaft als Arbeit an Übergängen und als Detailforschung. Zu einigen Ur- und Szenen aus der Wissenschaftsgeschichte um 1900: Warburg, Freud, Benjamin“, in: Alfred Opatz (Hg.), *Erfahrung und Form. Zur kulturwissenschaftlichen Perspektivierung eines transdisziplinären Problemkomplexes*, Trier 2001, 125–145; Sigrid Weigel, „Intellectual Potential from the Other Side of Europe's Colonial and National Past. Cultural Science/Kulturwissenschaft around 1900 and its Relevance for Cultural Relations“, in: *Ifa Input* 4 (2021): <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/75824>; und Sigrid Weigel, „Thinking Culture in Transition. 10 Theses on the European Intellectual Heritage: Aby Warburg and other Affinity Scholars of his Time“, in: *Martin-Roth-Symposium 2018* (Video): <https://www.youtube.com/watch?v=z3GhXKdfogA>.

2 Helmuth Plessner, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* [1937], in: *Conditio Humana. Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, hg. v. Günther Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1983, 31–51: 44 (Hervorhebung von mir).

1. Aby Warburg – Nietzsche als Vorläufer und Spiegelbild

Am 15. November 1913 schreibt der Hamburger Kunsthistoriker Aby Warburg einen Brief an den Maler Hans Olde, Begründer der Berliner Sezession und langjähriger Leiter der Kunstgewerbeschule Weimar, der mit seinen Porträts Friedrich Nietzsches das Bild des Philosophen für die Nachwelt nicht unwesentlich geprägt hat.³ Er sei „glücklicher Besitzer“ einer von Oldes Zeichnungen, die Nietzsche im scharfen Profil zeigen; diese sei aber undatiert, so Warburg. Mit seinem Brief bittet er den Maler um Auskunft, wann und wie die Zeichnung entstanden sei und in welchem Zustande sich Nietzsche damals befunden habe – und er fügt seinen eigenen Eindruck gleich hinzu:

Eine tragische Unnahbarkeit spricht aus dem Blick, dabei ist der Gesamteindruck doch der einer zarten Gelehrtennatur. / Ich freue mich von Herzen, dieses wundervolle Blatt zu besitzen und hoffe mich oft hier daran zu erfreuen, wo Otto Ernst, der gedunsene Ordinarius für Sexta, sich erfrecht, mit Frikadellen nach ihm zu werfen.⁴

Letzteres bezieht sich auf den konservativen Hamburger Autor Ernst Otto (Schmidt) und dessen Polemik *Nietzsche, der falsche Prophet* (1914).

Tatsächlich besaß Warburg eine der Porträtskizzen, die Olde 1899 bei seinem ersten Besuch in Weimar im Auftrag der 1895 von Otto Julius Bierbaum und Julius Meier-Graefe begründeten Kunst- und Literatur-Zeitschrift *Pan* angefertigt hatte.⁵ Und tatsächlich sollte Warburg sich auch lange daran erfreuen, denn wie Carl Georg Heise in seinen *Persönlichen Erinnerungen an Warburg* (1947) zu berichten weiß, hing das Blatt noch „in den letzten Lebensjahren Warburgs blicknah“ in dessen Zimmer.⁶

Die „letzten Lebensjahre“, das sind die fünf Jahre zwischen der Rückkehr vom mehrjährigen Aufenthalt Warburgs in Ludwig Binswangers Klinik in Kreuzlingen im August 1924 und seinem Tod im Oktober 1929. Aus diesen Jahren ist ein weiterer Brief Warburgs überliefert, der sein anhaltendes Interesse an der seelischen Verfassung Nietzsches dokumentiert. So wendet er sich am 30. Juli 1927 mit einem Schreiben an den Konservator des Historischen Museums Basel Emil Major mit der Frage, wo sich derjenige Brief befände, „den Nietzsche am 6. Januar 1889 an Burckhardt schrieb“, und

3 Nachdem Nietzsche in der Warburg-Forschung lange Zeit eine eher marginale Rolle spielte, ist er jüngst – unter dem Gesichtspunkt des Pathographischen – ins Blickfeld gerückt, so in etlichen Beiträgen in Daniela Padularosa (Hg.), *Pathographies of Modernity with Aby Warburg and Beyond. An Astral Map of Warburgian Constellations*, Cambridge 2025.

4 Aby Warburg, *Briefe*, Bd. I, hg. v. Michael Diers, Steffen Haug u. Thomas Helbig, Berlin 2021, 451.

5 Das Blatt selbst ist nicht auffindbar, aber eine verkleinerte fotografische Reproduktion hat sich in der *Photographic Collection* des Warburg Archivs erhalten. Vgl. Aby Warburg, *Briefe*, Bd. II, hg. v. Michael Diers, Steffen Haug u. Thomas Helbig, Berlin 2021, 346.

6 Zit. nach Warburg, *Briefe*, Bd. II, 346.

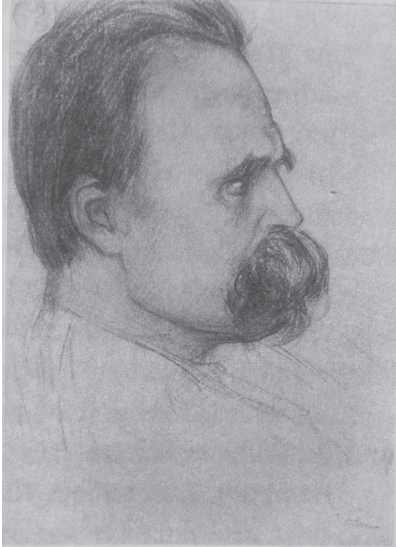


Abb. 1: Hans Olde, Porträtskizze *Friedrich Nietzsche auf dem Sterbebett* (1899), verkleinerte Reproduktion. Auf der Rückseite von Warburgs Hand: „Olde, Zschg nach Nietzsche im Bes v. A. Warburg“ (Photographic Collection des Warburg Institutes, London)

ob es möglich sei, ihn zu lesen. Die Kenntnis dieses Dokuments schien ihm so wichtig zu sein, dass er für dessen Einsicht bereit war, auf seiner geplanten Reise nach Rom einen Umweg über Basel auf sich zu nehmen:

Ich brauche nicht hinzuzufügen, dass ich dieses erschütternde Notsignal des im Kampfe mit dem Dämon Unterliegenden nicht aus Neugierde sehen möchte: es will mir aber scheinen, als ob ich aus dem Inhalt dieses Briefes doch noch eine neue Beleuchtung des grossen Rätsels Nietzsche-Burckhardt erreichen könnte.⁷

Diese Rätselfrage betrifft die Gegenüberstellung von Burckhardt und Nietzsche in der Schlussitzung von Warburgs Seminar über Jakob Burckhardt, das er im Sommersemester 1927 in der *Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* (K.B.W.) durchführte. Seit 1925 gab es dort ein Lehrangebot, das Warburg als dringend geforderte Ergänzung zum offiziellen Angebot der noch jungen Hamburger Universität betrachtete. Ab 1926 konnten seine Seminare in dem eigens für die K.B.W. errichteten Gebäude in der Hamburger Heilwigstraße mit dem berühmten ellipsenförmigen Lesesaal stattfinden.

Von der erwähnten Schlussitzung am 27. Juli 1927 haben sich Aufzeichnungen erhalten. In diesen Blättern deutet Warburg Burckhardt und Nietzsche als zwei Seismographen, die gleichermaßen von den Erinnerungsspuren der antiken Kultur affiziert waren, die ihr Ergriffensein – Warburg spricht von einem „schicksalsmässig bedingten Mittschwingungszwang“ – jedoch in ganz unterschiedlicher Weise beantwortet haben:

⁷ Warburg, *Briefe*, Bd. I, 690.

Wir müssen Burckhardt und Nietzsche als Auffänger der mnemischen Wellen erkennen und sehen, dass das, was sie als Weltbewusstsein haben, sie beide in ganz anderer Weise ergreift. Wir müssen sie sich gegenseitig beleuchten lassen.⁸

Zwei Pastorensöhne, die zum Gefühl Gottes in der Welt ganz anders stehen: der eine, der den dämonischen Hauch des Vernichtungsdämons fühlt und sich in einen Turm setzt, und der andere, der mit ihm gemeinsame Sache machen will.⁹

In diesen beiden verkörpern sich für Warburg zwei gegensätzliche Typen des Seherstums mit unterschiedlicher Grundauffassung: „Das eine lehrt und formt um, ohne dass es fordernd ist, das andere ist fordernd, weil umformend, es bedient sich des alten Orgasmus des Vortänzers.“¹⁰

Aus dieser Passage wird erkennbar, dass Warburg die zwei Sehertypen hier implizit nach dem Modell der Gegenstellung von Apollinischem und Dionysischem konzipiert, die ohnehin eine Art Leitmotiv in seiner Auseinandersetzung mit dem Nachleben der Antike bildet. Im Unterschied zum klassischen Griechenbild interessieren ihn dabei aber besonders die ‚wilden‘ Ursprünge der Antike.¹¹ So thematisiert er etwa in einem Artikel aus dem Jahre 1905 über Albrecht Dürers Zeichnung *Tod des Orpheus* (1494) den dionysischen Wahnsinn der Mänaden, die den mythischen Sänger erschlagen. In diesem Text, in dem er „die echt antiken Formeln gesteigerten körperlichen und seelischen Ausdrucks“ bzw. die „Superlative der Gebärdensprache“ erstmals als „Pathosformeln“ bezeichnet, heißt es, Dürer sei das Altertum „durch Italiens Vermittlung nicht nur dionysisch anstachelnd, sondern auch apollinisch abklärend zu Hilfe“ gekommen.¹² Und in einem Vortrag über den *Eintritt des antikisierenden Idealstils in die Malerei der Frührenaissance*, den er im April 1914 im Kunsthistorischen Institut Florenz gehalten hat, verdichtet Warburg sein Bild der Antike im „Symbol einer Doppelherme von Apollo und Dionysos“: „Das apollinische Ethos wächst mit dem dionysischen Pathos gleichsam als Doppelzweig aus einem Stamme hervor, der in den mysteriösen Tiefen des griechischen Mutterbodens wurzelt.“¹³

Im Unterschied aber zu Nietzsches Charakterisierung des Apollinischen und Dionysischen als Kunsttriebe, die auf unterschiedliche Ausdrucksformen der antiken griechischen Kultur zurückgehen,¹⁴ geht es bei Warburg um die dargestellten Gebärden, die er als psychisch-energetische Ausdrucksformen im kulturgeschichtlichen Prozess deutet. Darin beziehen sich Aneignung und Umformung überlieferter Objekte und Bilder, Texte

8 Aby Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, in: *Werke in einem Band*, hg. v. Martin Tremml, Sigrid Weigel u. Perdita Ladwig, Berlin 2010, 695–699: 695.

9 Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 697.

10 Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 698.

11 Vgl. Walter Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990.

12 Aby Warburg, „Dürer und die italienische Antike“, in: *Werke in einem Band*, 176–183: 179 f.

13 Aby Warburg, „Der Eintritt des antikisierenden Idealstils in die Malerei der Frührenaissance“, in: *Werke in einem Band*, 281–310: 308.

14 Vgl. Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* (1872).

und Symbole vor allem auf das – Form oder Bild gewordene – Ergriffensein. Und diese psychohistorische Dynamik betrifft nicht nur die Deutung der überlieferten Kunstwerke und Quellen; sie erfasst nach Warburg eben auch den Wissenschaftler selbst und bestimmt somit seine Haltung zur Kulturgeschichte.

In der genannten Schlusssitzung des Burckhardt-Seminars wird Burckhardt von Warburg als „Nekromant bei vollem Bewußtsein“ charakterisiert, als Aufklärer, der der „Gefährlichkeit seines Berufes“ eben nicht erlegen sei, sondern sich vor ihr in seinem selbstgebauten Sehurturm geschützt habe.¹⁵ Er assoziiert diese Position einerseits mit der des Lynkeus, des Türmers aus Goethes *Faust*, andererseits mit Valeda, einer germanischen Seherin und Priesterin, von der auch Tacitus in der *Germania* erzählt.¹⁶ „Valeda sitzt im Turm, die Seherin im Lippischen“,¹⁷ so Warburg. Dagegen sei Nietzsche „Opfer seiner eigenen Ideen geworden.“¹⁸ „Er ist der Typus eines Nabi, des alten Propheten, der auf die Strasse läuft, sich die Kleider zerreisst, Wehe schreit, und das Volk vielleicht hinter sich her leitet.“¹⁹ Sichtlich wird der Philosoph Nietzsche von Warburg hier mit dessen literarischer Figur Zarathustra überblendet. Mit Bezug auf die berühmte Szene von Nietzsches Zusammenbruch 1889 in Turin und die Tatsache, dass dieser seine letzten Briefe mit „Dionysos“ und „der Gekreuzigte“ signierte, schreibt Warburg, Nietzsche sei „vollkommen dem religiösen Wahn verfallen“, und er interpretiert das als „Zusammenbruch dieses Uebermenschen“. ²⁰ Und weiter: „Dieses Sichaussetzen den stärksten Erschütterungen als Einsamer, daran ist Nietzsche mit einer überlegenen Logik des Schicksals zugrunde gegangen.“²¹ Wenn Warburg konstatiert, bei Nietzsche sei der „antikisierende Orgasmus ein Wunschbild, dem er nicht gewachsen war“, dann vergisst er jedoch nicht hinzuzufügen, welche Leistung sich andererseits dieser radikalen Haltung verdanke. Er habe „als Dichter Anrufe hervorgebracht [...], die aus einem musikalischen Gebiet stammen, das Burckhardt nie erreichte.“

In dieser Würdigung wird ein Nachhall der enormen Wertschätzung Nietzsches aus früheren Jahren deutlich, aus den Jahren vor Warburgs eigenem Zusammenbruch 1921, dem langjährigen Aufenthalt im Sanatorium und seiner Selbstheilung auf dem Wege kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Im Verhältnis zu seinem frühen Nietzsche-Bild hat sich Warburgs Bewertung inzwischen nahezu ins Gegenteil verkehrt, wenn er jetzt vor allem die Gefährlichkeit des Berufs eines Kulturhistorikers der Antike betont.

¹⁵ Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 695.

¹⁶ „Germanische Seherin und Priesterin aus dem Volksstamm der Brukerer. Laut der ‚Germania‘ des Tacitus wohnte sie in einem Turm. Ihre Weissagungen hatten politischen Einfluß, etwa bei dem von Claudius Civilis geführten Aufstand der Bataver gegen die Römer. Nach der Niederlage des C. 70 n.Chr. kam V. nach Rom, über ihr weiteres Schicksal ist nichts bekannt“ („Kommentar“, in: Warburg, *Werke in einem Band*, 828).

¹⁷ Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 697.

¹⁸ Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 696

¹⁹ Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 697.

²⁰ Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 696 f.

²¹ Warburg, „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, 698.

Dagegen hatte Warburg 18 Jahre zuvor in einem Brief an Jean-Jacques Dwelshauers – Autor der unter dem Pseudonym Giacomo Mesnil erschienenen Schrift *Stirner, Nietzsche e l'anarchismo* (1909) und ein Freund aus Florentiner Tagen – seine Sendung der soeben erschienen Editionen von Nietzsches Briefen an Peter Gast und den Briefen an die Mutter mit der Bemerkung begleitet, in diesen Briefen sähe man den

philologisch wolerzogenen sympathiebedürftigen Gesellschaftsmenschen, der den [...] gewalt-samen Reaktionszuständen seiner furchtbaren Migräne jene Befreiungsdelirien verdankt, die uns wiederum mit jenen erschütternden Tanzpoesien vom befreiten Körper-Leid beschenken: Sie haben ganz Recht: er ist unser größter Prosa-Lyriker: ein tanzender Prophet, der doch wol glaubte, daß bei der Wiederkehr des Gleichen Dionysos-Christus in ihm wiederauflebten oder ihn durch-wanderten.

Und er fügt ein Bekenntnis hinzu: „Ich bedaure immer – Sie mögen mich auslachen – dass uns die Praxis der antiken orgiastischen Ekstase abhanden gekommen ist.“²² 18 Jahre später, in der äußerst produktiven Arbeitsphase nach den Kreuzlingen Jahren, erscheint ihm die „Praxis der antiken orgiastischen Ekstase“ ganz offensichtlich in einem gänzlich veränderten Licht und bereits die wissenschaftliche Beschäftigung damit als Gefährdung desjenigen Forschers, der sich von seinen Quellen affizieren lässt. Dieser Umschlag in der Betrachtungsweise lässt sich mit Warburgs eigenem Konzept als „energetische Inversion“ beschreiben.²³ Sein Sinneswandel macht deutlich, dass die Porträtzeichnung von Nietzsche, auf die er von seinem Schreibtisch aus blickt, für ihn eine Art Spiegel darstellt, in dem sich seine zwiespältige Faszination für die wilden Ursprünge der Antike und das Dionysische reflektieren. Somit kann Nietzsche nicht nur als Stichwortgeber für Warburgs Bild der Antike und vermittelt für das Konzept der Pathosformel gelten, sondern auch als eine Art Gegenüber, in dem Warburg eigene Dispositionen und Erfahrungen erkennt.

Diese Rolle Nietzsches bedeutet keineswegs, dass Warburg ohne Widerspruch zu einzelnen Ausführungen des Philosophen war. In einer Aufzeichnung vom 8. September 1905 hatte Warburg beispielsweise notiert, er sehe erst heute, „daß Nietzsche in seiner Geburt der Tragödie das Thema der Entstehung der Oper ausführlich behandelt. Aber wie grundverkehrt in Bezug auf den historischen Vorgang!“²⁴ Er sei sich darüber

²² Brief vom 27. Juli 1909, in: Warburg, *Briefe*, Bd. I, 372.

²³ Zur „energetischen Inversion“ vgl. Sigrid Weigel, „From Darwin via Filippino to Botticelli ... back to the Nymph“. The Concept of *Umfangsbestimmung*, the Role of Energetics, and the Place of Darwin in Warburg's *Kulturwissenschaft*“, in: David Freedberg / Claudia Wedepohl (Hg.), *Aby Warburg 150. Work – Legacy – Promise*, Berlin 2024, 140–170.

²⁴ Aby Warburg, „Anmerkung zu: I costumi teatrali per gli intermezzi del 1589“, in: *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance* [Reprint der Edition von Gertrud Bing 1932], hg. v. Horst Bredekamp u. Michael Diers, Berlin 1998, 421 f. Vgl. dazu Helmut Pfotenauer, „Das Nachleben der Antike. Aby Warburgs Auseinandersetzung mit Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 298–313: 301.

erst jetzt im Klaren, obwohl er das Buch seit Straßburg benütze – dort hatte er 1889 studiert – und als Kostbarkeit mit sich herumtrage.²⁵

Das „erst heute“ bezieht sich auf seine eigene zehn Jahre zurückliegende Arbeit über die Theaterkostüme für die Florentiner Intermedien, die im Jahre 1589 anlässlich der Hochzeit des Ferdinando de' Medici inszeniert wurden. Warburgs Artikel, der auf intensiven Studien im Archiv der *Camerata Fiorentina* basiert, war in italienischer Sprache 1895 in den Akten des Florentiner Musikinstituts zur 300-jährigen Gedenkfeier für die *Riforma Melodrammatica* im Umfeld der *Camerata Fiorentina* erschienen.²⁶ In dieser Perspektive gilt die Wiederbelebung der antiken Tragödie im ausgehenden Cinquecento – mit einer Kombination aus der allegorischen Bildersprache der höfischen Festinszenierungen und dem Rezitativ, mit dem man das chorische Moment der antiken Tragödie wieder zum Leben zu erwecken glaubte – als Voraussetzung für die Geburt der Oper. In seinem Artikel entwickelt Warburg die These, dass erst mit der *tragedia in musica* und dem *stile recitativo* die Oper habe entstehen können,²⁷ was Nietzsches Ausführungen, insbesondere dessen Polemik gegen das Rezitativ als „a u s s e r k ü n s t l e r i s c h e [] T e n d e n z“ (GT 19, KSA 1.120), diametral entgegensteht. Und so schreibt Warburg nun nachträglich – im Zuge seiner verspäteten Entdeckung von Nietzsches Ausführungen zur Oper – in sein Exemplar der *Geburt der Tragödie* an den Rand „also genau umgekehrt!“. Die Passage, die diesen Widerspruch motivierte, ist jene im 19. Kapitel über den „kunstohnmächtige[n]“ bzw. „unkünstlerische[n]“ Menschen, der „die dionysische Tiefe der Musik nicht ahnt“ und „sich den Musikgenuss zur verstandesmäßigen Wort- und Tonrhetorik der Leidenschaft im *stile rappresentativo* und zur Wollust der Gesangeskünste“ verwandelt (GT 19, KSA 1.123).

2. Walter Benjamin

Es ist eben diese Passage, auf die sich auch Walter Benjamin in dem wenig beachteten Abschnitt über die Oper seines Buches zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) bezieht. Seine Ausführungen zur Oper folgen auf einen Abschnitt über die „Sprachzerstückelung“ in der Sprache des Barock. Darin emanzipiere sich das Lautliche vom Sinn und trete als „rein Sinnliches“ auf, während die Bedeutung in der Schrift zu Hause sei.²⁸

²⁵ Pfotenhauer, „Das Nachleben der Antike“, 304

²⁶ Aby Warburg, „I costumi teatrali per gli intermezzi del 1589. I disegni di Bernardo Buontalenti e il libro di Emilio de'Cavalieri“, in: *Atti dell'Accademia del R. Istituto Musicale di Firenze (Anno 1895). Commemorazione della Riforma Melodrammatica*, 133–146, deutschsprachige Vorlage in: Warburg, *Werke in einem Band*, 124–167.

²⁷ Vgl. dazu Sigrîd Weigel, „Pathosformel und Oper. Die Bedeutung des Musiktheaters für Aby Warburgs Konzept der Pathosformel“, in: *KulturPoetik* 6/2 (2006), 234–253.

²⁸ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1980, 381–384.

Diese phonetische Spannung in der Sprache des 17. Jahrhunderts, die er am Genre des Trauerspiels ausmacht, führe „geradezu auf die Musik als Widerpart der sinnbeschwereten Rede.“²⁹ Im Sinne gattungsgeschichtlicher Fragen entwickelt Benjamin hier die These, dass etliche Genre-Elemente des Trauerspiels, wie etwa die oratorienhaften Einlagen, die musikalische Ouvertüre, der Chor und der choreographische Stil der Intrige, zur Oper drängten. Zum Ende des Jahrhunderts habe dann eine Auflösung des Trauerspiels in die Oper stattgefunden, womit „von der Dichtung und zumal vom Trauerspiele aus“ betrachtet „die Oper als Verfallsprodukt erscheinen muß.“³⁰ Eingerahmt von diesen Aussagen ist ein langes Zitat aus der *Geburt der Tragödie*, eingeleitet durch die Feststellung, dass eben diese Zusammenhänge von Nietzsche entwickelt worden seien:

Ihm war daran gelegen, Wagners ‚tragisches‘ Gesamtkunstwerk gegen die spielerische Oper, welche im Barock sich vorbereitet, gebührend abzuheben. Er sagt ihr Fehde an in der Verwerfung des Rezitativs. Und damit stand er dann bei jener Form, die einer modischen Tendenz, den Urlaut der Kreatur neu zu beleben, so ganz entsprach.³¹

Das auf diese Weise eingeleitete Nietzsche-Zitat montiert zwei Passagen aus GT 19. Das ist zum einen diejenige, in der Nietzsche im Hinblick auf das Rezitativ formuliert, dass deren Erfinder sich dem Traume überlassen hätten, „jetzt wieder in die paradiesischen Anfänge der Menschheit hinabgestiegen zu sein“, da ihnen das Rezitativ „als wiederentdeckte Sprache jenes Urmenschen“ galt. Benjamin verknüpft diesen Passus mit dem von Warburg monierten über den kunstohnmächtigen Menschen, der „das wahre Wesen des Künstlers nicht zu erfassen“ wisse und sich stattdessen den „„künstlerischen Urmenschen““ zaubere, „der in der Leidenschaft singt und Verse spricht“ (GT 19, KSA 1.123).

Bei genauer Lektüre offenbaren sich zwischen Benjamins Thesen und den Nietzsche-Passagen jedoch erhebliche Differenzen – zumal Benjamin jeglichen „Vergleich mit der Tragödie“ für die Erkenntnis der Oper als unzulänglich bewertet. Und indem Benjamins Trauerspiel-Buch die Szene vom Italien der Renaissance, dem historischen Schauplatz der Entstehung der Oper, ins deutsche Barock verlegt, tritt an die Stelle des Gegensatzes dionysisch–apollinisch hier auch derjenige von Trauer und Tragischem – wie schon beim jungen Benjamin. Und so will auch Nietzsches Überzeugung von der dionysischen Tiefe der Musik nicht so recht zu Benjamins Auffassung von der Genese der Musik passen, die bei ihm dem Widerstreit zwischen Trauer und Sprache entspringt. Diese These hatte er bereits in den 1916 entstandenen Aufzeichnungen über *Die Sprache in Trauerspiel und Tragödie* entwickelt, ein Text, der als Idee zu dem ein Jahrzehnt später entstandenen Trauerspielbuch *in nuce* gelten kann. Darin wird die Genese der Musik aus der Spannung zwischen Gefühlsausdruck und Sprache erklärt. Wenn der Versuch,

29 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 385.

30 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 386.

31 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 386.

Trauer sprachlich zum Ausdruck zu bringen, auf die Sprache trifft, kommt es zu einer Hemmung des Gefühls, aus der sich die Klage der Trauer erhebe, so Benjamin. Und aus dieser Spannung entstehe die Musik: „Vom Naturlaut über die Klage zur Musik.“³²

Beschränkt sich Benjamins Abgrenzung von Nietzsches Tragödientheorie in seinen Ausführungen zur Oper auf die Nebenbemerkung zum unzulänglichen Vergleich mit der Tragödie, so formuliert er in einem anderen Abschnitt seines Trauerspiel-Buches, in jenem über „Trauerspiel und Tragödie“, eine explizite Kritik an der *Geburt der Tragödie*. Hier beklagt er Nietzsches „Verzicht auf eine geschichtsphilosophische Erkenntnis des Mythos der Tragödie“ und erklärt dieses Manko damit, dass dessen „Werk in seiner schopenhauerischen und wagnerischen Metaphysik die Stoffe in sich [trug], die sein Bestes versehren mußten.“ Denn der tragische Mythos gelte „Nietzsche als rein ästhetisches Gebilde und das Widerspiel von apollinischer und dionysischer Kraft bleibt ebensowohl, als Schein und Auflösung des Scheines, in die Bereiche des Ästhetischen gebannt.“³³ Und weiter: „Der in den Tiefen der bayreuther Kunstphilosophie behaute Nihilismus vereitelte – es war nicht anders möglich – den Begriff der harten, der geschichtlichen Gegebenheiten der griechischen Tragödie.“³⁴

Neben dieser argumentativen Auseinandersetzung mit der *Geburt der Tragödie* im Trauerspielbuch verdichten sich die expliziten Referenzen auf Nietzsche in Benjamins Schriften bei zwei anderen Themenkomplexen; die betreffenden Texte Benjamins wurden allerdings erst postum publiziert. Das ist zum einen die 1921 entstandene Aufzeichnung *Kapitalismus als Religion*, die wie Nietzsche in der zweiten Abhandlung seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) zu „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und *Verwandtes* das Wechselverhältnis von Schuld und Schulden diskutiert, die „dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs“, wie es bei Benjamin heißt.³⁵ Sein Text charakterisiert den Kapitalismus als reine Kultreligion und als vermutlich ersten „Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus“, der ein ungeheures Schuldbewusstsein universell mache bis zur „Ausweitung der Verzweigung zum religiösen Weltzustand, aus dem Heilung zu erwarten sei: Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen.“³⁶ An dieser Stelle der Aufzeichnung

32 Walter Benjamin, „Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, 137–140: 138. Vgl. dazu Sigrid Weigel, „Walter Benjamins Musiktheorie. Zur Geburt der Musik aus der Klage und zur Beziehung zwischen Oper, Trauerspiel und Musikdrama“, in: Dirk Matejovski (Hg.), *Resonanzräume. Medienkulturen des Akustischen*, Düsseldorf 2014, 167–190.

33 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 281.

34 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 282.

35 Walter Benjamin, „Kapitalismus als Religion“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1985, 100–103: 102. Vgl. dazu Mauro Ponzi, „Das Credo des Kapitalismus. Unendliche Reproduktion einer unlösbaren Verschuldung“, in: Mauro Ponzi / Sarah Scheibenberger / Dario Gentili / Elettra Stimilli (Hg.), *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus als Religion bei Walter Benjamin*, Heidelberg 2017, 71–89.

36 Benjamin, „Kapitalismus als Religion“, 100 f.

kommt Nietzsche mit dem Gedanken des Übermenschen ins Spiel: „Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn“ sei das „Ethos, das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt.“³⁷ Deren Gott aber müsse verheimlicht werden. In Nietzsches Philosophie finde sich der Typus des kapitalistischen religiösen Denkens großartig ausgesprochen. Mit dem Übermenschen habe er die „Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit“ präjudiziert:

Der Gedanke des Übermenschen verlegt den apokalyptischen „Sprung“ nicht in die Umkehr; Sühne, Reinigung, Buße, sondern in die scheinbar stetige, in der letzten Spanne aber sprengende, diskontinuierliche Steigerung. Daher sind Steigerung und Entwicklung im Sinne des „non facit saltum“ unvereinbar. Der Übermensch ist der ohne Umkehr angelangte, der durch den Himmel durchgewachsene historische Mensch.³⁸

In dem Bild des durch den Himmel durchgewachsenen historischen Menschen deutet Benjamin Nietzsches vielzitierte Rede vom „Tod Gottes“ als Deckformel für eine Gottwerdung des Menschen in der Moderne. Zugleich aber grenzt er Nietzsches Idee einer diskontinuierlichen Entwicklung unmissverständlich vom Darwin'schen Evolutionismus ab – so wie es zuvor auch Georg Simmel in seinen beiden Artikeln aus den Jahren 1896 und 1902 getan hatte, in denen er Nietzsche gegenüber dessen Feinden und ebenso dessen falschen Freunden verteidigt.³⁹

Eine weitere Verdichtung von Nietzsche-Zitaten bei Benjamin findet sich in den Aufzeichnungen für das Passagen-Projekt aus den 1930er Jahren, so insbesondere im Abschnitt *D die Langeweile, ewige Wiederkehr*, der etliche Zitate aus und Deutungen zu „Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr“ enthält, wobei Benjamin oft von der „Idee der ewigen Wiederkunft“ spricht:

Die Idee der ewigen Wiederkunft zaubert aus der Misere der Gründerjahre die Phantasmagorie des Glücks hervor. Diese Lehre ist ein Versuch, die einander widersprechenden Tendenzen der Lust mit einander zu vereinbaren: die der Wiederholung und die der Ewigkeit. Dieser Heroismus ist ein Gegenstück zu dem Heroismus von Baudelaire, der aus der Misere des second empire die Phantasmagorie der Moderne hervorzaubert.⁴⁰

Die Nähe zwischen Baudelaire und Nietzsche wird im Abschnitt *J Baudelaire* in etlichen Aufzeichnungen fortgeschrieben. Denn Benjamin entdeckt in deren heroischer Haltung eine Verwandtschaft – entgegen der Kritik Nietzsches an Baudelaires Pessimismus und

³⁷ Benjamin, „Kapitalismus als Religion“, 101.

³⁸ Benjamin, „Kapitalismus als Religion“, 101.

³⁹ Georg Simmel, „Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 107/2 (1896), 202–215, und Georg Simmel, „Zum Verständnis Nietzsches“, in: *Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatszeitschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens* 2/13 (1902), 6–11.

⁴⁰ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1982, 175.

décadence.⁴¹ Diese „Parallelisierung Nietzsches mit Baudelaire“ ist bemerkenswert, da Nietzsches Exzerpte und Aufzeichnungen zu Baudelaire, die zum größten Teil erst postum erschienen, Benjamin nicht bekannt sein konnten.⁴²

Die Tatsache, dass Benjamin hier neben Passagen, die er dem *Zarathustra* (1883–85), *Der Wille zur Macht* (1906) und dem Nachlassband 1882–88 entnimmt, teilweise auch nach Karl Löwiths Buch *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935) zitiert, macht deutlich, dass er nicht nur die Publikationen von Nietzsches Schriften verfolgt hat, sondern auch die Nietzsche-Forschung. Die Erstbegegnung Benjamins mit Nietzsche und Initialzündung für seine Faszinationsgeschichte, welche Anziehung ebenso wie Abgrenzung einschließt, war wie bei vielen anderen auch die Lektüre des *Zarathustra*. 1912 berichtet der 20-jährige Walter Benjamin in einem Brief an den gleichaltrigen Ludwig Strauss von seiner Lektüre. Er bedauert, das Buch nicht schon als Schüler gelesen zu haben, bewundert besonders das *Nachtlied* und bezeichnet *Zarathustra* als großes und zugleich gefährliches Buch – gefährlich nicht im banalen Sinne; grenzenlos gefährlich sei es da, „wo Nietzsche selbst noch in einem vergeistigten Philisterium“ stecke.⁴³ Von diesem Jahr an lässt sich in Benjamins Schreiben eine dichte Spur von Nietzsche-Referenzen erkennen.

Da Benjamin das Genre des Briefes vor allem zum intellektuellen Ideenaustausch nutzte und sich darin ausführlich über seine Arbeiten, Bucherwerbungen und Lektüren auslässt, begegnen in seiner Korrespondenz immer wieder Äußerungen zur Nietzsche-Literatur. 1917 liest er „den erschütternden Briefwechsel Nietzsches mit Overbeck, das erste wirkliche Dokument seines Lebens, das ich kennen lerne.“⁴⁴ Im darauffolgenden Jahr folgt „ein höchst spannendes, fast zu spannendes, sehr dokumentiertes Buch: Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*. Das Maßgebende was über Nietzsches Leben existiert, mit sehr viel sonst Ungedrucktem.“⁴⁵ Wiederum ein Jahr später ist er „von der Einfachheit und Weitsichtigkeit des Gesagten“ in Nietzsches *Der Fall Wagner* (1888) ganz überrascht.⁴⁶ 1921 erwirbt er einige Bände der großen Nietzsche-Ausgabe. Und 1936 im Pariser Exil schreibt er an den Schriftsteller Stephan Lackner (Ps. für Ernest Gustave Morgenroth), den er im Jahr zuvor kennengelernt hat,⁴⁷ dass er dessen „höchst

41 Vgl. Karl Pestalozzi, „Nietzsches Baudelaire-Rezeption“, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 158–188, und Mauro Ponzi, *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, Cham 2017, 185 ff.

42 Helmut Pfotenhauer, „Benjamin und Nietzsche“, in: Burkhardt Lindner (Hg.), *Walter Benjamin im Kontext*, 2. Aufl., Königstein (Taunus) 1985, 100–127: 123.

43 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. I, hg. v. Christoph Gödde, Henri Lonitz u. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 1995, 78.

44 Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. I, 410.

45 Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. I, 449.

46 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. II, hg. v. Christoph Gödde, Henri Lonitz u. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 1996, 10.

47 „Benjamin war mit Morgenroth seit Juli 1935 bekannt. Sie trafen sich gelegentlich zum Essen oder in einem Café. Im Zuge ihrer Bekanntschaft wurde Benjamin zu eine Art Mentor, der Morgenroths schriftstellerische Entwicklung wohlwollend begleitete. Im Gegenzug setzte sich Morgenroth bei seinem Vater

interessanten Aufsatz über *Nietzsche und Heine* in der Zschr. *Neues Tage-Buch* 5.12.36 gelesen“ habe,⁴⁸ in dem im Exil erschienenen Nachfolge-Organ der 1933 nach Machtübernahme der Nazis eingestellten Zeitschrift *Tage-Buch*. In dem Artikel begründet Lackner seine These von der „geistige[n] Abstammung Nietzsches von Heinrich Heine“. Für das kulturwissenschaftliche Interesse am Nachleben der Antike ist besonders jene Passage einschlägig, in der er im Blick auf Nietzsches Faszination für die orgiastischen Mysterien auf Heines *Die Götter im Exil* (1853) verweist – ein Text, auf den übrigens auch Warburgs „Göttin im Exil“ im sogenannten „Nymphenfragment“ anspielt.⁴⁹ Bei Lackner heißt es, wenn

Nietzsche behauptete, er habe als erster den antiken Mysterien, den orgiastischen Kulte ihren wahren Sinn zurückgegeben, so ist das nur zum Teil richtig. Was sind Heines farbenprächtige Schilderungen der „Götter im Exil“ anders als die Wiederbelebung der unschuldig-sexuellen Götterwelt nach jahrtausendelanger widernatürlicher Askese? [...] Also schon in Heines Auffassung ist das klassizistische Griechenbild überwunden.⁵⁰

Wenig später kündigt Benjamin Lackner das Heft der von Georges Bataille gegründeten Zeitschrift *Acéphale* zum Thema *Nietzsche et les fascistes: une réparation* vom 21. Januar 1937 an, das, wie er schreibt, Freunde von ihm herausgegeben hätten. Und im Mai 1940, wenige Monate vor seinem Freitod, antwortet er auf Lackners Erörterung über die Zerbrechlichkeit europäischer Existenzen mit der Frage, ob die Geschichte nicht dabei sei, „eine geniale Synthese aus zwei Nietzscheanischen Konzepten zu formen, nämlich des *guten Europäers* und des *letzten Menschen*. Das könnte den *letzten Europäer* ergeben. Wir alle kämpfen darum, es nicht zu werden.“⁵¹ Die historische Situation, in der Benjamin Nietzsches Figur des „guten Europäers“ aufruft, die übrigens auch ein Leitmotiv in Aby Warburgs Schriften darstellt, zeugt nicht nur von der zeitgenössischen Aktualität

für eine finanzielle Unterstützung Benjamins ein“ (Georg Wiesing-Brandes, *Walter Benjamins Pariser Adressbuch. Eine Biographie des Exils im Spiegel*, Wädenswil am Zürichsee 2025, 387). Während eines Aufenthaltes in New York 1939 besuchte Lackner das Institut, um Horkheimer und Pollock die Dringlichkeit von Benjamins Emigration nach Amerika zu vermitteln. Zugleich hatte Benjamin ihn gebeten, den „Markt für Klee“ dort zu eruieren, weil er mit dem Gedanken spielte, den ‚Angelus Novus‘ zu verkaufen, um die Überfahrt finanzieren zu können. Vgl. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. VI, hg. v. Christoph Gödde, Henri Lonitz u. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 2000, 286 ff.

48 Das Faksimile des französischsprachigen Briefes ist abgedruckt in dem Katalog: *Stephan Lackner, l'ami des Max Beckmann*, hg. v. Christian Lenz, Paris 2002, 69.

49 Sigrid Weigel, „Aby Warburgs, ‚Göttin im Exil‘. Das ‚Nymphenfragment‘ zwischen Brief und Taxonomie, gelesen mit Heinrich Heine“, in: *Vorträge aus dem Warburg-Haus* 4 (2000), 65–103.

50 Stephan Lackner, „Der gelbe Fleck in Nietzsches Philosophie“, in: *Das Neue Tage-Buch* 49 (Paris, 5. Dezember 1936), 1172–1175. Zum Verhältnis Heine und Nietzsche vgl. *Heine – Nietzsche. Correspondenzen estétique. Ästhetische Korrespondenzen*, hg. v. Maria Carolina Foi, Gabriella Pelloni, Marco Rispoli u. Claus Zittel, Rom 2019.

51 „On se demande si l'histoire n'est pas en train de forger une synthèse ingénieuse de *deux conceptions nietzschéennes*, à savoir des *guten Europäers* et des *letzten Menschen*. Cela pourrait donner den letzten Europäer. Nous tous nous luttons pour ne pas le devenir“ (Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. VI, 442).

des Abschnitts *Wir Heimatlosen* aus *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–87) ein halbes Jahrhundert nach Erscheinen des Buches, sondern von einer eher noch gesteigerten politischen Brisanz. In FW 377 werden diejenigen, die in diesem Heute einer „zerbrechlichen zerbrochnen Uebergangszeit“ nicht zu Hause sind, und diejenigen, die „nicht „deutsch“ genug“ sind, um Nationalismus und Rassismus zu folgen, als „gute Europäer, die Erben Europa’s“ bezeichnet (FW 377, KSA 3.631).⁵²

Das anhaltende Nietzsche-Interesse motiviert sich bei Benjamin aber ganz wesentlich auch durch seine Bewunderung für Nietzsches Sprache und Schreibweise. In dem Entwurf für einen literarischen Dialog zum Pro und Contra der Übersetzung, der auf ein gemeinsames Vorhaben mit Günter Anders im Pariser Exil zurückgeht, spricht er z.B. davon, dass Nietzsche „die deutsche Sprache glänzend mißbraucht,“ womit dieser sich dafür räche,

daß niemals eine deutsche Sprachtradition – es sei denn in der dünnen Schicht der literarischen Expression – wirklich zustande gekommen ist. Die Freiheiten, die die Sprache ließ, nahm er sich nocheinmal, um sie ihr vorzuhalten. Und der Mißbrauch der deutschen Sprache bedeutet letztlich die Kritik an der Unfertigkeit des deutschen Menschen.⁵³

Mit dem Verweis auf die nicht zustande gekommene Sprachtradition des Deutschen thematisiert Benjamin eine bedeutsame sprachgeschichtliche Variante der ‚verspäteten Nation‘, wie sie später Adorno in seinem wunderbaren Vortrag *Wörter aus der Fremde* 1959 weiter ausführen wird: die im Unterschied etwa zum Französischen späte Homogenisierung einer nationalen Sprache als Mangel und als Möglichkeitsbedingung sprachlicher Kreativität zugleich. Benjamins Bewunderung für Nietzsche als Schriftsteller gründet in seinem Interesse am „Prinzip der großen literarisch-kritischen Arbeit“ im „Feld zwischen Kunst und eigentlicher Philosophie“ und der Arbeit an einer eigenen Schreibweise jenseits von Schulphilosophie und begrifflichem Denken. „Es muß ja ein ganz ursprüngliches Prinzip einer literarischen Gattung geben, der so große Werke angehören wie Petrarkas Dialog über die Weltverachtung oder die Aphorismen Nietzsches oder die Werke Péguy.“⁵⁴

Die grundlegende Kritik am begrifflichen Denken und Schreiben ist nur eines von zahlreichen Motiven und Fragen, die eine Nähe zwischen Benjamin und Nietzsche begründen. Man denke etwa an die Kritik an „jenem grossen Columbarium der Begriffe, der Begräbnisstätte der Anschauung“, wie Nietzsche sie im zweiten Abschnitt *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873) formuliert (WL 2, KSA 1.886). Beide, Nietzsche und Benjamin, sind nicht selten von den selben Phänomenen angezogen, auch wenn sie sich diesen oft auf ganz unterschiedliche Weise nähern. Ein

⁵² Vgl. dazu Damir Barbaric, „Wir Heimatlosen‘. Nietzsches Gedanken zum Europäertum“, in: Volker Gerhardt / Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche und Europa. Nietzsche in Europa*, Berlin 2007, 53–66.

⁵³ Walter Benjamin, „La traduction. Le pour et le contre“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, 157–160: 158.

⁵⁴ Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. II, 72.

schönes Beispiel für eine implizite Übereinstimmung ist die Polemik gegen Sokrates: Wenn Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung* (1889) der Figur des Sokrates eine „Superfötation des Logischen“ (GD, Das Problem des Sokrates 4) zuschreibt, dann korrespondiert das nicht nur mit Benjamins *Sokrates-Essay* (1916), in dem er kritisiert, dass Sokrates „den Eros zum Diener seiner Zwecke“ bilde, und polemisch von dessen Konzept „geistiger Empfängnis“ und einer „Erektion des Wissens“ spricht: „man gestatte ein furchtbares Bild für eine furchtbare Sache.“⁵⁵ In der *Einbahnstraße* (1928) findet sich dann ein Eintrag, der ein subtiles Spiel der Mehrdeutigkeit mit dem Verhältnis von Sexualität und Rhetorik betreibt und sich wie ein Echo auf Nietzsches Rede von der „Superfötation“ liest. Unter dem Stichwort „Für Männer“ steht nur ein Satz, nämlich „Überzeugen ist unfruchtbar“, zu lesen eben auch als *Überzeugen*, d.h. mehr als Zeugen, ist unfruchtbar.

Aby Warburg und Walter Benjamin haben also weniger *über* Nietzsche geschrieben, als dass sie von seiner Persönlichkeit, seinen Schriften und seinem intellektuellen Habitus jenseits akademisch etablierter Gepflogenheiten teils fasziniert waren, sich aber auch herausgefordert sahen, daran die eigenen Ideen, das eigene Arbeiten und Schreiben zu schärfen. Bei anderen Autoren der Ersten Kulturwissenschaft lässt sich eher eine ideen- bzw. philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung mit Nietzsche beobachten. Diese spannt einen Bogen vom Motiv der Vermittlung bzw. des Werbens aufgrund von Zeitgenossenschaft und persönlicher Kenntnis, so bei Lou Andreas-Salomé,⁵⁶ über den Gestus der Verteidigung Nietzsches gegen die „Berufsdenker“ und falschen Anhänger, wie bei Georg Simmel, der sich „lebenslang für die Popularisierung Nietzsches“ einsetzte,⁵⁷ und eine Fortschreibung bzw. Rekonzeptualisierung zentraler Begriffe, wie Helmuth Plessner es in Bezug auf Nietzsches Lebensbegriff unternimmt, bis hin zur einsetzenden philosophiegeschichtlichen Positionierung bzw. Historisierung wie in Karl Löwths Arbeiten über Nietzsche.

3. Von der Vermittlung zur Historisierung

Mit Löwths Münchner Dissertation 1923 zur *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen* tritt Nietzsche gleichsam in den Kanon akademischer Gegenstände ein. Löwths folgende Studie zu *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935) dann sollte das Nietzsche-Bild der akademischen

⁵⁵ Walter Benjamin, „Sokrates“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 129–132: 131.

⁵⁶ Zu Andreas-Salomés Nietzsche-Rezeption vgl. Angela Holzer, „Komplikationen einer Rezeptionsgeschichte. Ausgrabung einer Perspektive“, in: Elke Brock / Jutta Georg (Hg.), „– ein Leser, wie ich ihn verdiene“. *Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie*, Stuttgart 2019, 7–24.

⁵⁷ Thorsten Lerchner, „Georg Simmel. Nietzsche: Philosoph der Moderne“, in: Brock / Georg (Hg.), „– ein Leser, wie ich ihn verdiene“, 319–330: 319.

Philosophie nachhaltig prägen, während seine spätere sehr umfangreiche Arbeit mit dem Titel *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941) Nietzsche eine zentrale Rolle in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts zuweist. Ähnlich hatte ihn vor Löwith schon Helmuth Plessner positioniert in der Abhandlung vom *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935), die kurz nach der Machtübernahme der Nazis und Plessners Emigration ins niederländische Exil entstanden war, aber erst in der Neuauflage 1959 unter dem Titel *Die verspätete Nation* breiter rezipiert wurde. Darin bewertet Plessner Nietzsches Philosophie – neben Marx' sozialistischem und Kierkegaards theologischem Radikalismus – als einen von drei Radikalismen, die auf das „Überholtsein der deutschen Philosophie“ im Verhältnis zu den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen antworteten, und zwar mit der Zerstörung der Philosophie als Instanz. Kierkegaard und Nietzsche verstünden ihre Epoche im Zeichen des Verfalls und sähen „keine Rettung mit Hilfe der traditionellen Formen kirchlicher und kultureller Art, deren Verbindlichkeiten unwiederbringlich dahin sind.“ Sie verlangten stattdessen eine radikale Steigerung des Verfalls zu einem nicht mehr verhüllten Nihilismus.⁵⁸ Dabei schreibt Plessner Nietzsche jedoch eine produktive Wendung des Nihilismus zu: „Nietzsche will den Nihilismus zu einer Überwindung durch sich selbst steigern, um in der äußersten Gottferne auch noch das Verlangen nach dem gestorbenen Gott zu überwinden.“⁵⁹

Im Korpus solcher philosophiegeschichtlicher Positionierungen Nietzsches ist Karl Löwith einer der wenigen, wenn nicht der erste, der Lou Andreas-Salomés Buch *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* würdigt, das 1894 erschienen war, „noch vor der Veröffentlichung von Nietzsches Selbstdarstellung in *Ecce homo*“, wie Löwith betont. Umso erstaunlicher sei die Umsicht und Reife der Charakterisierung:

Es ist in den darauffolgenden fünfzig Jahren keine zentraler ansetzende Darstellung erschienen, aber auch keine, die jetzt so wenig beachtet wird. Was von Baeumler als neue Entdeckung vorgebracht wird: das „System“ Nietzsche, ist hier schon deutlich herausgearbeitet, und zwar ohne Verzicht auf die Wiederkunftslehre, durch die allein Nietzsches Philosophie einen Mittelpunkt hat.⁶⁰

Tatsächlich verdankt auch Löwiths Darstellung von Nietzsches Philosophie als „System in Aphorismen“ nicht wenig den Ausführungen in Andreas-Salomés Schrift.

Was aber den Mittelpunkt von Nietzsches Philosophie ausmache, darin sind sich die verschiedenen Autoren keineswegs einig. Ist es für Löwith die „Wiederkunftslehre“, so ist es für Georg Simmel Nietzsches nicht-Darwin'scher Entwicklungsgedanke, aus dem

⁵⁸ Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation*, Frankfurt a.M. 1974, 169.

⁵⁹ Plessner, *Die verspätete Nation*, 174.

⁶⁰ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. VI, hg. v. Klaus Stichweh, Marc B. de Launay, Bernd Lutz u. Henning Ritter, Stuttgart 1987, 101–384: 346.

er „den, Schopenhauer gegenüber, völlig neuen Begriff vom Leben geschöpft“ habe, wie Simmel in seinem Vortragszyklus *Schopenhauer und Nietzsche* 1907 betont, ein Projekt, das er als Beitrag zu einer allgemeinen Kulturgeschichte des Geistes verstand:

Das Leben, in seinem prinzipiellsten Sinne, der noch jenseits des Gegensatzes von körperlicher und geistiger Existenz steht, tritt hier als eine unabsehbare Summe von Kräften oder Möglichkeiten auf, die von sich aus auf die Steigerung, das Intensiverwerden, den Wirkungszuwachs des Lebens selbst gerichtet sind. [...] Der Nietzschesche Übermensch ist nichts anderes als die Entwicklungsstufe, die über der jeweils von einer gegenwärtigen Menschheit erreichten liegt, nicht ein fixiertes Endziel. [...] Das Leben [...] ist seine eigene letzte Instanz geworden.⁶¹

Auch bei Plessner ist es Nietzsches Lebensbegriff, den dieser 1928 in seiner „Einleitung in die philosophische Anthropologie“ unter dem Titel *Die Stufen des Organischen und der Mensch* würdigt.

Plessners Buch setzt ein mit der Feststellung, dass jede Zeit ihr erlösendes Wort fände: „Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens.“⁶² Letzteren, den Lebensbegriff, deutet Plessner als Antwort auf die „Sehnsucht nach einer neuen Bezauberung“, die aus dem Erwachen aus dem Fortschritts-optimismus, der Zivilisationsmüdigkeit und der Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus erwachsen sei:

Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben. [...] Mit dieser neuen Zauberformel, die seit Nietzsche in steigendem Maße ihre Wirkung ausübt, folgt und verfolgt sich die Zeit.⁶³

Ursprünglich dazu bestimmt, die neue Generation zu bannen, sei diese nunmehr dazu berufen, die Philosophie des Lebens zur Erkenntnis zu führen und damit aus der Verzauberung zu befreien. Die philosophische Anthropologie – übrigens ein Titel, unter dem damals wesentliche Beiträge zur Ersten Kulturwissenschaft entstanden sind – wird auf diese Weise von Plessner als Projekt einer Entzauberung der Philosophie des Lebens beschrieben. Ein solches Vorhaben kann jedoch nicht gelingen, wenn es nicht die vorausgegangene Verzauberung als Voraussetzung anerkennt und einbezieht. Und tatsächlich schließt Plessners zentrale These von der exzentrischen Positionalität des Menschen – aufgrund seiner Fähigkeit zur „Reflexion auf sich selber“ stehe der Mensch außerhalb seines Zentrums, woraus seine Gebrochenheit und konstitutive Heimatlosigkeit erfolge – an Motive Nietzsches an. So wird dessen vielzitierte

⁶¹ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig 1907, 5 f.

⁶² Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Frankfurt a.M. 1981, 37.

⁶³ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 38.

Formel „Wie man wird, was man ist“ bei Plessner zu der Feststellung: „Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er [der Mensch] sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*.“⁶⁴

Zwölf Jahre später kann Plessner in seiner Untersuchung zu den Grenzen des menschlichen Verhaltens unter dem Titel *Lachen und Weinen* (1941) eine „Umwälzung im Gebiete aller Wissenschaft vom Menschen“ konstatieren, misstrauisch geworden gegen eine überholte Wissenschaftslehre; und auch in diesem Zusammenhang würdigt er Nietzsche als einen der Wegbereiter einer neuen Anthropologie:

Langsam wird das Werk Nietzsches, Bergsons, Diltheys resorbiert und formt, wenn auch nicht eine neue Ansicht, so doch eine neue Bereitschaft, den Menschen mit ursprünglichen Organen als lebendige Wirklichkeit zu fassen oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Menschen mit seinen eigenen Augen sehen zu lernen.⁶⁵

In der Einleitung zu *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, wo er die kritische Grundlegung der Kulturwissenschaften, deren Genese und Entwicklung erörtert, hatte Plessner festgestellt, dass „die Erregung, welche Nietzsches Wertkritik in der Öffentlichkeit hervorgerufen hatte, in das vielfältig und kunstvoll verzweigte Grachtennetz akademischer Diskussionen“ hineingeströmt sei.⁶⁶ Damit benennt er einen wesentlichen Aspekt, der Nietzsche zu einem wichtigen Wegbereiter der Ersten Kulturwissenschaft machte: In deren Arbeiten wurden psychische Dynamik und emotionaler Ausdruck, Wünsche und Hoffnungen, Erinnern und Vergessen, Trauer und Glückssuche zu zentralen Momenten kultureller Praxis und Geschichte.

Literaturverzeichnis

- Barbaric, Damir: „Wir Heimatlosen“. Nietzsches Gedanken zum Europäertum“, in: Volker Gerhardt / Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche und Europa. Nietzsche in Europa*, Berlin 2007, 53–66
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1982
- Benjamin, Walter: „Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, 137–140
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*, Bd. I, hg. v. Christoph Gödde, Henri Lonitz u. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 1995

⁶⁴ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 383. Vgl. auch Joachim Fischer, „Utopischer Standort‘ und, Urphantasie‘ des, noch nicht festgestellten Tieres‘. Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens“, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 7/1 (2012), 155–174.

⁶⁵ Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“ [1941], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hg. v. Günther Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1982, 201–387: 212.

⁶⁶ Plessner, „Lachen und Weinen“, 55.

- Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*, Bd. II, hg. v. Christoph Gödde, Henri Lonitz u. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 1996
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*, Bd. VI, hg. v. Christoph Gödde, Henri Lonitz u. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 2000
- Benjamin, Walter: „Kapitalismus als Religion“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1985, 100–103
- Benjamin, Walter: „La traduction. Le pour et le contre“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1985, 157–160
- Benjamin, Walter: „Sokrates“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1980, 129–132
- Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1980
- Burkert, Walter: *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990
- Fischer, Joachim: „„Utopischer Standort“ und „Urphantasie“ des, noch nicht festgestellten Tieres“. Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens“, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 7/1 (2012), 155–174
- Holzer, Angela: „Komplikationen einer Rezeptionsgeschichte. Ausgrabung einer Perspektive“, in: Elke Brock / Jutta Georg (Hg.), „– ein Leser, wie ich ihn verdiene“. *Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie*, Stuttgart 2019, 7–24
- Lackner, Stephan: „Der gelbe Fleck in Nietzsches Philosophie“, in: *Das Neue Tage-Buch* 49 (Paris, 5. Dezember 1936), 1172–1175
- Lerchner, Thorsten: „Georg Simmel. Nietzsche: Philosoph der Moderne“, in: Elke Brock / Jutta Georg (Hg.), „– ein Leser, wie ich ihn verdiene“. *Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie*, Stuttgart 2019, 319–330
- Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. VI, hg. v. Klaus Stichweh, Marc B. de Launay, Bernd Lutz u. Henning Ritter, Stuttgart 1987, 101–384
- Padularosa, Daniela (Hg.): *Pathographies of Modernity with Aby Warburg and Beyond. An Astral Map of Warburgian Constellations*, Cambridge 2025
- Pestalozzi, Karl: „Nietzsches Baudelaire-Rezeption“, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 158–188
- Pfotenhauer, Helmut: „Benjamin und Nietzsche“, in: Burkhardt Lindner (Hg.), *Walter Benjamin im Kontext*, 2. Aufl., Königstein (Taunus) 1985, 100–127
- Pfotenhauer, Helmut: „Das Nachleben der Antike. Aby Warburgs Auseinandersetzung mit Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 298–313
- Plessner, Helmuth: *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* [1937], in: *Conditio Humana. Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, hg. v. Günther Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1983, 31–51
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Frankfurt a.M. 1981
- Plessner, Helmuth: *Die verspätete Nation*, Frankfurt a.M. 1974
- Plessner, Helmuth: „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“ [1941], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hg. v. Günther Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1982, 201–387
- Ponzi, Mauro: „Das Credo des Kapitalismus. Unendliche Reproduktion einer unlösbaren Verschuldung“, in: Mauro Ponzi / Sarah Scheibenberger / Dario Gentili / Elettra Stimilli (Hg.), *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus als Religion bei Walter Benjamin*, Heidelberg 2017, 71–89
- Ponzi, Mauro: *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, Cham 2017
- Simmel, Georg: „Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 107/2 (1896), 202–215
- Simmel, Georg: *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig 1907
- Simmel, Georg: „Zum Verständnis Nietzsches“, in: *Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatszeitschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens* 2/13 (1902), 6–11

- Weigel, Sigrid: „Aby Warburgs, Göttin im Exil“. Das ‚Nymphenfragment‘ zwischen Brief und Taxonomie, gelesen mit Heinrich Heine“, in: *Vorträge aus dem Warburg-Haus* 4 (2000), 65–103
- Weigel, Sigrid: „From Darwin via Filippino to Botticelli ... back to the Nymph“. The Concept of *Umfangsbestimmung*, the Role of Energetics, and the Place of Darwin in Warburg's *Kulturwissenschaft*“, in: David Freedberg / Claudia Wedepohl (Hg.), *Aby Warburg 150. Work – Legacy – Promise*, Berlin 2024, 140–170
- Weigel, Sigrid: „Intellectual Potential from the Other Side of Europe's Colonial and National Past. Cultural Science/*Kulturwissenschaft* around 1900 and its Relevance for Cultural Relations“, in: *Ifa Input* 4 (2021): <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/75824>
- Weigel, Sigrid: „Kulturwissenschaft als Arbeit an Übergängen und als Detailforschung. Zu einigen Urszenen aus der Wissenschaftsgeschichte um 1900: Warburg, Freud, Benjamin“, in: Alfred Opitz (Hg.), *Erfahrung und Form. Zur kulturwissenschaftlichen Perspektivierung eines transdisziplinären Problemkomplexes*, Trier 2001, 125–145
- Weigel, Sigrid: „Pathosformel und Oper. Die Bedeutung des Musiktheaters für Aby Warburgs Konzept der Pathosformel“, in: *KulturPoetik* 6/2 (2006), 234–253
- Weigel, Sigrid: „Thinking Culture in Transition. 10 Theses on the European Intellectual Heritage: Aby Warburg and other Affinity Scholars of his Time“, in: *Martin-Roth-Symposium 2018* (Video): <https://www.youtube.com/watch?v=z3GhXKDFogA>
- Weigel, Sigrid: „Walter Benjamins Musiktheorie. Zur Geburt der Musik aus der Klage und zur Beziehung zwischen Oper, Trauerspiel und Musikdrama“, in: Dirk Matejovski (Hg.), *Resonanzräume. Medienkulturen des Akustischen*, Düsseldorf 2014, 167–190
- Warburg, Aby: „Anmerkung zu: I costumi teatrali per gli intermezzi del 1589“, in: *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance* [Reprint der Edition von Gertrud Bing 1932], hg. v. Horst Bredekamp u. Michael Diers, Berlin 1998, 421 f.
- Warburg, Aby: *Briefe*, Bd. I–II, hg. v. Michael Diers, Steffen Haug u. Thomas Helbig, Berlin 2021
- Warburg, Aby: „Der Eintritt des antikisierenden Idealstils in die Malerei der Frührenaissance“, in: *Werke in einem Band*, hg. v. Martin Tremml, Sigrid Weigel u. Perdita Ladwig, Berlin 2010, 281–310
- Warburg, Aby: „Dürer und die italienische Antike“, in: *Werke in einem Band*, hg. v. Martin Tremml, Sigrid Weigel u. Perdita Ladwig, Berlin 2010, 176–183
- Warburg, Aby: „I costumi teatrali per gli intermezzi del 1589. I disegni die Bernardo Buontalenti e il libro di Emilio de'Cavalieri“, in: *Atti dell'Accademia del R. Istituto Musicale die Firenze (Anno 1895). Commemorazione della Riforma Melodrammatica*, 133–146, deutschsprachige Vorlage in: Warburg, *Werke in einem Band*, hg. v. Martin Tremml, Sigrid Weigel u. Perdita Ladwig, Berlin 2010, 124–167
- Warburg, Aby: „Schlußsitzung der Burckhardt Uebung“, in: *Werke in einem Band*, hg. v. Martin Tremml, Sigrid Weigel u. Perdita Ladwig, Berlin 2010, 695–699
- Wiesing-Brandes, Georg: *Walter Benjamins Pariser Adressbuch. Eine Biographie des Exils im Spiegel*, Wädenswil am Zürichsee 2025

Pierre Mrdjenovic

La mue du serpent et les styles de Nietzsche

Abstract: The Snake's Molting and Nietzsche's Styles. Nietzsche's philosophy becomes itself through a series of transformations and renewals. To describe this movement, Nietzsche uses a recurring metaphor: molting (*Häutung*). Like the snake he likes so much, he writes to rid himself of his thoughts, leaving them behind and starting a new life. Writing is as much an experience of self-transformation as it is the result of this molting: the rigid skin left by the animal. Working on the occurrences of «molting» and its derivatives, I will use this metaphor to try to understand the variety of Nietzsche's styles.

Keywords: Snake, Molting, Metamorphosis, Writing styles, Stefan Zweig

Introduction : le serpent dans l'œuvre, l'œuvre du serpent

Si Nietzsche questionne l'homme, c'est aussi depuis le point de vue animal.¹ Les bêtes qui peuplent ses ouvrages sont une invitation à « replonger l'homme dans la nature » (JGB 230) et à se montrer « reconnaissants envers le dieu, le diable, le mouton et le ver qui nous habitent » (JGB 44).² Au sein de ce bestiaire, le serpent occupe une place pré-

1 Sur le bestiaire nietzschéen, on pourra consulter avec profit le recueil édité par Christa Davis Acampora / Ralph R. Acampora (éd.), *A Nietzschean Bestiary : Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2003, notamment Ralph R. Acampora, « Nietzsche's Feral Philosophy : Thinking through an Animal Imaginary », 1–13, et Nickolas Pappas, « The Eternal-Serpentine », 71–82. Citons également le dictionnaire de François Brémond, *Bestiaire de Friedrich Nietzsche : Les animaux dans la vie et l'œuvre du philosophe et les figures de la mythologie nietzschéenne*, Mons 2011, et le riche article sur le serpent (286–295).

2 Nous utilisons systématiquement les traductions de Nietzsche chez Gallimard, dans les *Œuvres philosophiques complètes* (1968–97), que ce soit pour les œuvres publiées ou pour les fragments posthumes : *Les Considérations inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Paris 1990 ; *Les Considérations inactuelles III et IV*, trad. Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris 1988 ; *Humain, trop humain I et II*, trad. Robert Rovini, Paris 1968 ; *Aurore*, trad. de Julien Hervier, Paris 1970 ; *Le Gai Savoir*, trad. Pierre Klossowski, Paris 1982 ; *Par-delà bien et mal*, trad. Jean Gratiot, Cornélius Heim et Isabelle Hildenbrand, Paris 1971 ; et *Le cas Wagner, Crépuscule des Idoles*,

Pierre Mrdjenovic, ENS de Lyon, Sciences Humaines, 15 parvis René Descartes, 69342 Lyon, France,
E-Mail: pierre.mrdj@gmail.com

pondérante, en vertu de sa richesse symbolique.³ Animal ambivalent, il peut tout autant signifier le danger, la tentation et la mort que la guérison, la régénération et la vie. Chez Nietzsche, il incarne une grande diversité de valeurs que l'on peut regrouper schématiquement en quatre axes, en suivant une progression historique.

a) La puissance de dissimulation

Le serpent, parce qu'il mue sans cesse, permet de penser la pluralité du moi, la diversité des peaux, derrière laquelle il n'y a pas un « moi véritable », mais un être en perpétuel changement. Sa mue (*die Häutung*) est l'occasion d'une réflexion plus large sur le rôle de la peau (*die Haut*) : une peau qu'il ne faut pas penser seulement comme une enveloppe, dont il faudrait se débarrasser pour accéder à un contenu essentiel, mais bien comme une surface pure, qui consacre le jeu des apparences et de la dissimulation.⁴ Le serpent n'est qu'un ensemble de masques, de peaux qu'il laisse derrière lui : se dépouillant toujours, il ne se dévoile jamais. La symbolique du serpent prend ainsi place dans le cadre plus large du renversement nietzschéen de la dialectique surface/profondeur, présente dès les premières œuvres de Nietzsche. C'est ce qu'indique un passage énigmatique des *Considérations inactuelles* (1873–76), annonçant le thème de la mue et du dépouillement (ici *die Haut abziehen*) sans faire encore référence au serpent :

Mais comment nous retrouver nous-mêmes ? Comment l'homme peut-il se connaître ? C'est une chose obscure et voilée [*dunkle und verhüllte*]. Et s'il est vrai que le lièvre a sept peaux [*Häute*], l'homme peut se dépouiller de soixante-dix fois sept peaux [*so kann der Mensch sich sieben mal siebzig abziehen*] avant de pouvoir se dire : Voici vraiment ce que tu es, ce n'est plus une enveloppe [*Schaale*] (UB III, SE 1).

L'Antéchrist, Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner, trad. Jean-Claude Héméry, Paris 1974. Seule exception faite pour *Ainsi parlait Zarathoustra*, dont nous privilégions la traduction élégante et fidèle de Geneviève Bianquis, révisée par Paul Mathias, Paris 2024. Nous consultons et citons le texte allemand à partir de la version digitale eKGBW, éditée sur <http://www.nietzschesource.org>.

³ Sur cette symbolique, citons l'œuvre d'Aby Warburg, grand lecteur de Nietzsche et penseur à la croisée de l'iconologie et de l'anthropologie : Aby Warburg, *Le Rituel du serpent : Récit d'un voyage en pays pueblo*, trad. Sibylle Muller, Diane H. Bodart et Philip Guiton, Paris 2003. Warburg se rend chez les indiens Hopis et compare les valeurs associées au serpent en Amérique et dans la civilisation judéo-chrétienne. Plus récemment, pour l'étude du serpent chez les Grecs, Danielle Jouanna, *Le Serpent chez les Grecs : Mythologie, savants, devins et médecins*, Paris 2025.

⁴ C'est cette faculté de dissimulation que repère Heidegger dans la figure du serpent, « Le serpent : le plus sage des animaux. [...] De cette sagesse relève la force de simulation et de métamorphose, non pas la basse fourberie, mais la maîtrise du masque, le refus de se livrer, le secret gardé des arrière-pensées dans le jeu des prétextes, la puissante faculté de jouer de l'être et du paraître » (Martin Heidegger, *Nietzsche I*, trad. Pierre Klossowski, Paris 1971).

La connaissance a souvent été pensée comme « dévoilement ». Nietzsche prend ici cette idée au pied de la lettre : s'il s'agit de nous dévoiler pour nous connaître, de combien de peaux faudra-t-il nous débarrasser ? Le lièvre en a sept ; l'être humain s'il est soixante-dix fois plus complexe que le lièvre, en aura donc soixante-dix fois plus. On le voit bien par l'usage de l'ironie : le *dépouillement intégral* est impossible. Nous n'arriverons jamais à la dernière peau, à la dernière mue, car le moi est quelque chose de bien trop complexe. Il est moins une peau (*Haut*) qu'une mue (*Häutung*), moins un dévoilement des apparences qu'un mouvement perpétuel d'autodépassement.

La peau du serpent consacre ainsi les apparences, à la surface desquelles il convient de se tenir. Dans les *Opinions et Sentences mêlées* (1879), Nietzsche la compare à l'incessant et mystérieux mouvement des vagues : « La mer lui est et lui demeure étrangère avec sa mouvante peau de serpent et sa beauté de bête de proie [*ihm das Meer mit seiner beweglichen Schlangenhaut und Raubthier-Schönheit fremd ist und bleibt*] » (MA II, VM 49).

La mer en perpétuel mouvement semble cacher quelque chose, une profondeur abyssale, mais cette profondeur nous est à jamais masquée par la surface. La mer, comme le serpent, nous demeurent étrangers et dissimulateurs : ils nous charment et nous échappent tout à la fois.

b) La puissance de changement

La dissimulation du serpent va de pair avec sa capacité à se transformer sans cesse. Cette renaissance est liée à une opération bien connue, la « mue », qui, si elle n'est pas le propre du serpent, lui est souvent associée. De la famille des squamates, le serpent est en croissance tout au long de sa vie et change de peau plusieurs fois par an.⁵ Ce phénomène d'exuviation, de dépouillement, a la particularité de concerner chez le serpent l'entièreté du corps. Il est donc l'animal qui fait *radicalement* « peau neuve ». C'est cette transformation intégrale que vise Nietzsche, lorsqu'il met en parallèle la mue du serpent et celle de l'esprit dans un paragraphe d'*Aurore* (1881) :

Le serpent qui ne peut changer de peau périt. De même les esprits que l'on empêche de changer d'opinions ; ils cessent d'être esprit.

[*Die Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zu Grunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein*] (M 573).

Le renouvellement de la peau (*sich häuten*, le fait de se « dépouiller ») est l'équivalent symbolique du renouvellement de l'esprit. L'esprit qui « mue » est celui qui change (*wechseln*) d'opinions. Ce renouvellement est vital, c'est la condition d'existence même de l'es-

5 Pour une étude biologique du serpent : Roland Bauchot / Cassian Bon / Patrick David / Jean-Pierre Gasc, *Serpents*, Chamalières 2005.

prit. Celui-ci n'est esprit *que* dans la mesure où il est capable de se renouveler, d'évoluer. Nietzsche rappelle ici l'importance du *devenir* dans la vie spirituelle. De même qu'il n'y a pas de vérités éternelles, il n'y a pas non plus d'esprit éternel, éternellement enfermé dans ses convictions.⁶ Il n'est pas question ici d'un Esprit métaphysique, mais bien des esprits individuels, dont le jugement est amené à évoluer au fur et à mesure de la vie de l'individu, et ce, dans des configurations humaines collectives, qui varient selon l'histoire des civilisations. Notre esprit progresse en s'amendant, en se contredisant, en faisant « peau neuve ». Nietzsche a fait l'épreuve de ce devenir : de *La naissance de la tragédie* (1872) à *Ecce Homo* (1888), son style n'a cessé d'évoluer, ses opinions n'ont cessé de se préciser et de s'amender. Comme on le verra par la suite, la mue du serpent nous oblige à considérer la vie depuis le point de vue du sensible, comme un mouvement perpétuel.

c) La fidélité à la terre, l'animal de l'Antéchrist

Un des réseaux symboliques les plus riches nous vient de la Bible, dans laquelle le serpent est le grand tentateur, enjoignant Ève à dérober un fruit sur l'arbre de la connaissance (*Genèse*, 3 : 4–7). Nietzsche reprend parfois les connotations négatives associées au serpent, animal rusé et trompeur. Ainsi dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883–85), « La distance me cachait l'ordure et la puanteur du serpent [*Schlangen-Unflath und schlimmen Geruch*], et cette ruse de lézard [*Eidechse List*] qui se faufileait là en quête de plaisir » (Za II, De la connaissance immaculée),⁷ ou encore « plus servile et plus vil [*niedriger*] que le serpent ou le porc » (Za III, Des trois maux 21). Mais la plupart du temps, Nietzsche utilise le serpent comme puissance de subversion de l'enseignement biblique. Ainsi dans le GS 259, « Le Bien et le Mal sont les préjugés de Dieu dit le Serpent », Nietzsche adopte le point de vue de l'animal, pour lequel Bien et Mal n'existent pas absolument, et lui fait porter le masque de sa propre philosophie (sapant l'origine transcendante de la morale pour la révéler comme jugement et interprétation). Le philosophe fait du serpent le représentant d'une sagesse chthonienne, faisant retour à la terre, contre les doctrines chrétiennes. Avec l'aigle, il est ainsi l'un des deux compagnons de Zarathoustra : « Et voici, un aigle décrivait de larges cercles dans l'air, et un serpent se suspendait à lui, non comme une proie, mais en ami ; car il s'enroulait autour du cou de l'oiseau. «Voici mes animaux !» dit Zarathoustra, le cœur plein de joie » (Za I, Prologue 10).

6 « Tous les philosophes ont en commun ce défaut qu'ils partent de l'homme actuel et s'imaginent arriver au but par l'analyse qu'ils en font. Ils se figurent vaguement d'homme», sans le vouloir, comme *aeterna veritas*, comme réalité stable, dans le tourbillon de tout, comme mesure assurée des choses. Mais tout ce que le philosophe énonce sur l'homme n'est au fond rien de plus qu'un témoignage sur l'homme d'un espace de temps *très limité*. Le manque de sens historien est le péché originel de tous les philosophes [...]. Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir, que la faculté de connaître l'est aussi [*der Mensch geworden ist [...] auch das Erkenntnisvermögen geworden ist*] » (MA I 2).

7 Et une variante dans le Nachlass 1883, 13[1], KSA 10.415–444.

Ainsi parlait Zarathoustra renverse l'enseignement biblique, et le serpent, compagnon de Zarathoustra, en est un des principaux vecteurs. Il incarne le retour à la terre contre la fuite vers les cieux, la possibilité de changer d'opinions plutôt que l'immutabilité de l'orthodoxie, la puissance du changement contre le poids de l'éternité.⁸ Allié à l'aigle, le serpent symbolise une « ruse pure [*klug von Grund*] », ⁹ qui est aussi une sagesse de la terre. Parce qu'il rampe à même le sol, il est l'animal chtonien, celui qui saura retrouver le « sens de la terre [*Sinn der Erde*] » que promeut Zarathoustra.¹⁰ Alors que la métaphysique s'est constituée comme transcendance et oubli de la terre, le serpent nous enjoint à redescendre des nues.

d) Le symbole de l'éternel retour

Accueillir cette vie-là, dans son devenir et son mouvement, c'est aussi acquiescer à l'éternel retour. Dans *Zarathoustra*, Nietzsche fait du serpent le symbole de l'*Ewige Wiederkunft*. Enlaçant le soleil et se mordant la queue, il forme un cercle parfait (Za I, De la vertu qui donne). Cette association entre le serpent et le soleil au zénith apparaît plusieurs fois dans les fragments posthumes de la même époque : « Le soleil est-il toujours à midi ? Le serpent qui se nomme éternité s'enroule-t-il toujours ? » (Nachlass 1882, 2[9], KSA 10.45–46 ; voir aussi Nachlass 1881, 11[196], KSA 9.519). Le philosophe allemand réutilise ici une image bien connue, que l'on trouve dans de nombreuses civilisations,¹¹ afin d'introduire à sa pensée la plus haute. Mais la figuration circulaire n'est pas la seule chose qui rapproche le serpent de l'*Ewige Wiederkunft*. Dans le chapitre de la troisième partie intitulé Za III, La Vision et l'Énigme, la vipère qui s'insinue dans la gorge

8 Ce renversement aboutit dans une idée somptueuse où c'est Dieu lui-même qui en vient à muer : « Vous dites « destruction de Dieu par lui-même », quand il ne s'agit, en fait, que de sa mue : il se défait de sa peau morale ! Et d'ailleurs, vous ne tarderez pas à le retrouver, par-delà bien et mal [*Ihr nennt es die Selbstersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von gut und böse*] » (Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.105.). Dans *Ecce Homo*, Dieu en vient à prendre « l'apparence d'un serpent » sous l'arbre de la science, car « le Diable n'est jamais que le loisir de Dieu – au septième jour de chaque semaine » (EH, JGB 2).

9 Les traductions de *klug von Grund* varient selon les commentateurs : allant de « sagesse pure » (Paul Matthias, GF), à « pure prudence » (Geneviève Bianquis, Aubier ; Maurice de Gandillac, Gallimard), rapprochant « *Klugheit* » de la *phronésis* grecque. Il nous semble que la « ruse » (Jean Lacoste, Bouquins) caractérise assez justement la sagesse pratique et l'ingéniosité du serpent. Une ingéniosité que Nietzsche fera sien dans EH, Pourquoi je suis si avisé.

10 Pour une exploration complète du motif du serpent dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, nous renvoyons à l'article de Lior Tal, « The Serpent Archetype in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* », *Humanities Bulletin* 7/2 (2025), 9–22. On pourra également consulter le commentaire récent de Katharina Grätz, *Kommentar zu Nietzsches « Also sprach Zarathustra » I und II*, Berlin 2023.

11 Nous parlons ici du symbole de l'« ouroboros », un serpent ou un dragon qui se mord la queue et figure l'éternité. On le retrouve dans les civilisations orientales, en Égypte ou dans l'art romain. Sur ce point, nous renvoyons à Waldemar Deonna, « Ouroboros », *Artibus Asiae* 15 (1952), 163–170.

de l'homme et menace de l'étouffer représente le « poids » de l'éternel retour.¹² Lorsque Zarathoustra le délivre, l'homme est « transformé, transfiguré [*ein Verwandelter, ein Umleuchteter*] ». Comme la pensée de l'éternel retour,¹³ à la fois terrible et libératrice, le serpent est ambivalent, pouvant tuer ou régénérer les individus qu'il approche : son poison agissant comme *pharmakon*.

Ce schéma initial ne rend pas compte de toutes les acceptions du serpent, animal fuyant qui échappe à la systématisation et qui, selon les œuvres, en vient à revêtir bien des masques. Mais il permet de donner un aperçu des principales orientations métaphoriques déployées par Nietzsche. Nous avons suggéré que ces associations suivaient une évolution historique, ce qui n'empêche pas la transversalité de certains thèmes, ou la congruence de ces symboles : le serpent pouvant signifier à la fois la mue et la dissimulation, ou figurer par la mue une résistance à l'orthodoxie et à l'immobilité chrétiennes. La métaphore de la mue intéresse Nietzsche surtout au moment de la rédaction d'*Aurore* et du *Gai Savoir* (1882–87), mais se trouve remobilisée dans des textes d'époques variées. Dans cet article, nous nous intéresserons à la signification de cette métaphore, en relevant précisément toutes les occurrences de la « mue » dans le corpus nietzschéen, y compris dans les fragments posthumes, et en en proposant une nouvelle interprétation au prisme de l'écriture.¹⁴ Cette « mue » a fait l'objet de quelques

12 Bernd Thönges utilise ce passage pour lier le serpent à la problématique de « l'incorporation » chez Nietzsche (Bernd Thönges, *Das Genie des Herzens : Über das Verhältnis von aphoristischem Stil und dionysischer Philosophie in Nietzsches Werken*, Stuttgart 1993, 205–223).

13 Sur le lien entre serpent et éternel retour, nous renvoyons à l'article déjà cité de Nickolas Pappas, « The Eternal-Serpentine », dans : Acampora / Acampora (éd.), *A Nietzschean Bestiary*, 71–82. Le texte est tout à fait éclairant sur les ambivalences de la figuration chrétienne du serpent ; nous émettons quelques réserves sur l'association entre serpent et masculin qui nous semble peu justifiée.

14 Récapitulons ici les occurrences de la mue dans l'œuvre nietzschéenne : pour *die Häutung*, 4 occurrences (une dans l'œuvre publiée, FW, Plaisanterie, ruse et vengeance 8 ; deux dans les fragments posthumes, Nachlass 1871/72, 18[5], KSA 7.414 – la seule occurrence que nous ne traiterons pas car elle apparaît dans un plan de travail et n'est qu'un mot-clé pour la sixième étape : « 6. Die «Häutung». Sternschnuppe. Pistolen. Gelächter. Kampf in der Höhle. Zukunftstraum. » ; Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.105 ; une dans la correspondance lettre, à Georg Brandes, 19 février 1888, nbr. 997, KSB 8.258–260), pour *häuten* (muer), 4 occurrences (trois dans l'œuvre publiée, M 573 x2, FW 371 ; une dans les fragments posthumes, Nachlass 1880, 6[154], KSA 9.236) conjugué en *häutet* (il/elle mue), 4 occurrences (une dans l'œuvre publiée, Za IV, L'Ombre ; trois dans les fragments posthumes, Nachlass 1883, 22[3], KSA 10.620–629 ; Nachlass 1884/85, 31[38], KSA 11.374–375 ; et 32[8], KSA 10.401–404) ; pour *gehäutet*, participe passé (dépouillé), 3 occurrences (deux dans l'œuvre publiée, FW, Préface 4 ; NW, Épilogue 2 ; une dans les fragments posthumes, Nachlass 1872/73, 19[228], KSA 7.490–491) ; pour le composé *abzuhäuten*, 3 occurrences (deux dans l'œuvre publiée, UB II, HL 8, avec le sens de « dévoiler » que nous ne traiterons pas, MA II, Préface 1 avec le sens de « dépouiller » ; une dans les fragments posthumes, Nachlass 1875, 11[32], KSA 8.221–222) à quoi il faut rajouter des dérivés comme « *aus der Haut gefahren* » (MA II, Préface 2), certains emplois de *abstossen* (repousser), FW 36 et 307, ou *abzustossen* (M 455 : « *diese Haut [...] abzustossen* »).

articles, mais a rarement été explorée pour elle-même.¹⁵ Elle entretient une certaine affinité avec le concept de « métamorphose [*die Verwandlung*] » massivement employé par Nietzsche. Ainsi parlait Zarathoustra s'ouvre par le récit des trois métamorphoses (*Von den drei Verwandlungen*) de l'esprit en chameau, lion et enfant. Le thème de la métamorphose, traversant l'œuvre nietzschéenne, situe l'homme dans un mouvement de perpétuelle transformation. Ce motif a déjà été étudié ;¹⁶ il nous importe de pointer les légères variations qu'introduit le thème de la mue. Si la métamorphose entretient des affinités avec le registre mythologique (comme dans l'ouverture de *Zarathoustra*), la mue se place sur un plan résolument biologique. Bien sûr, on peut affiner cette distinction : la dimension biologique n'est pas radicalement absente de la métamorphose (de la chenille en papillon par exemple). Mais la métamorphose est une conversion intégrale de l'esprit, qui semble progresser par « sauts » : dans *Zarathoustra*, on passe du chameau au lion puis à l'enfant, dont les natures sont radicalement différentes. Au contraire, la mue implique une dialectique entre *conservation* et *rejet* : le serpent est toujours le même, mais il change de peau. Alors que la métamorphose annule ou détruit la forme précédente, la mue laisse voir ce qui a été dépassé : la peau morte, l'exuvie, dont on verra qu'elle entretient une certaine affinité avec le texte écrit, lui-même résultat ou reste d'une transformation. Nous nous proposons d'en étudier le substrat biologique (1), en la différenciant du thème de la métamorphose goethéenne (2), avant de comprendre que comment Nietzsche l'applique à sa propre vie (3) et à ses écrits (4/5).

1. Le modèle biologique de la mue pour penser la vie humaine

La mue sert d'abord de modèle pour penser la croissance du vivant, et a sans doute été inspirée par les lectures biologiques et zoologiques de Nietzsche. On sait que le philosophe allemand s'est intéressé très tôt aux débats scientifiques de son temps, le livre de Friedrich Albert Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre*

¹⁵ Ainsi, Tom Tyler l'utilise pour parler de la rupture de Nietzsche avec le kantisme, dans Tom Tyler, « Snakes, Skins and the Sphinx : Nietzsche's Ecdysis », *Journal of Visual Culture* 5 (2006), 365–385. Brian Bowles l'utilise comme symbole du perspectivisme nietzschéen : Brian Bowles, « Sloughing One's Skin : Perspectivism as Aesthetic Cure in Nietzsche », *Southwest Philosophy Review* 15/2 (1999), 25–38. Enfin, Charlene Haddock Seigfried la mobilise comme point de comparaison avec la philosophie de John Dewey, « Shedding Skins », *Hypatia* 17/4 (2002), 173–186.

¹⁶ Citons le bel article de Christophe Bouriau, qui met en relation Nietzsche et les penseurs de la Renaissance quant à la valeur de la métamorphose : Christophe Bouriau, « La valeur de la métamorphose : Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis* 10 (2006), 73–92. Sur la métamorphose dans *Zarathoustra*, Peter Gasser, *Rhetorische Philosophie : Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Bern 1992, 62–80.

époque (première éd. 1866, deuxième éd. 1873–75) l'ayant marqué au même titre que la lecture de Kant ou Schopenhauer.¹⁷ C'est notamment par cet ouvrage, qui comporte un chapitre intitulé « Darwinisme et téléologie », qu'il prend connaissance des théories darwiniennes, parues en 1859 dans *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*. Il semble que Nietzsche n'ait pas eu un accès direct à l'œuvre du naturaliste britannique, mais possédait de nombreux ouvrages qui en rendaient compte.¹⁸ Il discute les théories évolutionnistes dès ses premières années à Bâle, et les approfondit plus particulièrement en 1876, lors de l'écriture d'*Humain, trop humain*,¹⁹ ainsi qu'au début des années 1880, à l'époque de la rédaction d'*Aurore*, un des premiers textes à mobiliser explicitement le motif de la mue. Darwin est un « choc en retour [Rückschlag] » qui ébranle la croyance philosophique en des principes fondamentaux et stables, et apprend à « mieux connaître les forces motrices [bewegenden Kräfte] de nos «belles» idées » (Nachlass 1880/81, 10[D88], KSA 9.434). L'homme n'est plus une vérité éternelle, transcendant l'histoire, mais bien le produit d'une vie organique en évolution (M 49, *Le nouveau sentiment fondamental : nous sommes définitivement éphémères*). Nietzsche place Darwin parmi les individus qui lui ont permis d'*historiciser* l'homme et de penser sa vie organique.²⁰ Mais il s'oppose à certains traits de ce qu'il appelle le « darwinisme », qui donne une importance trop grande aux conditions extérieures de la sélection naturelle (l'adaptation à l'environnement), et qui pense la survie du plus fort. Pour Nietzsche, le progrès humain s'accomplit au contraire à travers des « natures dégénérées », qui apprennent à surmonter la faiblesse ou la souffrance. Cette discussion se trouve dans un fragment posthume de 1875, intitulé « Au sujet du darwinisme [Zum Darwinismus] », tout à fait central pour penser la conception nietzschéenne du vivant :

17 Le livre de Lange (en allemand *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart*) apparaît dès août 1866 dans la correspondance de Nietzsche (à Carl von Gersdorff, fin août 1866, nbr. 517, KSB 2.156–161) ; il le met au même rang que Schopenhauer et Kant dans la lettre de novembre 1866 à Hermann Mushacke (novembre 1866, nbr. 526, KSB 2.180–184).

18 Sur ce point, nous renvoyons à l'article de Gilbert Merlio, « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale* 10 (2009), 125–145. Pour le catalogue des ouvrages que possédait Nietzsche, on pourra consulter le livre indispensable de Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (éd.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003. Parmi les lectures qui introduisirent Nietzsche à Darwin : Emerich Du Mont, *Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's*, Leipzig 1876 ; Eugen Dreher, *Der Darwinismus und seine Konsequenzen in wissenschaftlicher und sozialer Beziehung*, Halle 1882 ; et Leopold Jacoby, *Die Idee der Entwicklung : Eine sozial-philosophische Darstellung*, Zürich 1886.

19 Lorsqu'il revient sur cette période dans *Ecce Homo*, Nietzsche déclare : « Une soif ardente s'empara littéralement de moi ; depuis lors je ne me suis en fait plus occupé de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles » (EH, MA 3).

20 Dans un fragment de 1885, Darwin apparaît comme un « épigone [Nachwirkung] » de Lamarck et Hegel pour ce qui est de l'*historicisation* de l'homme (Nachlass 1885, 34[73], KSA 11.442).

Plus un homme avait de sens communautaire [*Gemeinsinn*] et d'affections sympathiques, plus il appartenait à sa race [*Stamm*] ; et la race réussissait le mieux à se conserver là où les individus étaient les plus dévoués. C'est là que se *renforçaient* [*erstarke*] les mœurs supérieures, c'est là qu'on apprenait à l'individu à se subordonner, c'est là qu'on donnait et qu'on inculquait au caractère la fermeté [*Festigkeit*]. – C'est pourtant là que menace le danger de la stabilité [*Stabilität*], de l'abêtissement.

Des individus sans attaches, beaucoup plus incertains et *faibles* [*unsicherere und schwächere*], qui cherchent la nouveauté et s'y essaient de toutes sortes de manières, voilà de quoi dépend le progrès : innombrables sont ceux qui parmi eux disparaissent sans avoir produit aucun effet, mais dans l'ensemble ils *travaillent* les choses et de temps en temps ils *affaiblissent* cette stabilité [*bringen so von Zeit zu Zeit dem stabilen Elemente eine Schwächung bei*] pour introduire en ce lieu de moindre résistance quelque chose de nouveau. Et cette nouveauté est progressivement assimilée par la communauté, qui dans l'ensemble est demeurée intacte.

Les *natures dégénérées* [*degenerirenden Naturen*], les légères bâtardeuses sont de la plus grande importance. Partout où un progrès doit succéder, il faut qu'un affaiblissement précède [*Überall wo ein Fortschritt erfolgen soll, muß eine Schwächung vorhergehen*]. [...]

La dégénérescence est toujours une mutilation [*Verstümmelung*] : mais un dommage va rarement sans compensation. L'homme malade par exemple est plus calme et plus sage ; l'œil du borgne est plus fort, l'aveugle voit plus profond en lui (Nachlass 1875, 12[22], KSA 8.257–258).

Dans le premier paragraphe, Nietzsche semble discuter la théorie darwinienne des « instincts sociaux », selon laquelle la survie des individus dépend de la solidarité du groupe.²¹ Ce privilège donné à la collectivité revient selon lui à une incitation à ne pas bouleverser le modèle établi, et implique une rigidification des groupes sociaux. Nietzsche oppose donc à l'emphasis mise sur le sens du collectif (*Gemeinsinn*) et la stabilité (*Stabilität*) une conception du progrès par l'affaiblissement (*Schwächung*) ponctuel des individus (*Individuen*). Face à la souffrance, les individus doivent inventer des manières de se régénérer, de surmonter leur faiblesse initiale : c'est cette force motrice, déployée par les individus à partir d'une blessure ou d'un manque, qui vient expliquer l'évolution. Nietzsche substitue au renforcement unidirectionnel du groupe une *tension* permanente entre l'individu et le groupe, par lequel l'individu « travaille » la structure, et est lui-même le lieu d'un affrontement entre des forces antagonistes : maladie et faiblesse contre santé et régénération. Sa discussion du darwinisme l'amène donc à éclaircir sa conception du vivant et de la « grande santé », qui est toujours une conquête contre des forces réactives, une manière de se « mutiler », de se débarrasser des éléments qui nous affaiblissent. Tout ce vocabulaire prépare indirectement la métaphore de la mue, qui est une manière de faire mourir ce qui est faible, dégénéré, afin de laisser advenir ce qui est neuf et fort. Ce n'est pas un hasard si *Aurore* et le *Gai Savoir* mobilisent cette métaphore au moment où Nietzsche reconfigure la conception darwinienne de l'évolution.

Le modèle de la mue a cela d'intéressant qu'il dépasse l'extériorité du conflit (la lutte contre *autrui*) pour penser la transformation intérieure (ce qui *en nous* nous aliène

21 Théorie exposée dans le livre de Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871). Cf. Merlio, « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », 2.

et qu'il faut laisser derrière soi). C'est d'ailleurs une des clés de la relecture par Nietzsche du darwinisme : dans un fragment de la fin de l'année 1886 (*Contre le darwinisme*), il reviendra sur la surévaluation par Darwin des circonstances extérieures, là où c'est la mue « intérieure » qui explique l'évolution :

L'individu lui-même comme combat des parties [*Kampf der Theile*] (pour la nourriture, l'espace etc.) : son évolution [*Entwicklung*] liée à un vaincre, un prédominer de certaines parties, à un dépérir, un « devenir organe » d'autres parties.

L'influence des « circonstances extérieures » [*«äußeren Umstände»*] est surestimée jusqu'à l'absurde chez Darwin ; l'essentiel du processus vital est justement cette monstrueuse puissance formatrice qui, à partir de l'intérieur, est créatrice de forme [*die ungeheure gestaltende, von Innen her formschaffende Gewalt*], et qui utilise, exploite les « circonstances extérieures » (Nachlass 1886/87, 7[25], KSA 12.304).

Le darwinisme tel que le comprend Nietzsche s'intéresse à un jeu de forces purement extérieur, où l'individu est en rapport et en lutte avec son environnement. Mais c'est manquer l'essentiel des mécanismes de l'évolution, qui se situent à l'intérieur du corps. Il faut donc penser non plus la lutte de l'individu avec son environnement, mais la lutte qui se produit à l'intérieur de l'individu, entre les différentes parties qui le composent. Ce passage est sans doute influencé par une lecture que Nietzsche fait en 1881, celle du zoologiste et anatomiste Wilhelm Roux et de son livre *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881).²² Comme le nom de l'ouvrage l'indique, Roux s'intéresse au combat des « parties » et des cellules de l'organisme, qui se décomposent et se recomposent pour donner naissance aux organes. Ce mouvement participe de ce qu'il appelle l'auto-formation (*Selbstgestaltung*) des individus. Nietzsche récupère cette intuition afin de penser l'individu comme un centre de pulsions et de forces contradictoires, dans lequel la régénération provient de la dégénérescence d'autres parties. La mue lui permet justement de penser cette lutte intérieure et vient figurer cette « monstrueuse puissance formatrice qui, à partir de l'intérieur, est créatrice de forme ».

Décrire les métamorphoses de l'individu comme une mue, c'est mettre l'accent sur un processus biologique, de rajeunissement ou de vitalité, au prix d'un « rejet », d'une ancienne peau que l'on laisse derrière soi. Grâce à la mue, on obtient une compréhension plus fine du vivant et de son rapport à la mort, au dépérissement, qui ne sont plus à rejeter mais à intégrer au processus de croissance :

« Tu ne tueras point » – mais nous tuons continuellement [*fortwährend tödten*] les pensées et les productions d'autrui, c'est nécessaire, nous laissons continuellement mourir quelque chose

²² Traduit en français par Wilhelm Roux, *La lutte des parties dans l'organisme*, trad. Laure Cohort, Sonia Danizet-Bechet, Anne-Laure Pasco-Saligny et Cyrille Thébaud, Paris 2012. Roux cite au chapitre II Héraclite, à propos de la lutte « père de toute chose », pour l'appliquer à l'organisme vivant. Cette synthèse entre sagesse présocratique et théories de l'évolution avait tout pour séduire Nietzsche. Sur la relecture nietzschéenne de Wilhelm Roux, on trouvera des pages très éclairantes dans le livre de Barbara Stiegler, *Nietzsche et la vie : Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris 2021, 189–201.

en nous afin qu'autre chose vive [*lassen wir in uns etwas sterben, damit etwas anderes lebe*]. De même que la vie de l'homme va de pair avec un dépérissement continué [*einem fortwährenden Absterbenlassen*] : l'humanité doit constamment *faire peau neuve* [*die Menschheit muß sich immer häuten*] (Nachlass 1880, 6[154], KSA 9.236).

Ce fragment posthume préfigure une pensée qui trouvera sa place dans *Le Gai Savoir*. Observons comment le motif de la mue, dans cet écrit préparatoire, permet d'articuler vie et mort, avec des échos non seulement au mouvement de l'évolution darwinienne, mais aussi à l'interdit chrétien du meurtre, « Tu ne tueras point ».²³ Nietzsche y renverse l'interdit du Décalogue, afin de montrer que le meurtre *conditionne* et accompagne l'épanouissement du vivant. D'abord parce que le vivant fonctionne par le meurtre (la destruction) des pensées et des productions d'autrui, s'affirme *contre* autrui, mais surtout parce que le vivant *laisse continuellement mourir* quelque chose en lui. La vie, comprise comme processus évolutif, fonctionne par remplacement du vieux par le neuf, du faible par le fort, de l'ancien par le nouveau. Certes, lorsque ce meurtre s'applique à soi, Nietzsche ne parle plus de « tuer [*töden*] », mais de « laisser mourir [*sterben lassen*] » : dans la mue, le serpent ne se « tue » pas, mais il laisse partir son ancienne peau. C'est ainsi la mue qui, à la fin du fragment, synthétise la pensée de Nietzsche : « *die Menschheit muß sich immer häuten* ». L'humanité doit constamment faire peau neuve, c'est-à-dire *laisser mourir* en elle ce qu'il y a de dépassé, de faible, afin de se régénérer.²⁴ Là où le Décalogue introduisait une séparation radicale entre la vie (morale) et la mort, Nietzsche pointe leur continuité. Nous ne sommes vivants que dans la mesure où nous *tuons* continuellement ce qui nous aliène et nous affaiblit. Le christianisme, en prononçant l'interdit du meurtre, prononce ainsi l'interdit de la vie ; refuse au vivant la régénération.

Dans le *Gai Savoir*, Nietzsche remobilise cette symbolique :

Que signifie vivre ? – Vivre – cela veut dire : rejeter sans cesse loin de soi quelque chose qui tend à mourir [fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will] ; vivre – cela veut dire : être cruel et inexorable pour tout ce qui en nous n'est que faible et vieilli [was schwach und alt an uns wird], et pas seulement en nous. Vivre – serait-ce donc : être impitoyable pour les agonisants, les misérables et les vieillards ? Être sans cesse un assassin ? – Et pourtant le vieux Moïse a dit : « Tu ne tueras point ! » (FW 26).

²³ Ce tissage de références n'est pas anodin : les théories évolutionnistes remettent directement en cause l'idée d'une création divine. Pour Nietzsche, la théorie darwinienne constitue un modèle alternatif pour penser la vie en dehors du cadre chrétien.

²⁴ Le mouvement de la mue doit ainsi être mis en relation avec le schéma plus général de dégénérescence/régénération des civilisations. Sur ce point, et outre la référence à Darwin, on pourra consulter Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 2012, notamment II-1, « Le philosophe, médecin de la culture ». Sur les analyses physiologiques et médicales chez Nietzsche, Isabelle Wienand / Patrick Wotling (éd.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*, Basel 2020.

L'ordre du texte est inverse à celui du fragment de 1880 : Nietzsche commence par présenter sa conception du vivant (« repousser continuellement loin de soi quelque chose qui veut mourir »), avant d'indiquer son incompatibilité avec la pensée du « vieux Moïse », qui, en tant que vieil homme, doit justement être dépassé ... La mue imprègne le mouvement du texte : on peut voir dans le *repoussoir* (*abstossen*) exactement le geste que fait le serpent en repoussant loin de lui son ancienne peau. Cette mue doit se faire continuellement (*fortwährend*) : Nietzsche y insiste dans tous les passages que nous avons cités. Contrairement au mouvement dialectique, qui porte avec lui la notion d'achèvement, la mue du serpent est continue. C'est pourquoi elle est l'image même de la vie. On n'atteint jamais un stade terminal à partir duquel l'humanité serait achevée. À ce titre, le surhomme dans la fable de Zarathoustra est davantage une incitation à *se surmonter* soi-même, à se mettre à muer, qu'un idéal qui pourrait s'accomplir.²⁵ La vie fonctionne comme mouvement perpétuel d'autodépassement. Dans le livre V du *Gai Savoir*, la mue est ainsi associée à la croissance de l'arbre qui rejette ses vieilles écorces, ce qui confirme l'ancrage biologique de la métaphore :

Nous prêtons à confusion – le fait est que nous sommes nous-mêmes en croissance, en perpétuel changement nous rejetons de vieilles écorces, nous faisons peau neuve à chaque printemps, nous ne cessons de devenir de plus en plus jeunes, futurs, élevés, forts, nous poussons nos racines avec toujours plus de puissance dans la profondeur – dans le Mal – tandis que dans le même temps nous embrassons le ciel avec toujours plus d'amour et d'ampleur et que de toutes nos branches, de toutes nos feuilles nous absorbons sa lumière avec une plus grande soif.

[*Man verwechselt uns – das macht, wir selbst wachsen, wir wechseln fortwährend, wir stossen alte Rinden ab, wir häuten uns mit jedem Frühjahr noch, wir werden immer jünger, zukünftiger, höher, stärker, wir treiben unsre Wurzeln immer mächtiger in die Tiefe – in's Böse –, während wir zugleich den Himmel immer liebevoller immer breiter umarmen und sein Licht immer durstiger mit allen unsren Zweigen und Blättern in uns hineinsaugen*] (FW 371).

On aura reconnu l'image de « l'arbre dans la montagne » qui apparaît dans *Zarathoustra* : celui qui plonge ses racines dans le mal tout en tendant ses branches vers le ciel. C'est le même mouvement qui commande la mue : elle tire son origine du mal (du meurtre, du laisser mourir) afin de permettre la régénération (la croissance, la vitalité). Le serpent se débarrasse de sa peau, l'arbre de son écorce. À eux deux, ils forment l'abscisse et l'ordonnée qui permettent de penser la vie : ce qui va vers l'avant (le serpent, axe horizontal), ce qui croît vers le haut (l'arbre, axe vertical). Nietzsche applique cette fois le thème de la mue à sa propre vie : « *wir wechseln* », « *wir häuten* ». Répondant à ceux qui le prennent pour un autre, qui le confondent (*Man verwechselt uns*), il explique qu'il est à *lui-même* un étranger. Car il ne cesse de changer (*wechseln*), de muer, de croître, ce qui veut dire de laisser mourir son ancien moi pour en faire advenir un nouveau.

²⁵ Sur le rapport entre la dialectique et le surhomme, nous renvoyons à Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1999, 169–222.

2. Une métaphore goethéenne ?

Si l'influence darwinienne est certaine, c'est chez Goethe que l'on semble trouver un premier usage métaphorique de la mue, dans un sens proche de celui qu'en fait Nietzsche. Goethe est un grand penseur de la métamorphose : il a écrit sur *La Métamorphose des plantes* (*Versuch über die Metamorphose der Pflanzen*) (première éd. 1790, deuxième éd. 1817), et le thème de la transfiguration/transmutation lui était cher. C'est pourquoi on a pu considérer qu'avec Lamarck, il était l'un des précurseurs des théories de l'évolution.²⁶ Ce n'est pas un hasard si Nietzsche, dans un fragment de 1884, met côte à côte Darwin et Goethe, en donnant son privilège au second :

Ces braves anglais
 Au médiocre bon sens
 Vous prenez cela pour de la « philosophie » ?
 Mettre Darwin aux côtés de Goethe
 C'est léser la majesté –
 La majesté du génie !
 [die Majestät verletzen –
 majestatem Genii!] (Nachlass 1884, 28[45], KSA 11.317)

Ce jugement est répété dans le fragment 28[46]. En 1884, Nietzsche a en effet pris ses distances avec le darwinisme et oppose la médiocre culture anglaise au génie goethéen (ce qui ne préjuge pas de la culture allemande dans son ensemble, puisque le fragment est justement destiné « *Aux ânes allemands* [An die deutschen Esel] »). Non seulement Goethe est un penseur de la métamorphose, mais c'est aussi un écrivain chez qui le serpent joue un rôle relativement important. On pense évidemment à son conte *Le Serpent Vert* (*Das Märchen*), dans lequel l'animal est à la fois associé à la mort et à la régénération.²⁷ Mais de manière plus profonde encore, Goethe semble avoir comparé sa propre vie et sa production intellectuelle à un serpent muant et laissant derrière lui quelques textes. C'est du moins ce que suggère Stefan Zweig, dans les pages brillantes qu'il consacre à Nietzsche et à la « marche progressive vers soi-même [*Wandlungen zu sich selbst*] » : « L'image favorite de Nietzsche relative à une peau de serpent qu'on dépouille se trouve cent ans plus tôt dans une lettre de Goethe [*Nietzsches Lieblingsbild von der abgestreiften Schlangenhaut steht hundert Jahre früher in einem Goethe-Brief*] ».²⁸

26 L'un des premiers à établir ce lien est le zoologiste Ernst Haeckel, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles : Conférences scientifiques sur les doctrines de l'évolution en général, et celles de Darwin, Goethe et Lamarck en particulier*, trad. Charles Letourneau, Paris 1877.

27 Le personnage de Lilia utilise les pouvoirs du serpent pour ressusciter le prince, mort en la touchant. Le serpent encercle le cadavre afin d'éviter qu'il ne se décompose, puis il se laisse mourir pour faire vivre le jeune homme (Goethe, *Le Serpent vert*, trad. Oswald Wirth, Paris 1977, 65–66).

28 Stefan Zweig, « Nietzsche : La marche progressive vers soi-même », dans : *Le Combat avec le démon : Kleist-Hölderlin-Nietzsche*, trad. Alzir Hella, Paris 2021, 288–299 : 290.

Pour notre plus grand malheur, Zweig ne donne pas la référence de la lettre à laquelle il pense. L'idée que Goethe aurait comparé ses écrits à une peau de serpent que l'on abandonne semble s'être répandue,²⁹ mais n'est quasiment jamais étayée par des citations. Après de minutieuses recherches, nous avons découvert deux lettres qui pourraient corroborer l'analyse de Zweig et qui correspondent également aux « cent ans » qui séparent la métaphore goethéenne de celle de Nietzsche. Dans une lettre du 14 mai 1779, Goethe écrit en effet à Charlotte von Stein :

Des deux exemplaires, envoie-en un aux Walder. Puisque tu offres de petits cœurs par mon intermédiaire, il est juste que je t'emploie pour distribuer mes modestes productions intellectuelles. Adieu très chère. J'ai feuilleté l'ensemble ce matin : il est étrange de trouver ces vieilles peaux de serpent abandonnées, collées sur du papier blanc.

[Von denen zwey Exemplaren schicken Sie ein's der Waldnern. Da Sie kleine Herzgen durch mich verschicken, ist's billig dass ich Sie zur Austheilerinn meiner geringen Geists Producte mache. Adieu Liebste. Ich habe das Zeug heute früh durchgeblättert, es dünckt einen sonderbaar wenn man die alt abgelegten Schlangenhäute auf dem weissen Papier aufgezogen findet].³⁰

La lettre (citée ici *in extenso*) est pour le moins énigmatique, surtout en l'absence du texte de Charlotte von Stein auquel elle pourrait répondre. En la liant à la lettre de la veille (13 mai 1779), on peut d'abord éclaircir la référence aux « cœurs » : il s'agit de cœurs en pain d'épice que C. von Stein a offert à Goethe et à son entourage. Mais ce qui nous intéresse arrive dans la deuxième partie de la lettre : l'ensemble (*das Zeug*) qu'évoque Goethe est, selon le commentaire précieux de Jan Volker Röhnert, une édition pirate de son œuvre réalisée par l'éditeur berlinois Christian Friedrich Himberg. Feuilletant celle-ci, Goethe éprouve un sentiment d'étrangeté : ses textes lui paraissent de vieilles peaux de serpent (*alt Schlangenhäute*), abandonnées, délaissées (*abgelegten*) sur le papier blanc. Ainsi, son écriture s'apparenterait à une mue, le texte étant le reliquat d'une période ancienne, comme la peau du serpent est le vestige de son passé. Le 9 octobre 1781, Goethe remploie la métaphore de la mue pour parler de son existence :

Oh ! Lotte, de combien de peaux ne faut-il pas se défaire ? Heureusement les miennes se font de plus en plus lâches, bien que je me sente encore pris dans plus d'une.

²⁹ On la retrouve dans la préface de Pierre du Colombier aux mémoires de Goethe, *Poésie et vérité : Souvenirs de ma vie*, trad. Pierre Du Colombier, Paris 1941, 7 (sans référence), ainsi que dans l'essai de Romain Rolland, « Goethe : « Meurs et deviens » », dans : *Compagnons de route*, Paris 1961, 125–126, qui reprend un article de 1932. Nous avons pu retrouver la source de Romain Rolland, qui donne la référence « (23 juin 1809, à Riemer) ». Il s'agit des *Propos de table* (*Tischreden*) de Goethe publiés par Riemer, censés donner une image plus fidèle du penseur, et publiés dans les Friedrich Wilhelm Riemer, *Mittheilungen über Goethe*, vol. I, Berlin 1841. À la date du 23 juin 1809, Riemer dit « Les poèmes de Goethe sont comme les mues d'états passagers et révolus [Goethe's Poesien seyen gleichsam Häutungen vorübergehender und vorübergegangener Zustände] » (708).

³⁰ Goethe, *Lotte meine Lotte : Die Briefe von Goethe an Charlotte von Stein*, vol. I, éd. Jan Volker Röhnert, Berlin 2014, 14 mai 1779, 122 (nous traduisons).

[O Lotte was für Häute muß man abstreifen, wie wohl ist mirs daß sie nach und nach weiter werden, doch fühl daß ich noch in manchem stecke].³¹

Dans cette lettre, Goethe déplore la persistance de souvenirs déplaisants : la mue se fait ici difficile, et l'écrivain tente d'en accélérer le processus. Dans ces deux lettres, écrites respectivement cent-un an et quatre-vingt-dix-neuf ans avant *Aurore* de Nietzsche, dans laquelle se trouve la métaphore de la mue, Goethe semble donc utiliser l'image du serpent pour décrire à la fois le mouvement de transformation des individus (leur tentative de se réinventer et d'oublier leurs souvenirs passés), ainsi que le geste de l'écriture (qui consiste à laisser derrière soi de « vieilles peaux », de vieux textes collés sur du papier). On retrouve cette image dans un des derniers poèmes de Goethe, dans les *Zahme Xenien* :

« Tes ennemis, ils te menacent,
La chose croît de jour en jour ;
Et tu n'en es pas effrayé ! »
Je vois tout cela impassible ;
Sur la peau du serpent ils tirent
Que j'ai récemment dépouillée.
Quand ce sera la mue pour l'autre
Je m'en déferai aussitôt
Et marcherai recréé, jeune,
Au riant royaume des dieux.

[«Die Feinde sie bedrohen dich
Das mehrt von Tag zu Tage sich
Wie dir doch gar nicht graut!»
Das seh' ich alles unbewegt.
Sie zerren an der Schlangenhaut
Die jüngst ich abgelegt.
Und ist die nächste reif genug
Abstreif' ich die sogleich,
Und wandle neu belebt und jung
Im frischen Götterreich].³²

À partir de ces quelques occurrences, on peut donc donner du poids à l'affirmation de Zweig selon laquelle l'image préférée de Nietzsche, relative à une peau de serpent, se trouverait cent ans plus tôt chez Goethe. Cela ne veut pas dire pour autant que Nietzsche emprunte cette image à Goethe, puisqu'il n'explicite pas les origines de la métaphore et n'associe nulle part Goethe au serpent. On sait que Nietzsche possédait les œuvres complètes du poète allemand, ainsi qu'une partie de sa correspondance, mais les chances

31 Goethe, *Lotte meine Lotte*, 288–289, 9 octobre 1781 (nous traduisons).

32 Goethe, *Poésies*, vol. II, « Zahme Xenien », trad. Roge Ayrault, Paris 1982, v.

qu'il y ait croisé la métaphore du serpent restent faibles.³³ L'analyse de Zweig ne s'arrête pas là, puisqu'il se propose de différencier la *métamorphose* goethéenne de la *mue* nietzschéenne.

L'image favorite de Nietzsche relative à une peau de serpent qu'on dépouille se trouve cent ans plus tôt dans une lettre de Goethe ; et cependant combien contradictoires sont le développement réfléchi de Goethe [*Goethes besonnene Entwicklung*] et la transformation éruptive de Nietzsche [*Nietzsches eruptive Verwandlung*] ! Car Goethe élargit [*verbreitet*] sa vie autour d'un centre fixe, comme un arbre ajoute tous les ans un nouvel anneau à son tronc interne et caché ; et tandis qu'il se débarrasse de son écorce extérieure [*die äußere Rinde sprengt*], il devient toujours plus ferme, plus fort, plus haut, et voit toujours plus loin. Le développement de Goethe s'effectue patiemment, grâce à une force opiniâtre d'absorption toujours en activité, et aussi grâce à la résistance qu'il met à défendre son moi, simultanément à toute croissance, tandis que celui de Nietzsche s'effectue toujours violemment [*durch Gewalt*], grâce à la véhémence par à-coups de la volonté [*durch stösshafte Vehemenz des Willens*]. Goethe s'élargit sans jamais sacrifier une partie de soi-même ; il n'a jamais besoin de se renier pour s'élever ; Nietzsche, au contraire, l'homme des métamorphoses [*der Wandelhafte*], est toujours obligé de se détruire en entier, pour se reconstruire en entier [*muß immer sich ganz zerstören, um sich ganz wieder aufzubauen*].³⁴

Bien que l'on trouve chez Nietzsche les deux modèles de la croissance continue de l'arbre et de la mue du serpent (cf. plus haut, FW 371), il semblerait que ce soit le deuxième qui soit le plus à même de décrire l'opération nietzschéenne de réinvention du soi. Selon Zweig, chez Goethe, le changement est d'abord un « développement [*Entwicklung*] » du soi ; un prolongement et une croissance continue, qui s'opère grâce à la synthèse et la distillation des éléments. Le soi grandit de manière réfléchie (*besonnene*) : rien ne se perd, tout se transforme. Le soi n'abandonne jamais son centre ; son développement est progressif.³⁵ Au contraire, chez Nietzsche, on assisterait à une « métamor-

33 Pour la recension des ouvrages de Goethe que possédait Nietzsche : Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (éd.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 247–258. Nietzsche achète le 17 juin 1878 l'édition du Dr. Heinrich Döring des *Goethe's Briefe in den Jahren 1768 bis 1832 : Ein Supplementband zu des Dichters sämtlichen Werken*, Leipzig 1837. Cependant, cette édition est loin d'être exhaustive : elle comprend un peu plus de 1000 lettres s'étalant entre 1768 et 1832. Parmi elles ne figurent pas la correspondance avec Charlotte von Stein, ni les deux lettres que nous avons citées plus haut ; ce qui rend improbable que Nietzsche ait croisé la métaphore du serpent dans la correspondance. Reste le passage des *Zahme Xenien* que Nietzsche connaissait peut-être, ou d'autres occurrences du serpent chez Goethe que nous n'aurions pas mis en évidence ici.

34 Zweig, « Nietzsche », 288 (traduction modifiée). Nous modifions légèrement la traduction en deux points : nous rendons *stösshafte Vehemenz* par « véhémence par à-coups » afin de garder l'image, plutôt que par « véhémence impétueuse » comme le propose Alzir Hella. Nous rétablissons également la répétition de « en entier » (*ganz*) dans la dernière phrase, là où A. Hella ne le mentionne que pour la reconstruction.

35 Du moins dans le cas de la métamorphose « normale » ou « régulière » (*regelmäßig*) qui intéresse Goethe (Goethe, *Essai sur la métamorphose des plantes, Considérations préliminaires*, trad. Frédéric Jean-Charles de Gingins La Sarra, Paris 2018, 6).

phose [*Verwandlung*] », c'est-à-dire à un changement complet ou une révolution du soi. Cette métamorphose se ferait *dans la violence (durch Gewalt)*, et serait « éruptive [*eruptive*] ». C'est un bouillonnement permanent qui conduit au sacrifice de l'ancien et à la venue du nouveau. La volonté, les pulsions de vie sont impitoyables. D'où l'insistance sur la dimension *meurtrière* de la mue chez Nietzsche. Zweig la compare à la combustion du phénix ou au mouvement du scalpel qui plonge dans la chair :

Effectivement, il y a toujours quelque chose qui meurt en lui au milieu de ses renouvellements spirituels [*stirbt immer etwas bei seiner geistigen Eneuerung ab*] ; toujours, dans son tissu interne [*im innern Gewebe*], il y a quelque chose de déchiré [*zerrissen*], comme si l'on y plongeait un couteau d'acier [*ein stählernes Messer*] tranchant toutes les relations antérieures.³⁶

Ces meurtres perpétuels vont s'accélérer et conduire *in fine* à l'implosion de Nietzsche. Il est probable que Zweig juge de la dimension meurtrière de la mue nietzschéenne à partir de la vie du philosophe lui-même. En ayant en tête son basculement dans la folie, il identifie dans les mues précédentes des moments de crise et de destruction de l'identité. L'ouvrage *Le combat avec le démon* (1925) réunit d'ailleurs les trois écrivains, Kleist, Hölderlin et Nietzsche sous le prisme de la folie. C'est pourquoi il faut être prudent sur l'opposition que propose Zweig entre une métamorphose goethéenne pacifique et une mue nietzschéenne violente. Dans un essai des *Compagnons de route* (1936), Romain Rolland propose par exemple un portrait de Goethe qui semble plus proche de la mue violente que de la métamorphose pacifique. En intitulant son essai *Goethe : « Meurs et deviens »*, citation d'un poème de Goethe,³⁷ il met l'accent sur le sacrifice violent que demande la métamorphose. Cela étant dit, il nous semble que Zweig a raison en ce qui concerne Nietzsche, chez qui l'opération de la mue n'est jamais totalement pacifique : nous avons noté la proximité entre la mue et le « meurtre » de l'ancien (Nachlass 1880, 6[154], KSA 9.236 ; FW 26), la mue pensée comme « dégénérescence », et cette dégénérescence comme une « mutilation [*Verstümmelung*] » (Nachlass 1875, 12[22], KSA 8.257–259) et nous verrons que ces périodes de mues correspondent à des périodes où Nietzsche était physiquement au plus mal (« j'ai vécu des années dans la proximité immédiate de la mort » (lettre à Georg Brandes, 19 février 1888, nbr. 997, KSB 8.260)).

Zweig cerne donc de manière tout à fait pertinente le mouvement de la mue dans l'œuvre nietzschéenne. Mais il le range étrangement sous la catégorie de « métamorphose [*Verwandlung*] », dont on a montré qu'elle était générique et ne rendait pas compte des spécificités de la « mue [*Häutung*] ». Ses analyses restent pertinentes, mais elles doivent être approfondies par l'étude des fragments précis qui traitent du serpent et de son opération (fragments qui n'étaient pas toujours à disposition lorsque Zweig écrivit son ouvrage, en 1925).

³⁶ Zweig, « Nietzsche », 291–292.

³⁷ Dans *Divan d'Orient et d'Occident* (1819/27), trad. Laurent Cassagnau, Paris 2012, 16 (Le Livre du chanteur, « Bienheureuse aspiration »).

3. À la santé du serpent : les mues de Nietzsche

La mue devient pour Nietzsche synonyme de vitalité, d'accès à une santé supérieure. C'est une expérience qu'il a faite avec ses ouvrages, qui sont autant de marqueurs ou d'étapes de sa vie, qui sont le signe d'une guérison et d'une conversion. Avec *Humain, trop humain*, Nietzsche rompt avec son habitude de « bouquiner furieusement », d'être un philologue « rat de bibliothèque [*Bücherwürmerei*] » (EH, MA 4). Sa cécité partielle et le début de sa paralysie l'ont éloigné des bancs de l'université, ainsi que du cercle wagnérien. À Sorrente, il développe une pensée plus froide, plus concise, qui s'ancre dans une expérience profondément personnelle. Dans la préface au deuxième volume (en 1886), il qualifie cette expérience de véritable mue philosophique :

Celui qui y parle est un pessimiste qui est assez souvent sorti de sa peau [*aus der Haut gefahren*], mais toujours pour la réintégrer [*aber immer wieder in sie hineingefahren ist*], un pessimiste, donc, doué de bonne volonté pour le pessimisme – et par là même, en tous cas, plus du tout romantique : eh quoi ? un esprit versé comme un serpent dans cet art de *changer de peau* [*ein Geist, der sich auf diese Schlangenklugheit versteht, die Haut zu wechseln*] n'aurait pas le droit de donner une leçon aux pessimistes d'aujourd'hui, que guette tous encore le danger du romantisme ? Et de leur montrer au moins comment on ... fait ? ... [*wie man das – macht ?*] (MA II, Préface 2).

La Préface est postérieure au moment de l'écriture d'*Humain, trop humain* : en 1886, Nietzsche a déjà trouvé et apprécié l'effet de la métaphore de la mue, et l'applique rétrospectivement à tous ses ouvrages. Ici, l'art de « changer de peau [*die Haut zu wechseln*] » qualifie à la fois le dépouillement nietzschéen de son enveloppe romantique, la distance prise avec Wagner, et les récurrences d'un naturel « pessimiste ». Cette ruse de serpent (*Schlangenklugheit*) est pensée ici sur un modèle relativement original : la sortie de la peau (*aus der Haut gefahren*) puis la réintégration (*wieder in sie hineingefahren*). Or le serpent ne « rentre » jamais dans une ancienne peau, il en développe une nouvelle. Ce texte est d'ailleurs le seul à mentionner un mouvement de « retour » possible, en faisant de la peau une sorte de vêtement que l'on pourrait quitter et vêtir à sa guise. Preuve que parmi les peaux qui sont le plus durablement restées collées à Nietzsche, celle du pessimisme était résistante, et que plus d'une fois il l'a réintégrée. N'oublions pas non plus qu'*Humain trop humain* est un livre publié en plusieurs parties, « continuation et réitération [*Fortsetzung und Verdoppelung*] d'une cure intellectuelle, d'un traitement antiromantique spontané » (MA II, Préface 2), et l'on peut penser qu'entre ces différentes parties, Nietzsche a été tenté de regagner son ancienne peau romantique : raison pour laquelle il a fallu *répéter* le traitement, muer de nouveau.

Les premières « mues » nietzschéennes dateraient donc d'*Humain, trop humain*, ce que le philosophe allemand confirmera dans sa correspondance avec Georg Brandes en février 1888 :

Entre les *Considérations inactuelles* et *Humain, trop humain* se placent une crise et une mue. [*Zwischen den «unzeitgemäßen Betrachtungen» und «Menschliches, Allzumenschliches» liegt eine*

Krisis und Häutung] Y compris physiquement [*leiblich*] : j'ai vécu des années dans la proximité immédiate de la mort. Ce fut ma plus grande chance : je me suis oublié, je me suis survécu [*ich vergaß mich, ich überlebte mich*] ... J'ai répété ce tour de force encore une fois (lettre à Georg Brandes, 19 février 1888, nbr. 997, KSB 8.260).

Nietzsche écrit ici à Georg Brandes, l'un de ses quelques interlocuteurs et lecteurs européens. Brandes veut mener un séminaire sur Nietzsche à Copenhague et le philosophe allemand lui épargne la compilation de tous ses ouvrages en lui offrant une vue d'ensemble de l'œuvre. Dans ce contexte, il souligne comme maintes fois la « révolution » ou la guérison que constitue *Humain, trop humain*. C'est une crise (*Krisis*) et une mue (*Häutung*) : une crise en ce que ce livre arrive au moment où Nietzsche, malade, s'éloigne non seulement de l'université, mais aussi du cercle wagnérien. Une mue au sens où il réinvente conjointement son style et sa philosophie. Cette mue est à la fois littéraire et physiologique : Nietzsche précise qu'elle s'est faite « dans sa chair [*leiblich*] ». C'est en survivant à la maladie qu'il a gagné une santé supérieure ; c'est en surmontant Wagner (mais aussi Kant et Schopenhauer) qu'il a conquis son style. En 1888, il dit à Georg Brandes qu'il est en train de répéter ce « tour de force ». Et effectivement, la vie de Nietzsche consiste en une série de mues : chaque livre est l'occasion de faire « peau neuve », de se renouveler. *Le Gai Savoir* le dit sous la forme du poème,

À la troisième mue

[Bei der dritten Häutung]

Déjà ma peau se craque et se fend,
Déjà avec une convoitise renouvelée
Malgré toute la terre déjà digérée
Le serpent en moi aspire à la terre.
Déjà je rampe entre pierre et herbe
Affamé sur ma route tortueuse,
De manger ce que toujours je mangeai,
Toi, repas de serpent, toi, terre !

[Schon krümmt und bricht sich mir die Haut,
Schon giert mit neuem Drange,
So viel sie Erde schon verdaut,
Nach Erd' in mir die Schlange.
Schon kriech' ich zwischen Stein und Gras
Hungrig auf krummer Fährte,
Zu essen Das, was stets ich ass,
Dich, Schlangenkost, dich, Erde!]

(FW, Plaisanterie, ruse et vengeance 8, trad. Patrick Wotling)³⁸

Le poème, qui serpente et croise les rimes, célèbre la mue (*Häutung*), la conversion de la peau (*Haut*) et l'attachement à la terre (*Erde*), qui clôt le texte. Placé au début du *Gai Savoir*, il se laisse penser comme un miroir de l'œuvre elle-même, qui constitue une « troisième mue ». On a vu que Nietzsche considérait *Humain, trop humain* comme une première mue vis-à-vis des *Considérations inactuelles* et de son « moi » plus jeune. *Aurore*, qui se situe entre *Humain, trop humain* et *Le Gai Savoir*, pourrait constituer une « deuxième mue » : elle accueille en effet la métaphore du serpent au GS 573, et s'af-

³⁸ Nous privilégions ici la traduction de Patrick Wotling dans l'édition Garnier-Flammarion, car elle est plus fidèle à l'ordre des vers et aux nuances du texte nietzschéen que la traduction de Pierre Klossowski chez Gallimard.

firme comme le travail d'un être « souterrain [*Unterirdischen*] » (M, Préface 1). *Aurore* constitue la conquête d'un esprit joyeux : il s'agit d'une œuvre d'acquiescement, qui fait de nouveau monter une rougeur au front du penseur, loin de la froideur clinique d'*Humain, trop humain*. *Le Gai Savoir* poursuit cette dynamique, mais représente aussi une nouvelle « mue » par rapport à *Aurore*, notamment sur le plan formel. Nietzsche fait en effet précéder son ouvrage de maximes et poèmes en vers, « Plaisanterie, ruse et vengeance », et s'inspire du gai savoir provençal. C'est pourquoi le *Gai Savoir* peut raisonnablement être considéré comme une « troisième mue ». Ce modèle en triptyque n'est pas sans rappeler les « trois métamorphoses » qui ouvriront *Ainsi parlait Zarathoustra*. À chaque livre, Nietzsche semble faire l'expérience d'une renaissance, tant physique que spirituelle :

Pour finir, que l'essentiel ne reste pas inexprimé : on revient de pareils abîmes, de pareille grave langueur, comme aussi de la langueur du grave soupçon, on en revient *né à nouveau* [*neugeboren*], avec une peau plus neuve [*gehäutet*], plus chatouilleux, plus méchant, avec un goût plus affiné de la joie, avec un palais plus délicat pour toutes les bonnes choses, avec des sens plus joyeux, avec une seconde et plus dangereuse innocence dans la joie, à la fois plus naïf et cent fois plus raffiné qu'on ne l'était jamais auparavant (FW, Préface 4).³⁹

Si *Humain, trop humain* s'était défait du lourd manteau du philologue schopenhauerien, *Aurore* s'est défait de celui de l'analyste distant, et *Le Gai Savoir* du poids du soupçon. Chaque livre est une régénération, qui reprend les problèmes avec un regard neuf et une vitalité accrue. C'est pourquoi il n'y a pas « un » style nietzschéen mais *des* styles nietzschéens : chaque livre inventant le langage qui correspond à son état d'esprit.

Ce mouvement continu est comparé par Nietzsche au mouvement de la critique. Grâce à la réflexivité critique, au retour sur soi, une couche extérieure est abandonnée, laissée derrière soi, parce qu'un instinct vital la considère comme dépassée et la rejette au bénéfice d'une couche plus ferme, plus forte :

En faveur de la critique

À présent quelque chose t'apparaît comme une erreur que tu aimais autrefois en tant que vérité ou en tant que vraisemblance : tu la rejettes donc loin de toi [*du stösst es von dir*] et t'imagines que ta raison aurait ainsi remporté une victoire. Mais peut-être cette erreur, autrefois, alors que tu étais encore un autre – tu es toujours un autre [*du bist immer ein Anderer*] –, te fut-elle aussi nécessaire que toutes tes vérités « actuelles », pour ainsi dire, en tant qu'une peau [*gleichsam als eine Haut*] qui dissimulait et enveloppait [*verhehlte und verhüllte*] beaucoup de ce que tu n'avais pas le droit de voir encore. C'est ta nouvelle vie, non pas ta raison qui a tué pour ton compte cette ancienne opinion ; tu n'en as plus besoin, et désormais elle s'effondre [*bricht sie in sich selbst zusammen*], et la déraison y grouille et se montre comme de la vermine [*kriecht wie ein Gewürm*] au grand jour. Lorsque nous exerçons notre esprit critique, il n'y a là rien d'arbitraire ni d'impersonnel – et assez souvent tout au moins, c'est la preuve que des forces vivantes en nous sont à l'œuvre [*lebendige treibende Kräfte*] prêtes à faire éclater une écorce [*eine Rinde abstossen*]. Nous

39 Nietzsche réemploie quasiment la même image dans NW, Épilogue 2.

nions, nous devons nier, pour autant que quelque chose en nous *veut* vivre et s'affirmer, quelque chose que peut-être nous ignorons, que nous ne voyons pas encore ! – Cela dit en faveur de la critique (FW 307).

Cette citation condense un certain nombre de points que nous avons explicités auparavant. D'abord, le mouvement de la vie consiste en un affrontement entre des éléments décadents, qui dépérissent, et des forces vitales qui les rejettent loin d'elles. La vie est un « laisser mourir », et une *poussée* continuelle. Ce mouvement est autant celui du serpent qui mue (ici on parle plutôt du ver ou de la vermine (*Gewürm*), mais d'un animal qui « rampe [*kriecht*] ») que celui de l'arbre qui pousse en *repoussant* son écorce. Le verbe « *abstossen* » contient cette double symbolique : il est utilisé pour parler du serpent qui *se défait* de sa peau, comme de l'arbre qui *rejette* son écorce. Cette mue est liée au mouvement de la critique. La critique est en effet ce qui juge une « peau », une structure de pensée, dépassée, et qui la laisse mourir. Cette critique a lieu parce qu'une autre force, une autre pensée, est en train de s'affirmer. Une force qu'on ne voit pas encore, mais qui prendra bientôt le relais de l'ancienne pensée. Ce mouvement est continu : ce que l'on prend aujourd'hui pour une « vérité » deviendra peut-être plus tard une erreur. Car l'esprit ne cesse de *réévaluer* ses productions. Les peaux du serpent ne cessent d'être remplacées par des peaux plus neuves, plus jeunes. Le modèle de la mue met en crise la question de l'identité : cette identité n'est jamais donnée (« tu es toujours un autre »), mais sans cesse remobilisée par le devenir. Ici, le *Gai Savoir* radicalise un modèle que posait M 455 :

La première nature [Die erste Natur]

Telle que l'on nous éduque aujourd'hui, nous recevons d'abord une *seconde nature* [*bekommen wir zuerst eine zweite Natur*] : et nous la possédons lorsque le monde nous déclare mûrs, majeurs, utilisables [*reif, mündig, brauchbar*]. Seuls quelques-uns sont assez serpents [*Einige Wenige sind Schlangen genug*] pour se dépouiller un jour de cette peau [*um diese Haut eines Tages abzustossen*] : au moment où, sous cette enveloppe, leur *première nature* a mûri [*wenn unter ihrer Hülle ihre erste Natur reif geworden ist*]. Chez la plupart, le germe s'en dessèche (M 455).

Nietzsche théorise ici la manière dont on pouvait « devenir soi-même », en se débarrassant des habits et des habitudes morales héritées de la société. Le paradoxe voulait que la « première nature » vienne après la seconde : nous recevons d'abord une « seconde nature », nous raisonnons d'après notre éducation, avant de nous en affranchir et de regagner notre première nature. Nous commençons par être étrangers à nous-mêmes, avant de connaître nos forces. Le modèle des deux natures induit un renversement de la temporalité : le « premier » arrive après le « second », le soi n'est jamais donné, mais il est le produit d'une synthèse, d'un mûrissement et d'une libération de l'esprit. Dans le passage du *Gai Savoir* sur la critique (GS 307), cette métaphore est radicalisée parce que le mouvement critique n'épargne aucune « première nature », mais détruit toutes les formes de stabilisation du moi ; tout ce que nous appelons « vérité » aujourd'hui est amené à devenir mensonge demain : toutes les écorces sont amenées à éclater, toutes les peaux à être abandonnées. Cette critique, Nietzsche l'a d'abord exercée sur ses propres

œuvres, les jugeant du point de vue d'un esprit revigoré, d'un corps qui a mué. Si cette mue désigne en grande partie une guérison physique (Nietzsche passant de la souffrance à la conquête d'une nouvelle santé), nous allons préciser en quoi elle s'applique aussi à la diversité des styles et de l'écriture nietzschéenne. Car comme le philosophe le dit bien, écrire, c'est laisser derrière soi.

4. L'écriture comme dépouillement

La mue sert à décrire autant le fonctionnement de l'esprit humain (M 573) que le geste de l'écriture. Dans l'écriture, on couche notre pensée sur un papier, un parchemin, une peau, que l'on laisse derrière soi. Écrire, c'est littéralement « se dépouiller », au sens où une « peau » extérieure devient le support de notre pensée, et au sens où on se débarrasse ainsi de cette pensée. Nietzsche le dit bien dans la préface du deuxième tome d'*Humain, trop humain* :

Il ne faut parler que si l'on ne peut se taire ; et ne parler que de ce que l'on a surmonté [*was man überwunden hat*], – tout le reste est bavardage, « littérature », manque de discipline. Mes ouvrages parlent uniquement de mes victoires : c'est « moi » qu'ils contiennent, avec tout ce qui me fut ennemi. [...] On le devine : j'ai déjà beaucoup de choses – sous moi [*unter mir*] ... Mais j'ai toujours eu besoin de temps, de guérison, de distance, de recul, pour que s'éveille en moi l'envie de dépouiller [*abzuhäuten*], d'exploiter [*auszubeuten*], de mettre à nu [*blosszulegen*], d'« exposer » [*darzustellen*] (que l'on appelle cela comme on voudra) après coup, pour la connaissance [*für die Erkenntnis*], ce que la vie a pu me donner à éprouver et à dépasser [*etwas Erlebtes und Ueberlebtes*], quelque factum ou fatum personnel que ce soit (MA II, Préface 1).

On ne doit écrire, communiquer, que ce que l'on a *surmonté*. Toute écriture signe pour Nietzsche une victoire remportée sur soi. Cette idée est particulièrement chère au philosophe allemand : on la trouve déjà dans MA II, VM 152. C'est pour cette même raison qu'il convient selon Nietzsche d'antidater ses ouvrages (MA II, Préface 1) : tous parlent de quelque chose qui est déjà passé, advenu, dépassé. L'écriture est essentiellement posthume : elle parle de ce qui déjà ne concerne plus le penseur. C'est longtemps après avoir éprouvé ses premières intuitions que lui vient l'envie de les coucher sur le papier. C'est une fois que quelque chose d'autre a mûri en lui qu'il peut se mettre à communiquer ses vieilles pensées. Ce geste est décrit comme une envie de « dépouiller [*abzuhäuten*], d'exploiter [*auszubeuten*], de mettre à nu [*blosszulegen*], d'« exposer » [*darzustellen*] ». Nietzsche cherche le mot qui convient : même ici son écriture serpente, se cherche, hésite. Le premier verbe utilisé renvoie à la mue du serpent : « *abzuhäuten* ». L'écriture est un « dépouillement », c'est une manière de laisser ses pensées derrière soi. Le penseur « meurt » au livre, il y laisse sa peau ; ce qui veut dire aussi que grâce à cette mort, il se réinvente, commence une nouvelle vie. Écrire c'est donc muer, au sens où l'on se défait d'une peau (le livre) pour en prendre une autre. Des années plus tôt, Nietzsche utilisait le même verbe (*abzuhäuten*) pour parler des écrits en prose de Wagner :

Ses écrits n'ont rien de canonique, de rigoureux : mais le canonique est dans les œuvres. Ce sont des essais pour comprendre l'expérience vécue et la disséquer en concepts [*Es sind Versuche, das Erlebniß zu begreifen, in Begriffen abzuhäuten*]. Le fasse mieux qui peut ; ce fut une pénible contrainte [*ein schlimmer Zwang*] pour Wagner d'être obligé de le faire et personne, à aucun moment de sa vie, ne le déchargea de ce fardeau (Nachlass 1875, 11[32], KSA 8.222 ; brouillon du UB IV, WB 10).

L'écriture est ici une manière de dépouiller, de disséquer le vécu (*das Erlebniß*). Ce dépouillement signe le passage de l'intériorité à l'extériorité : d'une expérience vécue en première personne à une exposition pour le plus grand nombre. Écrire, c'est tenter de tirer de ce qui est le plus personnel une expérience généralisable : ce saut est celui de l'impression (sensible) au concept.⁴⁰ Mais il y a entre la vie et l'écriture comme une fracture, une scission : l'écriture *parle* de la vie, mais n'est pas le vécu intime. C'est toujours une « contrainte [*Zwang*] » pour Wagner qui éprouve l'intensité du vécu et qui doit s'employer à le retranscrire dans une pensée conceptuelle qui en perdra nécessairement la force. On peut raisonnablement penser que ce qui est dit de Wagner ici s'applique en fait à Nietzsche lui-même. C'est d'ailleurs ce que révélera Nietzsche dans *Ecce Homo* : « La preuve – aussi forte que preuve peut l'être – est mon texte intitulé 'Wagner à Bayreuth' : dans tous les passages d'une importance psychologique capitale, il n'est question que de moi – on peut sans hésiter mettre mon nom ou celui de Zarathoustra partout où le texte indique 'Wagner' » (EH, GT 4). D'où le parallèle entre le fragment posthume (sur Wagner) et la préface d'*Humain trop humain* (sur Nietzsche) : l'écriture de Wagner est qualifiée de dépouillement (*abzuhäuten*) de l'expérience vécue (*Erlebniß*) en concepts (*Begriffen*) ; l'écriture de Nietzsche est un dépouillement de « ce qui a été vécu et dépassé [*etwas Erlebtes und Ueberlebtes*] », pour la connaissance (*für die Erkenntnis*). Et Nietzsche ressent la même contrainte que Wagner à l'écriture de ses pensées, la même sensation de trahir (parce qu'il traduit) le vécu. C'est pourquoi « une fois qu'il a réussi à transformer son instinct en connaissance, il a bon espoir que le processus inverse s'accomplira dans les âmes de ses lecteurs – telle est l'intention dans laquelle il écrit » (UB IV, WB 10). Si l'écriture est un dépouillement du vécu pour la connaissance, il est demandé au lecteur de parcourir le chemin inverse et passer de la connaissance à l'intuition, au vécu qui l'a vue naître.

⁴⁰ Dans un fragment posthume de 1872, Nietzsche pensait déjà la connaissance comme pétrification et « dépouille » des impressions. Nous le citons ici, même si le contexte est différent et doit être regardé avec précaution : « *L'imitation* [*Das Nachahmen*] est le contraire de la *connaissance* [*des Erkennen*] en ce que celle-ci rejette toute transposition, et veut retenir l'impression elle-même, sans métaphore et sans conséquences. À cet effet, l'impression se trouve pétrifiée [*petrificirt*] : capturée et isolée par des concepts, puis mise à mort [*getödtet*], dépecée [*gehäutet*], momifiée et conservée sous forme de concept [*als Begriff mumisirt und aufbewahrt*] » (Nachlass 1872/73, 19[228], KSA 7.490–491). À la même époque que *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873), Nietzsche traite ici de la prétendue opposition entre un langage métaphorique et un langage « pur », celui de la connaissance, qui serait non métaphorique. Il dévoile ici le « dépouillement » que fait subir la connaissance aux impressions sensibles : ce dépouillement est encore un « saut », une métaphorisation et une transposition du sensible. Preuve qu'il n'existe aucun langage non métaphorique et « pur ».

Cette métaphore de l'écriture comme dépouillement irrigue *Le Gai Savoir* :

Mais pourquoi écris-tu ? – A : Je ne suis pas de ceux qui pensent la plume à la main ; moins encore de ceux qui, devant l'encrier, s'abandonnent à leurs passions, assis et le regard fixé sur le papier. Je me fâche et j'ai honte de tout acte d'écrire : écrire est pour moi une nécessité [*eine Nothdurft*] – il me répugne d'en parler, même en paraboles. B : Mais pourquoi écris-tu alors ? A : Oui, cher, pour te faire un aveu : jusqu'à présent, je n'ai pas encore trouvé d'autre moyen pour me débarrasser de mes pensées [*meine Gedanken los zu werden*]. B : Et pourquoi voudrais-tu t'en débarrasser ? A : Pourquoi je le veux ? Est-ce à dire que je le veuille ? Il me le faut [*Ich muss*]. – B : C'en est assez ! (FW 93)

Comme la mue pour le serpent, écrire est pour Nietzsche un besoin vital (*eine Nothdurft*), quelque chose qu'il ne choisit pas de faire mais qu'il doit (*Ich muss*) faire pour soulager son esprit. Il écrit pour se « débarrasser » de ses pensées (*meine Gedanken los zu werden*). Écrire est le dernier maillon d'une chaîne que Nietzsche compare parfois à une « gestation [*Schwangerschaft*] » spirituelle (EH, Pourquoi je suis si avisé 3). Après avoir accumulé des forces en soi-même, il faut les projeter au dehors, se délivrer d'elles sous la forme d'un livre. Comme le dit parfaitement Stefan Zweig :

Tous ses livres ne sont, à proprement parler, que les relations cliniques de ces opérations, que les méthodes employées dans ses vivisections, qu'une sorte d'obstétrique de l'esprit libre.⁴¹

[*Alle seine Bücher sind darum eigentlich nichts anderes als die klinischen Berichte dieser Operationen, die Methoden seiner Vivisektionen, eine Art Geburtshelferlehre des freien Geistes*].⁴²

Écrire, c'est opérer au double sens de « faire œuvre » et de pratiquer un acte chirurgical : le livre étant une sorte de dépouillement du soi, d'opération dans laquelle l'esprit est à la fois le médecin et le patient. Mais contrairement au modèle de la gestation, dans lequel le penseur accouche d'un *enfant*, donc d'un être vivant, la mue ne laisse derrière elle qu'une peau morte. Et l'on peut se demander si pour Nietzsche, le livre n'est pas tant l'élément vivant de la pensée que son reste, son reliquat.

5. Exuvie : peau morte, écriture figée

On désigne par « exuvie » l'enveloppe ou la peau quittée par l'animal lors de la mue. Le terme est tiré du latin « *exuviae* », ce que l'on retire du corps (vêtements, peaux des animaux) et par extension « dépouilles ». L'exuvie est rigide ou semi-rigide, moins souple

⁴¹ Nous modifions légèrement la traduction d'Alzir Hella qui propose « gynécologie » pour *Geburtshelferlehre*. Olivier Mannoni, dans la traduction chez Payot, propose « maïeutique ». Mais il nous semble que l'« obstétrique » nietzschéenne n'est justement pas la maïeutique socratique, et qu'elle se place sur un plan résolument biologique. Il ne s'agit plus pour l'esprit d'accoucher des Idées, mais bien pour le corps et pour la vie de se renouveler.

⁴² Zweig, « Nietzsche », 293.

et malléable que la peau portée par le serpent lorsqu'il est encore vivant. Il semble que Nietzsche pense le livre comme une « exuvie », c'est-à-dire la dépouille d'une pensée : dépouille qui, bien que provenant d'un organisme vivant, se rigidifie peu à peu jusqu'à se figer.

L'assimilation des mots à une « peau », à un « épiderme », ne se fait que dans des fragments rares et énigmatiques ; elle n'en reste pas moins opérante pour penser le livre comme un *reliquat* de la mue. « Quand le diable mue, il perd aussi son nom [*Wenn der Teufel sich häutet, fällt auch sein Name mit ab*] » (Nachlass 1883, 22[3], KSA 10.627). Cette idée revient souvent sous la plume de Nietzsche entre 1883 et 1884 ; on la retrouve dans les fragments posthumes de Nachlass 1884/85, 31[38], KSA 11.374–375, et Nachlass 1885, 35[8], KSA 11.511, ainsi que dans Za IV, L'Ombre. Il est courant d'associer le diable à la métamorphose et au déguisement, symboles de sa duplicité. Dans la Bible, Satan « se déguise en ange de lumière » (2 Corinthiens 11 : 14) ; il porte une multitude de noms, « le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan » (Apocalypse 12 : 9). Sans que l'on puisse déterminer si Nietzsche a ici une référence plus précise en tête, il associe la mue du diable, son changement de « peau », à un changement de nom. Le nom devient ainsi quelque chose comme un vêtement ou un épiderme. Cette idée se trouve développée dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, qui étoffe le fragment cité :

Avec toi, j'ai perdu la foi dans les mots, les valeurs consacrées et les grands noms. Quand le diable change de peau, ne change-t-il pas de nom du même coup ? Car le nom est une sorte d'épiderme. Et le diable n'est lui-même peut-être – qu'un épiderme.

[*Mit dir verlernte ich den Glauben an Worte und Werthe und grosse Namen. Wenn der Teufel sich häutet, fällt da nicht auch sein Name ab? Der ist nämlich auch Haut. Der Teufel selber ist vielleicht – Haut*] (Za IV, L'Ombre).

Ce dialogue entre Zarathoustra et son ombre éclaire ce qui serait sinon resté une pensée énigmatique : l'association entre la mue du diable et son changement de nom. Cette association fonctionne grâce à l'identification du nom à une « peau », à un épiderme. Le nom est comme une « peau » dont on peut changer. Le diable illustre ici le caractère protéiforme de l'identité : il n'est que le miroir grossissant de la personnalité humaine, qui consiste elle aussi en une mue continuelle, en un changement de noms et de visages. Cette perte de valeur du « nom [*Name*] » se trouve associée dans ce passage à une perte de valeur des mots (*Worte*). Les mots sont eux aussi une peau ou un épiderme qui recouvre le réel. Mais il faut souligner la polysémie de la « peau » pour Nietzsche. La peau est tour à tour le lieu de la sensibilité, de passage ou de contact avec le monde extérieur, ce qui attrape les maladies (Za II, Des grands événements), mais aussi ce qui peut faire écran, ce qui empêche de voir (FW 307). Ainsi, lorsque l'on dit que les mots sont une sorte de peau, cela veut dire qu'ils sont à la fois le vêtement, l'enveloppe du réel et ce qui peut, en durcissant, empêcher d'y accéder.

Pour Nietzsche, le langage fonctionne comme une *rigidification* ou une fixation de la pensée. Nous nous heurtons sans cesse à des mots pétrifiés, des mots qui condensent

en eux un jugement et finissent par nous barrer la route : « Les mots nous barrent la route [Die Worte liegen uns im Wege!] [...] Maintenant, dans tout effort de connaissance, on trébuche sur des mots pétrifiés, éternels [*über steinharte verewigte Worte stolpern*], et le choc rompra plus facilement la jambe que le mot » (M 47).

Chaque mot porte pour Nietzsche un jugement sur le monde, jugement qui est peu à peu oublié et devient inconscient. Les mots, de structure malléable et plastique qu'ils étaient, deviennent donc des coquilles vides ou durcies, qui barrent la route de la connaissance. Ce processus de solidification est accéléré par l'écriture. Dans un esprit tout à fait platonicien, Nietzsche déplore à la fin de *Par-delà bien et mal* (1886) la progressive rigidification qu'impose l'écriture à sa pensée :

Hélas, mes pensées, qu'êtes-vous devenues, maintenant que vous voilà écrites et peintes ! [*Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!*] Il n'y a pas longtemps vous étiez si diaprées, si jeunes, si malignes, pleines de piquants et de secrètes épices qui me faisaient éternuer et rire – et à présent ? Déjà vous avez perdu la fleur de votre nouveauté, et quelques-unes d'entre vous, je le crains, sont en passe de devenir des vérités [*zu Wahrheiten zu werden*] : elles ont déjà l'air si impérissable, si mortellement inattaquable, si ennuyeux ! Et en fut-il jamais autrement ? Qu'écrivons-nous, que peignons-nous avec nos pinceaux chinois, nous autres mandarins, éterniseurs de choses qui *peuvent* s'écrire, que sommes-nous capables de reproduire ? [*Welche Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben lassen, was vermögen wir denn allein abzumalen?*] Hélas, seulement ce qui va se faner [*welk werden*] et commencer à s'éventer ! Hélas, seulement des orages qui s'éloignent et s'épuisent, des sentiments ternes et tardifs ! Hélas, seulement des oiseaux las de voler, égarés, qui se laissent prendre dans la main – dans *notre* main ! Nous éternisons ce qui ne peut plus vivre ni voler très longtemps, des choses exténuées et trop mûres [*müde und mürbe Dinge allein*] ! (JGB 296)

Comme Platon, qui rapprochait l'écriture (γραφή) de la peinture (ζωγραφία), caractères écrits ou tracés incapables d'assumer un discours en première personne,⁴³ Nietzsche voit dans l'écriture une « peinture » de la pensée qui la fige et neutralise sa vitalité. À ceci près que ce que Platon reprochait à l'écriture, à savoir de s'éloigner de la vérité, s'inverse ici. Pour Nietzsche, ce qui est justement déplorable, c'est que l'écriture s'approche un peu trop de la vérité, de son caractère impérissable et inattaquable. L'écriture fige ce qui est essentiellement processuel et vivant. Le modèle de la mue n'est pas ici mobilisé, mais l'opposition est faite entre le flux continu de la vie intérieure et la fixation à laquelle conduit l'écriture. Le *texte écrit* (l'exuvie, la peau morte), ne ressemble que de loin à la pensée en train de se faire, au processus de mue qui anime l'esprit.

Pourtant, cette rigidité n'est pas toujours regardée négativement par Nietzsche. On trouvera d'autres textes dans lesquels le philosophe allemand pense les vertus du dessèchement et de la pétrification. Dans M 541, Nietzsche indique « comment il faut se pétrifier [*Wie man versteinern soll*] »

43 Platon, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris 2018, 275d–e, 179–180.

Durcir lentement, lentement, comme une pierre précieuse – et rester finalement là, tranquille, pour la joie de l'éternité.

[*Langsam, langsam hart werden wie ein Edelstein – und zuletzt still und zur Freude der Ewigkeit liegen bleiben*] (M 541).

La solidification qu'impose le texte, la progressive rigidification de l'exuvie, sont un gage de sa survie par-delà les siècles. Comme les fossiles traversant les époques, le texte écrit gagne une longévité que n'ont pas les pensées volatiles. C'est pourquoi il existe une manière de durcir « lentement », de se pétrifier peu à peu pour que les générations futures jouissent de l'écriture. Au M 506 :

Le nécessaire dessèchement de tout ce qui est bon [*Die nöthige Austrocknung alles Guten*].

Quoi ! Il faudrait comprendre une œuvre exactement comme à l'époque qui l'a produite ? Mais on en tire plus de joie, plus d'étonnement et même plus d'enseignement si on ne la comprend justement pas ainsi ! N'avez-vous pas remarqué que toute œuvre nouvelle et belle possède sa moindre valeur tant qu'elle reste exposée à l'atmosphère humide de son temps [*in der feuchten Luft seiner Zeit*], – précisément parce qu'elle est encore trop chargée de l'odeur du marché, de la polémique, des plus récentes opinions et de tout l'éphémère qui périt du jour au lendemain. Plus tard, elle se dessèche [*Später trocknet es aus*], son « actualité » se dissipe [*seine « Zeitlichkeit » stirbt ab*] – alors seulement elle reçoit son éclat profond et son parfum et même, si elle y est destinée, son calme regard d'éternité (M 506).

Même si Nietzsche ne remobilise pas ici le motif du serpent, on peut voir dans ce « dessèchement [*Austrocknung*] » de la pensée le motif du durcissement de l'exuvie. Ce dessèchement n'est plus pensé ici comme une fatalité, conduisant à la mort de l'œuvre, mais comme un moyen de conservation de sa valeur. Tant qu'elle baigne dans « l'atmosphère humide de son temps », l'œuvre ne peut pas déployer ses qualités. Elle reste la cible de critiques contingentes et partiales. Au contraire, en se desséchant, en se dépouillant de ce qui la rattache à son époque, elle traverse les siècles et peut constituer un motif de réflexion pour les générations à venir. La « rigidification » du texte écrit, semblable à la peau que délaisse le serpent après la mue, jouit donc d'une double appréciation. D'un côté, elle semble préjudiciable au mouvement de la pensée : elle n'est qu'un testament, qu'une dépouille des intuitions premières. Elle est le lieu où la pensée vient mourir : le tombeau de l'esprit. D'autre part, elle est ce par quoi la pensée traverse les siècles : la trace à partir de laquelle on pourra retrouver le corps du serpent ; la forme à partir de laquelle on pourra recréer une pensée vivante.

Conclusion : l'écriture comme mue et comme peau

Au terme de ce parcours, nous avons explicité les différents sens que revêt la mue en contexte nietzschéen. La métaphore, qui se déploie surtout à partir d'*Aurore*, se place sur un terrain résolument biologique, sans doute inspiré des lectures scientifiques de

Nietzsche. En effet, la mue offre une figuration parfaite de sa conception du vivant, où l'évolution est expliquée par un mouvement continu de dégénérescence/régénération des individus. Mais le thème du serpent nous place également dans un intertexte littéraire. Goethe, cent ans avant Nietzsche, pense sa vie et son écriture comme une *mue* continue. Il n'est pas dit que le philosophe allemand s'inspire de son glorieux prédécesseur. Toujours est-il qu'il théorise lui aussi cette double dimension de la mue : qualifiant à la fois le processus de rajeunissement perpétuel de l'esprit et l'opération de l'écriture. L'écriture, au sens de *l'activité* ou du *processus* d'écriture, s'apparente à une mue : écrire, c'est se dépouiller d'une pensée, la déléguer à une enveloppe extérieure. Le livre est pour Nietzsche le lieu d'une transformation et d'une guérison. Comme le serpent se débarrasse de sa peau, Nietzsche se débarrasse de ses pensées en les livrant au plus grand nombre. Il fait radicalement *peau neuve*, au sens où chaque livre marque un tournant dans sa vie : une réinvention de soi par la réinvention du style. Cette opération est rendue possible par un regain de vitalité qui, après une longue période de faiblesse, pousse le corps à se dépouiller de ses anciennes peaux et l'esprit à abandonner ses anciennes pensées. L'écriture au sens des *caractères écrits* cette fois, du *résultat d'une activité*, s'apparente donc à la peau du serpent, à l'exuvie, à savoir une enveloppe en voie de solidification, que la vie a désertée. Cela place le texte écrit dans une position ambiguë. Il semble être ce dont la pensée a le moins besoin, ce qui n'est qu'un *reliquat* de l'activité spirituelle. Il fige la pensée et en donne une image à un instant bien précis. Mais cette dépouille est aussi ce qui nous met *sur la trace du serpent* : ce qui conduit à reconstruire son environnement et à imaginer la pensée en train de se faire. Loin d'être inoffensifs, les textes de Nietzsche brillent encore d'un certain éclat, contiennent encore leur dose de venin. Par une opération qui n'est pas loin de la magie de la métamorphose, ils peuvent encore nous surprendre, c'est-à-dire nous piquer ou nous mordre.

Bibliographie

- Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (éd.) : *A Nietzschean Bestiary : Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2003
- Acampora, Ralph R. : « Nietzsche's Feral Philosophy : Thinking through an Animal Imaginary », dans : Christa Davis Acampora / Ralph R. Acampora (éd.), *A Nietzschean Bestiary : Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2003, 1–13
- Bauchot, Roland / Bon, Cassian / David, Patrick / Gasc, Jean-Pierre : *Serpents*, Chamalières 2005
- Bouriau, Christophe : « La valeur de la métamorphose : Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis* 10 (2006), 73–92
- Bowles, Brian : « Sloughing One's Skin : Perspectivism as Aesthetic Cure in Nietzsche », *Southwest Philosophy Review* 15/2 (1999), 25–38
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (éd.) : *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Deleuze, Gilles : *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1999
- Deonna, Waldemar : « Ouroboros », *Artibus Asiae* 15 (1952), 163–170

- Gasser, Peter : *Rhetorische Philosophie : Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Bern 1992
- Grätz, Katharina : *Kommentar zu Nietzsches « Also sprach Zarathustra » I und II*, Berlin 2023
- Haddock, Charlene Seigfried : « Shedding Skins », *Hypatia* 17/4 (2002), 173–186
- Heidegger, Martin : *Nietzsche I*, trad. Pierre Klossowski, Paris 1971
- Jouanna, Danielle : *Le Serpent chez les Grecs : Mythologie, savants, devins et médecins*, Paris 2025
- Merlio, Gilbert : « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale* 10 (2009), 125–145
- Pappas, Nickolas : « The Eternal-Serpentine », dans : Christa Davis Acampora / Ralph R. Acampora (éd.), *A Nietzschean Bestiary : Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2003, 71–82
- Rolland, Romain : « Goethe : «Meurs et deviens» », dans : *Compagnons de route*, Paris 1961, 125–126
- Stiegler, Barbara : *Nietzsche et la vie : Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris 2021
- Tal, Lior : « The Serpent Archetype in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* », *Humanities Bulletin* 7/2 (2025), 9–22
- Thönges, Bernd : *Das Genie des Herzens : Über das Verhältnis von aphoristischem Stil und dionysischer Philosophie in Nietzsches Werken*, Stuttgart 1993
- Tyler, Tom : « Snakes, Skins and the Sphinx : Nietzsche's Ecdysis », *Journal of Visual Culture* 5 (2006), 365–385
- Warburg, Aby : *Le Rituel du serpent : Récit d'un voyage en pays pueblo*, trad. Sibylle Muller, Diane H. Bodart et Philip Guiton, Paris 2003
- Wienand, Isabelle / Wotling, Patrick (éd.) : *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*, Basel 2020
- Wotling, Patrick : *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 2012
- Zweig, Stefan : « Nietzsche : La marche progressive vers soi-même », dans : *Le Combat avec le démon : Kleist-Hölderlin-Nietzsche*, trad. Alzir Hella, Paris 2021, 288–299

Marcelo Saraiva

Die Parodie des Mythos bei Bataille auf der Grundlage von Nietzsches Metaphorik

Abstract: Bataille's Parody of the Myth Based on Nietzsche's Metaphorics. This study examines the significance of the statement: "The absence of myth is also a myth," formulated by Georges Bataille for the 1947 Surrealist exhibition, "A New Myth," in light of the metaphorical language of Nietzsche. At the center of the analysis is the thesis that in the postwar period Bataille moves away from the politically revolutionary strategy of re-mythologization which marked his work and biography throughout the 1930s and develops an aesthetically paradoxical position in which myth no longer functions as an affirmative collective narrative, but rather as a reflective figure within an enlightened and self-consciously fictional discourse. Based on a detailed analysis of *The Sleepwalker's Song* from *Thus Spoke Zarathustra* as well as selected fragments from Nietzsche's unpublished writings, the article shows how Bataille adopts Nietzsche's metaphorical logic of paradox, the concept of "truthful appearance," and the play with the absence to articulate an aesthetical critique of mythical ideology in modernity. In doing so, the text outlines a genealogy of an aesthetic theory of nihilism, in which myth and parody stand in a productive tension.

Keywords: Georges Bataille, Myth, Parody, Nihilism, Aesthetics

1. Bataille-Nietzsche-Konstellationen und die Verortung dieser Untersuchung

Es ist kein Geheimnis, dass das Denken Friedrich Nietzsches nicht zufällig, sondern von grundlegender Bedeutung für die Genese des Werkes von Georges Bataille ist. Es finden sich zahlreiche Verweise auf den deutschen Autor, dessen Philosophie in allen wichtigen theoretischen Momenten des Franzosen präsent ist, d.h. nicht nur, wenn sie explizit analysiert oder kommentiert wird, sondern auch in seinen originellsten philosophischen Konstrukten wie den Konzepten des Formlosen, der Heterogenität, der inneren Erfahrung, der Erotik, des Kontinuums, der Gemeinschaft, der Überschreitung oder der Souveränität: „Von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist meine Begleitung auf

Marcelo Saraiva, Universität Stuttgart, Seidenstr. 36, 70174 Stuttgart, Deutschland,
E-Mail: marhansaraiva@gmail.com

Erden die Nietzsches“, sagte Bataille einmal in einem Buch von durchaus persönlichem Charakter.¹

Trotz dieser nicht zu bestreitenden nietzscheanischen Durchdringung gibt es immer noch wenige Studien, die im Detail untersuchen, wie Nietzsche Bataille bei dessen philosophischer und literarischer Produktion „begleitet“ hat. Die tieferliegenden Gründe für dieses Defizit überschreiten den hier abzusteckenden Untersuchungsrahmen, doch ist es durchaus möglich, dass ein Zögern der Nietzsche-Forschung – unter anderem – mit jenem Eindruck zusammenhängt, der bereits von einem Zeitgenossen Batailles, Albert Camus, geäußert wurde, nämlich dass ihm dessen „Nietzscheanismus [...] nicht [...] sehr orthodox scheint. Bataille hat zu viel Persönlichkeit, um nicht von Nietzsche zu übernehmen, was ihm passt, und das ist es dann auch nur.“²

Dass die bataillesche Aneignung Nietzsches zweifellos ein beträchtliches Maß an hermeneutischem Experimentalismus beinhaltet, bedeutet keineswegs, dass Nietzsche nicht als zentraler Bezugspunkt im Werk von Bataille fungiert – was eine philologisch orientierte Untersuchung dieser Resonanz rechtfertigt, um die Entstehung von Batailles Werk zu erläutern. Während die überwiegende Mehrheit der Studien zu diesem Thema sich auf die ‚Entnazifizierung‘ Nietzsches durch Bataille (zusammen mit Karl Jaspers und Karl Löwith, Pierre Klossowski oder später Walter Kaufmann)³ konzentriert, sagen sie wenig über andere Aspekte von Batailles Nietzscheanismus aus. Der vorliegende Text beabsichtigt aufzuzeigen, wie – jenseits der traditionellen Einteilung der batailleschen Nietzsche-Rezeption – die Problematik des *Mythos* und der *Abwesenheit des Mythos* einen der produktivsten Ankerpunkte des philosophischen Dialogs Batailles mit Nietzsche in den 1930er- und 1940er-Jahren bildet. Es ist daher angebracht, einen allgemeinen chronologischen und systematischen Rahmen zu entwerfen, um die Untersuchung innerhalb der unterschiedlichen möglichen Richtungen zu verorten, die die Nietzsche-Bataille-Studien einschlagen können.

1 Georges Bataille, *Nietzsche und der Wille zur Chance*, hg. v. Gerd Bergfleh, Berlin 2005, 33. Vgl. auch ähnliche Äußerungen in OC, VII, 459 und OC, VII, 615. Zur Vereinfachung werden die Verweise auf die französische Gesamtausgabe von Georges Bataille (*Œuvres Complètes*, Paris 1970–88) durch das Kürzel „OC“ angegeben, gefolgt von der entsprechenden Bandnummer in römischen Ziffern. Die Übersetzungen der Texte von Bataille stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.

2 OC, VII, 614. Zu dem hermeneutischen Experimentalismus seitens Batailles gegenüber Nietzsche vgl. Denis Hollier, „From Beyond Hegel to Nietzsche’s Absence“, in: Leslie A. Boldt-Irons (Hg.), *On Bataille. A Critical Reader*, Albany, NY 1995, 61–78, und François Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l’infini*, Paris 1994, 31 f. und 37.

3 Speziell zum Beitrag von Bataille in diesem Prozess vgl. Hélène Sapin, „Die ‚Entnazifizierung‘ von Nietzsche bei Georges Bataille und Thomas Mann. Anmerkungen zu ‚Wiedergutmachung an Nietzsche‘ (Réparation à Nietzsche) und ‚Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung‘“ in: Sebastian Kaufmann / Markus Winkler (Hg.), *Nietzsche, das „Barbarische“ und die „Rasse“*, Berlin 2022, 221–234.

Es ist möglich, drei Phasen der französischen Rezeption von Nietzsche zu unterscheiden:⁴ die erste, hauptsächlich von Literaten (z.B. André Gide), die zwischen dem Ende des 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts schrieben; die zweite von einer Gruppe von Intellektuellen der Zwischenkriegszeit (insbesondere den Mitgliedern des *Collège de Sociologie*); und die dritte, als Nietzsche schließlich in der akademischen Philosophie, insbesondere bei den sogenannten Poststrukturalisten, zwischen den 1960er- und 1980er-Jahren Anerkennung fand. Begleitet von Pierre Klossowski und Maurice Blanchot – die auch seine Freunde waren – könnte Bataille vielleicht der bedeutendste Name dieser zweiten Phase sein,⁵ die auch Antonin Artaud einschloss. Nietzsche konnte jedoch im Frankreich der Zwischenkriegszeit, das noch vorwiegend von neukantianischen, phänomenologischen und bergsonistischen Denktraditionen geprägt war, keinen philosophischen Rang verschaffen.

Batailles Werk seinerseits lässt sich äußerlich und schematisch – in diachronischer oder genetischer Hinsicht – ebenfalls in drei zeitliche Bereiche unterteilen, was die Nietzsche-Rezeption betrifft (natürlich sind diese verschiedenen Phasen miteinander verknüpft, und Bataille fungiert als ein wichtiges Bindeglied zwischen der zweiten und der dritten Welle).⁶

1. Die Jahre von ACÉPHALE (wörtl. „Kopflös“) (1936–39), der Geheimgesellschaft, die sich der Veröffentlichung der gleichnamigen Zeitschrift verschrieben hatte. Ihr Ziel und ihre Berufung waren ein im Wesentlichen von Nietzsche inspirierter „religiöser Krieg“⁷ gegen die Politik ihrer Zeit. Dies ist der am stärksten erforschte Bereich in Bezug auf das Nietzsche-Bataille-Verhältnis.⁸

4 Vincent Descombes, „Le moment français de Nietzsche“, in: Alain Boyer / André Comte-Sponville / Vincent Descombes / Robert Legros / Philippe Raynaud / Pierre-André Taguieff, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris 1991, 99–128. Für eine ausgezeichnete Übersicht über die gesamte im 20. Jahrhundert veröffentlichte Bibliografie zur Nietzsche-Rezeption in Frankreich vgl. Laure Verbaere, „L’histoire de la réception de Nietzsche en France – Bilan critique“, in: *Revue de Littérature Comparée* 306/2 (2003), 225–233. Jacques Le Rider übernimmt das Schema von Descombes weitgehend und erweitert es erheblich. Vgl. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris 1999.

5 Descombes erwähnt nicht die frühen Nietzsche-Studien der Germanisten Henri Lichtenberger (*La philosophie de Nietzsche*, 1898) und Charles Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 1920–1931), die Bataille bekannt gewesen sein dürften.

6 Ich folge hier der Periodisierung von Yue Zhuo, „Bataille’s Nietzsche“, in: Ashley Woodward (Hg.), *Interpreting Nietzsche. Reception and Influence*, London 2011, 35–50.

7 Georges Bataille, „La conjuration sacrée“, in: *Acéphale* 1 (1936), 1–4.

8 Vgl. z.B. Rita Bischof, *Tragisches Lachen. Die Geschichte von „Acéphale“*, Berlin 2010; Carlos Marroquin, „Georges Bataille und die Gruppe Acéphale“ in: André Reichert / Jaime de Salas / Ulrich J. Schneider (Hg.), *Nietzsche und die Postmoderne*, Leipzig 2012, 141–147; und Germana Berlantini, „Texte et Contexte. Georges Bataille Lecteur de Nietzsche dans la Revue *Acéphale*“, in: *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 197–215. Vgl. zudem zu *Acéphale* und dem *Collège de Sociologie* Stephan Moebius, *Die Zauberberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz 2006, und Rose Eidelpes, *Entgrenzung der Mimesis. Georges Bataille – Roger Caillois – Michel Leiris*, Berlin 2018. Zu den politischen Implikationen von Batailles Denken in Verbindung mit dem Werk Nietzsches vgl. zuletzt Jenny Kellner, *Anti-ökonomi-*

2. Der Zeitraum des Krieges und der in der „atheologischen Summe“ enthaltenen Triologie, in dem die Konzepte der „inneren Erfahrung“, der „Chance“ und des „Nicht-Wissens“ entwickelt wurden und der in der Veröffentlichung von *Sur Nietzsche. Volonté de chance* im Jahr 1945 gipfelte.
3. Der dritte Zeitraum entspricht den frühen 1950er-Jahren, in denen Bataille im Rahmen einer Reflexion über das Konzept der Souveränität und den stalinistischen Kommunismus einige Artikel über Nietzsche verfasste, die 2012 posthum in dem Buch *La Souveraineté* veröffentlicht, aber bis auf die angegebene Arbeit von Jenny Kellner von der Forschung weitgehend ignoriert wurden.⁹

Wenn man jedoch eine Perspektive betrachtet, die stärker auf die synchrone, systematische oder querverlaufende Ebene von Batailles Denken ausgerichtet ist, kann man in sehr allgemeinen und vereinfachenden Begriffen sagen, dass Nietzsche das Gegenmittel zum auch fundamentalen Einfluss von Alexandre Kojève und Hegel in Batailles Denken war. Bataille konnte somit dem systematischen Hegelianismus, der synthetische Kohärenz und Identität im Denken und in der Geschichte hervorhebt, ein Denken mit deutlichen Merkmalen Nietzsches entgegensetzen. Dabei entwickelte er eine eigenartige Version der dialektischen Philosophie: die Irreduzibilität des Nichtwissens und des Unerfassbaren im Gegensatz zu Ansprüchen des absoluten Wissens; von Stille und ekstatischem Erlebnis im Gegensatz zur logischen Rede; die Betonung der Differenz als Kennzeichen jeder möglichen Ontologie; die Entterritorialisierung der Philosophie von ihrem angestammten Platz des theoretischen Wissens und des Subjekts aus der alten, trockenen Subjektivität als kognitivem Bewusstsein hin zu einem „Sich-ins-Spielbringen“ des philosophischen, entsubjektivierenden Erlebens; ein antiteleologischer Ansatz zu Begriffen wie Subjekt, Wirtschaft und Geschichte; die Aufmerksamkeit auf Phänomene der Unterbrechung im historischen Prozess, auf den Bruch mit der normierten Erfahrung des sozialen Alltags und der Arbeitswelt, in Resonanz mit dem heraklitisch-nietzscheanischen Motiv der destabilisierenden und zerstörerischen Kraft der Zeit. Allgemein gesagt geht es hierbei um das Auftreten von Themen im Bereich der Gewalt und Überschreitung, der Verausgabung und des Überschusses, des Lachens und des Spiels, der Tragödie und der Maske, des Todes und des Opfers, des Bösen und der Erotik.¹⁰ Der nietzscheanische Dionysmus bei Bataille durchdringt all diese Aspekte, auch wenn die Spannung und Kombination zwischen

scher Kommunismus. *Batailles nietzscheanische Herausforderung*, Weinheim 2025 (zum Problem des Aképhalos-Mythos in Hinsicht auf Nietzsches Werk siehe 74–78).

⁹ Kellner, *Anti-ökonomischer Kommunismus*.

¹⁰ Zur Theorie der „Verausgabung“ und des „Exzesses“ bei Bataille vgl. Iris Därmann, *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010, 36–68. Im Hinblick auf den Zusammenhang dieser Theorie bei Bataille mit dem Werk Nietzsches vgl. Torsten Hitz, „Gift, Gaben, Geschenke. Bataille und Heidegger als Leser Nietzsches“, in: Andreas Hetzel / Peter Wiechens (Hg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999, 133–156; Pierangelo Sequeri, „La misura dell'eccesso. Bataille vs. Nietzsche“,

den intellektuellen Anregungen von Nietzsche und von Hegel nicht das Thema dieser Studie sind.¹¹

So nützlich diese Einordnungen auch sein mögen und dazu beitragen, die unterschiedlichen Phasen und Aspekte des batailleschen Dialogs mit Nietzsche zu verstehen, so glaube ich doch, dass sie an der Mythosproblematik vorbeigehen.¹² Das nietzscheanische Stratum des Textes von Bataille über *L'Absence de mythe* (1947), der in den folgenden Abschnitten analysiert werden soll, ist von besonderer Bedeutung für das Verständnis der inneren Schwankungen seines Werks, insofern der Franzose im Jahrzehnt zuvor bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs auf die Notwendigkeit der Wiederbelebung des Mythos insistierte. 1934 erklärte Bataille:

Ich habe keine Zweifel hinsichtlich der Ebene, auf der wir uns positionieren sollten: Sie kann nur diejenige des Faschismus selbst sein, das heißt die mythische Ebene.

[*Je n'ai pas les doutes quant au plan sur lequel nous devrions nous placer: cela ne peut être celui que du fascisme lui-même, c'est-à-dire le plan mythologique*].¹³

Seine Führungsinitiative zusammen mit Breton in der revolutionären Gruppe *Contre-Attaque* (1935–36), nach einigen Jahren erbitterter Feindschaft zwischen den beiden, kann nur in diesem Kontext verstanden werden. Auf der einen Seite steht die Verstrickung mit dem Surrealismus und dem revolutionären Engagement, wobei der moderne Mythos als Kern der Politisierung der Kunst innerhalb des Klassenkampfes fungiert. Die Remythologisierung wirkt in diesem Sinne als symbolischer Akt, der auf die affektive Erhebung der Massen abzielt – eine Strategie, die versucht, dem Faschismus auf jener ihm eigenen mythischen Ebene zu begegnen, indem verlorene religiöse Aspekte der Moderne wiederbelebt würden. Vor allem interessiert Bataille die Idee der „affektiven Exaltation“ oder der „Entfesselung von Leidenschaften“. Der Mythosbegriff verwebt sich dabei mit einer Konstellation von Konzepten wie politische und gesellschaftliche Organizität und Gemeinschaft, Enthusiasmus und Fanatismus,

in: Francesco Totaro (Hg.), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Rom 2002; und Valeria Chiore, *La logica dell'eccesso di Bataille. Il confronto con Hegel e Nietzsche*, Neapel 1986.

11 Bezüglich dieser Thematik vgl. Denis Hollier, „Le Dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille“, in: *L'Arc* 38 (1969), 35–47.

12 Der einzige Text größeren Umfangs, der sich der Frage der „Abwesenheit des Mythos“ bei Bataille direkt stellt, ist Sergio Mislata, *Georges Bataille y la ausencia de mito*, València 2014. Der Text weist jedoch einen schwerwiegenden methodologischen Mangel auf, da er eher einer Enzyklopädie des Werks von Bataille gleicht als einer Dissertation, die sich der Formulierung und Beantwortung eines philosophischen Problems widmet. Trotz seines Nutzens als philologisches Nachschlagewerk trägt er für die systematische Untersuchung des Mythosproblems bei Bataille nur wenig bei. Vgl. zudem, ohne Bezug auf Nietzsche, Peter Wiechens, „L'homme du mythe. Batailles Abweichung von Durkheim“, in: Hetzel / Wiechens (Hg.), *Georges Bataille*, 223–242, und Takashi Ichikawa, „Les mythes et leurs enjeux. Une étude sur les significations des figures mythiques chez Georges Bataille“ in: *He geibun-kenkyu. Journal of Arts and Letters* 82/6 (2002), 368–354.

13 Georges Bataille, *L'apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932–1939)*, Paris 1999, 112.

Ekstase und Gewalt – im Rahmen einer „Politik der Heterogenität“, angewandt auf die revolutionäre Aktion.¹⁴

In Fortsetzung dieses Anliegens, jedoch in esoterischerer Weise, verkörpert die geheime Gemeinschaft und öffentliche Zeitschrift *Acéphale* – die eine „Religion ohne Gott“¹⁵ fundieren sollte – ihre Opposition gegen den Faschismus durch den „Mythos“, den sie errichtet (die Figur des Kopflosen), und der in allem der Knechtschaft, der rohen Gewalt, der moralischen Repression und dem niederträchtigen Patriotismus entgegengesetzt ist. *Acéphale* entstand dabei als Fortsetzung und Transformation des vorherigen revolutionären Zusammenschlusses *Contre-Attaque*, den Bataille gemeinsam mit Breton initiiert hatte. Das dionysische Element Nietzsches wird in den azephalischen Mythos einverleibt,¹⁶ mit Blick auf eine „Wertepolitik“, die mit tragischer Gewalt, der Ablehnung von Traditionen und Moral, der Erfahrung des Grenzbereichs und der Überschreitung, mit Pathos und Opfer, Traum und Rausch verbunden ist.¹⁷ Der Nationalsozialismus, mit seinem Rassismus, seiner Liebe zur Vergangenheit und seiner Bindung an die Vorstellung einer Blutgemeinschaft, stand dem „Mythos der Zukunft“ bei Nietzsche und seinem Ideal des „sans patrie“ sehr fern.

Diese Aspekte von Batailles Leben und Werk sowie seiner Aneignung von Nietzsches Denken während der 1930er-Jahre werden hier nicht behandelt, dienen jedoch als Kontrapunkt zu der weitaus nihilistischeren und stärker ästhetisch orientierten Sichtweise – so lautet die These dieser Untersuchung –, die in der Nachkriegszeit entsteht – gerade im Anschluss an jene Periode, in der er sich am intensivsten mit dem nihilistischen Kern von Nietzsches Denken beschäftigte, so in Werken wie *L'Expérience intérieure* (1943) und *Sur Nietzsche. Volonté de chance*. Auch wenn der Mythos des Azephalen ambivalenter Natur war – gewissermaßen selbst eine Parodie des faschistischen Mythos –, so handelte es sich dennoch um das Streben nach der Wiedergewinnung einer ekstatisch-religiösen Intensität, verbunden mit performativ-rituellen Praktiken der Inszenierung des Todes Gottes (und damit des Todes jeder Form metaphysischer – kognitiver und ethisch-politischer –

14 Vgl. Marina Galletti / Roy Boyne, „Bataille and Heterology“, in: *Theory, Culture & Society* 35/4–5 (2018), 3–27.

15 OC VI, 369 f. Vgl. auch Pierre Klossowski, „Cette drôle de société secrète“, in: Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la Liberté*, Paris 1991, 170.

16 In diesem Sinne ist es bemerkenswert, dass eine der Masken des Azephalen – der überdies nicht nur eine Parodie auf den vitruvianischen Menschen, sondern ebenso auf den gekreuzigten Christus darstellt – die des griechischen Gottes Dionysos ist. Interessanterweise vereint Bataille in dieser Figur die beiden Polaritäten von Nietzsches Frühwerk (Rausch und Traum), indem er ihn als „träumerischen Dionysos“ präsentiert. Vgl. Georges Bataille, „Chronique Nietzscheenne“, in: *Acéphale* 3 (1936), 15–23: 19.

17 Man könnte sagen, dass das gesamte Werk Batailles unter dem Zeichen von Nietzsches Dionysischem lesbar ist – meine derzeit in der Fertigstellung begriffene Doktorarbeit widmet sich genau diesem Thema. Vgl. auch Michele Cohen-Halimi, „Apollinisch – dionysisch“, in: Karlheinz Barck / Martin Fontius / Dieter Schlenstedt / Burkhard Steinwachs / Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. I, Stuttgart 2010, 246–271: 258 f. Vgl. auch Kellner, *Anti-ökonomischer Kommunismus*, 70 ff.

Autorität) im Rahmen der *Acéphale*-Gruppe. Gerade diese Perspektive in Batailles Werk scheint sich im Kontext der Nachkriegszeit zu verschieben. Auch hier wird der Rückbezug auf Nietzsches Werk von grundlegender Bedeutung sein.

2. Nietzsches Fundierung der „Mythosabwesenheit“ bei Bataille

Ne doute pas, dès 1914, que son affaire en ce monde est d'écrire, en particulier d'élaborer une philosophie paradoxal [Zweifelt schon 1914 nicht daran, dass seine Aufgabe in dieser Welt das Schreiben ist, insbesondere die Ausarbeitung einer *paradoxen* Philosophie].¹⁸

Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist, und bin trotzdem der Gegensatz eines nein-sagenden Geistes (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1)

Parodie ist eines der Kunstmittel der Arbeit am Mythos. In ihr werden die Grundzüge mythischer Funktionsweisen übersteigert, bis an eine Grenze getrieben, an der ihr Gestaltgewinn erlischt. Daß dies späte Formen der Entsetzung des Mythos charakterisiert, bedarf kaum des Belegs.¹⁹

„Die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos: der kälteste, der reinste, der einzig wahre.“²⁰ Mit diesem paradoxen Satz schließt Georges Bataille den Text mit dem Titel *L'absence de mythe* ab – ein Beitrag, der auf Einladung der Surrealisten für den Katalog der sechsten internationalen Ausstellung *Le Surréalisme en 1947* verfasst wurde – eine Ausstellung, die just das Thema „ein NEUER MYTHOS, künstlerisch zu übersetzen“ zum Gegenstand hatte.²¹ Die Ausstellung wurde von André Breton, Marcel Duchamp und Aimé Maeght in der Galerie Maeght in Paris während der Monate Juli und August organisiert und zog anschließend, in reduzierter Form, weiter nach Prag.

Peter Bürger äußert eine Bemerkung, die aufgrund ihrer Relevanz für die interpretative Richtung, die ich in Bezug auf diesen Text einschlagen möchte, hervorgehoben werden sollte, insbesondere im Hinblick auf die Rückführung auf die von Nietzsche eröffnete Denkerfahrung: „Die Gedankenfigur der Anwesenheit des Abwesenden ist eine Formel für die Weise, wie das Heilige den Menschen nach dem Tode Gottes erscheint.“²² Ebenso wie die „Abwesenheit des Mythos“ wird auch die „Abwesenheit

18 Georges Bataille, „Notice autobiographique“ [1958], in: OC VII, 459.

19 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 2001, 149 f.

20 Georges Bataille, „L'absence de mythe“, in: OC, XI, 236 (ursprünglich veröffentlicht in: Victor Brauner / André Breton / Henry Miller / Benjamin Péret (Hg.), *Le Surréalisme en 1947*, Paris 1947, 65; verfügbar unter: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42246627/f17.item> – abgerufen am 10.05.2024).

21 Vgl. „Projet initial“, in: Brauner / Breton / Miller / Péret (Hg.), *Le Surréalisme en 1947*, 135.

22 Peter Bürger, „Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel“, in: Hetzel / Wiechens (Hg.), *Georges Bataille*, 29–40: 39. In Batailles Text wird ausdrücklich „l'absence de Dieu“ erwähnt (OC,

Gottes“, die gemäß den knappen Zeilen dieses Textes von einem korrelativen *Sich-selbst*-abwesend-Werden begleitet sein sollte, vielmehr und auf ebenso paradoxe Weise als das intensivste mögliche Selbst und als das heiligste Göttliche erfahren: „Die Abwesenheit Gottes ist größer, sie ist göttlicher als Gott [...], maßlos bin ich fröhlich [*gai*]“. ²³ Die präzise Wahl des Begriffs *gai*, und nicht irgendeines anderen vulgärerem Ausdrucks unter den vielen Synonymen, die die französische Sprache für dieses Gefühl bereithält, verweist eindeutig auf *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–87) – und ihren Untertitel in der 1887er-Neuausgabe, *la gaya scienza*. ²⁴ Die Abwesenheit, verstanden als „Verlust“ oder „Obsoleszenz“ der höchsten religiösen Objekte, könnte durchaus Anlass zu Schwere und Trauer bieten, doch hier wird sie in ein Objekt erhabenster Fröhlichkeit umgewertet – ein wenig auf jene Weise, in der die Dame des Troubadours des „gai savoir“ geliebt wird: „aus Freude an ihrer Rätselhaftigkeit, mit aller Leidenschaft, aber aus Distanz“. ²⁵

Das hermeneutische Potenzial des Satzes „Die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos“, das Bürger aufzeigt, wird noch greifbarer und anregender, wenn man die vorausgehende Aussage berücksichtigt: „Die Nacht ist auch eine Sonne“ – dieser erste Satz, dessen Anführungszeichen deutlich machen, dass es sich um ein Zitat handelt, ist nichts anderes als die Wiedergabe einer Aussage aus *Also sprach Zarathustra* (1883–85): „Nacht ist auch eine Sonne“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 10). Dennoch wird Nietzsche in Batailles Text nicht namentlich erwähnt. ²⁶

Der vollständige Satz – „La nuit est aussi un soleil‘ et l’absence de mythe est aussi un mythe [Die Nacht ist auch eine Sonne‘ und die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos]“ – führt somit eine sanfte Wiederholungsoperation durch („est aussi [...] et [...] est aussi“), wodurch ein syntaktischer Parallelismus zwischen den beiden Aussagen

XI, 236). Bemerkenswerte Prätexte für dieses textuelle und konzeptuelle Motiv finden sich etwa bei Jean Wahl, „Nietzsche et la mort de Dieu. Note à propos du ‚Nietzsche‘ de Jaspers“, in: *Acéphale* 1–5 [1937], neu veröffentlicht in: *Acéphale. Religion, sociologie, philosophie*, Paris 1980, 22, sowie in Maurice Blanchots erstem Roman *Thomas l’obscur* (1941) (vgl. auch OC, V, 119 f.), beide im Umkreis von Batailles Denken entstanden und für dessen eigene Formulierung des Abwesenheitsmotivs prägnant.

²³ Bataille, „L’absence de mythe“ (in: OC, XI, 236).

²⁴ Oder „gai saber“, gemäß anderen Varianten. Zu den philologischen und interpretativen Aspekten des Titels und Untertitels vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012, 41–49, und Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches „Die fröhliche Wissenschaft“*, Berlin 2022, 75–93.

²⁵ Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 46.

²⁶ In seiner Interpretation des Satzes ignoriert Denis Hollier, *Against Architecture. The Writings of Georges Bataille*, übers. v. Betsy Wing, Cambridge 1989, 89–91, schlichtweg die Präsenz des vorangehenden Satzes von Nietzsche und zieht es vor, Hegels Problem der Widersprüchlichkeit zu behandeln, indem er den Satz von Bataille einer Aussage von Tzara gegenüberstellt, die von Bataille in einem anderen Text zitiert wird (OC, V, 98) und die gleiche oben erwähnte syntaktische Parallelität aufweist. In der Bataille-Forschung wurde dieser Satz in Bezug auf seine Rückverweisung auf Nietzsche bisher nicht zufriedenstellend und im Detail untersucht. Die bislang überzeugendste Analyse mit Bezug auf Nietzsche – auch wenn sie nicht auf das nietzscheanische Substrat von Batailles Formulierung von 1947 eingeht – ist Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1999, 107–174: 115 f.

entsteht. Diese strukturelle Symmetrie legt dem Leser auf semantischer Ebene eine analogische Paarung beider Aussagen nahe. Das nebeneinander gestellte, antithetische Begriffspaar konkreter Konzepte (Nacht/Sonne) dient also als Analogie für das antithetische Begriffspaar abstrakter Konzepte (Abwesenheit des Mythos/Mythos) – und das erste Paradox wird somit zur Analogie des zweiten. Die syntaktischen und semantisch-metaphorischen Parallelismen zwischen beiden Sätzen verstärken folglich noch den paradoxen Charakter des oben genannten Motivs – jenes der „Anwesenheit der Abwesenheit“, um es noch allgemeiner auszudrücken. Dieses Motiv wird zugleich bereichert durch den analogen Rückgriff auf konkrete Konzepte (Nacht/Sonne), die, wie hinzuzufügen ist, der nietzscheanischen Bildsprache entstammen. Es empfiehlt sich daher zu untersuchen, wie diese Bildsprache zur Interpretation von Batailles Formulierung über den Mythos beiträgt.

Von Zarathustra in einem „schlafwandlerisch-trunkenen Zustand“²⁷ geäußert, gehört der Satz zu einem Nachtgesang (wie in Za II, Das Nachtlid) – genauer gesagt, zum *Nachtwandler-Lied*, dem vorletzten Kapitel von *Also sprach Zarathustra*, das kurz vor Mitternacht beginnt. Wie im „Mitternachtslied“ (Za III, Das andere Tanzlied 3), dessen Verse hier ein Echo und eine Wiederholung finden, dient das Mitternachtsläuten nicht nur als zeitlicher Marker dieser traumhaften Szene, sondern auch als formales Kompositionsprinzip des Textes, indem die zwölf Abschnitte des Kapitels *Das Nachtwandler-Lied* den zwölf Schlägen der Glocke entsprechen. Darüber hinaus scheint die pendelnde Bewegung der Glocke auch die hier vorherrschende zaudernde narrative Instanz zu spiegeln: Ab der dritten Sequenz, als die Stimme vom heterodiegetischen Erzähler zur lyrischen Ich-Figur Zarathustra übergeht, entsteht eine Wechselrede, die zwischen Zarathustra und der Mitternacht selbst oszilliert – Mitternacht, der Zarathustra seine Stimme leiht, in Gestalt einer dionysischen „trunkene[n] Dichterin“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 8).²⁸ Mitternacht wird personifiziert also durch eine Entäußerung des narrativen Ichs, das sich lediglich als Medium der Nacht als Gesang wiederherstellt. Ein Hauch jenes Paradoxes von Abwesenheit und Präsenz, das in Batailles Satz aufblüht, scheint sich auch hier in der Konstitution selbst der erzählend-narrativen Instanz anzudeuten.

Aus der Perspektive der Erzählstruktur möchte ich einen weiteren Aspekt hervorheben, der dem *Nachtwandler-Lied* eine gewisse mythische Tonalität bzw. einen „Märchenton“ verleiht. Katharina Grätz weist darauf hin, dass sich die Haltung des Erzählers

27 „Zarathustra aber [...] stand da, wie ein Trunkener: sein Blick erlosch, seine Zunge lallte, seine Füße schwankten. Und wer möchte auch errathen, welche Gedanken dabei über Zarathustra's Seele liefen?“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 2); oder auch: „Macht uns nicht der Mond trunken?“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 5). Nietzsche korrigierte handschriftlich mit Bleistift den Titel *Das Nachtwandler-Lied* in seinem persönlichen Exemplar der 1885er-Ausgabe und bezeichnete das Kapitel nun präzise als *Das trunkene Lied* (vgl. KSA 14.343).

28 Zur impliziten Anspielung auf Dionysos in dieser Passage vgl. Katharina Grätz, *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ III und IV*, Berlin 2024, 824 f.

verändert, als er in der ersten Sequenz die „höheren Menschen“ zusammen mit Zarathustra „in's Freie und in die kühle nachdenkliche Nacht“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 1) treten lässt. Anfangs scheint der Erzähler dem Geschehen noch unmittelbar nah zu sein, doch am Ende betont er eine große zeitliche Distanz und stilisiert die Ereignisse ins Legendenhafte. Indem er das Eselsfest als unterschiedlich überliefert und aus konkurrierenden Quellen berichtet darstellt, nimmt er eine metafiktionale Perspektive ein und stellt die Glaubwürdigkeit der Erzählung infrage. Dadurch verschieben sich plötzlich die narrativen Koordinaten, was die Instabilität der erzählten Welt deutlich macht: Was eben noch unmittelbar erlebt wurde, erscheint nun bereits als mythisch entrückte Vergangenheit.²⁹

In Bezug auf seinen philosophischen Gehalt – dargeboten in dieser mythisch-poetischen Form – wurde häufig beobachtet, dass sich das *Nachtwandler-Lied* im Kontext der Entwicklung der Lehre von der „ewigen Wiederkehr“ verortet, insbesondere ab dem dritten Teil vom *Zarathustra*.³⁰ Der Mythos der „ewigen Wiederkehr“ würde als poetischer Gegenmythos³¹ dienen, als Gegensatz zum platonisch-christlichen Mythos, d.h., er wäre nichts anderes als eine Gegenüberstellung zu einem der grundlegenden Dokumente der abendländischen Metaphysik – nämlich zum Höhlengleichnis, mit seiner jeweiligen Opposition zwischen den Schatten und der Sonne, die jeweils als Metaphern für die Welt der Ideen und die der Erscheinungen dienen und scharf voneinander getrennt sind. In Nietzsches Gegenmythos des zehnten Gesangs wird ein Kurzschluss zwischen diesen Gegensätzen vollzogen – eine Verschmelzung dieser antagonistischen Pole zu einer einzigen, nicht-dialektischen Figur, in der die Gegensätze einander zugehören, ohne dass eine neue, höhere Synthese entsteht. Dies ist ver-

29 Grätz, *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ III und IV*, 806. Metanarrative Beobachtungen wie „wie manche Erzähler meinen“, „Es giebt sogar Solche, die erzählen, dass damals“ oder „Diess mag sich nun so verhalten oder auch anders“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 1) fungieren als Operatoren dieser mythischen Distanz und Immemorialität. Im Verhältnis zum Mythos wirken sie hier parodistisch. Zur Bedeutung der Distanzierung vom Gegenstand für den mythisch-narrativen Diskurs vgl. Ulrich Gaier, „Hölderlin und der Mythos“, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 295–340: 300, sowie Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 15 und 63.

30 Vgl. Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997, 622; Nina Tolksdorf, „Zu den Strukturen und Figuren der Wiederholung. Das Nachtwandler-Lied“, in: Murat Ates (Hg.), *Nietzsches Zarathustra auslegen. Thesen, Positionen, Entfaltungen zu „Also sprach Zarathustra“ von Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Marburg 2014, 191–206; und Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 425–442.

31 Der Begriff „Gegenmythos“ wird von Bernd Magnus, „Nietzsches äternalistischer Gegenmythos“, in: Jörg Salaquarda (Hg.), *Nietzsche*, Darmstadt 1974, 219–233, verwendet, um die „ewige Wiederkehr“ im *Zarathustra* zu beschreiben. Derselbe Begriff findet sich auch bei Eugen Biser, „Nietzsche als Mythenzerstörer und Mythenschöpfer“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 96–109: 105, und als „antimythic myth“ bei Allan Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, CA 1985, 19. Ernst Behler, „Nietzsche und die frühromantische Schule“, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 59–96: 91, gebraucht die Wendung „Quasi-Mythos“, und Ernst Behler, „Nietzsche und die Antike“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 514–528: 514 und 525, die Formulierung „antichristlichen und antimodernen Gegenmythos“.

gleichbar mit dem wiederholten Schwingen des Pendels eines Glockenspiels in diesem Gesang, welches unabhängig von der Stoßrichtung einen einheitlichen Ton widerhallen lässt: „Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag, – Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, – geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 10).³² Dies ist eine der affirmativsten oder lehrhaftesten Passagen des *Nachtwandler-Lieds*, was sich daran zeigt, wie Zarathustra hier den Soliloquium-Stil, der die anderen Gesänge dominiert, aufgibt und stattdessen fordert, dass die „höheren Menschen“ – „Hört ihr's nicht? [...] geht davon oder ihr lernt“ – als Adressaten und Begleiter seiner schlafwandlerischen Reise seiner Botschaft zuhören und sie anerkennen.

Doch inwiefern kann man von einem „Gegenmythos“ reden? Die poetische Qualität dieses „Gegenmythos“ versetzt uns bereits in ein Terrain, auf dem die Grenzen zwischen dem Mythischen und dem Poetischen nicht klar gezogen scheinen. Darüber hinaus erscheint es mir methodologisch fragwürdig, dass eine traditionelle, auf die extrahierbaren philosophischen Inhalte des Textes gerichtete Interpretation – so gültig sie auch sein mag, indem sie die Lehre der ewigen Wiederkehr illustriert und verdeutlicht – die gesamte, in diesem Gesang wirksame metapoetische Reflexion nicht erfasst. Diese Reflexion ist reich an ästhetischen Implikationen, die es also unmöglich machen, *Zarathustra* als ein vermeintliches Gewebe „neuer Mythen“ zu betrachten, wie dies häufig und unbedarft geschieht.³³ Man sollte sich daran erinnern, dass die Erzählung des *Nachtwandler-Lieds* auf einer Ebene angesiedelt ist, die absolut traumhaft ist. Es ist bekannt, dass für Nietzsche die transfigurative Kraft des Traums eminent poetisch, ja sogar metapoetisch ist, wenn sie in die Mechanismen des Textes integriert wird und sich in dessen Selbstreflexion und Selbstparodie äußert. Die Träume Zarathustras funktionieren somit metalinguistisch, als „Spiegel, die der Text sich selbst vorhält.“³⁴ Dies

³² Die gleiche Vereinigung der Gegensätze von Licht und Schatten findet sich auch in Za IV, Mittags, KSA 4.342–345.

³³ Es sei denn, man begreift solche Mythologeme in einem spezifischen und absichtlich paradoxen Sinn, wie in Batailles Satz. Innerhalb der Nietzsche-Forschung etwa werden die Begriffe „aufklärerische Mythen“ und „ästhetische Mythen“ von Henning Ottmann verwendet, um die sogenannten „Mythen“ des Spätwerks zu beschreiben, wie den „Willen zur Macht“, den „Übermenschen“ oder die „ewige Wiederkehr“. Vgl. Henning Ottmann, „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung“, in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. II, Würzburg 1985, 9–35: 29, und Henning Ottmann, *Nietzsche und die Politik*, Berlin 1987, 379. Auch Tilman Borsche, „Natur-Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche“, in: Tilman Borsche / Federico Gerrata / Aldo Venturelli (Hg.), *„Centaurengeburten“*. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin 1994, 112–130: 128, spricht von der kognitiven, jedoch nicht metaphysischen Funktion der „philosophischen Mythen“. Walter Gebhard, *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, Berlin 1983, 293, spricht von der „Mythologie des Antimythologischen“.

³⁴ Vgl. Claus Zittel, „Nachtwandler des Tages“. Traumpoetik und Parodie in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie und Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2015, 125–169: 148, dessen Thema genau diese „Poetik des Traumes“ im *Zarathustra* ist.

zeigt sich in der ständigen Präsenz von Motiven, Figuren, Metaphern, Rollen und Szenarien in diesem traumhaften Gesang (und allgemein im vierten Teil vom *Zarathustra*), die frühere Passagen des *Zarathustra*-Textes wiederholen und verschieben, wodurch die Unterscheidung zwischen traumhaften Erzählungen und anderen phantastischen Wachheitsnarrativen nahezu infinitesimal wird.

Für Nietzsche sind das Dichten und das Träumen analog und Teil eines einheitlichen plastisch-linguistisch-anthropomorphen Impulses (Nachlass 1872/73, 19[37], KSA 7.429): „wir Nachtwandler des Tages! Wir Künstler!“ (FW 59, vgl. FW 54). Dieser Impuls offenbart sich ebenso in der Übereinstimmung von Schlaf/Traum und Wachsein – die im Übrigen die einzige mögliche erkenntnistheoretische Haltung darstellt –, sowohl in FW 54 und 59 als auch in der Figur des Schlafwandels im *Zarathustra*.³⁵ Bemerkenswert ist, dass in Zarathustras Träumen stets die Imminenz des Erwachens präsent ist – und zwar nicht, weil das nächtliche Traumschloss der Illusionen von der wachenden und erleuchtenden Wahrheit frustriert werden müsste, sondern weil die Antizipation des Erwachens die Fiktionalität des Traums auch dadurch enthüllt, dass das Erwachen zeigt, dass auch das Leben im Wachzustand eine Fortsetzung des Traums ist. Mit anderen Worten: Leben und Traum fallen in ihrem fiktionalen Substrat zusammen.

Jedoch offenbart sich ein wesentlicher Unterschied in der scheinbaren Nähe des Dichtens zum Mythos. Nach Nietzsche ist der Mythos Fiktion und Schein,³⁶ so wie jede kulturelle Schöpfung, jede Sprache, jede Metaphysik, jede Philosophie und jede Kunst – alles Variationen derselben grundlegenden menschlichen Fähigkeit zur metaphorischen Transfiguration der Wirklichkeit. Doch der Mythos erkennt sich selbst nicht als solchen. Seit seiner Erstlingsschrift, *Die Geburt der Tragödie* (1872), betont Nietzsche die These vom „Verlust des Mythos“ (GT 23, KSA 1.146), auch wenn sich das Frühwerk noch innerhalb einer gewissen Metaphysik bewegt. Der „Verlust des Mythos“ entspricht diesem anti-mythologischen, nihilistischen Zustand der Kultur, in dem die metaphysisch-substantielle Sprache, die diese in ihren Sinnerwartungen stützte, ihre Gültigkeit und Glaubwürdigkeit verloren hat. Claus Zittel erinnert daran, dass einige Nachlassfragmente Nietzsches betonen, wie die Kunst – in einem bestimmten Sinne – den durch die Erkenntniskritik bewirkten „Verlust der Substantialität“ voraussetzt.³⁷ Nach dem

35 Zu den Unterschieden in den Auffassungen im *Zarathustra* und in FW 54 und 59 in Bezug auf Traum und Wachzustand vgl. Grätz, *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ III und IV*, 805.

36 Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, CA 1988, 183 f.

37 Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Würzburg 2000, 109 f. Vgl. Nachlass 1872/73, 19[35], KSA 7.428; 19[36], KSA 7.429; und Nachlass 1873, 29[17], KSA 7.632 f. Nietzsche beschreibt den Künstler als jemanden, der sich frei zum Mythos verhalten kann. Wagner dient ihm zunächst als Beispiel (Nachlass 1875, 11[18], KSA 8.203), da dieser verschiedene Mythen – christlich-germanische, buddhistische, heidnisch-deutsche – frei verwendet, ohne an ihre religiöse Bedeutung gebunden zu sein, ähnlich wie schon die griechischen Dramatiker und Homer. Ein Dichter ist für Nietzsche nie „fromm“: Er steht über den Göttern, glaubt nicht an sie, und wahre Dichtung erfordert die Überwindung kultischer Furcht und des Aberglaubens.

Verlust des Mythos kann die Philosophie laut dem frühen Nietzsche nur noch die Relativität aller Erkenntnis und das Anthropomorphe sowie die allgegenwärtige Kraft der Illusion betonen (Nachlass 1872/73, 19[36], KSA 7.428 f.). Deshalb sei ein umfassendes „System“ nur noch als Kunst möglich. Kunst aber ist für Nietzsche der Schein, der sich seines Scheincharakters bewusst ist, und unterscheidet sich dadurch von anderen Ideologien. In paradoxer Form spricht er von der „Bedeutung der Kunst als des wahrhaftigen Scheines“ (Nachlass 1873, 29[20], KSA 7.633) und betont: Kunst behandle den Schein als Schein, wolle also gerade nicht täuschen (29[17], KSA 7.632) – und sei eben darum wahr.

Es wird nun möglich, den Sinn von Batailles Satz von 1947 vollständiger zu verstehen: „Die Nacht ist auch eine Sonne“ und die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos.“ Indem Bataille das *Nachtwandler-Lied* als Analogie für seine paradoxe Aussage über den Mythos zitiert, evoziert er jenes philosophisch-poetisch aufgeklärte Bewusstsein, das die Unmöglichkeit des Mythos in der Moderne erhellt. Das ist eindeutig eine Wiederaufnahme von Nietzsches These, aber zugleich handelt es sich um eine Selbstkritik und eine Nachkriegsbotschaft an die Surrealisten, insbesondere an Breton, den optimistischsten unter ihnen hinsichtlich der mythischen Virtualität der Kunst. Die Tatsache, dass in Batailles Satz der Mythos dennoch aufrechterhalten bleibt – genau genommen nur als „Mythos der Abwesenheit des Mythos“ –, führt uns zu der Frage: Welches Mythoskonzept bringt dieses Paradoxon zum Ausdruck, wenn doch sowohl für Nietzsche als auch für Bataille der Mythos heute im Endeffekt unmöglich ist?

Die Antwort liegt in den sprachlichen Feinheiten von Batailles Satz. Einerseits weist die Verwendung des unbestimmten Artikels („die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos“) darauf, dass die Formulierung nicht auf den allgemeinen Begriff des Mythos abzielt. Stattdessen beschränkt sie sich auf einen Mythos im Besonderen, einen Mythos unter anderen auflistbaren Mythen – genauer gesagt, auf *unseren* Mythos, den „einzig wahren“ für die Gegenwart.³⁸ Andererseits nimmt die Formulierung durch die Berufung auf die „Abwesenheit des Mythos“ als Prädikat oder Inhalt des einzig wahren Mythos eine unerwartete Wendung. Sie kehrt sich ins Gegenteil und verlässt den Anschein bloßer Partikularität, indem sie einen besonderen oder außergewöhnlichen Status der Selbstreferentialität erlangt, durch die das gesamte semantische System des Mythos negiert wird. Damit wird ein Grenzkonzept des Mythos gewonnen, das sich zugleich innerhalb und außerhalb des Mythos befindet, weil der einzig wahre Mythos nun alle anderen Mythen – oder sich selbst als Ganzes – infrage stellt. Er ist die mythische Verneinung jedes möglichen Mythos. Und wenn dieser Mythos zudem „unser“ Mythos ist – der einzige wahre Mythos der Gegenwart –, dann dient die Selbstreferentialität hier auch dem Zweck einer historisch-reflexiven Einbeziehung der Unmöglich-

³⁸ Dieser kurze Text von Bataille beginnt mit einer zeitaktualisierenden Markierung: „Der Geist, der diesen Moment [*ce moment*] der Zeit bestimmt“ (OC, XI, 236).

keit des Mythos. Dadurch wird der Mythos, der einst wahr war, *nun* seiner Gültigkeit und Glaubwürdigkeit beraubt.

Der Widerspruch, der in der Form paradoxer Selbstreferentialität behauptet und aufrechterhalten wird, kann hier agonal als destabilisierende Kraft der Wahrheit des Mythos dienen – in einer Epoche, in der mythische Überreste weiterhin bestehen. Wenn der „einzig wahre“ Mythos derjenige ist, der sich selbst als unmöglich erkennt, könnte man umgekehrt sagen, dass andere Mythen heute möglich sind, aber nur insofern, als sie *falsche Mythen* sind. Zusammengefasst ist der singuläre Mythos der nihilistischen Epoche eine Selbstüberwindung des Mythos: ein Mythos, der sich als unmöglich weiß, ein Mythos der Abwesenheit des Mythos.

Dies stellt eine rhetorische Strategie dar, die sich deutlich von einer kritischen „Denunziation“ des ideologischen Charakters der mythischen Fiktion unterscheidet. Wäre Batailles Satz eine solche Denunziation, die sich oft aus einer epistemologisch absoluten Position heraus anmaßt, so müsste dieser umgeschrieben werden als: „Die Abwesenheit des Mythos ist Wahrheit und *kein* Mythos“. Bataille jedoch will, ganz im Gegenteil, die Abwesenheit des Mythos als „den einzig wahren *Mythos*“. Sowohl Bataille als auch Nietzsche streben zwar die Entlarvung der metaphysischen Illusion an, doch geschieht dies nicht in der Form einer „Denunziation“. Es geht nicht darum, die Metaphysik durch bloße Ablehnung zu überwinden, sondern durch die Enthüllung dessen, was ihrem Projekt inhärent zum Scheitern verurteilt ist – und dies mit ihren eigenen Mitteln, parodistisch eingesetzt.³⁹

Die Parodie ist eine der fundamentalsten rhetorischen Operationen im Werk Batailles. In einem seiner ersten veröffentlichten Texte, dem pittoresken *L'Anus solaire* (geschrieben 1927, veröffentlicht 1931), verbindet sich das Parodische – ein rhetorisch-ästhetischer Begriff – mit dem Ontologischen, insofern „die Welt“ selbst, die Gegenstände und ihre Eigenschaften, sich als eine Art Selbstparodie ihrer selbst erweisen, d.h. „in einer enttäuschenden Gestalt [*sous une forme décevante*]“ (OC I, 81). Genau in diesem Sinne entwickeln bataillesche Texte aus *Documents* (1929/1930) die Idee einer universellen Selbstparodie der Formen, wie in *Le cheval académique* (OC I, 159–163), ausgehend vom Gegensatz zwischen der Starrheit der perfekten Formen antik-klassischer Münzen und dem Grotesken und Unkontrollierten der barbarischen und exzentrischen Formen, wie etwa den monströsen Pferden auf gallischen Münzen; sowie in *Figure Humaine* (OC I, 181–185), wo die menschliche Figur eine Metamorphose durchläuft, in der idealisierte Züge in senile, groteske oder lächerliche Richtungen umgekehrt werden. In Batailles Rezension des Textes *L'art primitif* von G. H. Luquet (OC I, 247–254)

³⁹ Selbst wenn die wichtige Studie von François Warin – vielleicht der einzigen, die sich auf den ästhetisch-philosophischen Zusammenhang zwischen Nietzsche und Bataille konzentriert – die Parodie des Mythos bei beiden Autoren anspricht (Warin, *Nietzsche et Bataille*, 19), wird dieses Thema nicht weiter ausgearbeitet, da Warin die Parodie vor allem in anderen Bereichen ihrer beider Werke untersucht.

wird der kreative Prozess schließlich einer Abfolge von Zerstörungen, Deformationen und Veränderungen gleichgesetzt.

Eine Vielzahl anderer rhetorischer Modalitäten wird in der Tat daher gebraucht, um die Überwindung der Metaphysik zu realisieren. Dies scheint eines der von Nietzsche-Lesern am häufigsten angesprochenen Probleme hervorzurufen: die Verwendung der metaphysischen Sprache zur Kritik der Metaphysik selbst, als ob sich diese womöglich performativ kompromittieren würde – ein Scheinproblem, möchte ich anmerken.

Claus Zittel liefert eine treffende Begründung für den paradoxen und parodistischen Stil, die aber auch auf Bataille angewendet werden kann. Auch eine „genuin ästhetische Interpretationsweise“ muss immer wieder auf das traditionelle Vokabular von Substanz und Präsenz zurückgreifen, da der sprachliche Schein „unhintergebar“ ist.⁴⁰ Entscheidend ist jedoch, dass dieser Schein als solcher erkennbar und „anzeigbar“ gemacht wird. Eine Redeweise, die sich dessen bewusst ist, operiert nicht mehr substantialistisch, sondern verwendet die Begriffe der metaphysischen Tradition nur noch rhetorisch. Gerade darin liegt der höhere „Reflexionsgrad“ der Kunst gegenüber Wissenschaft und Philosophie: Sie gesteht sich ihren fiktionalen Status ein und entgeht so der Gefahr, naiv an Objektivitätsidealen festzuhalten und damit einem neuen, unaufgeklärten Mythos zu verfallen. In diesem Sinne liefert eine Relationstheorie die theoretische Legitimation für Nietzsches ästhetische Konstruktionen und erklärt, warum Nietzsche den Untergang traditioneller Diskurse als tragischen, d.h. als einen ästhetisch inszenierten, Prozess der „Selbstaufhebung“ darstellt.

3. Bemerkungen zum Nihilismus anhand des Sonnenmotivs

Abschließend möchte ich die Logik des Paradoxons oder der „Koinzidenz der Gegensätze“ noch ergänzen, indem ich einen der Pole des Paradoxons hinterfrage, nämlich eine weitere wichtige semantische Schicht von Nietzsches Bildsprache, die von Bataille aufgegriffen wird – die Figur der Sonne, die hier als Analogie für den Mythos fungiert.⁴¹

⁴⁰ Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, 111. Ausgehend von anderen Überlegungen, die stärker mit der Geschichte der Metaphysik verbunden sind, jedoch zu einer ähnlichen Perspektive gelangen, vgl. Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin 1988, 100: „In dieser Weise leben die alten metaphysischen Bestimmungen des Wesens der Wahrheit, leben ἀλήθεια und *adaequatio* bei Nietzsche fort – nun allerdings, in konsequenter Umkehrung des Platonischen Denk-Gebäudes, im Rahmen eines in sich gestaffelten Schein-Gefüges.“

⁴¹ In diesem Aufsatz lasse ich Nietzsches bzw. Batailles Analogie zwischen der Sonne und dem blinden Auge offen. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris 1983, 39–42, kommentiert Batailles „taghafte Kommunikation“ und „nächtliche Kommunikation“, wobei erstere lediglich als Vorbereitung auf letztere dient – den Moment der wahren Kommunikation. Bataille beschreibt eine Szene, in der er und ein Freund (Michel Leiris), beide betrunken, die gemeinsame Erfahrung des Lesens eines Textes

Es handelt sich um eine der am ausladendsten wiederkehrenden und abundantesten Figuren in den Texten Nietzsches und Batailles, die auch bei Nietzsche in enger Verbindung mit dem Begriff des Mythos und der Erkenntnis steht:

Nur wohin der *Strahl des Mythos* fällt, da leuchtet das Leben der Griechen; sonst ist es düster. Nun berauben sich die griechischen Philosophen eben dieses Mythos: ist es nicht, als ob sie aus dem *Sonnenschein* sich in den Schatten, in die Dürsterkeit setzen wollten? Aber keine Pflanze geht dem Lichte aus dem Wege; im Grunde suchten jene Philosophen nur eine hellere *Sonne*, der Mythos war ihnen nicht rein, nicht leuchtend genug. Sie fanden dieses Licht in ihrer Erkenntnis, in dem, was Jeder von ihnen seine „Wahrheit“ nannte. Damals aber hatte die Erkenntnis noch einen grösseren Glanz; sie war noch jung und wusste noch wenig von allen Schwierigkeiten und Gefahren ihrer Pfade; sie konnte damals noch hoffen, mit einem einzigen Sprung an den Mittelpunkt alles Seins zu kommen und von dort aus *das Räthsel der Welt* zu lösen (MA I 261, KSA 2.214 f., meine Kursivierungen).

Es ist bekannt, dass bereits in *Die Geburt der Tragödie* die mythische Welt Homers aus dem solaren apollinischen Prinzip hervorging,⁴² wobei die griechische Kultur mit ihrem Pantheon olympischer Götter (dem Mythos) eine imaginäre Kompensation für die Schrecken der Existenz darstellte und zugleich eine ästhetische Rechtfertigung für den zerreißenden Charakter des Lebens bot. Im oben erwähnten Aphorismus wird die Metaphorik von Sonne und Licht eingesetzt, um diese Erkenntnisnotwendigkeit zu veranschaulichen, die sowohl mit dem Mythos als auch mit dem Logos koextensiv ist.⁴³ Es handelt sich, kurz gesagt, um die alte Metapher vom „Licht der Wahrheit“ (MA II, VM 7).⁴⁴ Doch die Sonne, anders als das Licht allein, besitzt noch ein weiteres metaphorisch relevantes Attribut als Himmelskörper, um den die Erde kreist. In der berühmten

teilen. Hier geht es weit weniger um den Inhalt des Textes als vielmehr um das, was intensiv persönlich und emotional vermittelt und erlebt wird, jenseits des rationalen und strukturierten Tagdenkens; die Literatur und ihre unzähligen anonymen Leser wiederholen unendlich diese pathetische Position der nächtlichen Kommunikation. Vgl. OC, V, 497 f. Das gemeinsame Lesen im berausenden Zustand veranschaulicht die Stimmung des authentischen Empfangs. Zu den spezifisch mythologischen Bedeutungen des Gegensatzes von Licht und Dunkelheit vgl. auch Ernst Cassirer, „Raum und Licht“, in: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil – Das mythische Denken*, Hamburg 2010, 110–122.

42 Vgl. GT 1, KSA 1.27, und GT 3, KSA 1.34.

43 Beim Kommentieren von MA I 261 bemerkt Andrea Christian Bertino diese interessante Interdependenz zwischen Schatten und Licht, Mythos und Philosophie bzw. Wissenschaft: „Denn Philosophen wollen Schatten erhellen, die von den Strahlen gerade des mythischen Denkens erzeugt wurden. Die Autonomie der aufklärerischen Erkenntnis stößt (gleich zu Beginn) an ihre Grenzen: Im Horizont der Lichtmetaphorik arbeitet das Erkennen, als Erhellen, mit schon vorhandenen Schatten, bleibt also auf Effekte einer zweiten, fremden Lichtquelle angewiesen“ (Andrea Christian Bertino, „Lichtmetaphorik und Schatten Gottes in Nietzsches neuer Aufklärung“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 57 (2015), 198–217: 205).

44 Für einen historisch-semanticen Überblick über die Metaphorik des Lichts vgl. Johann Kreuzer, „Licht“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, 207–224.

Parabel vom „Tod Gottes“, die auch dem Autor der unabgeschlossenen *Somme athéologique* (1954–67) besonders am Herzen liegt, wird die Erde von ihrer Sonne „losgeketet“ (FW 125). Der Sonnenuntergang dient dabei als Bild – von Nietzsche bei Jean Paul entlehnt⁴⁵ – für den Tod Gottes als epistemologisches und praktisches Prinzip, das die menschliche Existenz orientiert. Es ist kaum nötig zu betonen, wie sehr der *Zarathustra* – diese große Ode an das nächtliche Wissen – die romantische Erkundung der Nacht neu belebt.⁴⁶ Zarathustras Aussage „Die Nacht ist eine Sonne“ verschiebt also parodistisch die Erwartungen von Wissen und Orientierung, die mit der Sonne verbunden sind, auf die nächtliche Seite des Seins: „Da hört sich Manches, das am Tage nicht laut werden darf“ (Za IV, Das Nachtwandler-Lied 3). Dies eröffnet, so könnte man sagen, einen Zustand somnambuler Hellsichtigkeit – ein nächtliches, traumhaftes, poetisches Wissen – fast mythisch, doch zugleich *weniger naïv* als der Mythos.

An einen Lichtfreund.
Willst du nicht Aug' und Sinn ermatten,
Lauf' auch der Sonne nach im Schatten!
(FW, „Scherz, List und Rache“ 12)

4. Schluss

Die Analyse hat gezeigt, dass Batailles Satz von 1947 nicht nur als bloße Provokation gegenüber den Surrealisten zu verstehen ist, sondern als präzise metaphorisch-rhetorische Operation, die eine zentrale Aporie der Moderne zum Ausdruck bringt: die Unmöglichkeit eines „neuen Mythos“ angesichts des durch Erkenntniskritik und geschichtliche Desillusionierung entleerten semantischen und kollektiven Horizontes – und zugleich die Unvermeidlichkeit mythischer Strukturen als ästhetisch wirksame Formen der Sinngebung. Im Rückgriff auf Nietzsches Bildsprache – insbesondere auf die Figur der Sonne und die paradoxe Konstellation von Licht und Nacht – entfaltet Bataille ein poetisch-philosophisches Denken, das sich der Tragweite der nihilistischen Erfahrung nicht durch konservative remythisierende Verneinung entzieht, sondern sie als Anlass zu einer selbstreflektierten Art von Affirmation ästhetischer Form begreift. Die Parodie des Mythos fungiert dabei nicht nur als destruktives Mittel, sondern als Verfahren einer selbstbewussten Entzauberung, die anstelle dogmatischer Letztbegründungen ein Denken in Spannung, Differenz und Offenheit setzt. Indem Bataille den Mythos rhetorisch – paradox und agonal – evoziert, dekonstruiert er zugleich seinen ideologischen

⁴⁵ Vgl. auch MA I 223 zur Analogie zwischen dem Sonnenuntergang und dem hegelianischen Motiv vom „Ende der Kunst“.

⁴⁶ Vgl. außerdem Konrad Liessmann, *Alle Lust will Ewigkeit. Mitternächliche Versuchungen*, Wien 2021, 218, und Elisabeth Bronfen, *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht*, München 2008, 375.

Gehalt, wobei ihm eine subversive Umkodierung desselben als ästhetisches Paradigma einer nihilistischen Epoche gelingt.

Literaturverzeichnis

- Bataille, Georges: „Chronique Nietzscheenne“, in: *Acéphale* 3 (1936), 15–23
- Bataille, Georges: „La conjuration sacrée“, in: *Acéphale* 1 (1936), 1–4
- Bataille, Georges: „L'absence de mythe“, ursprünglich veröffentlicht in: Victor Brauner / André Breton / Henry Miller / Benjamin Péret (Hg.), *Le Surréalisme en 1947*, Paris 1947: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42246627/f17.item>
- Bataille, Georges: *L'apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932–1939)*, Paris 1999
- Bataille, Georges: *Nietzsche und der Wille zur Chance*, hg. v. Gerd Bergfleth, Berlin 2005
- Behler, Ernst: „Nietzsche und die Antike“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 514–528
- Behler, Ernst: „Nietzsche und die frühromantische Schule“, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 59–96
- Berlantini, Germana: „Texte et Contexte. Georges Bataille Lecteur de Nietzsche dans la Revue *Acéphale*“, in: *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 197–215
- Bertino, Andrea Christian: „Lichtmetaphorik und Schatten Gottes in Nietzsches neuer Aufklärung“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 57 (2015), 198–217
- Bischof, Rita: *Tragisches Lachen. Die Geschichte von „Acéphale“*, Berlin 2010
- Biser, Eugen: „Nietzsche als Mythenzerstörer und Mythenschöpfer“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 96–109
- Blanchot, Maurice: *La communauté inavouable*, Paris 1983
- Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 2001
- Böning, Thomas: *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin 1988
- Borsche, Tilman: „Natur-Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche“, in: Tilman Borsche / Federico Gerrata / Aldo Venturelli (Hg.), *„Centaurengeburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 112–130
- Bronfen, Elisabeth: *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht*, München 2008
- Brusotti, Marco: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997
- Bürger, Peter: „Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel“, in: Andreas Hetzel / Peter Wiechens (Hg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999, 29–40
- Cassirer, Ernst: „Raum und Licht“, in: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil – Das mythische Denken*, Hamburg 2010, 110–122
- Chiore, Valeria: *La logica dell'eccesso di Bataille. Il confronto con Hegel e Nietzsche*, Neapel 1986
- Cohen-Halimi, Michele: „Apollinisch – dionysisch“, in: Karlheinz Barck / Martin Fontius / Dieter Schlenstedt / Burkhard Steinwachs / Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. I, Stuttgart 2010, 246–271
- Därmann, Iris: *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010
- Descombes, Vincent: „Le moment français de Nietzsche“, in: Alain Boyer / André Comte-Sponville / Vincent Descombes / Robert Legros / Philippe Raynaud / Pierre-André Taguieff, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris 1991, 99–128
- Eidelpes, Rose: *Entgrenzung der Mimesis. Georges Bataille – Roger Caillois – Michel Leiris*, Berlin 2018
- Gaier, Ulrich: „Hölderlin und der Mythos“, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 295–340
- Galletti, Marina / Boyne, Roy: „Bataille and Heterology“, in: *Theory, Culture & Society* 35/4–5 (2018), 3–27
- Gebhard, Walter: *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, Berlin 1983
- Grätz, Katharina: *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ III und IV*, Berlin 2024

- Hitz, Torsten: „Gift, Gaben, Geschenke. Bataille und Heidegger als Leser Nietzsches“, in: Andreas Hetzel / Peter Wiechens (Hg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999, 133–156
- Hollier, Denis: *Against Architecture. The Writings of Georges Bataille*, übers. v. Betsy Wing, Cambridge 1989
- Hollier, Denis: „From Beyond Hegel to Nietzsche's Absence“, in: Leslie A. Boldt-Irons (Hg.), *On Bataille. A Critical Reader*, Albany, NY 1995, 61–78
- Hollier, Denis: „Le Dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille“, in: *L'Arc* 38 (1969), 35–47
- Ichikawa, Takashi: „Les mythes et leurs enjeux. Une étude sur les significations des figures mythiques chez Georges Bataille“ in: *He geibun-kenkyu. Journal of Arts and Letters* 82/6 (2002), 368–354
- Kaufmann, Sebastian: *Kommentar zu Nietzsches „Die fröhliche Wissenschaft“*, Berlin 2022
- Kellner, Jenny: *Anti-ökonomischer Kommunismus. Batailles nietzscheanische Herausforderung*, Weinheim 2025
- Klossowski, Pierre: „Cette drôle de société secrète“, in: Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté*, Paris 1991
- Kreuzer, Johann: „Licht“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, 207–224
- Le Rider, Jacques: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris 1999
- Liessmann, Konrad: *Alle Lust will Ewigkeit. Mitternächtliche Versuchungen*, Wien 2021
- Magnus, Bernd: „Nietzsches äternalistischer Gegenmythos“, in: Jörg Salaquarda (Hg.), *Nietzsche*, Darmstadt 1974, 219–233
- Marroquin, Carlos: „Georges Bataille und die Gruppe Acéphale“ in: André Reichert / Jaime de Salas / Ulrich J. Schneider (Hg.), *Nietzsche und die Postmoderne*, Leipzig 2012, 141–147
- Megill, Allan: *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, CA 1985
- Mislata, Sergio: *Georges Bataille y la ausencia de mito*, València 2014
- Moebius, Stephan: *Die Zauberehrliche. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz 2006
- Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, Paris 1999
- Ottmann, Henning: *Nietzsche und die Politik*, Berlin 1987
- Ottmann, Henning: „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung“, in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. II, Würzburg 1985, 9–35
- Sapin, Hélène: „Die ‚Entnazifizierung‘ von Nietzsche bei Georges Bataille und Thomas Mann. Anmerkungen zu ‚Wiedergutmachung an Nietzsche‘ (‚Réparation à Nietzsche‘) und ‚Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung‘“ in: Sebastian Kaufmann / Markus Winkler (Hg.), *Nietzsche, das „Barbarische“ und die „Rasse“*, Berlin 2022, 221–234
- Sequeri, Pierangelo: „La misura dell'eccesso. Bataille vs. Nietzsche“, in: Francesco Totaro (Hg.), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Rom 2002
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012
- Strong, Tracy B.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, CA 1988
- Tolksdorf, Nina: „Zu den Strukturen und Figuren der Wiederholung. Das Nachtwandler-Lied“, in: Murat Ates (Hg.), *Nietzsches Zarathustra auslegen. Thesen, Positionen, Entfaltungen zu „Also sprach Zarathustra“ von Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Marburg 2014, 191–206
- Verbaere, Laure: „L'histoire de la réception de Nietzsche en France – Bilan critique“, in: *Revue de Littérature Comparée* 306/2 (2003), 225–233
- Wahl, Jean: „Nietzsche et la mort de Dieu. Note à propos du ‚Nietzsche‘ de Jaspers“, in: *Acéphale* 1–5 [1937], neu veröffentlicht in: *Acéphale. Religion, sociologie, philosophie*, Paris 1980
- Warin, François: *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris 1994
- Wiechens, Peter: „L'homme du mythe. Batailles Abweichung von Durkheim“, in: Andreas Hetzel / Peter Wiechens (Hg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999, 223–242
- Zhuo, Yue: „Bataille's Nietzsche“, in: Ashley Woodward (Hg.), *Interpreting Nietzsche. Reception and Influence*, London 2011, 35–50

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 (Hg.), *Pathos, Parodie und Kryptomnesie. Das Gedächtnis der
Literatur in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2015, 125–169

Bart van der Werf

Philosophy as an Erotic Contest: Nietzsche contra Plato

Abstract: Drawing on Nietzsche's daring definition of Plato's philosophy as an erotic contest in *Twilight of the Idols* (1889), I examine this conception in relation to Nietzsche's own philosophy and to his engagement with Platonic philosophy. I begin by applying Nietzsche's characterization of Plato's philosophy as an erotic contest to Plato's own writings. Plato grounds philosophy in the economy of the psyche by tying it to eros and the agonal drive. Although these drives are necessary, Plato insists that they should firmly remain under the control of reason, as any excess is highly dangerous. Nietzsche re-evaluated both the direction and the danger of these drives. The focus shifts from transcendence through rationality to thinking in accordance with the movement of life. Nietzsche replaces rational dialectics with experiments that incorporate extra-rational elements, the *Versuch*. However, simply replacing Plato's focus on the beyond with Nietzsche's focus on life would amount to an inverted Platonism that repeats the metaphysical closure that Nietzsche sought to avoid. Maintaining an agonal tension between the philosophies of Nietzsche and Plato prevents this closure and may be the most compelling way to transvaluate philosophy through "the prism of life."

Keywords: Plato, *Versuch*, Eros, Agon, Transvaluation

Introduction

What if we were to find, under the pillow of Nietzsche's deathbed, not his own *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), but a copy of Plato's *Symposium*?¹ We would consider that there might be a hidden depth, and perhaps also a debt, in Nietzsche's relationship to Plato, which on the surface is characterized by attacks, such as calling Plato's philosophical concepts the worst error in history (BGE, Preface). Nietzsche himself toyed with the idea that under the pillow of Plato's deathbed, instead of a metaphysical work, one would have found a comedy of Aristophanes (BGE 28): the anti-sensualist Plato needed the carnal and burlesque comedy of Aristophanes, who famously ridiculed Socrates, to endure life. In this study, I will consider the idea that Nietzsche, often considered the quintessential anti-Platonist, might have needed Plato in order to endure philosophy.

¹ I want to express my gratitude to Herman W. Siemens for his insightful comments on earlier drafts of this paper and for his dedication to organizing the monthly Nietzsche research seminar.

Bart van der Werf, Leiden University, Institute for Philosophy, Nonnensteeg 1-2, 2300 RA Leiden, Netherlands, E-Mail: bart.r.vanderwerf@gmail.com

Nietzsche, perhaps the most immoderate of the philosophers, needed the cool rationality of Plato to contend with, to reform and, perhaps, to keep his own philosophy in check. In Nietzsche's own words: "perhaps this old Plato is my true great *opponent*? But how proud I am to have such an opponent!" (letter to Paul Deussen, November 16, 1887, no. 954, KSB 8.200).

I take my clue and starting point for an investigation into this philosophical relationship from Nietzsche's surprising but fascinating definition of Plato's philosophy as an erotic contest. In *Twilight of the Idols* (1889), Nietzsche writes:

Nothing is less Greek than the hermit's conceptual cobweb-weaving [*Begriffs-Spinneweberei*], the *amor intellectualis dei à la Spinoza*. Philosophy *à la* Plato is more accurately defined as an erotic contest [*Wettbewerb*], as the further development and internalization of the ancient agonal gymnastics and its *presuppositions* ... What ultimately grew out of Plato's philosophical erotics? A new, artistic form of the Greek agon, dialectics (TI, Skirmishes 23; translation modified).²

To my mind, Nietzsche offers his readers a challenge to think through this experimental definition: how can a form of philosophy, Plato's dialectics, be erotic and competitive instead of lonesome and dispassionate? In this study, I will continue Nietzsche's experiment and apply this daring definition of philosophy to Nietzsche himself. Earlier in *Twilight*, Nietzsche writes that the spiritualization (*Vergeistigung*) of sensuality (*Sinnlichkeit*), as love, and the spiritualization of enmity are the great triumphs of immoralists, such as himself, over Christianity, another principal object of his hostility (TI, Morality 3). Nietzsche thus suggests that his philosophy includes important competitive and erotic elements as well. Therefore, I will examine in what sense Nietzsche's philosophy can be fruitfully understood as a transvaluation of the erotic and agonal aspects in Plato's philosophy, along with the philosophical practice they inform.³

This study will differ in three important ways from the existing literature. First, I will argue that eros, as in Plato, plays a key role in Nietzsche's philosophy. This is a relatively understudied subject, probably because it is difficult to find many explicit ideas on love or eros in Nietzsche.⁴ I will circumvent this problem by focusing on Nietzsche's

² Translations of Nietzsche's unpublished material are mine. For his works, I have used the following translations: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, ed. Aaron Ridley, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff and Adrian Del Caro, Cambridge 2008; *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge 2007; and *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Graham Parkes, Oxford 2005.

³ I use transvaluation as a translation of Nietzsche's *Umwertung* (e.g. BGE 203; TI, Preface; and EH, Destiny 1). I interpret Nietzsche to use the term to designate his project to create life-affirming values in opposition to what he sees as previous life-denying values (GM, Preface 3 and 6). In section 7, I will consider the project of critical transvaluation in more detail.

⁴ I will later discuss the few authors that are sensitive to the theme of eros in Nietzsche. It is also not uncommon for scholars to be critical of the idea that there is any place for love in Nietzsche. See e.g.

metaphors and language games, specifically his usage of the figure of woman and his designation of philosophy as *Versuch*.⁵ Second, Nietzsche's praise of antagonism and his aggressive style are perhaps less in need of demonstration than his appreciation of eros. Recently, both Christa Davis Acampora and Herman W. Siemens have used these ideas on controlled warfare and the agon as an interpretive key to understanding Nietzsche's sometimes puzzling philosophical practices.⁶ Following this approach, I will seek to apply the agon to Nietzsche's philosophical method as well. However, neither of these authors has combined Nietzsche's views on eros with his agonal practices or set up a comparison between Plato's philosophical method of dialectics and Nietzsche's own way of philosophizing. Third, many scholars have recognized a deep ambivalence in Nietzsche's continuous engagement with Plato and his philosophy: his attitude was not simply a matter of outright rejection. However, while recognizing this fact, many studies have sought to solve this ambiguity and to find Nietzsche's "final" position on Plato.⁷ In contrast, I will argue that viewing Nietzsche's relationship to Plato as a continuous agon makes this ambiguity intelligible as a rejection of a final position in favor of a plurality of competing perspectives.

I start my investigation into Nietzsche's transvaluation of eros and the agon by considering in what manner Plato's philosophy is an erotic contest. Second, on the basis of Nietzsche's writing on the agon and his erotic metaphors, I will consider how Nietzsche's philosophy is an erotic contest as well. Lastly, I will argue that Nietzsche's

Lawrence J. Hatab, "Amor Agonis: Conflict and Love in Nietzsche and Homer," in James S. Pearson / Herman W. Siemens (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, London 2019, 105–21.

5 The significance of Nietzsche's remarks on women and his (metaphorical) usage of the figure of woman is a heavily debated topic. Some view his writings on women as a simple expression of misogyny (e. g. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974, 84), while others accord Nietzsche's writing on women philosophical significance (e. g. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979). My argument will not engage with these debates, and I will only consider, in section 4, that Nietzsche tends to identify abstract concepts (truth, wisdom, life) with the figure of woman and often attaches erotic significance to them by, for example, alluding to courtship. See Peter J. Burgard, "Introduction: Figures of Excess," in Peter J. Burgard (ed.), *Nietzsche and the Feminine*, Charlottesville, VA 1994, 1–32, for a careful consideration for Nietzsche's use of the figure of woman.

6 Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche: On the Agon in Nietzsche's Thought*, Chicago 2013, and Herman W. Siemens, *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021. A significant number of scholars have used Nietzsche's idea of the agon to develop a revitalized conception of democracy. See e. g. William Connolly, *Identity/Difference*, Ithaca, NY 1991; Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, NY 1993; and Lawrence J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago 1995.

7 E. g. Walter Kaufmann, "Commentary," in *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974, 333n133; Laurence Lampert, "Nietzsche and Plato," in Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004, 205–19: 217; Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism," in Bishop (ed.) *Nietzsche and Antiquity*, 241–59: 245; and Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago 1996, 10.

erotic contest can be seen as a transvaluation of Platonism. I will do so by not only considering Nietzsche's philosophy as a simple replacement for Platonism, but also suggest that the relationship between the two modes of philosophizing can also be seen as agonal. Finally, it is important to state that I have to limit myself in a few important ways in this study. In my consideration of Plato's philosophy, I have taken my guidance mainly from the *Symposium* and the *Republic* and have left out the *Phaedrus*, with its consequential chariot metaphor. As for Nietzsche, I have left his early theories on Plato, Socrates and the dialectic, as presented in the *Birth of Tragedy* (1872), out of consideration. My emphasis is on his mature writings, *Zarathustra* and beyond, with the occasional reference to his earlier work or his philological works notwithstanding.

1. Transcendent Eros in Plato

In *Twilight of the Idols*, Nietzsche designates eros as the origin of Platonic philosophy:

He [Plato] says with an innocence that only a Greek could have (and not a 'Christian'), that there could never have been a Platonic philosophy without such beautiful young men in Athens: the sight of them is what first puts the philosopher's soul in an erotic rapture [*Taume!*] and won't let it rest until it has sunk the seed of all high things into such beautiful soil [*Erdreich*] (TI, Skirmishes 23).

Contra Schopenhauer and with Plato, Nietzsche views erotic desire as the origin of the higher activities of the soul: beauty motivates procreation, not only physically but also mentally. In the above passage, Nietzsche clearly refers to Plato's *Symposium*, where Socrates designates erotic desire as the driving force behind philosophy (209a, 211b–c). The first step the philosopher should take on this ladder of love accords with Nietzsche's description: "The proper way to go about this business [...] is for someone to start as a young man by focusing on physical beauty [τὰ καλὰ σώματα] and [...] to beget [γεννᾶν] there beautiful reasoning [λόγους καλοῦς]" (210a; translation modified).⁸ However, erotic desire not only instigates Plato's philosophy but is also, as Nietzsche fails to mention, the key to accessing truth (see also *Republic*, 490a–b). By ascending the ladder of love, and by loving the non-physical manifestations of beauty, the philosopher is eventually able to procreate true excellence (ἀρετὴ ἀληθής) instead of illusions (εἰδῶλα), "because it is truth [ἀληθῆ] rather than illusion [εἰδῶλου] whose company he is in" (212a; translation modified).⁹

⁸ The translations of Plato's *Symposium* (Oxford 2008) and the *Gorgias* (Oxford 1994) are by Robin Waterfield and the translations from the *Republic* are by Desmond Lee (London 2007).

⁹ The Greek term ἀρετή can be translated both as "virtue" and as "excellence" in English. For the Greeks, the meanings were inseparable: something had ἀρετή when it performed its function well; for human beings, this meant being virtuous. However, the word "virtue" suggests a stronger moral association than ἀρετή had for the Greeks and, therefore, I have opted to translate the word as "excellence."

Erotic desire can, thus, be the philosopher's greatest ally to redirect one's focus from the everchanging sensuous world toward the constant ideal world. Two different reasons can be discerned in the *Symposium* for why love for the eternal Form would be a better satisfaction of eros than anything mortal. First, Plato makes clear that the Form of beauty has a "perfect, immaculate purity," while the other kinds of beauty are "tainted by human flesh and colouring and all that mortal rubbish"; "gold and clothing and good-looking boys and youth will pale into insignificance besides it [true beauty; αὐτὸ τὸ καλόν]" (211d–e). Erotic desire as an attempt to remedy our imperfection in contrast with the divine, would surely be better satisfied with the perfect Forms instead of the fluctuating glimpses of beauty in mortal life. Second, cultivating eros toward the Forms offers humans their best chance at immortality. In order to hold on to the possession of the good and the beautiful, eros strives toward procreation, since procreation is the only approximation to permanence in the sensuous world of flux (207c–208c). In this manner, procreation, be it through children, deeds or works, is a coveted desire for immortality: the beautiful stories of Achilles in the *Iliad* or the laws of Solon in Athens have immortalized their creators. However, as seen above, one who perceives the Form of beauty has the greatest potential for immortality through his ability to procreate true excellence instead of phantom excellence (212a).¹⁰ The suggestion is that true excellence must be better remembered than phantom excellence and will lead to immortal renown for the philosopher.

Plato's views on eros could be understood as a transvaluation of eros.¹¹ Plato takes on one of the strongest desires known to humans, erotic love and the desire for procreation, and suggests that its true fulfilment is to be found in the world of Forms. The usual expressions of this erotic love, propagating children or, especially significant in the Greek context, educating a younger man in a homosexual relationship, are seen as less fulfilling or only as steps toward the love of the Forms. Also, the desire for immortal renown, a significant aspect of ancient Greek culture, is understood as a Form of eros. The philosopher will be remembered better than an athletic hero or popular orator, since he or she might come into contact with the Forms and procreate true excellence. By contrasting phantom excellence with the true excellence of the philosopher (212a), Plato suggests that the excellence procreated by poets, such as Homer or Hesiod, or lawgivers, such as Solon (209c–e), might have only been "phantom excellence." Nevertheless, Plato appears to be aware of the difficulty of living according to this transvaluation. The speech of Alcibiades shows the madness of eros (214e–22b), which comes to full force when we consider his tragic fate in history, dying a traitor and failure. Perhaps,

¹⁰ Plato also often suggests that the soul itself is immortal and can be reincarnated in higher forms of life through reaching knowledge of the Forms (see for example the myth of Er in the *Republic*, 608b–621d). However, this suggestion is not made explicit in the *Symposium* where immortality is defined as procreation.

¹¹ Note that transvaluation does not necessarily have to proceed with life as its highest value. Nietzsche also refers to the transvaluation of previous values into ones hostile toward life (EH, *Destiny* 7).

Plato explains Alcibiades' fate with his designation of eros as a tyrant that leads the soul to madness in the *Republic* (573a–b). Hence, Plato suggests that only eros transvaluated according to the standards of philosophy is worthwhile and that the more human forms of eros carry grave risks.

2. The Agonal Nature of Plato's Dialectics

In *Twilight of the Idols*, it becomes clear that Nietzsche saw Plato's philosophical method of dialectics as a form of the agon, but he does not explain this classification. He calls Plato's manner of philosophizing a "further development and internalization of agonal gymnastics and its presuppositions," and dialectics a "new, artistic form of the Greek agon" (TI, Skirmishes 23). However, after these statements, the topic changes back to the connection between eros, procreation and culture. Earlier in *Twilight of the Idols*, Nietzsche already called Socrates the discoverer of a new kind of agon but does not elaborate on the exact nature of this designation (TI, Socrates 8). Nietzsche's other writings also fail to offer an elaboration of dialectics as an agon. In *Homer's Contest* (1872), Nietzsche notices the agonal spirit that informs Plato's dialogues but does not call his manner of philosophizing agonal (CV 5, KSA 1.790). In Nietzsche's works from *Homer's Contest* to *Twilight of the Idols*, there are no considerations of the agonism of the Greeks except for a few aphorisms in *Human, All Too Human* (1878–80; HH I 170) and *Daybreak* (1881; D 29, 38 and 175). Only one of these aphorisms, D 195, links the agon to dialectics: dialectics is called "the fencing-art [*Fechtkunst*] of conversation" without any further elaboration. Nietzsche's unpublished notes likewise lack an explanation of the agonal nature of dialectics. So, before we consider how dialectics is a type of agon and why it is a "further development and internalization" of this practice, it is prudent to shortly consider what "agonal gymnastics and its presuppositions" are.

The agonal nature of the ancient Greeks was considered by the young Nietzsche in *Homer's Contest*, but it was developed in tandem with the historian, and Nietzsche's colleague at Basel, Jacob Burckhardt. In his lectures on *Griechische Kulturgeschichte* (1898–1902; translated as *The Greeks and Greek Civilization*), which Burckhardt delivered repeatedly from 1872 to 1885, he developed an influential theory that competition, the agon, was one of the most pervasive elements in ancient Greek culture.¹² This agonal spirit is taken to be the cause of the high vitality of ancient Greek culture and its tremendous cultural achievements. While the root meaning of the Greek word ἀγών (*agôn*) is "gathering," it eventually also came to mean a contest, something for which people came together, and also a struggle or trial in general, such as the tasks of Herakles. The most well-known example of the agon in the life of the Greeks is the ath-

12 Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, trans. Sheila Stern, New York 1999.

letic contest of which the Olympic games are but one. Next to sports, the agonal spirit was expressed in cultural phenomena such as tragedy and poetry competitions or in politics through competitions of speeches. Gymnasia were frequented to train for the athletic competitions, while wandering teachers such as the Sophists taught the skills necessary to succeed in rhetorical agones. However, the term ἀγών (*agōn*) must be contrasted with the term ἀθλῖος (*athlios*), which means specifically competing for a prize: the emphasis in the agon lies not so much on winning a prize as on showcasing one's excellence (ἀρετή) before a public of spectators.¹³ Therefore, practicing the agon served an educational function as well. The excellence of others inspired one, or motivated one with jealousy, to develop one's own excellence and outperform others (CV 5, KSA 1.790). Talent was developed through agonal training: the gymnasium offered an opportunity for the young to develop their excellence. Perhaps the best image of the agonal pedagogy of the ancient Greeks is the older men wrestling the younger ones in the gymnasia.

Plato frequently compares the philosophical conversation between Socrates and his (younger) interlocutors to wrestling or invokes other agonal elements in his dialogues. Wrestling is presented as a metaphor for philosophical conversation in the *Theaetetus* (144c, 169b), the *Republic* (544b) and the *Protagoras* (343c). In the *Euthydemus*, the give and take of arguments is compared to the catching and passing on of a ball (277b).¹⁴ Moreover, as Robert Metcalf points out, Socrates's interlocutors often express emotions associated with agonal defeat, such as anger or shame, for example, in the *Meno* (94e), *Gorgias* (461b, 482c–483a, 494d–e) and in the *Republic* (350d).¹⁵ Even more detailed is Richard Patterson's survey on agonal imagery in the *Republic*.¹⁶ First, he points out how some allusions in the *Republic* compare Socrates to heroes in mythological agones; an allusion that is even more explicit in other works such as the *Cratylus* (411a), where Socrates speaks of having put on the lion skin, similar to Heracles. Second, he traces the frequent allusions in the *Republic* to ἀνδρεία (*andreía*), “manly” qualities such as courage, which according to Plato are necessary to discover the nature of good. One instance of agonal imagery that Patterson does not dwell on is Plato's agonal description of reaching a dialectical account of the good when he discusses the nature of this philosophical method in book VII:

If someone isn't capable of giving an account of the Form of the good [τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν], one that sets it apart from everything else, and of *surviving all challenges*, as it were in *battle* [ὥσπερ ἐν μάχῃ], *eager to test* [πάντων ἐλέγχων διεξιών] what he's saying not by reference to belief [δόξαν] but to how things truly are [οὐσίαν], and *coming through* [διαπορεύεται] all of this with his account

13 Debra Hawhee, “Agonism and Arete,” *Philosophy and Rhetoric* 35 (2002), 185–207: 193. Cf. D 29.

14 For more examples, see Heather L. Reid, “Introduction,” in Heather L. Reid / Mark Ralkowski / Coleen P. Zolle (eds.), *Athletics, Gymnastics, and Agōn in Plato*, Sioux City, IA 2020, 1–10: 8, or Robert Metcalf, *Philosophy as Agōn: A Study of Plato's Gorgias and Related Texts*, Evanston, IL 2018, 3–5.

15 Metcalf, *Philosophy as Agōn*, 3.

16 Richard Patterson, “Philosophos Agonistes: Imagery and Moral Psychology in Plato's Republic,” *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997), 327–54: 330–43.

still standing [ἀπτῶτι] – if he can't do all of this, your claim will be, won't it, that he has no knowledge either about the good itself [αὐτὸ τὸ ἀγαθόν] or about any other good, and that if he is managing to get a hold on some kind of shadowy image [εἰδώλου] of it, it's through belief not through knowledge (534b–c; translation modified, emphases mine).

Considering all these examples, it becomes clear that Plato's dialogues show an agon in which the philosopher is a kind of fighter who needs courage to succeed and might feel shame when his account is refuted. Nietzsche seems to draw his assessment of Plato's dialectics as a form of the agon from Plato's own frequent allusions to the agonal nature of his philosophical practice.

It is not difficult to see that the dialogical nature of Plato's writing is particularly suited to exhibit philosophy as a contest, as wrestling with words.¹⁷ Although Plato seems to use the term dialectics with differing meanings,¹⁸ in its basic sense and etymology, the word dialectics originates from the adjective διαλεκτικός, which means “conversational.” Dialectics, then, is philosophy as a conversation, or as Plato states in the *Republic*: “the give and take of an argument [δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον]” (531e). There seems to be an obvious comparison between the giving and taking of arguments during a philosophical dialogue and agonal practices such as boxing where punches are given and received. One either defends against a compelling argument or is taken by it, just as one either deflects an effective punch or is hit by it. In the end, the line of argument of one person emerges victorious as having convinced the opponent, and the other line of argument is refuted and, thus, defeated. The dialectical wrestling with words is, thus, the “further development and internalization” of the Greek agonal practices: the physical boxing punches and wrestling holds become verbal questions, arguments and refutations. However, Plato's dialectics does not only transpose the agon into philosophy but also takes along its presuppositions. As we have seen, the primary presupposition of the agonal mentality is that excellence is the highest good together with the display of it through competing with, and defeating, others. Heather Reid argues in that vein that Plato's dialogues can be seen as virtual gymnasia wherein the readers are guided toward excellence by “coach” Socrates.¹⁹ Moreover, Plato's dialogical format, either recounted or enacted with different speakers, emphasizes the public nature of this dialectical training for excellence. Plato, thus, takes on and transvaluates the Greek agon and its presuppositions: the agonal spirit and the striving for excellence remain, but the agon is transposed from the physical to the mental realm.

17 To my knowledge, there are only a few contemporary scholars who discuss the presence of the agon in Plato's dialogues (Patterson, “Philosophos Agonistes”; Metcalf, *Philosophy as Agon*; and Heather L. Reid, “Plato's Gymnastic Dialogues,” in Reid / Ralkowski / Zolle (eds.), *Athletics, Gymnastics, and Agōn in Plato*, 15–30) and one that argues against it (Lisa Atwood Wilkinson, *Socratic Charis: Philosophy without the Agon*, Plymouth 2013).

18 Dirk Baltzly, “Dialectic (dialektikē),” in Gerald A. Press (ed.), *The Bloomsbury Companion to Plato*, London 2023, 221–2.

19 Reid, “Plato's Gymnastic Dialogues.”

On the other hand, however, Plato is extremely critical of the love of victory that motivates many contests and he attempts to exclude it from his agonal dialectics. In the *Republic*, he warns that teenagers who get their first taste of the dialectics might treat it as a form of play and verbally shred everybody that comes near them like “little puppies” (539b): dialectics becomes eristics, characterized by disputation and polemics, no longer solely depending on truth. Dialectics should be reserved for a few specific persons above thirty who realize that dialectics is not a sport but a search for the truth (539c). In Patterson’s terms: the philosopher is not engaged in a zero-sum game with winners and losers, but he attempts to realize goodness in both oneself and others.²⁰ For Reid, this means that Plato endeavors to turn *philonikia*, the love of victory, into *philosophia*, the love of wisdom.²¹ Perhaps for that reason, Socrates asks his interlocutors to do him the favor of refuting him (*Gorgias*, 470c): finding the truth is more important than being right, and Plato’s dialogues, therefore, often end in *aporia* instead of someone’s victory.²²

3. Philosophy as the Dialectical Journey

How can we bring together Plato’s view on eros and agonal dialectics; or in Nietzsche’s language: how did dialectics grow from Plato’s philosophical erotics? Eros might be the key to preventing Plato’s dialectics from turning into eristics by ascending from the love of particular instances in a world of flux toward the world of Forms. While the competitive spirit might turn someone toward dialectics²³ – just as beautiful bodies form the starting point for the development of philosophical eros – the prospective philosopher has to come to the realization that wisdom is a higher good than victory. The philosophical lover of truth would realize that coming into touch with the truth serves a higher purpose than any victory in the deceptive world of the senses. Plato’s agonal dialectics, however, share a deeper affinity with the erotic part of his philosophy: dialectical philosophy is the path toward the beloved true world of Forms.

On the face of it, erotic desire seems to be opposed to the affects, such as the feeling of honor, shame and the love of victory, that motivate the agon. In Plato’s famous tripartition of the soul, eros belongs to the appetitive part, whereas the agonal affects belong to the spirited part of the soul, *thymos* (437b–441c). Eros is a desire toward union and, in Plato’s view, physical and spiritual procreation, while *thymos* is directed toward

²⁰ Patterson, “Philosophos Agonistes,” 353.

²¹ Heather L. Reid, “The Socratic Agon: Turning Philonikia toward Philosophia in Plato’s Dialogues,” *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy* 2 (2008), 173–83: 181.

²² Note, however, that not all interlocutors agree and some think that Socrates is still motivated by winning the argument (*Gorgias*, 515b).

²³ Reid, “The Socratic Agon,” 181.

conflict. However, eros and the agonal affects, *thymos*, have the same origin once we consider *thymos* as arising from frustrated desire. More significantly, and as the previous discussion has suggested, eros and the agon of dialectics both strive toward truth in Plato's philosophy. To elucidate this, we first need to consider the dialectics slightly more in-depth. Although there is disagreement on what exactly constitutes dialectics, scholars normally take Plato's description in the *Republic* (531d–539d) as the starting point.²⁴ In Socrates's description of the “dialectical journey [διαλεκτική πορεία],” dialectics is shown to lead to the world of Forms:

when someone tries to make his way by the means of dialectic, setting out after each thing as it really is, in itself, [αὐτὸ ὃ ἔστιν] through argument and without any of the senses, and not giving up until he grasps the nature of the good in itself [αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν], through the use of intellect by itself [αὐτῇ νοήσει], then it is that he finds himself at the furthest limit of the intelligible (532a–b).

In this passage, it becomes clear that dialectics is a method that attempts to arrive at the truth through the use of rational argumentation only, without any involvement of the sensuous world. The usage of the phrase “the nature of the good in itself [αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν]” indicates that the way of dialectics leads to the world of Forms. Plato thus suggests that true understanding is only possible through purely rational dialectics: the dialectical journey is – similarly to Plato's famous metaphor of the prisoner who leaves the cave of shadows toward the sun – an escape from the world of appearances to the truth (532b–d).

The dialectical journey can be seen as the contest in Plato for which the cultivation and transvaluation of eros have set the objective. With his conception of eros, Plato seems to set the aim for philosophy by awakening love for the true world of Forms away from the love of the physical and the particular. The dialectical journey is the path toward this aim through reason and argumentation. Its bellicose aspect is well expressed by the early Nietzsche:

Only a completely and precisely described concept, a concept recognized from all sides without gaps, can provide access to what is. One must also make an effort with dialectics *to hunt down* the concept, to *overcome* all unclear thinking and to *eliminate* all that is misleading or ambiguous (*Introduction to the Study of Plato's Dialogues*, KGW II 4.154; emphases mine).²⁵

²⁴ Baltzly, “Dialectic (dialektikē),” 222. Baltzly also indicates that in the past the term “dialectics” was used for Plato's method across all dialogues. Nowadays, scholars normally call Socrates's cross-questioning in the early dialogues “elenchus” and separate the “method of hypothesis” as presented in the *Meno* and the *Phaedo* from dialectics proper. For the present study, this means that Nietzsche's definition is broader than the one used in present-day scholarship.

²⁵ The immediate question this description of dialectics leads to is whether it is not rather a destructive war against everything non-rational than an agon. We will see in section 8 that this is an important part of Nietzsche's criticism of Plato. However, the argument has been made that the Platonic philosopher constantly needs to re-ascend toward the Form of the good (Steven Lowenstam, “Paradoxes in Plato's Symposium,” *Ramus* 14 (1985), 85–104) and, thus, that the non-rational will constantly reassert itself.

Ultimately, these agonal dialectics lead to the Form of the good (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). At the end of both the *Republic* and the *Gorgias*, this struggle to be good is called the most important agon. In the *Republic*, Socrates states: “the contest [ἀγών] matters [...], this contest of ours to become good or bad – too much for it to be worth our being lured by honour, or money, or any sort of power, or indeed poetry, into a neglect of justice and the other parts of excellence [ἀρετῆς]” (608b). In the *Gorgias*, Socrates calls “following the path of truth [τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν]” and trying “to be as moral a person as I can” the most important contest (ἀγών) (526d–e). For Plato, as we have seen, truth, real excellence and knowledge of the good are only to be found in the world of Forms and not in the world of appearances. Thus, the dialectical journey, since it leads to knowledge of the Forms, is for Plato the most worthwhile agon of them all. Out of the eros for the true world of Forms, grows the agonal practice of dialectics as the path toward it. In this sense, Plato’s philosophy is fundamentally an erotic contest.

Plato’s great contribution to philosophy is not positing a rational world of eternal truth in contrast to the flux of the sensuous world, but putting the agon and eros in service of reaching this true world. Catherine Zuckert in her *Postmodern Platos* points out that the pre-Socratic philosophers first came up with the idea of a world of pure intelligibility, but, referring to Nietzsche on the pre-Platonic philosophers in *The Gay Science* (1882–87), that they had to deceive themselves by viewing reason as a free and self-originating activity (GS 110).²⁶ Plato, however, understood that reason is not a disinterested activity, but that it needs to be motivated by a conception of the good and by directing emotive forces in the soul. Plato’s teaching maintains philosophy as a way of life and recognizes eros and the agon as necessary sources of motivational energy. The above discussion has grounded Zuckert’s assessment by describing how Plato transvaluated erotic desire and the practice of the agon. Plato attempts to direct eros away from the physical world and creates the spiritual agon of dialectics as an alternative to the athletic and cultural agones of the Greeks. The agon of Heracles to complete his twelve tasks or of Odysseus to arrive home are of less relevance compared to the dialectician’s journey to arrive at the truth. And, instead of training for such an agon through wrestling or gymnastics, the philosopher will have to practice dialectics – for which Plato’s dialogues could be the virtual gymnasium.

Plato is aware, however, of the problematic nature of this undertaking: the erotic and agonal affects are so powerful that they might easily run wild. In the *Republic*, Socrates states explicitly: “What will sound the most surprising of all is the way each of the very features of a philosophical nature we were picking out for praise – courage, moderation and all the rest – actually works to corrupt its owner’s soul, pulling it away

In this manner, dialectics might be more agonal than it seems since the union with the Forms is never permanent, and so the dialectical contest is constantly renewed.

²⁶ Zuckert, *Postmodern Platos*, 19–21.

from philosophy” (491b). To prevent this from happening, Plato, as we have seen, takes a critical stance toward an excessive love of victory and he warns of the dangers of eros. In order for dialectics to act as the path to the true excellence of the Forms, one has to fight the instincts that would lead one astray.

4. Nietzsche’s Erotic *Versuch*

Contrary to Plato, Nietzsche does not present us with an explicit theory of the nature of eros and its relation to philosophy. Perhaps Nietzsche’s most famous concept of love is his idea of *amor fati*, love of fate (e. g. GS 276 and EH, Clever 10), but, on the face of it, it is unclear how the idea relates to the practice of philosophy or if this type of love would be erotic.²⁷ Therefore, I will leave the concept of *amor fati* aside for now and first examine eros in Nietzsche. The term eros or erotic is not often used by Nietzsche and, except for the previously discussed passages on Plato and Socrates in *Twilight of the Idols* (TI, Socrates 8, and Skirmishes 23), not directly linked to the practice of philosophy. However, as we saw in the introduction, Nietzsche agrees with Plato that erotic desire forms the basis of cultural practices: “all beauty stimulates to procreation – that this is precisely the *proprium* of its effect, from the most sensual all the way up to the most spiritual” (TI, Skirmishes 22; translation modified). The idea that higher culture, and we could assume that this includes philosophy, develops from eros is an idea that returns in different places throughout Nietzsche’s writings. In TI, Skirmishes 23, he remembers against Schopenhauer, who saw beauty as disinterested, and to the honor of Plato that the higher culture of classical France grew on the ground of sexual interest. In *Schopenhauer as Educator* (1874), Nietzsche alludes to the importance of eros for culture in a different manner: he describes love for a great individual as the stimulus for self-elevation and, thus, as the consecration into culture (UM III, SE 6, KSA 1.385). Another passage in Nietzsche’s œuvre where he explicitly reflects on the role of eros and beauty in culture occurs in D 76. His reflections in this aphorism end on the following note: “All our thinking and poetising, from the highest to the lowest, is characterised, and more than characterised, by the excessive importance to the love story.” This idea prompts us to ask what the love story characterizing Nietzsche’s thinking could be.

27 Béatrice Han-Pile argues that *amor fati* is a form of agape rather than eros, since *amor fati* involves passive surrender, instead of the active pursuit associated with eros. See Béatrice Han-Pile, “Nietzsche and Amor Fati,” *European Journal of Philosophy* 19 (2011), 224–61: 230–2. For as far as we can equate *amor fati* with the love of life, Han-Pile’s argument is not completely valid since, as we will see later in this section, Zarathustra actively pursues the woman Life out of his love for her (Z III, Other Dance-Song). Further research could determine the exact place of *amor fati*, and of agape and eros, in *Thus Spoke Zarathustra* and in Zarathustra’s romantic pursuit of the woman Life.

One of the most famous love stories in Nietzsche's thinking is his comparison of truth to a woman who has been clumsily courted by dogmatic philosophers.²⁸ The opening sentences of the Preface to *Beyond Good and Evil* (1886) read:

Suppose that truth is a woman [*Weib*] – what then? Aren't there reasons for suspecting that all philosophers, to the extent that they have been dogmatists, have not really understood women? That the grotesque seriousness [*schauerliche Ernst*] and the clumsy obtrusiveness [*linkische Zudringlichkeit*], with which they have approached the truth so far, are unsuitable ways of pressing their suit [*für sich einzunehmen*] with a woman [*Frauenzimmer*]? What is certain is that she has spurned them – leaving dogmatism of all types standing sad and discouraged (BGE, Preface; translation modified).

By imagining truth as a woman to be courted, Nietzsche connects himself to the Platonic tradition that views philosophy as an erotic activity.²⁹ However, instead of the homosexual relations emphasized in Socrates's speech in Plato's *Symposium*, Nietzsche emphasizes a heterosexual dynamic in which the woman as truth – perhaps presented as woman because of the male tendency to harbor all kinds of fantasies about women³⁰ – is courted by a male philosopher. Further in the Preface, it becomes clear that Nietzsche views Platonism as one of the prime examples of these dogmatic philosophies. As a philologist with a thorough knowledge of Plato, he must be seen as responding to Plato's image of the philosophers as a kind of lover. It seems that Nietzsche is ridiculing the lofty story Plato presents in his *Symposium*, about the philosopher successfully coming into touch with the higher truth, by calling these philosophical lovers clumsy, obtrusive and unsuccessful. By providing such a critique in the opening stages of the book, Nietzsche sets the stage to suggest a more successful alternative.

What form this alternative seduction of the truth might take is best illustrated by Nietzsche's speculations about "the philosophers of the future" in *Beyond Good and Evil*. Here, he announces a new type of philosopher, who, instead of being a dogmatist, is a *Versucher* (BGE 42). While the primary meaning of *Versucher* should be read as "experimenter," the word is also a biblical term for "tempter." Nietzsche makes it clear in this aphorism that he is playing with the double meaning of the word: he calls his new name for the philosophers also a *Versuchung*, which can only mean a "temptation."³¹ When we read Nietzsche's suggestion to view the philosopher of the future as a

28 Note that in *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche also describes the courtship of women, here identified as wisdom and life, by the philosopher Zarathustra. See especially Z II, Dance-Song, and Z III, Other Dance-Song.

29 Cf. Laurence Lampert, *Nietzsche's Task: An Interpretation of "Beyond Good and Evil"*, New Haven, CT 2001, 9 and 96, and Robert B. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2010, 15–9.

30 Kathleen Marie Higgins, "Gender in The Gay Science," in Kelly Oliver / Marilyn Pearsall (eds.), *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, University Park, PA 1998, 130–51: 138–41.

31 While Nietzsche's discussion of the philosopher as *Versucher* is limited to *Beyond Good and Evil*, the term resurfaces in other important places in Nietzsche later works (e. g. BT, Preface 1; Nachlass 1888,

Versucher together with the Preface of *Beyond Good and Evil*, his conceptualization of philosophers as *Versucher* suggests a novel erotic relation to the woman truth.³² I think Nietzsche himself encourages us to read BGE 42, in which he introduces the philosopher as *Versucher*, together with the Preface of *Beyond Good and Evil* by immediately asking in the next aphorism how these new philosophers relate to truth: the philosophers of the future will still love their truths but not as the dogmatists did (BGE 43). Note that the dogmatists, who attempted to win over the truth through obtrusiveness (*Zudringlichkeit*) in the Preface, make their first reappearance in BGE 43. By baptizing the philosophers of the future as *Versuchers*, Nietzsche seems to suggest that these philosophers try to win over the truth by tempting her instead of forcing her. The biblical evocations of the term *Versucher* remind one of the snake who tempted Eve to eat the apple from the tree of knowledge. By giving in to temptation, the woman Eve gained knowledge of good and evil. Will the philosopher tempt the woman truth to give up knowledge *beyond* good and evil?

As most commentators on the *Versuch* motif agree, Nietzsche himself must be seen as employing the method of the *Versucher* described in BGE 42 as the way of the philosopher of the future.³³ Writing about himself in an aphorism in *The Gay Science*, Nietzsche states the “great liberator” that overcame him was “the thought that life could be an experiment [*Experiment*] for the knowledge-seeker [*Erkennenden*] – not a duty, not a fatality [*Verhängniss*], not deception!” (GS 324). Although Nietzsche does not use the term *Versuch* here – he uses *Experiment* instead – this presentation in *The Gay Science* seems to prefigure the more elaborate presentation in *Beyond Good and Evil*.³⁴ In both cases, knowledge now revolves around the notion of experiments, as shown in BGE 210 where he calls the philosophers of the future *Menschen der Experimente* (people of experiments). Thus, considering Nietzsche’s philosophy as a *Versuch* suggests that Nietzsche himself philosophizes with a new erotic relation to truth. As I will show below, Nietzsche’s idea of the philosopher as *Versucher* also draws out the

18[17], KSA 13.537; and EH, Books 3). Through his use of the term *Versuch* Nietzsche seems to emphasize both the experimental and the seductive nature of his writings.

32 Daniel W. Conway, *Nietzsche and the Political*, London 1997, 75–95, offers an alternative reading of the erotic nature of the *Versuch*. For Conway, the philosopher shapes himself through self-experimentation into an exemplary human being who has an erotic effect on others. I wish to advance a different reading that accords with the idea of philosophy as a contest motivated by eros.

33 Kaufmann, *Nietzsche*, 85; Georg Picht, *Nietzsche*, Stuttgart 1988, 62–3; Éric Blondel, *Nietzsche, the Body and Culture: Philosophy as a Philological Genealogy*, trans. Sean Hand, Stanford, CA 1991, 81; Conway, *Nietzsche and the Political*, 75–8; Laurence Lampert, *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, New Haven, CT 1993, 337; and Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 2005, 436–52.

34 Both Blondel, *Nietzsche the Body and Culture*, 81, and Kaufmann, *Nietzsche*, 85, equate Nietzsche’s ideas on philosophy as *Versuch* and *Experiment*. Moreover, they both provide an overview of the occurrence of these terms in Nietzsche’s corpus (Blondel, *Nietzsche the Body and Culture*, 289n17, and Kaufmann *Nietzsche*, 85n4).

agonal element of his thinking, but first we should consider how the *Versucher*-philosopher relates to truth.

Nietzsche's conception of truth develops in opposition to the prejudices that the dogmatic philosophers have of truth. These philosophers believe that things of value cannot be derived from "this ephemeral [*vergänglichlichen*], seductive [*verführerischen*], deceptive, lowly [*geringen*] world, from this mad chaos of confusion and desire," but they must have an origin (*Grund*) in something, such as "the lap of being, the everlasting [*Unvergänglichlichen*], the hidden God, the 'thing-in-itself'." "From these 'beliefs [*Glauben*],' " Nietzsche states, "they try to acquire their 'knowledge [*Wissen*],' to acquire something that will end up being solemnly christened [*getauft*] as 'the truth'" (BGE 2). Recall from the Preface that the dogmatic philosophers approach the truth with seriousness (*Ernst*) and clumsy obtrusiveness (*linkische Zudringlichkeit*) (BGE, Preface). By contrast, the *Versucher* philosopher remembers that his advances toward truth are "only an attempt [*nur ein Versuch*]," as Nietzsche also calls his introduction of the term *Versucher* (BGE 42). The philosopher of the future rejects the fiction of being and the metaphysical opposition of values; he wonders if it

could even be possible that *whatever* gives value to those good and honourable [*verehrten*] things has an incriminating [*verfängliche*] link, bond, or tie to the very things that appear opposed to [*scheinbar entgegengesetzten*] their evil [*schlimmen*] opposites; perhaps they are even essentially the same [*wesensgleich*] (BGE 2; translation modified).

Nietzsche's philosopher is still a lover of truth, but the nature of this truth is radically different: it is no longer metaphysical knowledge beyond the world as it appears, but truth becomes the very effort to represent this world as it appears to us in all its "mad chaos of confusion and desire." Instead of Plato's imperative to develop a love of the permanent unchanging Forms, a Nietzschean philosopher is asked to love impermanence.

The most extensive reading of *Versuch* as a philosophical method that stays true to the becoming of life is offered by Éric Blondel in his *Nietzsche: The Body and Culture* (1991). He suggests that Nietzsche, by practicing philosophy as *Versuch*, is able to avoid the discursive closure that would deny the becoming of life.³⁵ Philosophy as *Versuch* is an attempt to avoid the metaphysical fixations of the dogmatist and to express the play of perspectives that life consists of. For Nietzsche, the way to express this play of perspectives is to show thought in aphorisms that present a fragmentary interpretation of life. The next aphorism is another attempt or *Versuch* to capture an interpretation of life again, and it might confront the previous aphorism. In his text, Nietzsche thus attempts to capture life as a dynamic interplay of perspectives. The *Versucher*-philosopher always has to realize that these perspectives are incomplete, might need to be revised

³⁵ Blondel, *Nietzsche the Body and Culture*, 75–87.

or might be a failed attempt. Therefore, Blondel states, “[t]he truth about life is only true provided there is an ‘or else’ followed by a row of dots (*Gedankstrich*) preceded by innumerable ‘or else’ that mark the infinite plurality of living (genealogical) perspectives.”³⁶ Nietzsche describes this as the perspectivist conception of truth: “the *more* affects we are able to put into words about a thing, the *more* eyes, various eyes we are able to use for the same thing, the more complete will be our ‘concept [*Begriff*’] of the thing, our ‘objectivity’” (GM III 12). Nietzsche’s stylistic choices, his preference for aphorisms, his frequent use of ellipses and question marks and his invocation of metaphors, are attempts to open up his discourse to the plurality of life. There is a conscious desire in Nietzsche to keep his thoughts experimental and avoid metaphysical closure. He describes it best in the closing aphorism of *Beyond Good and Evil* (cf. GS 298):

Oh, what are you anyway, my written and painted thoughts! It was not long ago that you were still so colorful, young and malicious [*boshaft*], so full of thorns and secret spices that you made me sneeze and laugh – and now? You have already lost your novelty, and I am afraid that some of you are ready to turn into truths: they already look so immortal, so pathetically decent and upright [*herzbrechend rechtschaffen*], so boring! (BGE 296).

The philosopher of the future desires to acquire those new truths, but also realizes that perspectival truth dies when it is captured in discourse and becomes metaphysical truth instead.

Loving the impermanent perspectivist truth equals loving life, Nietzsche suggests in *Beyond Good and Evil* and he recounts this metaphorically also in *Thus Spoke Zarathustra*. Laurence Lampert expresses this idea by stating that love of truth is transfigured into love of the true, which equals love of life.³⁷ Even though Lampert’s use of the term “the true” suggests a metaphysical reading of Nietzsche, he is right in his observation that Nietzsche equates his insights into the conditions for truth, “the true,” with life. In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche states that perspectivism is the fundamental condition of all life (BGE, Preface). Being alive, creatures are determined by their needs, desires and capabilities: their truth is necessarily perspectivist. One’s truth is determined by life and, when loving truth, one also has to love the perspective it is seen from and the form of life that creates the possibility for that perspective. In *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche takes the argument further. Wisdom teaches Zarathustra: “‘You will, you desire [*begehrst*], you love, for that reason alone you *laud* life’” (Z II, Dance-Song). Loving and desiring, also for truth, are forms of praising life. The insight that truth and the desire for truth are immanent, what Lampert calls “the true,” transfigures love of wisdom into love of life. In *Thus Spoke Zarathustra*, this transfiguration is shown in Zarathustra’s two dances with the woman Life. The woman Life and Wisdom seem almost identical, and Zarathustra’s wisdom accords with life, but Zarathustra also real-

³⁶ Blondel, *Nietzsche the Body and Culture*, 86.

³⁷ Lampert, *Nietzsche’s Task*, 119–20, 293.

izes that “[f]rom the ground up [he loves] only life” (Z II, Dance-Song). Nietzsche’s new philosopher is ultimately a lover of life and his love of truth stands in the service of life. For this reason, one of the main questions in Nietzsche’s philosophy becomes how one can affirm the becoming of life fully, something which has been rejected so thoroughly by philosophers in the past. Zarathustra’s quest for complete affirmation and the ideas of *amor fati* in other works could perhaps be seen as Nietzsche’s alternative ladder of love, one toward life instead of transcendence.

Another one of Nietzsche’s major reconsiderations is that the erotic desire for truth and life is not a lack but a form of overabundance.³⁸ Plato, as we see both in Aristophanes’ and in Socrates’s speech in the *Symposium*, considered eros to be based on lack: we desire what we do not have, stop desiring something we already have, or we keep desiring it to guarantee our continued possession of it in the future (189d–193e, 200a–e). Consequently, Diotima states: “No god philosophises [φιλοσοφεῖ] or desires wisdom [σοφὸς], because gods are already wise; by the same token no else who is wise philosophises” (204a; translation modified). In the penultimate aphorism of *Beyond Good and Evil*, Nietzsche introduces the exact opposite idea: the gods philosophize and the god Dionysos is a philosopher (BGE 295). Both philosophizing under the sign of Dionysos and the suggestion that the gods philosophize introduce the love of wisdom as a form of excess.³⁹ For Plato, the gods did not philosophize since they are perfect beings not in need of anything; for Nietzsche, the idea that the gods philosophize does not change the definition of gods as perfect beings but rather suggests that philosophy becomes the expression of an excess of force. Philosophizing under the sign of Dionysos, the god of intoxication and ecstasy (both *Rausch* in German), expresses this idea in strong terms.⁴⁰ In posthumous notes, Nietzsche writes it down less metaphorically: “The lover becomes a squanderer [*Verschwender*]: he is rich enough for that” (Nachlass 1888, 14[120], KSA 13.300). These different conceptualizations of eros in Plato and Nietzsche seem tightly interwoven with their respective philosophies: considered from the perspective of being, eros appears as a desire striving for permanence born from incompleteness, while considered from the perspective of becoming eros is energetic movement.

38 Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, 16, states that Nietzsche aligns himself with Plato’s view that the desire to know is not just driven negatively, by practicality or insecurity, but by a positive and original erotic desire. However, the assumption that Plato equated erotic desire with lack partially invalidates his idea. For Plato eros is born from both lack (Πενία) and resourcefulness (Πόρος) (203b–e). In the Waterfield translation, also used in this present study, Πόρος is confusingly translated as “plenty,” leading to the suspicion that his conception in this sense might come close to Nietzsche’s ideas on love as excess. Nevertheless, the positive nature of philosophy is still present when Plato considers philosophy a form of desire, as opposed to treating the will to knowledge as born from the fear of uncertainty.

39 I take my conception of the Dionysian from Nietzsche’s later work, where it becomes an independent principle that is no longer paired with the Apollonian.

40 Cf. Robert Rethy, “The Tragic Affirmation of the *Birth of Tragedy*,” *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 1–44: 25–30.

5. The *Versuch* as Agonal Experimentation

We have already seen in section 2 that in the agon, as opposed to the focus on a prize in an ἀθλῖος (*athlios*), participants were mostly concerned with showcasing their excellence before the public. In *Homer's Contest*, Nietzsche suggests a few more elements that were important for the practice of the ancient Greek agon. First, the agon was a redirection of free-roaming destructive affects (the evil Eris), such as anger, jealousy and grudges, into an agonal arena where these expressions would turn productive (the good Eris) toward the development of excellence (CV 5, KSA 1.785–6). These dangerous affects served as the motor behind agonal competitions; the good Eris “goads man to action” (KSA 1.787). Second, the agon needed a rough equality between contestants to function. The practice of ostracism was essential for the continuation of the agon: in case any contestant proved to be undefeatable, he or she should be banned (KSA 1.788–9). Several contestants of approximately equal strength both incite each other to action, to become the best, and keep each other within limits, to prevent someone from dominating all others. Third, the potential destructiveness of agonal instincts was bound by external factors as well: for example, the Greeks’ love for their native city-state curbed their selfishness (KSA 1.789–90).⁴¹ Fourth, the agon involves both an affirmation and negation of one’s opponents, either living or dead: worthy adversaries are seen as great masters but also as rivals to be surpassed (KSA 1.790–1). Lastly, the agon is not only a contest as to who is the most excellent, but also involves a contestation of the very terms or standard of excellence and convincing the public and/or adversaries of one’s own definitions of superiority (HH I 170).

Some of the features of the ancient Greek agon are visible in Nietzsche’s method of *Versuch* and some of them in his relationship to Plato, something which I will consider in sections 9 and 10. As Siemens noticed, philosophy as *Versuch* involves the agonal elements of empowerment and limitation and of affirmation and negation.⁴² On the one hand, it affirms philosophical discourse by participating in it, on the other hand, it negates philosophical discourse by shattering it in aphorisms and opening it up with rows of dots and question marks. Blondel describes this self-opposition in Nietzsche’s texts as saying (*le dire*) and unsaying (*le dédire*).⁴³ The saying of Nietzsche’s text is the rational philosophical discourse that his text expresses, necessarily reflecting the truth as metaphysical because it has been captured in concepts. The unsaying of Nietzsche’s

41 In an unpublished note (Nachlass 1871/72, 16[16], KSA 7.398), Nietzsche describes three more factors that keep individuals and their possible excessive selfishness within bounds: the agon itself (presumably other roughly equal contenders), the public and love, φιλία. One could speculate on the importance of the last factor in Plato’s erotic philosophical agon: could φιλία for wisdom, following the name of the practice as φιλοσοφία, bind the potentially destructive effects of eros and prevent dialectics from becoming eristics?

42 Siemens, *Agonal Perspectives*, 104.

43 Blondel, *Nietzsche, the Body and Culture*, 30–1.

text is everything in it that remains outside of this discourse such as incoherences but also all rhetorical and artistic elements.⁴⁴ Maintaining the tension between saying and unsaying allows Nietzsche to practice a philosophy that reflects the becoming of life: only saying would replicate metaphysical discourse, and only unsaying would have nothing to add philosophically. In Nietzsche's words: "a seeker after knowledge [*Erkennenden*] must have the willingness [*gute Wille*] to declare himself *against* his previous opinion and to mistrust anything that wishes to become *firm* [*fest*] in us" (GS 296). In this manner, the *Versucher*-philosopher has to engage in self-limitation: any strong opinion must be battled with distrust, just as participants in the Greek agon attempted to limit any overpowerful participant. A consequence of this self-limitation is also the empowerment of other thoughts: space is created in the agonal arena or mind for multiple participants or ideas to assert themselves. A philosopher who is able to consider various ideas, without any favoritism, might engage them in an honest battle and in the process strengthen all of them.

However, these battles of ideas need a public to provide them with meaning in the absence of any metaphysical significance; a public is essential in order to authorize a non-metaphysical discourse. Whereas in metaphysical discourse, meaning depends upon abstract principles, e.g. the world of forms, the philosopher who rejects any sort of higher world has no such recourse. A non-metaphysical philosophy can only derive meaning from interpretation, performed from a certain perspective. For this reason, the *Versucher*-philosopher is dependent upon listeners and readers to interpret their words and so provide meaning to them. Nietzsche's texts and concepts, from Dionysos to the *Übermensch*, remain enigmatic to a certain degree, because there is no fixed signification. With the lack of a transcendent source of meaning, a text has to be interpreted and contested by a public of readers to have any meaning at all. This lack of a stable, metaphysical meaning opens up the text to numerous perspectives and interpretations and, so, avoids the discursive closure inherent in metaphysics. By frequently referring to "we" and "our" in his later writings, Nietzsche seems to invoke a community of readers to interpret and contest his claims, thus rendering them meaningful.⁴⁵

The last important question, when considering Nietzsche's text as an agon, is what it attempts to show to the public of readers. As I have shown above, the agon of the ancient Greeks was primarily about showcasing one's excellence, and Plato adopted this principle when he made the dialectical agon about showcasing philosophical excellence or ἀρετὴ ἀληθής (true excellence). However, how could Nietzsche's philosophy, which recognizes evaluations such as excellence as being only perspectively valid, be striving

⁴⁴ Blondel, *Nietzsche, the Body and Culture*, 7.

⁴⁵ E.g. some of the chapter titles of *Beyond Good and Evil* or aphorism titles of book V of *The Gay Science* or his invocation of "we immoralists [*wir Immoralisten*]" in e.g. D, Preface 4; BGE 226; and TI, Morality 6. See also Siemens, *Agonal Perspectives*, 69–73.

for a determinate form of excellence? I would argue that Nietzsche's texts, so as to avoid any sort of closed meaning of excellence, show excess vitality as excellence instead.⁴⁶ Excess vitality forms a pivotal element in the *Versuch*, since it drives the attempt to exceed discourse and break it open to different perspectives constitutive of life. Both Nietzsche's earlier works and his latest are filled with these excessive claims. For this reason, Alexander Nehamas, in his famous study *Nietzsche: Life as Literature* (1985), calls hyperbole the single most pervasive feature of Nietzsche's writing.⁴⁷ To name a few examples that Nehamas offers: Greek tragedy died by suicide (BT 11, KSA 1.75), cruelty is behind all festivals (GM II 6) and Christianity is the greatest curse on humankind (A 62). The objective of this hyperbole, this textual excessiveness, is, according to Nehamas, to attract the readers' attention and draw them into the argument.⁴⁸ Based on the previous discussion, we could extend Nehamas's claim to the idea that excessiveness encourages agonal participation. Excessive claims not only attract readers, but also motivate them to contest the claim, to become participants in the agon, and provoke them to critique, due to the suspicion that the matter must be more nuanced. As Nietzsche states: "One needs thunder and heavenly fireworks to address slack and sleepy senses" (Z II, *Virtuous*, KSA 4.120).⁴⁹

6. From *Versuch* to Self-Overcoming

One of the most famous pronouncements from *Thus Spoke Zarathustra* emphasizes both the erotic and the warlike nature of philosophy: "Courageous, untroubled [*unbekümmert*], mocking, violent – thus does Wisdom want us: she is a woman [*Weib*] and always loves only a warrior [*Kriegsmann*]" (Z I, *Reading*).⁵⁰ Nietzsche introduces the (male) phi-

⁴⁶ Conway, *Nietzsche and the Political*, 67, makes the same observation.

⁴⁷ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985, 22–4.

⁴⁸ Nehamas, *Nietzsche*, 27.

⁴⁹ Cf. "the magic of extremes" in *Nachlass 1887*, 10[94], KSA 12.510.

⁵⁰ There is a strong ambiguity here, as elsewhere in his work, about the role that Nietzsche assigns to aggression in love. On the one hand, the above quote seems to suggest love as an affair of conquest that has to be carried out by a warrior – a conception that corresponds to his description of love as an egoistic desire for possession in GS 14. On the other hand, in *Thus Spoke Zarathustra*, we see Zarathustra pursuing the woman Life but not violently: it is through dance, seduction and knowledge that he attempts to win her over (Z III, *Other Dance-Song*). Similarly, Nietzsche states in *Beyond Good and Evil*, "we should not do violence" against the woman Truth (BGE 220). Eros, for Nietzsche, is undeniably bound up with aggressive instincts, but he also seems to suggest that this aggression is not simply blunt violence. I think one could make the argument that seduction, in Nietzsche's view, is bound by similar practices as the agon or perhaps is itself a form of agonal engagement. See Janet Lungstrum, "Nietzsche Writing Woman/Woman Writing Nietzsche: The Sexual Dialectic of Palingenesis," in Burgard (ed.), *Nietzsche and the Feminine*, 135–57, for the latter reading in which the agon is closely connected to sexuality and Nietzsche's conception of women.

philosopher as a sort of warrior and suggests that only by having the qualities of one will he be able to win over the woman Wisdom. One may wonder to what extent this is personally relevant: does Nietzsche only speak to (heterosexual) male readers or does he describe masculine- and feminine-coded forces that are present in every person?⁵¹ Similarly to Plato, Nietzsche could be seen as encouraging the philosopher to have ἀνδρεία (*andreía*), courage and other “manly” qualities. Thus, when writing about philosophy as *Experiment* and *Versuch*, Nietzsche often calls attention to the danger involved in these experiments and invokes war as a metaphor for this type of philosophizing. For the knowledge-seeker who sees life as an experiment, knowledge “is a world of dangers and victories in which heroic feelings also have their dance- and playgrounds” (GS 324). In *Beyond Good and Evil*, the real philosopher is said to “[feel] the weight and duty of a hundred experiments and temptations [*Versuchen und Versuchungen*] of life,” to “constantly [put] *himself* at risk” and to “[play] the rough game” (BGE 205). What is the danger in Nietzsche’s philosophy of *Versuch* or experiment, and what does the Nietzschean philosopher need to overcome with his “manly” qualities? Whereas for Plato erotic desire needed to be directed toward the world of Forms and the agon of dialectics was the road toward it, for Nietzsche, erotic desire is for immanent life and the agon of the *Versuch* is an attempt to stay true to the dynamism of life. Plato’s erotic contest for the world of Forms leads to the production of true excellence, ἀρετὴ ἀληθής. However, what is the result of Nietzsche’s attempt to stay true to life and to showcase excess vitality in his agonal *Versuchen*?

The best way into these questions might be a more detailed account of Nietzsche’s conception of life. In *On the Genealogy of Morality* (1887), the law of life (*das Gesetz des Lebens*) is designated as self-overcoming (*Selbstüberwindung*) (GM III 27, KSA 5.410).⁵² Thus *Spoke Zarathustra* presents the secret of life as being “*that which must always overcome [überwinden] itself*” (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.148).⁵³ Self-overcoming is explained as a phenomenon or creature submitting to a law it itself has created and which brings about its own demise and transition into something new. Nietzsche’s example in the *Genealogy*, which is also one of the main themes in *Beyond Good and Evil* and in Nietzsche’s œuvre in general, is the self-overcoming of truthfulness (GM III 27,

51 For an extended discussion of these questions in Nietzsche, see Frances Nesbitt Oppel, *Nietzsche on Gender: Beyond Man and Woman*, Charlottesville, VA 2005, 115. She offers three different strategies for the female reader to engage with these metaphors of Nietzsche and, rightly I think, notices that they do not work the other work around, e. g. life and wisdom as a man.

52 We should be sensitive to the fact that Nietzsche places “self-overcoming” in quotation marks in the *Genealogy* and designates it as a moral term in BGE 257 and CW, Preface. What this means for Nietzsche’s conception of self-overcoming is a worthwhile question for further research.

53 In the passage from *Zarathustra*, self-overcoming is presented as closely connected to the will to power. To keep this study clear and focused, I have left out the complicated discussion of the will to power. However, note that the will to power seems to share some important similarities with (Platonic) eros: the will power is procreative (“*der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille*”) (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.147) and aroused by beauty (TI, Skirmishes 20).

KSA 5.410). Concisely put, the process starts with Christian morality placing a high value on truth, and one could think of confessions and the watchful eye of God. Slowly, this will to truth leads to the questioning of everything and, consequently, to the destruction of the Christian dogma. Ultimately, and this is Nietzsche's step, the will to truth starts to question itself as a moral imperative and one has to conclude, for example, that deception is also necessary for life (e. g. BGE 4, HH I, Preface 1). The result is a new conception of truth that incorporates its conditions, such as the necessity of perspectivism and deception, and not simply the rejection of the idea of truth. This process of self-overcoming is not limited to concepts such as truth. It could also be ascribed institutions, such as a powerful juridical system that ends up with lighter or no punishments (GM II 10), and living beings, such as the transformation from species (*Art*) to "overspecies" (*Über-Art*) and from man (*Mensch*) to overman (*Übermensch*) (Z I, Preface 3; Bestowing 1).

Self-overcoming is powered by the excess inherent in Nietzsche's conception of eros and showcased by his textual agon. In *Thus Spoke Zarathustra*, he contrasts the role of love in his philosophy with the role it plays for the idealists: their love is scornfully called "immaculate perception [*unbefleckte Erkenntnis*]" and moonlike, since the moon is unable to heat and nurture, to create, as the sun does (Z II, Perception, KSA 4.156–9).⁵⁴ The other conception of love, solar, is the will to procreate and the will to create beyond oneself (*über sich hinaus schaffen*). It is excessive – the sun desires to drink up the sea – and transformative – the sea becomes air. However, the transformative aspect of Nietzsche's conception means that love goes hand in hand with going-under (*Untergehen*): "Will to love [...] means being willing to die too" (Z II, Perception, KSA 4.157). For this reason, the philosopher is both a lover and a warrior: he or she needs to have the courage to go under for love or to turn against past loves. The law of self-overcoming states: "Whatever I create and however much I love it – soon I must oppose it and my love" (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.148; cf. BGE 296 and GS 298).⁵⁵ Nietzsche calls idealists cowards (*Feiglinge*) for not being willing to accept these consequences of love and "fleeing into the ideal" (TI, Ancients 2). Earlier in the book, Zarathustra lists the kind of people he loves and who are capable of self-overcoming, of going-over (*Übergehen*) and going-under (*Untergehen*), and many of them are driven by excess, such as: living in order to understand, an addiction to virtue, a squandering soul and an overfull (*übertoll*) soul (Z I, Preface 4). Zarathustra himself is motivated by excess to start his speeches (his *Untergang*): he is weary (*überdrüssig*) of his wisdom and wants to overflow (*überfließen*) like a cup filled to the brim (Z I, Preface 1).

⁵⁴ Considering the aphorism TI, Skirmishes 23, Plato seems to fall in between both conceptions of love. In contrast to Schopenhauer and the idealists, he views love as procreative. On the other hand, Plato's rejection of sensuality and the excess of eros, place his views on love squarely on the idealist side.

⁵⁵ For this reason, Herman W. Siemens, "Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in *Thus Spoke Zarathustra*," *Nietzsche-Studien* 52 (2023), 225–260, has argued that, for Nietzsche, the affirmation of life takes the combined affect of love and hate, blurring the line between the two.

The close relation between self-overcoming and going-under explains the danger Nietzsche often refers to when describing the philosophers of the future, who must constantly put themselves at risk, since the result of self-overcoming involves the sacrifice of the present self and the outcome of the transformation is uncertain. However, there is a second, philosophical, danger for Nietzsche concerning his project of stimulating the self-overcoming of truth. Interestingly, he speaks in similar agonal language about the self-overcoming of truth as Plato spoke about the great agon to be as moral as possible (526d–e, 608b):

The thinker – that is now the being in whom the drive to truth and those life-preserving errors are fighting their first battle [*Kampfes*], after the drive to truth has *proven* itself to be a life preserving power, too. In relation to the significance of this battle, everything else is a matter of indifference: the ultimate question about the condition of life is posed here, and the first attempt [*Versuch*] is made here to answer the question through experiment. To what extent can truth stand to be incorporated [*Einverleibung*]? – that is the question; that is the experiment (GS 110).

Nietzsche's "great agon" comes down to the question of whether the will to truth, which has always been transcendent in orientation, can be made part of, incorporated into, a philosophy that attempts to affirm immanent life. As we have seen, his attempt at the incorporation of truth, with philosophy as *Versuch*, is also a staging of the battle (*Kampf*), or perhaps better: the agon, between truth (saying) and life (unsaying). His discursive statements do not escape metaphysics, but they are challenged by stylistic openness and self-opposition. All these extra-discursive elements also create an excessiveness in Nietzsche's text, and in that manner, as Blondel noticed, his text follows the structure of self-overcoming.⁵⁶ Questioning the will to truth discursively, and challenging it extra-discursively, are what Nietzsche calls a *Wagnis* (a daring, risky undertaking) "of which there is perhaps no greater" (BGE 1). In his notes concerning Zarathustra, he states: "*We are attempting an experiment [Versuch] with truth!* Perhaps humanity will perish from it. Now then!" (Nachlass 1884, 25[305], KSA 11.88). Life, as becoming and multiplicity, stands in contrast to thinking, as conditional upon the principles of non-contradiction and identity. The dare to incorporate thinking into life gives rise to Nietzsche's method of *Versuch* as an effort to philosophize differently, that is, in accordance with life.

Nietzsche's embrace of dangerous experiments, excess and daring undertakings contrasts sharply with Plato's attempt to prevent anything from happening that could turn the soul away from philosophy. He condemned excessive agonal affects and warned of the dangers of eros, while Nietzsche is more interested in strengthening these instincts to provide the energy for self-overcoming. He reminds us that any weakening of agonal affects diminishes cultural production: the good and the bad Eris depend on the same affects, as he argued in *Homer's Contest*, and the strengthening of life might necessarily

⁵⁶ Blondel, *Nietzsche, the Body and Culture*, 31.

involve the strengthening of these affects (BGE 23). On the other hand, in both passages, Nietzsche is keenly aware of the danger of the agonal affects. Partly, he deems this danger necessary; “going over” involves “going under,” as we have seen. Partly, he might put his trust in formal functions of the agon, such as approximate equal strength and external bounds, as he described them in *Homer’s Contest* and later in his account of war as a praxis (EH, Wise 7), so as to avoid the potentially destructive consequences of agonal affects. As for eros, although Nietzsche admits that philosophy requires a certain repression of common forms of eros – a great philosopher cannot be married, he claims (GM III 7) – he is less concerned about the potential “madness of eros,” the risk Plato saw exemplified in Alcibiades. In Zarathustra’s words: “One must still have chaos within, in order to give birth to a dancing star” (Z I, Preface 5). Nietzsche praises “tropical men” – such as Cesare Borgia and precisely Alcibiades – and condemns the moderation that the moralists, we can think of Plato, commend (BGE 197, BGE 200). Their moderation stands in direct opposition to the danger and risky experiments that are necessary for self-overcoming.

7. The Project of Critical Transvaluation

As argued in section 4, life becomes the central erotic object in Nietzsche’s philosophy. However, according to Nietzsche’s diagnosis in *Twilight of the Idols*, all the wise men of all ages have judged life negatively (TI, Socrates 1). He calls previous philosophers “mummies” who “have been using only conceptual mummies [*Begriffs-Mummien*]; nothing real makes it through their hands alive” (TI, Reason 1). Alternatively, he calls his philosophical predecessors heartless and compares them to vampires: “some long-concealed blood-sucker who starts with the senses and finally leaves behind and spares only bones and rattling” (GS 372). What all these rather strong metaphors serve to make clear is that hitherto all philosophy had led to an impoverishment of life. Why? Nietzsche argues that the idea of metaphysical truth, idealism, leads to the degeneration of life: it alienates humans from the natural process of self-overcoming, the law of life, prevents them from the affirmation of the world as it appears to us and makes us mistrust the body and instincts (see e. g. Z I, Despisers; Bestowing 1; TI, Reason 1–6). In *The Antichrist* (1888), Nietzsche describes the problem more straightforwardly although in no less strong terms: “When the emphasis of life is put on the ‘beyond [*Jenseits*],’ rather than on life itself – when it is put *on nothingness* [*Nichts*] –, then the emphasis [*Schwergewicht*] has been completely removed from life” (A 43). How can Nietzsche work in a tradition, philosophy, that until now has been hostile to life, while he attempts to promote life? I have argued above that his agonal method of *Versuch* avoids metaphysical closure, the beyond that is so hostile to life, but the question remains how he relates himself to his predecessors. Why does he still call himself a philosopher and hope to encourage a new type of philosopher when the philosophical project has been so problematic?

The relation that Nietzsche attempts, and encourages the philosophers of the future to have, with metaphysics, and the Platonic-Christian values that are based on metaphysics, is one of transvaluation (*Umwertung*).⁵⁷ Transvaluation is a key term in Nietzsche's later philosophy and perhaps best described in the Preface to *On the Genealogy of Morality*:

Have they [the value judgements of good and evil] up to now obstructed or promoted human flourishing [*Gedeihen*]? Are they a sign of distress, poverty and the degeneration [*Entartung*] of life? Or, on the contrary, do they reveal the fullness [*Fülle*], strength and will of life, its courage, its confidence, its future? (GM, Preface 3)

Transvaluation questions the value of values for life. Or as Nietzsche writes in *Beyond Good and Evil*: "The question is how far the judgment promotes and preserves life, how well it preserves, and perhaps even cultivates [*Art-züchtend*], the type" (BGE 4). The goal of Nietzschean transvaluation is, thus, the creation of values that promote human flourishing, a fullness of life that could lead to self-overcoming. In BGE 203, Nietzsche explicitly identifies *Umwertung* as the central task of the new philosophers, the philosophers of the future. In a later aphorism (BGE 211), we learn that the real philosopher is both a commander (*Befehlender*) and legislator (*Gesetzgeber*), a creator of values, so the task of philosophical transvaluation is the creation of life-affirming and life-promoting values. However, as the term *Umwertung* implies, the project consists not of an outright denial of all previous values but of their re-evaluation through the "prism of life" (BT, Preface 4).

8. The First Transvaluation

The section on *The Problem of Socrates* in the *Twilight of the Idols* offers the most comprehensive account of the later Nietzsche's critique of Plato. Although the section is concerned with Socrates, Nietzsche discusses philosophical tendencies common to both Plato and Socrates, and he often states that he identifies Socrates partly as a proxy for Plato (e. g. BGE 190, EH, UM 3). Both Socrates and Plato employ the philosophical method of dialectics, which Nietzsche identifies with the tyranny of reason. Dialectics employs reason as a tyrant that denies other parts of the soul their power: "one has to imitate Socrates and establish a permanent state of *daylight* against all dark desires [*Begehrungen*] – the daylight of reason [*Vernunft*]. One has to be clever, clear, and bright at any cost: any concession to the instincts, to the unconscious, leads *downwards*" (TI, Socrates 10). The need for the tyranny of reason is born from the problem of the anarchy of

⁵⁷ See Siemens, *Agonal Perspectives*, 7n9, for an overview of all instances when Nietzsche uses the term *Umwertung* as a designation for his philosophical task.

the instincts: Plato and Socrates lived in a time where the instincts were no longer in natural harmony, as they supposedly were in previous, perhaps Homeric, times, and every soul was in danger of being tyrannized by its drives (TI, Socrates 9). In Plato's *Symposium*, the problem is exemplified by introducing the figure of Alcibiades who turned from a promising, excellent young man into a self-indulgent and depraved traitor. Plato, as mentioned before, was very concerned about the risks of the drives, the erotic and agonal affects, and attempted to pacify them through his warnings and their sublimation into philosophical desires. As we have seen in section 3, the result of this sublimation, dialectics, is to deny any power or validity to all claims that cannot be rationally articulated or defended; in this manner, the method of *Versuch* is diametrically opposed to dialectics. While the rational tyranny of dialectics is meant to be a cure for the anarchy of the instincts (TI, Socrates 11), it has led to "self-vampirism" and the "mummification" of the world.

The Greeks' agonal practices are damaged by this tyranny of reason. Although Nietzsche, as I have explored, designates dialectics as "a further development and internalization of the agon," he also considers the Greek philosophers the counter-movement to the ancient world's agonal instinct (TI, Ancients 3). As described in section 2, Plato attempted to turn *philonikia* into *philosophia*, and his condemnation of eristics counters the core motivations of the agon. In *Homer's Contest*, Nietzsche showed how the agon is powered by the "negative" affects, such as love of victory, envy, jealousy, ambition and grudges (CV 5, KSA 1.786). A condemnation and suppression of these affects ultimately removes the motivation behind engaging in the agon and thereby destroys its stimulating and binding effect. The agon was a cultural institution that enabled the ancient Greeks to channel their destructive affects into productive and non-destructive agonal engagements, transforming the evil Eris into the good Eris. Rejecting Eris completely, as Plato did, is a way of denying ourselves the necessary energies of life that have to increase with the enhancement of life, regardless of their dangerous potential (BGE 23). Moreover, rejecting the agonal instinct removes its productive potential: Nietzsche, just like his colleague Burckhardt, considered the channeling of Eris into the agon the reason behind the cultural achievements of the Greeks (CV 5, KSA 1.789). Hence, Plato's condemnation of the agonal affects makes him an "anti-Greek" and "a symptom of decay" (TI, Socrates 2). Additionally, Acampora points to the fact that Socrates's role in the agon as a superior contestant, one that nobody can beat, destroys it.⁵⁸ As we have seen, Nietzsche explained that the agon needs a rough equality of power among participants in order for the agon to function as an open arena in which everybody could attempt to surpass an opponent while discharging their agonal affects (CV 5, KSA 1.788–9). Thus, in his dialogues, Plato encourages his contemporaries to join Socrates in his non-eristic quest for wisdom and, in case they still want to attempt eristics, like Thrasymachus in the *Republic*, the superior Socrates will surely beat them (350d).

58 Acampora, *Contesting Nietzsche*, 83.

Regarding eros, Plato made two fundamental mistakes according to Nietzsche: he conceived eros as a lack and he thought eros could transcend the body. To start with the latter: both Plato and Nietzsche think that the sublimation of eros needs to begin with cultivating bodily eros. Plato describes this process with the ladder of love in the *Symposium*, and Nietzsche expressed his agreement with Plato, contra Schopenhauer, that sexual interest often forms the basis of higher culture (TI, Skirmishes 23). However, Plato argues that ultimately eros can transcend bodily dimensions, so that the philosopher can come to love the abstract Forms. Nietzsche disagrees: the body and its health should always be a central concern and any focus on the beyond counteracts that (Z I, Behind, KSA 4.35–38, EH, Destiny 8).

Second, as seen in section 4, Nietzsche conceptualized eros as excess in contrast to Plato's conception of it as a lack. I will consider the consequences of this on the basis of Nietzsche's ideas. According to Nietzsche, a negative judgement of life has a physiological origin in a descending form of life (TI, Socrates 2). Perhaps considering eros as a lack is another sign of a descending form of life, since its incapacity and inability to fulfil desires comes to the foreground. From the idea of eros as a lack it is a small step to idealism, since, as Nietzsche states, we humans need to will something rather than not will (GM III 1). If satisfaction in the sensuous world is presented as imperfect and inferior, a perfect world of ideas might become the object of eros. However, the desire for this ideal world represses life and the body. As Nietzsche explains in the following passage from *The Antichrist*:

The enormous lie of personal immortality destroys all reason [*Vernunft*], everything natural in the instincts, – everything beneficial [*wohlthätig*] and life-enhancing in the instincts, everything that guarantees the future, now arouses mistrust. To live *in this way*, so that there is no *point* [*Sinn*] to life any more, *this* now becomes the 'meaning [*Sinn*]' of life ... What is the point of public spirit, of being grateful for your lineage or for your ancestors, what is the point of working together, of confidence, of working toward any sort of common goal [*Gesamt-Wohl*] or even keeping one in mind? (A 43).

The passage about Christianity seems applicable to Platonism too, considering Nietzsche's frequent identification of the two and Plato's view that immortality was the outcome of the successful ascension of the ladder of love (212a). Idealism removes the focus from the world around us and, as such, weakens life. In this manner, Socrates' statement in the *Phaedo* that philosophy is the practice of dying (67e) makes perfect sense.

Before I turn to Nietzsche's transvaluation, I want to point out that it can be concluded, on the basis of Plato's own ideas and Nietzsche's criticism, that Platonism is self-defeating. As shown in section 3, Plato's philosophy needs strong erotic and agonal affects that can be transvaluated into philosophy; or, as Plato himself states, the qualities that make the philosopher risk corrupting him as well (491b). Plato's caution about sensuality might have been an appropriate consideration in his time – Nietzsche suggests that Plato's contemporaries had stronger senses than us (BGE 14) and thinks that an

age can benefit from ideals opposed to its tendencies (BGE 212) – but, considering that we modern people lack these strong senses, Plato's caution would constitute a further unproductive weakening of the senses. Plato's anti-sensuality, perhaps fitting for his age, has set the stage for the complete Christian denial of the body and weakening of life (e.g. TI, Ancients 2). In this way, the endpoint of Plato's philosophy is Nietzsche's famous last man who has given up on all striving, does not differentiate himself and just wants a bit of happiness (Z I, Preface 5). The lack of a longing to move beyond the self, as either self-transcendence or self-overcoming, is despicable to both Plato and Nietzsche. In a certain sense, then, we could read Nietzsche's attempt at transvaluating Plato as an attempt to save the philosophical project.

Thus, to conclude this section, the result of Nietzsche's transvaluation of Plato's philosophy as an erotic contest is its replacement by a different philosophy as an erotic contest. While Plato's philosophy encourages engagement in the purely rational agon of dialectics motivated by an erotic desire for the transcendent world of Forms, Nietzsche's philosophy is a collection of agonal *Versuchen* that are motivated by the erotic desire for immanent life. As I have shown, eros is of a different nature in Nietzsche – a form of excess and always bodily – than in Plato for whom eros is a lack and ultimately a motivation for bodily transcendence. Nietzsche's method of *Versuch* is thoroughly agonal and is also an attempt to continue the contest, while Plato's dialectics, although based on a transvaluation of the physical agon, condemns the agonal instincts (*philonikia*) in favor of a collaborative quest for wisdom (*philosophia*). Most importantly, dialectics, by only valuing what can be articulated rationally, intends for a closure against life, and denies the movement of life in favor of transcendent rational truths, while the *Versuch* attempts to open itself toward life by integrating the extra-discursive and avoiding any conclusive statements. Nevertheless, in both Plato's and Nietzsche's thinking the agonal and erotic are essential for the project of philosophy. Both philosophers view eros as an essential motivating force, promote the virtues of the warrior in the spiritual realm and create an agonal public in their texts, either through the dialogical format or by invoking communities of readers. Moreover, both philosophies are attempts to go beyond the ordinary limits of the everyday. Plato's dialectical journey promises immortality, a superior satisfaction in the world of the Forms and a virtuous life. Nietzsche's idea of self-overcoming, on the contrary, is thoroughly immanent and sounds, therefore, perhaps less rosy: a dangerous excess motivates the creation of something new. In Zarathustra's words: "I love those who do not know how to live except by going under [*Untergehende*], for they are those who go over and across [*Hinübergehenden*]" (Z I, Preface 4).

9. The Second Transvaluation

Nevertheless, Nietzsche's first transvaluation runs into a number of problems with regard to its goal to stay true to life. The first, and perhaps most famous, of these objections is raised by Martin Heidegger in his assertion that Nietzsche's philosophy is still metaphysical and merely turns traditional, Platonic, metaphysical concepts on their head.⁵⁹ According to Heidegger, Nietzsche's thought completes metaphysics by inverting the hierarchy of the transcendent and the sensuous, but in this reversal he still holds onto the distinction that one of these worlds constitutes the true world and the other is not true being. Nietzsche's ideas on the eternal recurrence of the same and the will to power are, for Heidegger, the central metaphysical doctrines that locate true being in the sensuous world. The above reading of Nietzsche's philosophy as an erotic contest does not escape Heidegger's critique, since the transcendent focus is merely exchanged with a focus on life, and the agon and eros are re-evaluated from this new perspective. To go beyond metaphysics Nietzsche would need to move beyond the binary opposition between a true and a false world that has shaped philosophy ever since Plato.

Moreover, Nietzsche's erotic focus on life risks becoming metaphysically charged and can, paradoxically, run counter to his project to love life completely. The first problem is that life set as an object for eros is always at risk of becoming a metaphysical concept. As we have seen in sections 4 and 5, all conceptual language is already metaphysical for Nietzsche; or in his own words in *Twilight of the Idols*: "I am afraid that we have not got rid of God because we still have faith in grammar" (TI, Reason 5). Thus, as soon as the object of philosophy is called life, it has been reduced to a concept and is included in metaphysical discourse. In this manner, the concept of life is part of the discursive closure against life and becoming. As Blondel argued, in order to stay true to life, to move beyond the metaphysical concept, the idea of life as an erotic goal has to be broken up and contested by extra-discursive elements.⁶⁰ The second problem, raised by Siemens, is that Nietzsche cannot simply negate Platonism and metaphysical discourse without betraying his own goal of the total affirmation of life.⁶¹ In a philosophy of radical immanence, Platonism and metaphysics also stem from life and are a form of life. Were Nietzsche simply to transvaluate and then reject Platonism, he would deny an aspect of life, counteracting his goal to love the whole of life. These problems point to the fact that if Nietzsche had kept to the first transvaluation of Plato's erotic contest, he would betray his own philosophy.

However, when we consider Nietzsche as opposing Platonism in an agonal manner, we can begin to formulate solutions to the above problems. Nietzsche's transvaluation

⁵⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, trans. David Farrell Krell, San Francisco, CA 1991, 25–33, 230–2. I have summarized Heidegger's elaborate critique in this short statement. Further research could benefit from a deeper engagement with Heidegger ideas on Nietzsche's relation with Platonism.

⁶⁰ Blondel, *Nietzsche the Body and Culture*, 75–87.

⁶¹ Siemens, "Love-Hate and War," 237.

must not only be seen as “reversing” Plato’s erotic contest, but also as creating a contest between his philosophy and Plato’s. Siemens argues that Nietzsche engages in an agon with metaphysical thinking and Platonism, which performatively enacts life and for that reason avoids the metaphysical trap of just describing life.⁶² In this reading, Nietzsche’s discourse might necessarily reduce life to just another metaphysical concept, but his style, and all the other elements that constitute the *Versuch*, display life instead of conceptualizing it and, therefore, do not reduce it to metaphysics. Moreover, as we have seen in section 5, agonal contestation never includes an outright denial of the opponent, but it hovers between a limited affirmation and a negation of the opponent. Referring to “the Platonism for the people,” Nietzsche states: “The church has always wanted to destroy its enemies: but we, on the other hand, we immoralists and anti-Christians, think that we benefit from the existence of the church” (TI, Morality 3). Consequently, Nietzsche’s philosophy might benefit from the existence of Platonism by engaging with it and does not aim to destroy it. Therefore, Nietzsche’s relationship to Platonism should not be seen as one of outright denial, nor of affirmation, but of agonal contestation. Plato is an enemy, but one he can be proud of.

By considering Nietzsche’s opposition to Platonism and metaphysical thinking in an agonal manner, we can also formulate a response to Heidegger’s critique of Nietzsche’s philosophy as still trapped in metaphysics. It is not the case that Nietzsche is able to avoid all forms of metaphysical thinking, because he is still bound to concepts to convey his thoughts. But, as Blondel has shown, Nietzsche is able to move beyond metaphysical thinking by his use of extra-discursive elements in his texts and thereby “unsay” his metaphysical conceptions. In this manner, the body – the great reason – is able to speak instead of only the “small reason” of conceptual thinking (cf. Z I, Despisers). Or as he states in his posthumous fragments: “Our instincts are better than their expression [*Ausdruck*] in concepts [*Begriffen*]. Our body is wiser than our spirit [*Geist*]!” (Nachlass 1884, 26[355], KSA 11.244). While Nietzsche cannot avoid metaphysics, he is able to continuously test and overcome its confines by his agonal *Versuchen*. Thus, he does not simply remain trapped in metaphysics, as Heidegger contends. Neither does Nietzsche’s method lead to a dichotomy between a true sensuous world and a false metaphysical one: metaphysics is necessary to make discursive statements at all, to ‘say’ in Blondel’s language, while opposing metaphysics, to ‘unsay,’ is necessary to overcome its limits. I argue that this agon between saying and unsaying in Nietzsche’s text, between metaphysics and performing life by extra-discursive elements, can be extended to clarify his relationship to Platonism. In the rest of this section, I will show Nietzsche’s *Versuch* to maintain an agonal tension in his own texts between Plato’s idealism and his own life-affirming philosophy, while in the next section, I will consider whether this agon between the two philosophies might be the most fruitful way to continue the philosophical project.

62 Siemens, *Agonal Perspectives*, 67.

There are many implicit and explicit forms of agonal tension with Platonism or elements thereof in Nietzsche's texts. I will consider two of the more obvious examples that clearly show the formal functions of the agon, as seen in section 4, and, in that manner, support the claim that Nietzsche strives to maintain an agonal tension with Platonism. The first of these examples is the Preface of *Beyond Good and Evil*, which both condemns and honors Platonism. On the one hand, dogmatism, of which Nietzsche mentions Platonism as a prime example, is a supreme failure. He states: "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 [*Geist*] and the Good in itself." On the other hand, Nietzsche asks us to be grateful toward dogmatism, since "the struggle against Plato [...] has created a magnificent tension of spirit [*Geist*] in Europe, the likes of which the earth has never known: with such a tension in our bow we can now shoot at the furthest goals." Platonism is both the worst and the best thing that has happened to us: it is for the agonal public, the readers, to decide if the ideas can be synthesized and whether the fight against Platonism is empowering or whether Plato's ideas are dangerous errors best to be avoided. Next, in one set of questions, Nietzsche manages to both negate and affirm the figure of Plato, when he asks: "How could such a disease [*Krankheit*] [of dogmatism] infect Plato, the most beautiful outgrowth of antiquity? Did the evil Socrates corrupt him after all?" Plato is negated as a sick individual whose philosophical ideas are shaped by that sickness. However, Plato is also affirmed as "the most beautiful outgrowth of antiquity," and the blame for his sickness is shifted onto Socrates. Again, it is for the public to decide for themselves what could have happened here. Is it really Socrates who corrupted Plato or is it perhaps the anarchy of the instincts as Nietzsche later argued in *Twilight of the Idols*? If Plato's idealism is the sickness, is it then the artistry of the dialogues that makes Plato beautiful?⁶³ Or should we heed Nietzsche's posthumous note that Plato is worth more than his philosophy and could even form the best refutation for Christianity?⁶⁴ But what would Plato be without his philosophy?

The second example in which Nietzsche clearly engages in an agonal manner with Plato and his philosophy can be found in GS 372. As mentioned earlier, GS 372 contains similar considerations as BGE 14, but it is more interesting for our purpose because it also provides a clear example of Nietzsche's critique recoiling upon himself. GS 372 offers a heavy critique of philosophical idealism, where idealism is compared to vampirism and ideas are said to have "always lived off the 'blood' of the philosopher; they always drained his senses and even, if you believe it, his 'heart'." Platonism is implied at

⁶³ Other statements could be used to confirm or deny this idea. For example, in BGE 7, Plato's style is called magnificent. However, in TI, Ancients 2, Nietzsche says he does not admire Plato's artistry and calls his style decadent.

⁶⁴ Nachlass 1884, 26[355], KSA 11.244: "Nicht das Gute, sondern der Höhere! Plato ist mehr werth als seine Philosophie! Unsere Instinkte sind besser als ihr Ausdruck in Begriffen. Unser Leib ist weiser als unser Geist! Wenn Plato jener Büste in Neapel glich, so haben wir da die beste Widerlegung alles Christenthums!"

the beginning of the aphorism which refers to the “kingdom of ideas” and to the philosopher’s superstition that all music is distracting, siren-music, recalling Plato’s critique of poetry. However, when Nietzsche explicitly mentions Plato at the end of the aphorism, it is surprisingly positive: “all philosophical idealism until now was something like an illness [*Krankheit*], except where, as in Plato’s case, it was the caution of an overabundant [*überreichen*] and dangerous health; the fear of *overpowerful* [*übermächtigen*] senses; the shrewdness [*Klugheit*] of a shrewd Socratic.” This statement forms a surprising turn on the former critique of idealism that seemed to implicate Plato and contrasts greatly with the above-discussed Preface to *Beyond Good and Evil* where Plato is suggested to have been infected with the illness of dogmatism. Moreover, the aphorism also questions Nietzsche’s extremely strong opposition to idealism by considering Plato’s idealism as a clever reaction to overabundant health. We, the agonal public, are asked to consider that idealist philosophy might have its place in certain times and with certain people and could come to new and different conclusions about its usefulness. In the penultimate sentence of GS 372, we witness Nietzsche’s critique recoiling upon himself. He asks: “Maybe we moderns are not healthy enough *to need* Plato’s idealism?” Thus, he implies that his own critique of idealism might have been performed from a position of sickness, while at the same time implying that Plato was healthier than he was himself. The consideration that Nietzsche’s critique was enacted from a position of sickness, while Plato’s idealism came from a position of health, completely breaks up the aphorism and even allows us to place question marks on Nietzsche’s transvaluation of Platonism. This does not necessarily invalidate the problems that Nietzsche raises, but it opens up his critique to the critique of the public and invites them to continue his thinking, perhaps from a position of health.

Before I continue to consider what could be fruitful about an erotic contest between Nietzsche and Plato, I wish to treat a common objection to the two examples above: Nietzsche just changed his mind about Plato a lot. I attempted to show that, although Nietzsche could be seen as contradicting himself, the purpose of those conflicting statements is to fire up the agon between himself and Plato: sometimes it takes the forms of negation, opposition and critique and at other times it involves affirmation, empowering and self-critique. The opposite idea, that Nietzsche often changed his mind about Plato in his last few productive years, was raised by both Laurence Lampert and Walter Kaufmann. Kaufmann in a note to GS 372 in his translation of the book, stated that it is “clear” that Nietzsche changed his mind about Plato in *Twilight of the Idols* with regard to GS 372.⁶⁵ Plato is called a “type of decline” (*Niedergangs-Typen*) and said to be “at odds with the basic Hellenic instincts, so moralistic, so proleptically Christian” (TI, Socrates 2, Ancients 2). Both statements seem opposed to the idea that Plato still possessed the overabundant health of the Greeks. However, what Kaufmann did not take into account is that Plato was also already called sick in the Preface to *Beyond Good and Evil*, whereas

65 Kaufmann, “Commentary,” 333n133.

Lampert assumed that GS 372 was Nietzsche's final judgement on Plato's health, reconsidering the idea of Plato's sickness in the Preface to *Beyond Good and Evil*.⁶⁶ As I have shown, Nietzsche's opposition to and affirmation of Plato and Platonism can be found in the same aphorisms. His desire to contextually empower or disempower Plato's philosophy for agonal purposes seems a more likely reason for these contradictory statements than a fickle opinion about Plato after a lifelong engagement. Considering Plato, or Nietzsche, as sick and as abundantly healthy are both fruitful ways of thinking about idealist philosophy, and we readers could continue one of these tracks and reject the other, or we can attempt to synthesize them.

Normally, a philosophy that attempts to hold onto two conflicting positions would be rejected as bad or incoherent, but, with Nietzsche's philosophical method in mind, the practice becomes sensible. The philosophy of *Versuch* is based upon an openness to the multiple perspectives in the movement of life: seen from one perspective, Platonism is a disaster and Plato a decadent; see from the other perspective, Platonism is an opportunity and Plato the epitome of health. As Richard Bett states in his article on the relationship between Nietzsche and Plato: "Nietzsche brought multiple 'affects' and 'eyes' to bear on Plato."⁶⁷ In this notable exception to the common attempt to find Nietzsche's final position on Plato, he applies Nietzsche's, previously discussed, new definition of objectivity (GM III 12) to his evaluation of Plato. These many "eyes" and "affects" allow the agon between Nietzsche and Plato to continue, which leads to the fruitfulness of agonal confrontation, a possibility to both negate and affirm Plato's philosophy while preventing metaphysical closure. These advantages notwithstanding, one could, of course, still object that Nietzsche's position is incoherent. However, even if that may be the case, it agrees with his rejection of the metaphysical opposition of values (BGE 2): sickness and health or the danger of corruption and a beneficial influence are not metaphysically opposed for Nietzsche. These judgements are heavily dependent on the perspective from which they are presented; they might change over time; and they can be closely interlinked. In conclusion, Nietzsche completes the transvaluation of Plato's philosophy not by replacing Platonism, but by maintaining an agonal tension that avoids dogmatic opposition and the metaphysical closure against life.

10. Philosophy as Erotic Contest

In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche suggests that philosophers need to be the bad conscience of their time (BGE 212). Socrates's irony was suited for an age where people still acted as if they were virtuous but no longer were, and "the ideal of a stupid, self-abne-

⁶⁶ Lampert, "Nietzsche and Plato," 217.

⁶⁷ Richard Bett, "Nietzsche and Plato," in Alan Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Leiden 2019, 249–70: 268.

gating, humble, selfless humanity” was fitting for the Renaissance when people had an abundance of will and egoism. Our time, Nietzsche suggests, suffers from a weakness of will and, therefore, needs the ideal of hardness and abundance of will. Considering that the weakness of will is ultimately caused by the denial of the senses of idealism, could his philosophy be read as the bad conscience of Platonism? This would mean that Nietzsche’s emphasis on excess, the Dionysian and life is part of a performative, agonal challenge to Platonism that does not necessarily constitute the most suited philosophy for all peoples and ages. Moreover, Nietzsche’s philosophy might benefit from, or is perhaps even incomplete or unsuccessful, without standing in an agonal tension with Platonism.

The problem with Nietzsche’s philosophy is that the focus on excess vitality, under the sign of Dionysos, might be just as destructive as the life-denying effect of Platonism. As Lawrence J. Hatab states:

Yet we should remember that the Dionysian by itself also represented the danger of nihilism, of abandonment to self-denying ecstasy. In other words, alienation from life can stem from either a static refuge in pure form (Socrates and Plato) or a dynamic refuge in a disintegrating formlessness.⁶⁸

If Nietzsche indeed wants to create a philosophy under the sign of Dionysus (BGE 295; TI, Ancients 5; EH, BT 3), we should consider the constant risk of destructive excess: Plato’s philosophy might burn itself out, but Nietzsche’s philosophy risks blowing itself up. A complete affirmation of life and excess seems to lead to the life of a Homeric hero or “blond beast,” not that of a philosopher. Moreover, Nietzsche philosophical excess is prone to misunderstanding and misuse, as he himself had feared (e. g. GS 381, EH, Destiny 1), and as history has proven. Daniel Conway asserts that Nietzsche is “the quintessential loose cannon” who “[i]n the eyes of many readers [...] is the consummate anti-priest, a powerful ally in virtually any skirmish with established authority.”⁶⁹ Nietzsche calls himself “dynamite” (EH, Destiny 1), and as everybody knows, explosives can be used for all sorts of purposes, beneficial and harmful. As Nietzsche himself states, at the relaxation of a great historical tension (we could think of Platonism)

there will appear next to each other, and often mixed up and tangled together, a magnificent, diverse, jungle-like growth [*Heraufwachsen*] and upward striving [*Emporstreben*], a kind of tropical tempo in the competition [*Wetteifer*] to grow and an immense [*ungeheures*] destruction [*Zugrundegehen*] and self-destruction [*Sich-zu-Grunde-Richten*] (BGE 262, KSA 5.216).

⁶⁸ Lawrence J. Hatab, *Nietzsche’s “On the Genealogy of Morality”: An Introduction*, Cambridge 2008, 179.

⁶⁹ Daniel W. Conway, *Nietzsche’s Dangerous Game: Philosophy in the “Twilight of the Idols”*, Cambridge 1997, 168.

Does this mean that Nietzsche's philosophy is an experimental move that could lead to both growth and devastation? Could an agonal tension with Platonism prevent some of the dangers and destructive effects of Nietzscheanism?

In Nietzsche's texts, there are a few different hints that his philosophy of excess benefits from Platonism. First and foremost, he aspires to use the tension created by the long fight against Platonism (BGE, Preface). As he explains later in *Beyond Good and Evil*: "The continuous struggle [*Kampf*] with constant unfavourable conditions is [...] what causes a type [*Typus*] to become sturdy and hard" (BGE 262, KSA 5.214). When the struggle relaxes, as might happen with the struggle against Platonism, the strength that was used in the struggle is still present to be used for all sorts of different purposes. Nietzsche offers an example in *On the Genealogy of Morality*: the reversal of perspective that idealism created, from life to the ideal world, has trained us in the ability to take up different perspectives and judge their pros and cons (GM III 12). This latter ability seems essential to the project of *Umwertung*. Moreover, there is also an advantage to be drawn from Platonism in the present. In *The Gay Science*, he explains that we moderns are still motivated by the urge toward certainty in knowledge, but that we have learned to control ourselves and "not easily let go of the questionable character of things" (GS 375). In this manner, it seems that the new philosopher is both erotically drawn to idealist certainty, which can never be found in the world of becoming, and the "questionable character" of immanent life. The tension between these two erotic desires shapes the new philosopher and might prevent both a life-negating focus on idealism and an unphilosophical focus on life. Next to that, the philosopher has always been, and always will be, shaped by the ascetic ideal. The philosopher needs:

freedom from compulsion, disturbance, noise, business, duties, worries; the dance, bounce and flight of ideas; good, thin, clear, free, dry air, like the air in the mountains, in which all animal existence becomes more spiritual and takes wings; peace in every basement; every dog nicely on the lead; no hostile barking and shaggy rancune; no gnawing worms of wounded ambition; bowels regular and under control, busy as a milling mechanism but remote; the heart alien, beyond [*jenseits*], expectant [*zukünftig*], posthumous (GM III 8, KSA 5.352; translation modified).

This description sounds more similar to Platonic anti-sensualism than Nietzschean excess. Furthermore, Nietzsche states that poverty, humility and chastity can be found in the life of every philosopher (GM III 8). I leave it to the reader to trace these marks of asceticism in Nietzsche's own life, but note that he also refers to his desert, his ascetic environment, in GM III 8. What this passage shows is that for all his appreciation of the excess of the Dionysian, Nietzsche and the Nietzschean philosopher also need the ascetic ideal; they might need some sort of rejection of the senses and of life to practice philosophy effectively.

An erotic contest with Platonism might curb the dangerous excesses of Nietzsche's Dionysian philosophy and provide the missing ingredients of his thinking. The reader would be both erotically attracted to Plato's certainty and to Nietzsche's wisdom of life. The binding effect of the agon could prevent the risk of Platonism cancelling itself out

through its denial of sensuality and the risk of Nietzscheanism blowing itself up in excess. Those attracted to the erotic quest for wisdom, could both be energized by the agon between the two – the *stimulating* function of the agon – and be prevented from the dangers of both philosophies – the bounding function of the agon. However, a Dionysian philosophy is in constant danger of breaking the agonal elements of the *Versuch* and the agonal tension that it keeps with idealist philosophy. Nietzsche himself sometimes seems to prefer destruction, antagonism over agonism: “If a shrine [*Heiligthum*] is to be set up, *a shrine has to be destroyed*: that is the law [*Gesetz*] – show me an example where this does not apply!” (GM II 24). So, Nietzsche also thinks that values need to be destroyed for other values to take their place; the destructive function of the Dionysian is also an important part of his philosophy, something that is lost in the theory of agonal tension with Platonism discussed above.⁷⁰ Is, then an agonal tension with Plato’s philosophy enough to complete Nietzsche’s *Umwertung* or does Platonism need to be, partially, destroyed?⁷¹ If so, eradicating Platonism would, as shown, invalidate important goals of Nietzsche’s philosophical project and, moreover, it would endanger the philosophical project itself with the dynamite of Dionysian excess.

Perhaps necessarily, there is no answer to these questions to be found in Nietzsche: his transvaluation is an attempt to break open philosophy to the movement of life, self-overcoming, and find ways to keep it open. A prescribed agonal tension between his philosophy and Platonism would invalidate this openness, just as a prescribed destruction of Platonism would. Keeping in mind that, for Nietzsche, the agon also includes a contestation of its terms (HH I 170), prescribing an agonal tension with Platonism would close off this aspect of the agon and lead to metaphysical closure on a methodological level. Nietzsche would betray his own perspectivism if he prescribed the one and only way to transvalue Platonism. In Zarathustra’s words: “*The way after all – it does not exist*” (Z III, Gravity 2, KSA 4.245). Nietzsche’s mastery is opening up paths of thinking for his readers that were not visible before; and he has done so richly for Plato. He has shown us a destructive critique of Plato and a life-enabling alternative, the possibility of continuous agonal tension and an admiration for Europe’s greatest philosophical architect. Perhaps none of these alternatives is superior; there is only the experiment as to which relationship with Platonism is most fruitful for each philosopher.

⁷⁰ For more examples, see *Thus Spoke Zarathustra*, e. g. Z II, Self-Overcoming; Z III, Tablets 29 (also quoted at the end of the *Twilight of the Idols*); and Nietzsche’s descriptions of his Dionysian philosophy, e. g. EH, BT 3, and Destiny 2.

⁷¹ See Siemens, *Agonal Perspectives*, 276–9, for a careful consideration of a few of the problems with the agonal model of *Umwertung*.

Conclusion

In one of his late unpublished notes, Nietzsche writes: “Plato, for example, becomes a caricature with me” (Nachlass 1887, 10[112], KSA 12.521). I have shown that this statement might have been an exaggeration. I started by applying Nietzsche’s rich but undefined definition of Plato’s philosophy as an erotic contest to Plato’s own writings. What appeared is that Plato grounded philosophy in the economy of the psyche by tying it to eros and the agonal drive. Although these drives are necessary, they should be firmly under the control of reason, and any excess is highly dangerous. Nietzsche re-evaluated both the direction and the danger of these drives. The object shifted from transcendence through rationality to thinking in accord with the movement of life; completely rational dialectics was replaced by experiments incorporating extra-rational elements, the *Versuch*. However, simply replacing Plato’s focus on the beyond with Nietzsche’s focus on life would be a mere inverted Platonism that repeats the metaphysical closure that Nietzsche tried to avoid. An agonal tension between the philosophies of Nietzsche and Plato would prevent this closure and could be the best form for Nietzsche’s project of transvaluating philosophy through “the prism of life.” Still, claiming this as the only or the “right” way to transvalue Platonism would invalidate Nietzsche’s philosophical project as well.

Nevertheless, in another sense Nietzsche and I have made a caricature of Plato: we have equated Plato’s philosophy with the metaphysical theories presented (mostly) by Socrates in the dialogues. Plato’s writings, however, are rich in counter-positions, voiced by interlocutors, and extra-discursive elements, the dialogue’s scene, setting and characters. I have been highly sensitive to these extra-discursive elements in Nietzsche and argued with the help of Blondel that they form an indispensable part of his philosophy’s attempt to go beyond metaphysics, but I have shown none of that consideration for Plato. Ultimately, I have followed Nietzsche’s attempt to tame the already magnificent beast of Platonism, that is the metaphysical doctrines in his dialogues that have shaped Western philosophy. However, tackling the beast of Plato, that is, his dialogues in all their richness, is a task we have not even begun.

Bibliography

- Acampora, Christa Davis: *Contesting Nietzsche: On the Agon in Nietzsche’s Thought*, Chicago 2013
- Baltzly, Dirk: “Dialectic (dialektikē),” in Gerald A. Press (ed.), *The Bloomsbury Companion to Plato*, London 2023, 221–2
- Bett, Richard: “Nietzsche and Plato,” in Alan Kim (ed.), *Brill’s Companion to German Platonism*, Leiden 2019, 249–70
- Blondel, Éric: *Nietzsche, the Body and Culture: Philosophy as a Philological Genealogy*, trans. Sean Hand, Stanford, CA 1991
- Brobjer, Thomas H.: “Nietzsche’s Wrestling with Plato and Platonism,” in Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004, 241–59

- Burgard, Peter J.: "Introduction: Figures of Excess," in Peter J. Burgard (ed.), *Nietzsche and the Feminine*, Charlottesville, VA 1994, 1–32
- Connolly, William: *Identity/Difference*, Ithaca, NY 1991
- Conway, Daniel W.: *Nietzsche and the Political*, London 1997
- Conway, Daniel W.: *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the "Twilight of the Idols"*, Cambridge 1997
- Derrida, Jacques: *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979
- Han-Pile, Béatrice: "Nietzsche and Amor Fati," *European Journal of Philosophy* 19 (2011), 224–61
- Hatab, Lawrence J.: *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago 1995
- Hatab, Lawrence J.: "Amor Agonis: Conflict and Love in Nietzsche and Homer," in James S. Pearson / Herman W. Siemens (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, London 2019, 105–21
- Hatab, Lawrence J.: *Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": An Introduction*, Cambridge 2008
- Hawhee, Debra: "Agonism and Arete," *Philosophy and Rhetoric* 35 (2002), 185–207
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, vol. I, trans. David Farrell Krell, San Francisco, CA 1991
- Higgins, Kathleen Marie: "Gender in The Gay Science," in Kelly Oliver / Marilyn Pearsall (eds.), *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, University Park, PA 1998, 130–51
- Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, NY 1993
- Kaufmann, Walter: "Commentary," in *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974
- Lampert, Laurence: *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, New Haven, CT 1993
- Lampert, Laurence: "Nietzsche and Plato," in Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004, 205–19
- Lampert, Laurence: *Nietzsche's Task: An Interpretation of "Beyond Good and Evil"*, New Haven, CT 2001
- Lowenstam, Steven: "Paradoxes in Plato's Symposium," *Ramus* 14 (1985), 85–104
- Lungstrum, Janet: "Nietzsche Writing Woman/Woman Writing Nietzsche: The Sexual Dialectic of Palingenesis," in Peter J. Burgard (ed.), *Nietzsche and the Feminine*, Charlottesville, VA 1994, 135–57
- Metcalf, Robert: *Philosophy as Agôn: A Study of Plato's Gorgias and Related Texts*, Evanston, IL 2018
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985
- Oppel, Frances Nesbitt: *Nietzsche on Gender: Beyond Man and Woman*, Charlottesville, VA 2005
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 2005
- Patterson, Richard: "Philosophos Agonistes: Imagery and Moral Psychology in Plato's Republic," *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997), 327–54
- Picht, Georg: *Nietzsche*, Stuttgart 1988
- Pippin, Robert B.: *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2010
- Reid, Heather L.: "Introduction," in Heather L. Reid / Mark Ralkowski / Coleen P. Zolle (eds.), *Athletics, Gymnastics, and Agôn in Plato*, Sioux City, IA 2020, 1–10
- Reid, Heather L.: "Plato's Gymnastic Dialogues," in Heather L. Reid / Mark Ralkowski / Coleen P. Zolle (eds.), *Athletics, Gymnastics, and Agôn in Plato*, Sioux City, IA 2020, 15–30
- Reid, Heather L.: "The Socratic Agon: Turning Philonikia toward Philosophia in Plato's Dialogues," *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy* 2 (2008), 173–83
- Rethy, Robert: "The Tragic Affirmation of the Birth of Tragedy," *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 1–44
- Siemens, Herman W.: *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021
- Siemens, Herman W.: "Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in *Thus Spoke Zarathustra*," *Nietzsche-Studien* 52 (2023), 225–260
- Wilkinson, Lisa Atwood: *Socratic Charis: Philosophy without the Agon*, Plymouth 2013
- Zuckert, Catherine H.: *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago 1996

Ricardo Pedroza Vieira

Nietzsche's Concept of Noble Morality and the Poetics of *Charis* in Theognis and Pindar

Abstract: This essay argues that Nietzsche's concept of noble morality is grounded in accounts of experiences of gratitude (*Dankbarkeit*) that stand in parallel to the ethical role of *charis* (grace/gratitude) in the poetry of Theognis and Pindar. This is indicated directly by a note (Nachlass 1881, 11[297], KSA 9.555–6) in which Nietzsche paraphrases verse 72 of Pindar's *Second Pythian Ode*, *genoí' oios essí mathon*, addressing its entirety (including the *mathon*, absent in Nietzsche's usual allusions to it). The note thematizes gratitude and self-development, suggesting an interpretation of the message of Pindar's ode as a call for the creation of the self through an effort of learning gratitude anew cyclically throughout life. Nietzsche's opposition between noble and base, alluding to Theognis' *agathos* and *kakos*, is accordingly determined by one's capability for gratitude. Building on these ancient sources, Nietzsche's noble gratitude unfolds as the incorporation of pain into overflowing joy, demanding the cyclical overcoming of vanity by pride through *agon* and a development of singular virtues, finally culminating in *amor fati*, the affirmation of eternal recurrence and Zarathustra's gift-giving virtue.

Keywords: Becoming oneself, Gratitude, Morality, Virtue

1. Introduction

This essay argues that Nietzsche's concept of noble morality is inspired by the archaic Greek experience of *charis*, particularly as expressed in the poetry of Theognis and Pindar.¹ *Charis* refers to a semantic field centered around the ideas of grace, givenness and gratitude. For Theognis and Pindar, *charis* is also the basic ethical experience that

¹ I would like to thank Professor Olímpio José Pimenta Neto from the Universidade Federal de Ouro Preto for generously welcoming this research as part of a post-doctorate project at his institution, and for contributing significantly to the revision and improvement of the manuscript. I must also thank Professor Glória Braga Onelley from the Universidade Federal Fluminense for many rigorous and thoughtful comments concerning the reading of the ancient Greek sources in this essay, and Professor Gilvan Luiz Fogel from the Universidade Federal do Rio de Janeiro for countless insights and conversations about Nietzsche's philosophy.

Prof. Dr. Ricardo Pedroza Vieira, Universidade Federal de Ouro Preto, Philosophy, Morro do Cruzeiro, S/N, MG Ouro Preto 35400-000, Brazil, E-Mail: ricardopvieira@gmail.com

must be cultivated and that builds the character of the *agathos*, the noble.² Likewise, Nietzsche's concept of noble morality is linked to a type of gratitude, although he recognizes several possible variations of meaning for this term within different contexts. Nietzsche's interpretation and appropriation of these poets' conception of this subject can be reconstructed by an analysis of his texts about them and by a comparison of his philosophical positions and their poetical articulation.

Gratitude and giving in Nietzsche's thought are frequently interpreted within what Rafael Winkler defined as "a system of reciprocal obligations, an economy of debt,"³ which may develop either into resentment and guilt or into a healthy *agon*. In this respect, Christa Davis Acampora argued that Nietzsche, inspired by Pindar, conceives of the possibility of an agonistic exchange of gestures of gratitude that contributes to one's creative becoming, affirming that "a basic orientation toward gratitude, rather than guilt, is found in the agonistic model, and it entails a different sense of responsibility."⁴ In this way, gratitude may be interpreted as the basis of an ethics opposed to guilt, within the framework of an economy of exchange. However, there are texts in which Nietzsche describes experiences of gratitude apparently unrelated, or at least not directly related, to the context of exchange. It is gratitude related to convalescence and creation under circumstances in which there is no hope and something gives itself unexpectedly (GS, Preface). The task of creation appears as a gift from life itself (HH II, Preface 5). Filled with such gratitude, one overflows into action: "When your heart flows broad and full like a river, a blessing and a danger to adjacent dwellers: there is the origin of your virtue" (Z I, Virtue 1).⁵ Gratitude is channeled into virtue and gift-giving, which expects nothing in return and is not meant as a payment for anything. What is this experience, how is it possible, and how does it relate to other experiences, such as those determined by an economy of exchange?

2 And not only for them: "*charis* was a cardinal item in the moral system of the Greeks of the archaic and early classical age: It was the moral glue of their society, linking such other central moral ideas as *time*, *dike*, *themis*, *xenia*, and *aidos*." See Bonnie MacLachlan, *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton, NJ 1993, 147.

3 Rafael Winkler, "I Owe You: Nietzsche, Mauss," *Journal of the British Society for Phenomenology* 38/1 (2007), 90–108: 90. Within this theoretical framework, even the suspension of all debts through mercy would mean "a debt of gratitude that would be parasitic on the supposed autonomy of the one giving me mercy, since his autonomy, his power, will depend on my recognition of his gesture" (97). This perspective's basic premise, i. e., that gratitude is to be interpreted within an economy of debt, is in consonance with a discussion of structuralist accounts of the gift.

4 Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche*, Chicago, IL 2013, 32.

5 Unless indicated otherwise, all translations of Nietzsche's texts were taken from the Stanford University Press edition of *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Alan Schrift, with the following exceptions: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2006; *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1986 (only for vol. I); *Thus Spoke Zarathustra*, ed. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006; and *Writings from the Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner, trans. Kate Sturge, Cambridge 2003.

One potential answer lies in the idea of virtue. It is possible to argue that Nietzsche's main convergence with Theognis refers to his testimony of the ethical experience of *charis*⁶ and its relation to trustworthiness, friendship and courage, as opposed to the insatiability, cowardice and deceitfulness of the masses. Through this perspective, gratitude becomes a fundamental component of Nietzsche's notions of virtue and self-mastery. Thomas Brobjer defended the interpretation that Nietzsche's affirmative morality is an ethics of virtue based on character building rather than determining objective rules of action, and that Nietzsche is inspired by ancient Greek religiosity taken as an idealized expression of virtue.⁷ Along similar lines, Christine Daigle defines the Nietzschean sense of a virtue ethics: "The human being should be the creator of oneself. She should be her own master and define her own rules (which is what is truly meant by the famous, or infamous, 'Master morality')." ⁸ She proceeds next to enumerate several possible virtues indicated by Nietzsche, including gratitude. Likewise, Lester Hunt argued that virtue is, for Nietzsche, always singular in its psychological content, but what determines it as healthy is whether it is practiced in such a way that it becomes a form of gift-giving.⁹ Thus, I will argue that gratitude is the guiding affection to be cultivated for the development of virtue's multiplicity and for self-mastery through a noble morality.

This argument situates gratitude in the context of self-creation. Accordingly, I will demonstrate that Nietzsche's reading of Pindar connects this theme with *charis*, particularly through verse 72 of the *Second Pythian Ode*, *genoí' oios essi mathon*, which Nietzsche usually translates as *werde, der du bist*, or "become who you are."¹⁰ It is remarkable that, in this usual version, the verse is mentioned without addressing the last term, *mathon*, which means some type of knowledge or learning. Nicolas Quérini connects this fact with an interpretation of Nietzsche's philosophy of self-creation,

⁶ There is a discussion of Nietzsche's relation to Theognis focused on their degree of commitment to an aristocratic form of politics. See Renato Cristi, "Nietzsche's Aristocratism," in Renato Cristi / Oscar Velásquez (eds.), *Nietzsche on Theognis of Megara*, Cardiff 2015, 1–122, and Anthony K. Jensen, "Anti-Politicallity and Agon in Nietzsche's Philology," in Herman Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 319–46. However, according to Gregory Nagy, "Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City," in Gregory Nagy / Thomas J. Figueira (eds.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore, MD 1985, 22–81, Theognis himself "is no one-sided champion of the elite as represented by an oligarchy" (44) and is more concerned with "an ethical characterization of upper classes debased by greed, in terms that suit a sociopolitical characterization of lower classes debased by poverty" (45). Politics would then always be subordinate to ethics in the sense that: "The exponent of *hubris* may shift from oligarch to tyrant to democrat, but one thing remains constant in the poetry of Theognis: the poet himself is always an exponent of *dike*. And he is thereby always an opponent of *hubris*" (51).

⁷ Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue," *Journal of Nietzsche Studies* 26 (2003) 64–78: 63.

⁸ Christine Daigle, "Nietzsche: Virtue Ethics ... Virtue Politics?," *Journal of Nietzsche Studies* 32 (2006), 1–21: 9.

⁹ Lester Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London 1991, 73–4.

¹⁰ See for instance Zarathustra's allusion in Z IV, Honey, and the subtitle of *Ecce Homo* (1888).

rightfully claiming that “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.”¹¹ However, with the aid of note Nachlass 1881, 11[297], KSA 9.555–6, it can be argued that Nietzsche acknowledges the *mathon* in Pindar's verse, not by interpreting its meaning as self-knowledge in the classical sense, but by taking it for a meditative concentration on our own history of singular experiences from a perspective of gratitude. Pindar's verse, read through the lense of *charis*, appears as the utmost poetical synthesis of what Nietzsche intends to unfold philosophically as self-creation which requires virtue in the context of noble morality. Additionally, Pindar issues a warning against flattery and arrogance as hindrances to self-creation, which runs in parallel to Nietzsche's reflections on vanity and pride. This theme opens up a context through which gratitude's relation to exchange, debt and *agon* can be reconstructed, and this allows us to elucidate different meanings of gratitude.

Therefore, this essay shall proceed in two steps. First, I will focus on an analysis of Nietzsche's direct dialogue with the poetry of Theognis and Pindar and the main indications of his understanding of the experience of *charis*. Second, I will offer a reconstruction of Nietzsche's account of gratitude and its main variations, relating it to an analysis of the concept of noble morality and making explicit its ancient Greek influences or convergences.

2. Nietzsche's Reading of Theognis and Pindar with Particular Regard to the Notions of Nobility and *Charis*

In *On the Genealogy Of Morality* (1887), Nietzsche names Theognis the spokesperson of ancient Greek nobility (GM I 5). He claims that Theognis understands the noble as a person who is truthful (*Wahrhaftiger*) in opposition to the deceitful commoner (*lügenhafter gemeiner Mann*). Nietzsche intends to interpret and develop an opposition of ideas that is indeed found in Theognis' text,¹² but in verses whose central theme is *charis*. In the poem (vv. 109–12), we read:

11 Nicolas Quéirini, “Everyone is Furthest from Himself”: An Interpretation of Nietzsche's Recovery and Inversion of Terence's Formula ‘I Am the Closest to Myself’, *Nietzsche-Studien* 53 (2024), 358–72: 360.

12 I refer to the Greek text established in the following edition: Theognis, “Elegiac Poems,” in *Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Century BC*, ed. and trans. Douglas Gerber, Cambridge 1999, 174–385. The poem attributed to Theognis is surrounded by philological controversies, including a debate over its authenticity. The poem may be read less as a systematic work and more as a collection of smaller poems, not entirely coherent and coming from different contexts. Nietzsche's earliest interpretation is that each part of the poem was composed by a historical Theognis in a different period of his life, reflecting therefore his changing points of view. See Nietzsche's *De Theognide Megarensi* (1864).

ἄπληστον γὰρ ἔχουσι κακοὶ νόον. ἦν δ' ἀμάρτης
 τῶν πρόσθεν πάντων ἐκκέχυται φιλότης.
 οἱ δ' ἀγαθοὶ τὸ μέγιστον ἐπαυρίσκουσι παθόντες,
 μνήμα δ' ἔχουσ' ἀγαθῶν καὶ χάριν ἐξοπίσω.

Insatiable is the mentality of the base [*kakoi*]. Because of some mistake, they publicly squander friendship.

But the nobles [*agathoi*], deeply moved [*pathontes*], remain bewildered by the greatest experience [*to megiston*]:

the memory of receiving good things, and the gratitude [*charin*] that follows.¹³

It must be noted that truthfulness in this context refers to a trait of character, rather than a property of statements with regard to their correspondence to things. It does not refer to logical truth, but to a way of regulating one's perspective and actions. In consonance with Nietzsche's reading, these verses attest that the base, slavish or vulgar type (*kakos*) is no trustworthy friend.¹⁴ The vulgar type forms friendships with an eye on the benefits and profits that they may yield.¹⁵ This one is insatiable, greedy (*apleston*). Gentle or friendly acts are only made with the expectation of acquiring some subsequent reward. Whenever the friend makes a mistake, that is, fails to repay a friendly act as expected, the vulgar type publicly humiliates the friend through accusations of injustice. The vulgar leverages moral superiority as a tool for taking advantages and subjugating others. The vulgar is a false friend. On the other hand, the noble type (*agathos*) acts differently – not out of insatiability and a want for gains, but out of being deeply affected, moved (*pathontes*) by something regarded as the greatest experience (*to megiston*): the memory of good things previously received, a memory that projects persistent gratitude (*charis*).¹⁶ The noble is the true friend, who may forgive, forget and give away, inspired by the memory of good things, even when the other makes a mistake and, strictly speaking, is undeserving. The noble already feels rich

Later, Nietzsche would attempt to establish which parts of the poem belonged to an original nucleus, known in antiquity, and which parts were posterior apocryphal alterations. See Friedrich Nietzsche, "Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung," *Rheinisches Museum für Philologie* 22 (1867), 161–200.

¹³ All translations from Greek in this essay, unless attributed otherwise, are mine. For this excerpt of Theognis, I offer, for comparison, Gerber's translation: "For the base have an insatiable desire; if you make one mistake, the friendship shown by all former acts is wasted. But the noble enjoy to the highest degree the treatment they've received, they remember the good things, and they are grateful thereafter" (Theognis, "Elegiac Poems," vv. 109–12).

¹⁴ See also Theognis, "Elegiac Poems," vv. 529–30.

¹⁵ This is so strongly a mark of baseness that, if displayed by a noble, it means corruption and a fall from nobility. See Theognis, "Elegiac Poems," vv. 835–6. Fränkel sums up slavish behavior as the unscrupulous pursuit of one's own advantage. See Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, trans. Moses Hadas and James Willis, Oxford 1973, 414.

¹⁶ According to Fränkel, this formula is so paradigmatic that one may say that "μνήμην ἀγαθῶν is much the same as χάρις." See Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, 404.

enough and needs not to make harsh demands; on the contrary, the noble gives generously.¹⁷

The noble's truthfulness implies trustworthiness as a friend. But why does one obligate oneself to do good on the grounds of good memories? The answer is analytically contained in the scope of *charis*, whose semantic variations exhibit some interconnections. The Indo-European root of the word is *gher-, "pleasure." But it comes to mean a particular kind of pleasure, related to beauty, and that in itself provokes a response. Light, as the means of making beautiful and pleasant things visible, is then associated with *charis*.¹⁸ Therefore, the very light in the eyes of those who see *charis* is *charis*, too.¹⁹ That is why the word may mean, objectively, the graceful thing, or, subjectively, the gratitude that is enticed by this object's appearance and that cannot be disconnected from this object. If one really sees and comprehends grace such as it shows itself to be, one is also necessarily touched by the affection of gratitude. On the other hand, one may deny or disregard *charis*. That means a breach of the justice (*dike*) inherent to the natural aspect of things, therefore an act of arrogance (*hybris*).²⁰ Being a trustworthy friend is no mere social convention, it is a sign of being truthful with regard to *charis* as the noblest aspect of reality. Truthfulness, as a character trait, is embedded in one's mode of affectivity and attention towards reality. Attuned with *charis*, one feels in harmony with the *cosmos*. That is why Odysseus claims the greatest *charis* to be the experience of joyfully sharing music and poetry in a feast with friends (*Odyssey*, IX, vv. 5–11). *Charis* is an ontological experience: not a theoretical framework for explaining reality, but an affection of its extraordinary character; the wonder at the actuality of its apparition and meaningfulness. This experience of participating in such intense reality is the reference to which the mode of being thereby named "truthfulness" adjusts itself. Accordingly, Nietzsche states that the ancient noble is "someone who is, who has reality, who is real, who is true; then, with a subjective turn, the true man as the truthful" (GM I 5), and he claims to extract this view directly from Theognis.²¹

17 See MacLachlan, *The Age of Grace*, 78: "On the other hand, the behavior of the vile and worthless people (the kakoi or the deiloi) is sterile; these individuals have a memory only for offenses committed, not for kindnesses."

18 See MacLachlan, *The Age of Grace*, 52: "Linguistic equivalents of *charis* and the *Charites* in other Indo-European languages possess as their primary meaning 'light' (not 'pleasure'), and as a result scholars have been led to make similar claims on behalf of the Greek words. The association between experiencing joy and feeling radiant is a common one."

19 See Marcel Detienne, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, trans. Janet Lloyd, Princeton, NJ 1994, 87: "*Charis* is a complex and variable thing: it covers the flashing light of the eyes, the shining beauty of a body and the allure emanating from a desirable being, as well as a woman giving herself in response to a man's desire, in the context of marriage."

20 See MacLachlan, *The Age of Grace*, 188: "*Charis*, which adhered to the rules of *dike*, brought people together; *hybris* divided them."

21 This characterization of truthfulness belongs to a much wider and more complex context when it comes to the problem of truth, which will not be specifically discussed here. Among several different

Nietzsche's graduation essay at Pforta in 1864 was entitled *De Theognide Megarensi*. His involvement with Theognis' poetry begins very early in this mostly philological research, developed in the 1867 article, *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung*. Later, Nietzsche would criticize this work in a letter to Carl von Gersdorff with remarkable words (April 6, 1867, no. 540, KSB 2.209). He laments that his work on Theognis was excessively dry and formal, and because of that it was not blessed by the Graces (*Grazien*). The Graces (*Charites*) are the ancient Greek goddesses that personify *charis*. Right away, we have evidence that Nietzsche associates them with the creativity he considers lacking in his thesis on Theognis. But that is not an arbitrary association of his. The Graces were linked in antiquity to several phenomena of becoming.²² They are also the main divine forces invoked by Pindar as patronesses of his poetic creation.²³ For instance, in the *Ninth Olympian Ode*, we read (vv. 27–9):

ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κἄπον:
κεῖναι γὰρ ὥπασαν τὰ τέρπν': ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες
ἐγένοντ'

The consecrated garden of the Graces [*Chariton*] I plow,
For they are the bearers of all joy: into noble [*agathoi*] and wise [*sophoi*] through their inspiration
[*kata daimon*] are men
transformed.²⁴

Pindar's poetry is a religious service. It is plowing the garden of the Graces, toiling to farm the joy that they give life to and let grow.²⁵ Through their inspiration (*kata daimon*) alone can one become noble (*agathos*) and wise (*sophos*). This transformative power can be more precisely determined through an analysis of a poem whose main theme may be interpreted as *charis* as an ethical guideline: the *Second Pythian Ode*.

The *Second Pythian Ode*, a poem surrounded by philological controversies, is addressed to Hiero of Syracuse, one of the most powerful Greek nobles of the time. It is an eulogy, not only of his victories in the Pythian Games, but of his overall character

takes on truth, this one relates to the idea of a *pathos* of truth connected to creativity (see, e. g., Nachlass 1872/73, 19[216], KSA 7.486–7, and *On the Pathos of Truth* (1872)).

22 In different ancient versions, the *Charites* were connected with springs, the festivities of harvest, love, harmony and healing. See MacLachlan, *The Age of Grace*, 39–45.

23 According to Wolfgang Janke, *Archaischer Gesang: Pindar, Hölderlin, Rilke. Werke und Wahrheit*, Würzburg 2005, their importance for Pindar surpasses even that of the Muses. See for instance Pindar's prayer to the Graces in vv. 2–12 of the *Fourteenth Olympian Ode*.

24 Pindar's quotes use the Greek text established in Pindar, *Olympian Odes, Pythian Odes*, ed. and trans. William Race, Cambridge 1997. As an alternative, Race's translation of this passage reads: "I cultivate the choice garden of the Graces, for it is they who bestow what is delightful. But men become brave and wise as divinity determines."

25 See MacLachlan, *The Age of Grace*, 115: "Pindar, as praise-poet, was an instrument of the divine *Charites* in making the life of mortals 'gentle'."

and accomplishments.²⁶ In the first part of the poem (vv. 13–56), there is a long reference to the myth of Ixion. This is a negative model of behavior. Ixion, a mythical Thesalian king of immemorial times, refused to pay the dowry for his wife and ambushed his father in law, murdering him. When Zeus, pitying his madness, intends to heal him, he answers by attempting to seduce Hera, the goddess of marriage and Zeus' wife. A magical cloud resembling Hera is sent to Ixion in her place, and the subsequent union gives birth to the Centaur, a monster famous for sexual violence and for kidnapping brides. Next, Zeus makes Ixion immortal and binds him to a wheel destined to spin forever, while he laments his own ingratitude. The theme of the myth is the violation of gratitude²⁷ which is portrayed through the particular example of marriage. Marriage is understood as an exchange of gifts.²⁸ The correct conduct toward a gift is to respond with generosity. Exploiting the good will of the giver is the extreme opposite of this. Pindar synthesized the myth in a *gnoma* (v. 17): “ἀγεί δὲ χάρις φίλων ποί τινος ἀντὶ ἔργων ὀπιζομένα [gratitude is the guide, in order to be considerate of one's friendly deeds].”²⁹ This verse, similar to Theognis's vv. 111–2, reminds Hiero that, unlike Ixion, he comprehends *charis* and its ethical meaning. Nevertheless, one might stray from the path of nobility under the influence of ill-intentioned flatterers. These are typically the bad poets, like Archilocus, mentioned in verses 52–6, right after the references to Ixion. The good poet, on the other hand, is like a friend that encourages justice and nobility, and sends his poetry, not as flattery, but as a gift itself.³⁰ This is made evident by another *gnoma* (v. 32): “χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντός ὁρᾶν μέτρον [it is necessary to always consider everything according to one's own innermost measurement].”³¹ Pindar delicately wishes to encourage Hiero to remain in the path of respecting *charis* throughout his entire life, avoiding the temptations of *hybris*, arrogance, because *charis* is the core of a noble's being. Observing *charis* is the noble's truthfulness. It means to evaluate the universe through the perspective of that which Theognis, accordingly, called to *megiston*, the greatest experience.

26 Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, adds about Pindar's victory odes: “But the poem is more than the actual offering of a service; it is a gift of friendship (χάρις)” (431). I agree that: “The exchange of poem against fee did not belong to the world of commerce, but to the whole philosophy of the ‘guest-friend’” (432).

27 On Ixion, see Antonio Vargas, *El Mito de Ixión*, Madrid 2019.

28 The Graces were often worshipped along with the Horae, goddesses of seasons and hours, who blessed the achievement of maturity for marriage alongside Aphrodite. See MacLachlan, *The Age of Grace*, 48–9. The myth of Ixion speaks of transgression of marriage as being a breach of *charis* through the abuse of beauty and seduction. See Detienne, *The Gardens of Adonis*, 86–8.

29 Alternatively, Race translates: “for reverent gratitude goes forth in one way or another in return for someone's friendly deeds” (Pindar, *Olympian Odes*, *Pythian Odes*).

30 This theme, set in this context, strengthens the hypothesis found in Cecil Bowra, “Pindar, Pythian II,” *Harvard Studies in Classical Philology* 48 (1937), 1–28, that the *Second Pythian Ode* was written amidst some tension in Pindar's personal relationship with Hiero, whose court would have swayed him against Pindar. Nevertheless, the ethical message of the poem remains universal.

31 Alternatively, Race's translation is: “One must always measure everything by one's own station” (Pindar, *Olympian Odes*, *Pythian Odes*).

This is the context in which, by the end of the poem, emerges the famous verse 72: “γένοι' οἷος ἐσσί μαθών [become who you are by learning].”³² According to my interpretation, it means: do not forget the fundamental lesson of *charis* that is the core of your character. Keep that memory alive, not merely by remembering previous events, but by learning to be grateful and generous over and over again, recovering the creative force of gratitude even in the face of difficulty or temptation. To become (*genoi'*), flexed in the careful optative mode rather than imperative, has in this context a sense of hoping for the interlocutor's persistence in an exercise, a practice, and also a public display.³³ It is not an imperative to observe a generic rule coming from without, but an encouragement to safeguard the measurement from within. One's being requires exercise to remain real and to sustain its excellence (*essi*). Learning (*mathon*) means therefore remembering and actively knowing through the force of habitual action. The subject to be learned is one's being, whose core is *charis*, which demands practice and renewal. In this sense, the contrast between the verbs of the sentence is a poetic play with the verbal aspects referring to a single process. *Genoi'* is inceptive, *essi* is durative, and *mathon* is habitual in aspect, but all refer to the constant recreation of one's character through *charis*.³⁴ In this way, verse 72 encapsulates, in the most extreme synthesis, the entire complexity of gratitude's development through time. This development must be sustained thoroughly until the end of life for nobility of character to be confirmed. That is why verse 72 is followed immediately by a mention to Radamantis, the mythical judge of the dead.³⁵ Hence, for Pindar, *charis'* main meaning is gratitude as the most fundamental religious experience, whose lifelong cultivation sustains a pious and ethical character. Accordingly, Nietzsche indicates gratitude as the main trait of ancient Greek religiosity (BGE 49).

Nietzsche alludes to this Pindaric verse in an aphorism of *The Gay Science* (1882–87): “What does your conscience say? – ‘You should become who you are’” (GS 270). Comparing it to the original context of the poem, we may interpret that the noble type has a distinct mode of conscience connected to a distinct type of moral duty (*du sollst*).³⁶ Noble conscience is the voice of one's dominant instinct (GM II 2–3); its morality is

32 Race's translation: “Become such as you are, having learned what that is” (Pindar, *Olympian Odes, Pythian Odes*).

33 See Jacques Péron, “Pindare et Hierón dans la Ile Pythique (vv. 56 et 72),” *Révue des Études Grecques* 87 (1974), 1–32. This is a pre-platonic meaning of the term.

34 It may be added that the aorist flexion of *mathon* also carries the aspect of the totality of an action. See Evert van Emde Boas / Albert Rijksbaron / Luuk Huitink / Mathieu de Bakker, *Cambridge Grammar of Classical Greek*, Cambridge 2019, 406, which in this case means the totality of the habituality marked semantically in the word.

35 This also echoes a thought famously declared by Solon, as narrated by Herodotus in his *Histories* (I, 30–3), and discussed by Aristotle in the *Nicomachean Ethics* (I, 10), according to which it is not possible to confirm whether one has been truly happy until one's life has been completed.

36 Nietzsche's proposal of a noble type of conscience, distinct at least to some degree from bad conscience, has been recognized by several authors. See, e. g., Rex Welshon, *Nietzsche's “On the Genealogy of Morality”: A Guide*, New York 2023, 150.

that of self-affirmation (GM I 10). The guiding affection here is not guilt, but gratitude: becoming who you are is an invitation that means that one must strive to safeguard one's innermost joys, one's most meaningful and transformative moments as gifts. This is most explicitly stated in the following note:

Become over and over who you are – the teacher and educator of your self! [Werde fort und fort, der, der du bist – der Lehrer und Bildner deiner selber!] You are no writer, you write only for yourself! Thus you may safeguard the memory of your good moments and find their connection, the golden chain of your self! [die goldne Kette deines Selbst!] Thus you may prepare yourself for the time when you must speak! Perhaps then you shall be ashamed to speak, such as you have been ashamed to write, for that is still necessary for you to interpret yourself, since actions and inactions are not enough for you to communicate yourself. Yes, you want to communicate yourself! [dich mitzuteilen] (Nachlass 1881, 11[297], KSA 9.555; my translation).

The first line of the note paraphrases Pindar's verse. It unfolds premises which are not explicit in Nietzsche's shorter versions of it. First, besides becoming, it adds: "fort und fort," over and over, indicating a repeated movement. Next, it adds: "der Lehrer und Bildner deiner selber!", being the teacher and educator of yourself. This expression addresses Pindar's *mathon*. It means a self-taught process of learning. The rest of the note explains it: "Becoming who one is" means a continuous process of self-education through which the good moments of life become a nexus, which is the golden chain of the self. This seems to be, in general, the way in which the self (in a certain sense of the word) may come into being.³⁷ One's self is the process of one's history. The self is created throughout time, to the measure of one's ability to live up to the best things one has been uniquely blessed with, the very singularity of one's life. The singularity of one's experience is a source of orientation for becoming. The note's nucleus of meaning refers to this becoming as pertaining to human experience in general, but it also has elements that refer specifically to Nietzsche's own life as a writer, a creator of texts. Just like Pindar claimed the goddesses of *charis* as the patronesses of his poetic creation, Nietzsche, referencing Pindar's verse, claims the cultivation of the memory of his good moments as the sources of his own creation. This particular kind of memory is not focused on facts considered abstractly, but on *charis* as the guiding creative affection of singularity. It acts like a type of conscience, projecting the self-creation of the self. That is why Nietzsche adds that the need for creation is a need for communication, but not with others. He writes for himself, in order to be able to interpret himself, because actions in the strict sense, in contrast to speaking and writing, are for him not enough. Therefore, writing is the particular type of action (in a broader sense) that Nietzsche requires of himself in order to interpret who he himself is. He learns who he is by becoming who he is through creation, and that is an act of grati-

37 Certainly this is not the self in the same essentialist sense that Nietzsche criticizes in, e. g., Nachlass 1885, 40[22], KSA 11.639; TI, Reason 5; or BGE 54. This note seems akin to Zarathustra's proclamation of a different sense for the self that guides one's becoming. See Z I, Despisers.

tude for his own best moments, a circular movement that makes these moments exert their power over and over again and connect in a chain. Nietzsche's note is a coherent interpretation and philosophical appropriation of Pindar's verse. It makes clear that Pindar's *Second Pythian Ode* is deeply influential in the formation of Nietzsche's own philosophy.

In an earlier note, and apparently emulating Pindar in this thematic choice, Nietzsche once wrote a short poem dedicated to the Graces: "Motto: Dance of thoughts, one of the Graces guides you: oh what a feast for my senses! – Woe! What do I see! The guide's mask and veil has fallen and henceforth the round-dance [Reigen] screams of gruesome Necessity!" (Nachlass 1876/77, 23[194], KSA 8.472; my translation). One of the Graces is said to be the guide of the dance of thought. That corroborates the role of gratitude as an experience that provides orientation. But the following verses portray, oneirically, one of the goddesses removing a mask and revealing herself to be the gruesome Necessity (*graue Notwendigkeit*). The joy of the Graces appears in a paradoxical relationship of identity with pain and Necessity. For the chain of one's life to appear golden, radical, necessary pain must be incorporated into gratitude. That is the idea underlying Nietzsche's expression: *amor fati*, love of fate.³⁸ It is also a main component of the meaning of the riddle of eternal recurrence, alluded to in the image of the round-dance: to understand that all events are inextricably tied would make the love for one wonderful moment transform itself into a love and sanction for everything else as its conditions. Analogically, the wish for one horrific event to be obliterated would unfold under the pressure of this thought as hatred for reality itself.³⁹ Eternal recurrence magnifies love or hate to ontological proportions. To love fate is to comprehend the identity of necessity and grace, intensifying one's love and gratitude into an embrace of the totality of reality, including all of its pain. That is the full development of a perspective driven by the affection personified by the Graces.

The image of the Graces revealing themselves as Necessity synthesizes the moral value of gratitude in relation to *amor fati*. Pindar's verse 72 of the *Second Pythian Ode* appears as the greatest synthesis of gratitude's role as the creative source of the self through time. What is then poetically synthesized may be developed and further clarified through a philosophical analysis of gratitude in which the main problem, accordingly, is the logic of its development and its variations.

³⁸ It is an explicitly moral idea. See Nachlass 1881, 15[20], KSA 9.643.

³⁹ This nihilistic take on eternal recurrence, inversely to *amor fati*, is expressed in a note Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.211–7.

3. Gratitude and Noble Morality in Nietzsche's Philosophy

Learning and cultivating *charis* is the source of the character of the *agathos*. Accordingly, Nietzsche concisely presents a connection between noble morality and gratitude in the following aphorism:

Nobility and gratitude. – A noble soul will be glad to feel obligated to gratitude and will not anxiously avoid these occasions on which such obligation arises; it will likewise also subsequently be composed in the expression of gratitude; whereas baser souls resist all becoming obligated or are afterwards excessive and all too sedulous in their expressions of gratitude. The latter is also to be found in people of baser origin or lowly position: a favour to them seems to them a miracle of grace (HH I 366).

A noble soul (*eine vornehme Seele*) feels good by binding itself to duties of gratitude (*sich gern zur Dankbarkeit verpflichten fühlen*). This is explained through a contrast with the base, lowly souls (*niedere Seelen*). They avoid all obligations (*sich gegen alles Verpflichtetwerden sträuben*), in contrast to the noble souls who are not fearful (*ängstlich*) of obligations. Therefore, the motivation of the base souls for their aversion to obligation is fear. Obligations impose some degree of restraint, difficulty, suffering. From the base soul's point of view, receiving a gift involves pleasure attached to an unwanted pain. The obligation of gratitude is seen as separate from the joy of the gift. That means that this joy is no authentic gratitude, and the correlated obligation is not understood as flowing from the standpoint of such affection, but it is merely understood as a social convention or an arbitrary rule. That is why, whenever feeling inescapably obliged to offer something in return for a gift, the base type exaggerates (*übertrieben*) and is overzealous (*sehr beflissen*) in being grateful. This kind of gratitude is a *simulacrum*, an imitation of images and gestures that have become normative *per se*, detached from the affective context that might have originally created them – precisely the opposite of a proper memory of gratitude. This characterization is very similar to Theognis' *kakoi*. Instead of gratitude, this type acts out of a calculating perspective of maximization of gains, and only gives as a payment in exchange for an advantage.⁴⁰ On a last note, it is said that this base attitude must not be confused with the effusiveness of the gratitude expressed by someone who is in a disprivileged social position or has endured a lot of suffering and is merely amazed by a merciful moment (*ein Wunder von Gnade*), one that alleviates pain. The opposition between noble and base is not essentially sociological. It must rather be understood as a difference of fundamental motivations which resonate in two different attitudes toward the intrinsic, insurmountable connection between joy and pain.⁴¹

⁴⁰ That is stated also in GS 3.

⁴¹ In Nietzsche's words: "Oh, how little do you know of the happiness of man, you comfortable and good-natured ones! For happiness and misfortune [*Glück und Unglück*] are two siblings and twins who either grow up together or – as with you – remain small! together!" (GS 338).

The type of gratitude linked to noble morality is the key to understanding this problem. The noble souls, we read, externate gratitude serenely (*gelassen in den Äußerungen der Dankbarkeit sein*), that is, they let the feeling of gratitude flow into acts of gratitude with no calculus of equivalence, no concern for a return on investment. The motivation here is never to minimize pain and isolate pleasure, but to simply exude gratitude.⁴² This is what Nietzsche names the deepest gratitude:

The eternal life, the eternal return of life, [...] the deepest gratitude for each and every thing in the act of procreation, of pregnancy, of birth. In the doctrine of Mysteries, pain is blessed: the “woes of the birth mother” sanctify pain overall; all becoming, growing, all that safeguards the future requires pain; for the eternal joy of creation to be, must the eternal torment of the birth mother be ... I know of no higher symbolism. – Recently, Christianity has made sexuality a dirty thing: the concept of immaculata conceptio was the highest spiritual infamy ever achieved on Earth. It threw dirt on the origin of life ... (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.628; my translation).

The deepest gratitude (*tiefste Dankbarkeit*) is explained here as all-encompassing, appropriating everything as means for the joy of creation (*Lust des Schaffens*). It is the gratitude inherent to giving birth (*die Wehen der Gebälerin*), that is, the painful creative process that constitutes the very becoming of reality (*Werden, Wachsen*). This way, all pain is incorporated and sanctified within becoming. It is also noteworthy that the deepest gratitude is associated here with the ancient Greek religiosity of the Eleusinian mysteries (*Mysterienlehre*) and to the image of eternal recurrence. In contrast, a creativity without joyful desire (*immaculata conceptio* being taken as a metaphor for creation without desire) is presented as an idealization of the base type's mentality: it laments creation, and therefore existence itself, as much as it entails pain.

This account of the difference between noble and lowly is also coherent with the ancient opposition between *agathos* and *kakos* from the point of view of another of its essential features. The *kakos* is *deilos*, coward, while the *agathos* has *tolma*, courage. But *deilos* means a specific type of cowardice: being touchy, easily offended, overzealous in protecting one's own convenience. The *deilos* has a deep aversion to pain and resents it whenever it occurs. *Tolma*, on the other hand, means courage in the sense of endurance, willingness to go through necessary hardships, resilience.⁴³ According to Theognis, “ἀλλ’ ἐπιτολμᾶν χρὴ δῶρ’ ἄθανάτων, οἷα διδοῦσιν, ἔχειν [acquiring endurance is necessary in order to greet the gifts from the immortals, such as they are given]” (vv. 445–6).⁴⁴ This passage is a characterization of the *esthlos*, which Nietzsche translated as

⁴² On this, see also HH I 497.

⁴³ See, e. g., Theognis, “Elegiac Poems,” vv. 279–282; 305–8; 441–6; 835–6; 854; and 1029–30. In Pindar, see *Nemean Odes*, 10, vv. 30–1, in Pindar, *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, ed. and trans. William H. Race, Cambridge 1997.

⁴⁴ Alternatively, Gerber translates: “The gifts of the gods come to mortals in all forms, but we must endure to possess their gifts, whatever it is they give.”

the truthful (*Wahrhafter*) when mentioning Theognis (GM I 5). The *esthlos* has *tolma*, the courage of endurance, remaining truthful to previous good experiences in the face of bad ones, therefore integrating the latter into the point of view of an all-encompassing gratitude. This converges with what Nietzsche shall develop conceptually as *amor fati*, an experience of gratitude that includes necessity and pain.

Nietzsche further explains his conception of the deepest experience of gratitude when he refers to the creative process behind the making of his own books:

Gratitude flows forth incessantly, as if that which was most unexpected had just happened – the gratitude of a convalescent – for recovery was what was most unexpected. “Gay Science”: this signifies the saturnalia of a mind that has patiently resisted a terrible, long pressure – patiently, severely, coldly, without yielding, but also without hope – and is now all of a sudden attacked by hope, by hope for health, by the intoxication of recovery (GS, Preface 1).

One verse that expresses gratitude for the most wonderful January I ever experienced – the whole book is its gift – gives ample evidence of the depths from which the “science” emerged into gaiety: Oh my icy soul you sundered / With a spear of flaming beams, / To the ocean now it thunders / To the sea of highest dreams: / Free in the most loving duties / Ever healthier and bright, / January, how your beauties / Give my praiseful soul delight! (EH, GS).

In the experience of producing *The Gay Science*, the book itself appears as a gift. Interestingly, the giver of this gift is said to be not Nietzsche himself as an author, nor any particular being, but a wonderful month of January. It is an instant of time. This instant carries an atmosphere of powerful gratitude. Additional traits of this experience are given poetically: it entails freedom and love, health and drunkenness and light, wonder and beauty – all traits coinciding with Greek *charis*. It is specified that this experience includes a feeling of obligation, but one that is healthy, loving and free (*heller stets und stets gesunder, frei im liebevollsten Muss*). Nevertheless, the instant of creation is felt as the culmination of a long period of pain, described as a long pressure. This pain is actively endured through patience without hope or expectation, which is a disposition of living with pain without any foreseeable result that could be useful. The joyful knowledge in the book's title is knowledge about the inherent joy of creation, one that is learned through a difficult process of overcoming one's aversion to pain – in Greek terms, learning the courage of *tolma*.

This theme becomes clearer in further detail in a text in which Nietzsche reflects more broadly upon the creative process of his entire career:

Actually a minimum of living, an unchaining from all coarser desires, an independence amid every sort of external misfortune, together with the pride in being able to live under this misfortune; a bit of cynicism, perhaps, a bit of “the tub,” but just as certainly a lot of cricket happiness, cricket-cheerfulness, a lot of quiet, light, subtler foolishness, hidden enthusiasm – all of this ultimately resulted in a great spiritual strengthening, an increasing pleasure and abundance of health. Life itself rewards us for our stubborn will to life, for a long war such as I waged at that time against the pessimism of weariness with life, indeed, for every attentive glance of our gratitude in not allowing the smallest, gentlest, most fleeting gift of life to escape. We eventually receive in return for this its

great gift, perhaps even the greatest one that it is capable of giving – we receive our task back once again. – – (HH II, Preface 5)

Nietzsche further explains the already mentioned overcoming of the aversion to pain: it is about learning to unchain oneself from all petty wants (*eine Loskettung von allen größeren Begehrlichkeiten*) in order to become independent from external misfortunes (*eine Unabhängigkeit inmitten aller Art äußerer Ungunst*). This results in genuine spiritual strength (*eine große geistige Erstarkung*). Throughout this transformative process, one's feelings and perceptions change from a resentful pettiness that always regards life as lacking⁴⁵ into gratitude. Gratitude is progressively learned, again and again, at every gaze regarding each and every small thing (*jeden aufmerksamen Blick unsrer Dankbarkeit*) until all things appear as gifts of life (*Geschenke des Lebens*).⁴⁶ This is the very shift from sickness into health, from a pain that is redoubled by the aversion to pain into a joy that welcomes pain as part of life and becomes able to exist alongside it, mixed with it – a joy that is no longer refuted by the reality of pain and, in this specific sense, overcomes it. The self-overcoming of one's tendency to deny pain constitutes the creative task of life itself. It is not a static state of pure contentment to be achieved, but the movement of life that continually integrates pain into the joy of gratitude, transforming one's perspective accordingly. A task in this sense is not a lamentable obligation, but the greatest gift of life (*seine großen Geschenke, vielleicht auch sein größtes*). Noble morality is based on a conscience that projects into a free task of self-creation, a joyful internal need for giving thanks for life's gifts that incorporates pain into itself.

Nevertheless, one's task is not a linear and cumulative process. Pindar had warned about the bad poets, who flatter and promote arrogance, as sources of disorientation for the nobles. Nietzsche develops this idea, philosophizing on the nature of vanity (*Eitelkeit*). For the noble type, it is a consequence of being constrained by society:

The strong individual originally treated not only nature, but also society and weaker individuals as objects of plunder: he uses them up as much as he can and then moves on. [...] He soon notices that what sustains him or causes his downfall is not what he is, but instead what he is considered to be: here is the origin of vanity. [...] We are acquainted with vanity only in its most diluted forms, [...] originally, it was the great utility, the strongest means of preservation. And indeed, vanity will be all the greater, the shrewder an individual is: because increasing the belief in power is easier than increasing power itself, but only for him who possesses spirit – or, as must be said in speaking of primeval conditions, for him who is cunning and malicious (HH II, WS 181).

Originally, the noble's relation to vulgar individuals is to give them meaning according to one's own creative becoming, regardless of the fact that they consider themselves and the world from a different perspective, that is, merely from the perspective of

45 "Abundant good will to live – but too little will to suffer – this is what makes people complacent" (Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.70). For the petty one, life's worth is refuted by the reality of pain.

46 This is similar to the process of learning *amor fati* described in GS 276.

self-preservation. However, the noble's own inner conflicts and frailties, poisoned by the seduction of vulgarity, may lead to capitulation into an insight that transforms one's perspective.⁴⁷ caring about being truthful with regard to joy and pain makes one vulnerable, but controlling what one is considered to be by others is the best means for self-preservation. Self-preservation means avoiding or mitigating one's suffering. But this is achieved not only by manipulating the behavior of others. Even more important is that controlling the gaze of others allows for indirectly controlling one's own gaze over oneself.⁴⁸ One may convince oneself to be more powerful than one really is. Improving the belief in one's own power is easier than improving one's real power (*die Vermehrung des Glaubens an Macht leichter als die Vermehrung der Macht selber*). This means a shift in the way one attempts to regulate and develop one's perspective. It is no longer a matter of trying to be attuned to one's feelings, revering great joys and welcoming pain, but it becomes a matter of trying to exert conscious control over one's being. That is the deepest meaning of vanity taken as the driving force of one's perspective. Accordingly, vanity is correlated to shrewdness (*Klugheit*),⁴⁹ that is, to one's ability of being astute, manipulative, deceiving and self-deceiving. The image of one's self, either in one's own eyes or in the eyes of others, determined not by an intent to correspond creatively to the true, becoming self, but to merely adapt to whatever configuration is more useful, is the main tool for these operations. Noble self-development is transformed by vanity into what we may call in modern terms "self-marketing,"⁵⁰ the manufacture and commerce of one's own image, which is the same as self-vulgarization.

To a certain extent, self-marketing is a necessary survival tactic within society, which tends to foster vanity and struggle to manipulate and take advantage of one's image. Authentic nobility may waver in ambiguity and experience a conflict about to what extent it would be debasing and reducing itself to self-marketing. In HH I 170, Nietzsche reflects on this with regard to Aeschylus and Euripides. Because they desired public recognition, they oscillated between self-development and self-marketing, pride and vanity, but attempted to subordinate the latter to the former.

There emerges an opposition between pride and vanity. These are two dimensions of the human mind. Therefore, it is not a matter of choosing one and suppressing the other, but of remaining careful and aware of the challenge of determining which one shall become the dominant mode of one's becoming.⁵¹ Nobility demands that vanity must be continually overcome by pride, kept within tolerable limits and subordinate to

47 The theme of seduction by vulgarity and subsequent debasement also appears in Theognis, "Elegiac Poems," vv. 305–8; 835–6; and 1175.

48 See also HH I 89. That becomes the ultimate effort of the ascetic priests. See, e. g., D 113 and HH I 141.

49 Which is a key element of vulgarity. See, e. g., GS 3 and GM I 2.

50 Commerce as a mode of orientation is opposed to nobility. See, e. g., D 175 and D 308.

51 "The human 'thing in itself.' – The most vulnerable and yet most unconquerable thing is human vanity: indeed, its strength is increased by being wounded and can finally become gigantic" (HH II, VM 46). See also Z II, Prudence.

the self's development.⁵² This means a need to, time and again, overcome the present conscious image of the self to which vanity clings. Deep gratitude is the affection that drives this transformation; when it exhausts itself, it discharges into a new conscious configuration of reality:

What is praising? Praise and gratitude on the occasions of harvest, good weather, victory, weddings, peace – all these festivals require a subject towards which the feeling is discharged. One wants everything good that happens to one to have been done to one, one wants the doer. The same contemplating a work of art: the piece itself is not enough, its maker is praised. – What, then, is praising? A kind of settling up in respect of benefits received, a giving in return, a demonstration of our power – for the praiser affirms, judges, estimates, passes sentence: he grants himself the right to be able to affirm, to be able to mete out honour... The heightened feeling of happiness and life is also a heightened feeling of power: it is out of this that man praises (– out of this he invents and seeks a doer, a “subject” –)

Gratitude as the good revenge, most strictly required and practised where equality and pride must both be maintained, where revenge is practised best (Nachlass 1887, 9[79], KSA 12.376).

The tension and predominance of pure joy diminishes until it ceases to drive and mold one's perspective. Vanity comes up and manifests itself as a dissatisfaction with the things previously held to be good (*man begnügt sich nicht an ihm*) and wishes for a doer behind them (*man will den Täter*). Gratitude for good things, which initially appears accordingly as gratuitous, is transformed into a praise for a doer, a subject, an author of the good. Gratitude is personified or reified into the image of a particular cause of itself. The personification of gratitude becomes a creditor of the good, and its praiser becomes a debtor. Nevertheless, by attributing to another being the role of cause of the good and of the corresponding affection of gratitude, vanity allows for its image of the self to dispute this role, reversing the positions of creditor and debtor, and to yearn for control over life's joy and pain. The good things become the objects to be disputed by calculating subjects. This is part of the psychology underneath the dynamics of debt and credit, developed in *On the Genealogy of Morality*.⁵³ It includes the process of the creation of gods as images of cosmic creditors, whose role human beings may attempt to reverse, for instance through sacrifice.⁵⁴

The self becomes consciously represented as a subject that disputes power with other subjects. But that is a mere fiction motivated by vanity. Praises and exchanges of gestures of gratitude then constitute a dispute over power within a system of debt.⁵⁵ But all such efforts are motivated by greed for that gratuitous joy that manifested previously and that left but a memory of itself. It is a type of nostalgia for gratitude, a will

⁵² See, e. g., HH II, VM 393.

⁵³ This is foreshadowed in D 140, where praise and blame (*Loben und Tadeln*) are correlated to attributing guilt (*Schuld*) and giving up pride (*Stolz*).

⁵⁴ See GM II 22 and A 16.

⁵⁵ The eulogy may be an attempt to achieve victory both over the other and over oneself, but then it is not sincere gratitude (D 273).

to possess it.⁵⁶ The decisive problem becomes the meaning of “to possess.”⁵⁷ At first, it seems that possession means control over experience, identifying oneself as its cause, the doer behind it. Such control can be obtained by struggling with other beings who also appear as causes and doers of varying levels of power. Its greatest tool is deceitfulness, whose veiled implication is vanity's character of self-deceit in one's belief of oneself as the cause of the good. But that is a misunderstanding, for the original experience of gratitude was precisely gratuitous, bearing no intellectually identifiable cause. Possessing, in the realm of gratitude, meant simply being able to welcome experience such as it gave itself. That is pride's truthfulness, in contrast to vanity's self-deceit.⁵⁸ Vanity's will to possess must undergo an internal transformation, a self-overcoming into an ability to possess things in the sense of welcoming them as they are, whatever pain or strangeness they may bear. This transformation may be called: learning to love. In GS 334 we read about this process, in which the critical element is learning, not in the sense of achieving intellectual objectivity regarding things, but in the sense of becoming attuned to them, welcoming their strangeness and allowing their meaning to transform as an instance of life in itself (*ein Leben für sich*). Life, as opposed to calculability (CW 7), is an experience of magic (*Zauber*), of a becoming without cause or intelligible foundation. Love is mature when it attunes itself to life's magic and unlocks itself fully as an experience of hospitality (*Gastfreundschaft*) and gratitude. Nietzsche's idea of learning to love is yet another dive into Pindar's call to learn gratitude as the essential question of self-development. Love grows out of welcoming strangeness and projects one beyond the constraints of one's current conscious self into the becoming of the higher, unconscious self.⁵⁹ In this way, one may come to recognize, in the image of another, neither a subjugator nor one to be subjugated, but a revered and strange equal, one with whom to share the adventure of becoming and learning to love. That means overcoming the establishment of a relation of debtor and creditor with each other, in favor of challenging each other to strive for improvement of character, becoming an independent friend (which may mean, under some circumstances, being a good enemy).⁶⁰ The *agon*, the ennobling dispute, is an intermediary phenomenon between vanity and pride, in which it is at stake whether to fail and descend into growing mutual resentment and more desperate attempts of subjugation, or succeed, ascending into conquering equality in

⁵⁶ See D 281.

⁵⁷ What one considers to qualify as an authentic possession is even more important than one's table of goods (BGE 194).

⁵⁸ Perhaps the clearest expression of this opposition is: “I call lies not wanting to see what you see, not wanting to see it the way you do: it makes no difference whether the lies take place in front of witnesses. The most common lie is the one to yourself; lying to other people is a relatively exceptional case” (A 55).

⁵⁹ See UM III, SE 6. I agree with Quérini, “Everyone is Furthest from Himself,” that the higher self requires expression through necessarily vague images to orient the overcoming of the present self.

⁶⁰ “How much respect for his enemies has a noble man! – and such respect is already a bridge to love” (GM I 10).

nobility and overcoming the dispute itself in the achievement of creation. These two possibilities can be named the bad revenge and the good revenge.⁶¹ In the first case, all experiences of creativity are always reduced to reification and gratitude is experienced vulgarly as an external constraint produced by others in the manner described by the aphorism we read at the beginning of this section (HH I 336) and that we now uncover to be determined by vanity.⁶² In the second case, vanity still exists as the eventual result of a discharge of tension, but only to be once again overcome through a recovery of the disposition for gratitude, that greatest thing (*to megiston*) that is the measurement of all others. Therefore, the best revenge, *agon*, is the one that projects itself into overcoming revenge itself, unlocking deep gratitude. Nevertheless, *agon* is an indispensable moment of the cyclical task of self-overcoming.

Nietzsche's reflection on vanity and pride expands Pindar's warning about flattery as a danger to the cultivation of *charis* as the driving force of one's character. It also expands on Theognis's psychology of the *kakos*, the vulgar, as a greedy and untrustworthy friend, and of the *agathos*, the noble, as the properly grateful and sincere friend. It also makes clear that these typologies are dynamic and the same person may transform from one into the other type.⁶³ However, Nietzsche adds a third type: the priest. The priest is a noble, creative type that not only goes through debasement (GM I 7 and GM III 15) but becomes horrified at the vulnerability experienced in moments of nobility. The *agon* around what or who is good or bad, better or worse, which originally materialized itself as some cultural or psychological incarnation of the attempt to overcome vulgarity (bad) and achieve nobility (good) is reversed and radicalized: nobility is evil, it must be proscribed in favor of vulgarity taken now as a normative, idealized good through which pain should be cast away. Vanity entrenches itself deeper into self-deceit and conscious self-control, acquiring hatred for any threats to itself. Eventual instants of creativity and greatness, coming through in occasions when there is a temporary weakening of the priest's mode of being, produce insights that are rapidly reversed into new

61 This is also a development of a reflection on the Greek notion of good and bad *eris*, which Nietzsche attempted since his earlier texts. As an example, the text that I indicated previously on Aeschylus and Eurypides (HH I 170) mentions it, and correlates good *eris* with pride and bad *eris* with vanity.

62 This is the dynamics also described in an aphorism similar to part of the text cited above (HH I 44). In this sense it may be said that "Substantial obligations do not make us grateful but vengeful" (Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.77), assuming these are external obligations and gratitude means deep gratitude. That is also the premise of the following texts: Nachlass 1877, 22[99], KSA 8.398, and HH I 550.

63 "While wandering through the many subtler and cruder moralities that have prevailed so far on earth or still prevail, I found certain traits regularly recurring with one another and connected to each other: until finally two basic types revealed themselves to me and a fundamental difference leapt forth. There is master-morality and slave-morality; – I hasten to add that in all higher and more mixed cultures attempts at mediation of both moralities also appear, even more frequently the intermingling of the two and mutual misunderstanding, indeed on occasion their close coexistence – even in the same human being, within a single soul" (BGE 260). The types may also be called "natures," but nevertheless imply changeability. See UM II, HL 3.

tools for the reconfiguration and manipulation of vulgarity instead of being embraced as deeply transformative. The priest blocks the bridge between vulgar and noble and invents ever new artifices for the intensification and predominance of the former – the most important of which is guilt as the radicalization of debt (GM II 8, 21). But that is a misunderstanding about the nature of power, which the priest covets so terribly but actually fails to properly achieve.⁶⁴

Hence, the type of power sought by the noble in order to remain noble, the discipline of renewed self-overcoming that confronts the possibility of becoming the vulgar or the priest, is self-mastery:

Everything it recognizes in itself it honors: such a morality is self glorification. In the foreground there is the feeling of fullness, of power that wants to overflow, the happiness of high tension, the consciousness of wealth that would bestow and give of itself: – the noble human being also helps the unfortunate, but not or almost not from compassion, but from an urge produced by an excess of power. The noble human being honors in itself the one who is powerful, also the one who has power over itself, who knows how to speak and to keep silent, who joyfully exercises discipline and harshness over itself and respects everything that is severe and harsh (BGE 260).

The feeling of fullness (*Gefühl der Fülle*) and power (*Macht*) that overflows creatively (*überströmen*) comes forth (*im Vordergrund*) and becomes dominant through the exercise of a morality of self-glorification, that achieves self-mastery (*solche Moral ist Selbstverherrlichung*). This implies that noble morality is not about cultivating the power of creativity casually or instrumentally, but it is rather about organizing one's entire life in favor of allowing that power to be dominant. Instead of thinking as a pre-constituted self that manipulates power and molds its own image accordingly, one must project oneself into a power that recreates the self beyond any conscious control or manipulation. Power in a deeper sense means the cultivation of the self through and for the feeling of fullness, which is overflowing gratitude. To want power is something dangerously misleading unless one fulfills the requirement of seeking power over oneself (*Macht über sich selbst*), becoming able to willingly exercise rigor over oneself (*der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt*). But this rigor is by no means self-denial or condemnation – on the contrary, one is here respectful of oneself as one is (*alles, was sie an sich kennt, ehrt sie*). The self-restraint thus exercised does not mean to suppress what is negative, but to incorporate it in a joyful and high-spirited concentration (*das Glück der hohen Spannung*) through which a certain richness appears for consciousness (*Bewusstsein des Reichtums*)⁶⁵ and transforms the human being into someone capable of giving

⁶⁴ “As is well known, priests are the most evil enemies – but why is this so? Because they are the most impotent. From their impotence their hatred grows to tremendous and uncanny proportions, to the most spiritual and poisonous variety. Priests have always been the truly great haters in world history” (GM I 7).

⁶⁵ This description is very similar to that of the process described in BGE 19 by which the will becomes resolute and free.

away, then losing things willingly (*schenken und abgeben möchte*). This is not power in the sense of an ability to avoid negative experiences and accumulate ever more control over reality. It is the power to incorporate uncontrollable negative experiences into a more fundamental affirmation. Only then does it become possible to give help to unfortunate people, but not out of compassion. Compassion (*Mitleid*) means trying to take the other's pain under one's control and obliterate it, selling the illusion of idealized comfort that denies the other's singularity and dignity and becomes a tool for subjugation through a debtor-creditor relation. Helping others from the point of view of self-mastery instead means sharing joy (*Mitfreude*) (GS 338). Gratitude, the feeling of fullness, conquered through self-mastery, is the pinnacle of power, that is, an overflow that is channeled into actions that share and generate power.

Gratitude is cultivated through self-mastery. However, the process binding both is not linear, but cyclical. Gratitude tends to decay by the very fact that it must discharge itself in particular creations appropriated by vanity in a debtor-creditor perspective. It accompanies the creation of works, deeds and history which are discharged into reification independent of their original affective context. Gratitude then vanishes when creations become objects in a struggle for control and tools in the fabrication of a self-image intended to instill overconfidence in one's power. Originating in the experience of gratitude, these things then become one's possessions, through which one consciously identifies and contextualizes one's self and one's power. And yet such creations still share their creative power, seducing and enticing love. Love's dynamic is further detailed in GS 14. Love is a want for possession (*Habsucht*). But true possession (*haben*) is the experience of gratitude that is lost whenever it decays into fear of losing (*Furcht*) and a want for being undisturbed (*Ruhe*). That is a weakening of life. One's enthusiasm (*Lust*) with oneself means feeling compelled (*unbefriedigend*), stimulated to overflow (*überdrüssig werden*) and transform oneself anew (*etwas Neues in uns selber verwandelt*). Only this is authentic possessing, that is, conquering in the literal sense (*das eben heißt Besitzen*). The shift from the enthusiasm with oneself and one's task, that reaches beyond the self's present configuration, into the fear for one's possessions that above all wishes to keep them in order to feed one's own self-image is the change of perspective and affectivity that indicates decay and capitulation before past creations, now understood as objects that defy one's control. Love aspires to reconquer the creativity that remains latent within what has been created. Vanity is a decadent mode of the love for creation – it clings to the possessions that make up the present self and the belief in one's power and forgets the essential calling to forge the self anew, by thrusting beyond any reification. Pride demands self-confrontation, that is, fighting against one's own vanity.⁶⁶ Beloved creations taken as the mirror-images of one's conscious self are, in this sense, the obstacles to be overcome in order to free up the impulse for creating: their images

⁶⁶ In this sense, Zarathustra warns that one's greatest enemy in the ways of love is always oneself (Z I, Creator).

and narratives must always be shaken and relativized through an effort of shifting one's perspective critically. Any fixation on them must be forgotten, in order for their origin in becoming and self-development to be remembered.⁶⁷ Memory of gratitude is not the memory of representations; it is the memory of the self's will to become that demands forgetting any fixation in representations. When gratitude decays into vanity with one's possessions, one must learn to renounce them and become independent from them in order to reconquest gratitude anew:

Excelsior! – [...] you refuse to let yourself stop to unharness your thoughts before any ultimate wisdom, goodness, or power [...], no more resting place stands open for your heart in which to find and no longer seek; you arm yourself against any ultimate peace; you will the eternal recurrence of war and peace. Man of renunciation, all of this you wish to renounce? (GS 285)

The eternal recurrence of war and peace (*ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden*) – that is the very temporality of life, a cycle through moments of tension and discharge that must be taken up as a creative task. All its resulting creations are the possessions which must be renounced (*entsagen*) in favor of restarting the cycle and creating again.⁶⁸ That is part of the meaning of the circle as a symbol of eternal recurrence. Restarting the circle is elevation (*excelsior*, *höher steigen*): it is a broadening of perspective that goes beyond the horizon of what was constituted previously and already appropriated into the unknown. The danger intrinsic to elevation is the temptation of wishing to become independent, not in favor of the need to create – which inevitably discharges again in new creations – but of merely remaining unattached to all things and impervious from any future need to once again renounce and suffer. That is the way of the ascetic priests: the ones who fly too high and lose sight of the earth and the necessity of love and attachment.⁶⁹ They would like to renounce all attachments once and for all, breaking the cycle. The cycle is therefore broken by excess elevation just as much as from excess self-conservation that refuses to endure renunciation and to start over when the time comes. It is affirmed and sustained when it is a movement of conservation-elevation that incorporates the former into the latter;⁷⁰ just like Zarathustra's snake, rolled up in a circle, is taken by the beak of the eagle flying in a circle (Z I, Prologue 10). Therefore, renouncing what is loved in order to be free to transform and renew its meaning is a requirement of the activity of loving, which then may ascend into loving the cycle of love itself: "In the end, we love our desires and not the thing desired" (BGE 175). This is the achievement of *amor fati* within the affirmation of eternal recurrence, indicated in Nietzsche's poem to the Graces.

⁶⁷ This means overcoming the memory of fixed ideas (*fixen Ideen*) in favor of the memory of the will (*Gedächtnis des Willens*). See GM I 1–2 and GM II 1.

⁶⁸ See also GS 27.

⁶⁹ On this topic, see HH II, VM 337; D 113; and GM III 9.

⁷⁰ These are the conditions of conservation and elevation that constitute value. See, e.g., Nachlass 1887/88, 11[73], KSA 13.36–7.

The overcoming of praise and blame and the vain struggles over power by learning to love leads to virtue: “When you are sublimely above praise and blame, and your will wants to command all things, as the will of a lover: there is the origin of your virtue” (Z I, Virtue 1). The will of the lover commands all things, not in the sense of controlling them, but, inversely, in the sense of willing them as they are and become for themselves. One is then like the person who wakes up right before dawn and says “I want the sun to rise” just as it rises (D 124). However, the use of the word “virtue” here demands clarification. Nietzsche defines virtue as inner strength, strength of character. It is the result of a long effort of self-mastery and organizing the drives in a certain way.⁷¹ However, there are two main types of virtue: “I respect virtue when it is the caution of someone who is pregnant: but what do I care about the virtue of those who are infertile!” (Nachlass 1883, 17[13], KSA 10.540). Virtue may favor the creative process or may be used to strangle it. In the first case, virtue draws its strength from one’s innermost joys, while in the second case it is a projection into a pleasure that is lacking and is posited as a goal to be attained and preserved. The second type of virtue is Socratic virtue: “The farce of the ancients: Socrates, the vulgar mob sees in virtue its ideal, that is, the joy of freedom from extremely ferocious vulgar desires that bring pain. The absence of desire as the goal of knowledge” (Nachlass 1884, 25[216], KSA 11.70; my translation). From this perspective, happiness equals absence of pain. Since pain is intrinsically constitutive of desire, happiness comes to be conceived as absence of desire, positing intellectual objectivity as the best guide for action. Inversely, the first type of virtue, linked to ancient nobility, consists in the cultivation of one’s individuality which is constituted by one’s greatest experiences and which always overflows as a form of giving that may benefit others: “No leaps in virtue! But a different path for every person! Yet the supreme path is not for everyone! Still, everyone can be a bridge and a lesson for others!” (Nachlass 1883, 17[46], KSA 10.552).⁷²

Developing a healthy virtue means, therefore, the development of a singular self that finds a unique way of becoming through repeated self-overcoming. Nietzsche writes synthetically: “The powerful ones call their joy virtue – their flowing, overflowing joy, their masterful giving” (Nachlass 1883, 18[33], KSA 10.575; my translation). The note defines the type of joy (*Glück*) proper to the powerful one (*der Mächtige*). Its main trait is being a torrential overflow (*strömendes, überstromendes*), meaning therefore deep gratitude. But this grateful receiving of joy is simultaneously an act of giving: it is a masterful giving (*herrschendes Schenken*). What is then mastered and constitutes one’s power is giving. When cultivated in a healthy way, virtue is self-mastery fully developed through a habit of singular self-creation that renounces attachments in favor of conquering. Deeds and works are created but given away, renounced in the quality

71 On this, see Nachlass 1883, 17[35], KSA 10.550; 17[30], KSA 10.548; and 12[23], KSA 10.403–4.

72 On the opposition of these two types, see also Nachlass 1883, 7[26], KSA 10.251; 8[15], KSA 10.335–40; 15[21], KSA 10.484–5; and Nachlass 1884, 25[208], KSA 11.68.

of possessions of vanity and shared with oneself and others as stimuli for restarting the cycle of creation. In this sense, creating is giving: not giving in the ordinary sense of transmitting an object, but in the sense of masterful giving. This expression remains to be further clarified.

The last chapter of the first part of *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) is named: *On the Gift-Giving Virtue*,⁷³ *Von der schenkenden Tugend*. In this chapter, it is said that gold became historically a symbol of the highest value. The text interprets this phenomenon. Gold is valued because it is uncommon, useless, luminous and of a gentle brightness. All of these characteristics seem to be synthesized in the following expression: it always gives itself (*es schenkt sich immer*). This association is explained: the look in the eyes of the giver is luminous like gold. It is a way of looking at the world that seals peace between the sun and the moon. What does this mean? The sun emits light and the moon receives it and reflects it. This could be a type of conflict between them as much as the desire and dependence of the moon on the sun's light, and the sun's giving compassion for the moon's darkness would be an easy source of resentment and hate.⁷⁴ But creative giving and gratitude do not mean compassion and dependence. They mean giving and taking in such a way that both fuse into a single act, beyond any opposition between reified poles. The light of givenness is gentle, it does not carry the veiled disrespect of compassion. It has no ulterior motive, it is not a tool for control. It does not intend to deny the reality of pain and mask it with an idealized norm of being. The giving comprehensiveness in the eyes of the giver gives itself to reality as it is and welcomes it, loves it as it is. This mastery of giving is the highest virtue: it turns every single virtue into a gift-giving virtue (*eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend*). This means that truthfulness, friendship, courage, self-restraint, generosity, hospitality – all of these phenomena, which in different ways may contribute to characterize nobility and allow for multiple singular instances, are healthy virtues inasmuch as they become modes of giving out of gratitude, pathways into its radicalization as the dominant, driving force of character. Zarathustra's disciples are just like Zarathustra himself, they yearn to cultivate and master this highest virtue, this essence of virtue: "When your heart flows broad and full like a river, a blessing and a danger to adjacent dwellers: there is the origin of your virtue" (Z I, Virtue 1). Like Zarathustra, they must learn to *untergehen*, that is, to accept and incorporate decaying with all its dangers as part of the cycle of creation. They are not thieves, like cats and wolves, who are eager to take but not to give.⁷⁵ They do

73 Following Lester Hunt's translation (Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*). It reads *On the Bestowing Virtue* in Adrian Del Caro's translation.

74 In that sense, the moon becomes an image for bad conscience in desire (Z II, Perception). The sun symbolizes the giver (Z I, Prologue 1), but it also entails the danger of compassion and hatred for those who receive the gifts (Z II, Night).

75 The cat may be a dishonest thief because it takes gifts with a bad conscience. The wolf may represent an untamed individual that is seen as a menace by the common people who fear being robbed of their tranquility. These images are explicit in other texts. See, e. g., Z II, Perception and Z II, Wise.

have a thirst for taking, but they want to conquer riches in order to give them away and start over. If they are not able to renounce their own conquests, they shall be conquered by them and will become too old for them.⁷⁶ They must learn to conquer and renounce, not by dreaming of bitterly renouncing everything, but in such a way that conquering and renouncing, joy and pain fuse into a single movement of becoming. Then all conquests become gifts that are simultaneously received and given, and they themselves become gifts, for their life has transformed into giving. The virtue of giving is driven by a will to conquer life itself as a gift to be welcomed and given away (*Verschenken-Wollen*).

The image of the ideal of such a life of ultimate freedom and power is more directly formulated in an aphorism:

Not to be right vis-a-vis this person and to celebrate a victory, but to speak with him in such a way that, after a tiny unobserved hint or objection, he himself says what is right and, proud of the fact, walks away! Like a modest hostel that turns away no one in need, that is, however, forgotten about afterward or laughed at! [...] Always in a type of love and a type of self-interest and self-enjoyment! To be in possession of a dominion and at the same time inconspicuous and renouncing! To lie constantly in the sun and the kindness of grace and yet to know that the paths rising to the sublime are right at hand! – That would be a life! That would be a reason to live, to live a long time (D 449).

Hospitality (*wie eine geringe Herberge sein*), this ancient virtue, means to welcome reality as it is and to accept human beings as they are, with all their vicissitudes. Life is not supposed to be corrected in any way. Yet it is possible to do or say something meaningful and helpful for oneself and others. That would be: to make an imperceptible gesture (*einem kleinen unvermerkten Fingerzeig*) capable of stimulating one to achieve what is right by oneself (*das Rechte sich selber sagt*). Gratitude is no mere solipsistic feeling, but the generosity of actions that prompt gratitude anew. To give away light and joy, while being able to disappear so as to avoid being misunderstood for a cause and a creditor: that would be the most proper consummation of one's own self-mastery and self-creation. That is the image of the masterful giving, concentrated in its tension before any discharge and decay. How long could this tension be withstood? The text dreams of sustaining it throughout all of life – the most grateful life! However, mastery is the opposite of conscious control, and accordingly its image can not be normative, but merely inspiring. Gratitude discharges itself and slips away, its kind sun must set, and the night must simply be endured. But there are so many dawns that have not yet broken. Mastery embraces the cycle by being an effort always ready to fail, eternally starting over; to the point that its eventual instants of culmination may not be felt as nothing less than paradoxical gifts.

⁷⁶ "Some become too old even for their truths and victories; a toothless mouth no longer has the right to every truth" (Z I, Death).

4. Conclusion

Following Theognis and Pindar, Nietzsche's concept of noble morality is grounded in gratitude. By philosophizing about the ancient poetic experience of *charis*, and particularly Pindar's call to "become who you are by learning" *charis* over and over again throughout the entirety of life, Nietzsche links noble morality to the creation of the self through the creation of works and deeds that constitute one's history. Developing the ancient view, particularly expressed by Theognis, that observance of *charis* requires *tolma*, the courage of endurance, Nietzsche conceives of deep gratitude as an affection that requires self-mastery and virtue and that develops in *amor fati*. Masterful giving, being the culmination of this development, means the overflow of one's deep gratitude into life affirmation and creative action through a circular movement of conquering oneself without any external purpose, appropriating the temporality of eternal recurrence. This ethical dynamic is the opposite of that of resentment, which can be explained as the result of losing the creative strength of gratitude, reifying this affection in the image of beings that are taken for its cause and that come to subjugate their debtors in a relation of dependence. In order to overcome resentment, bad conscience, and guilt, it is necessary to learn to cultivate gratitude as the dominant force of one's perspective and singular becoming, turning disputes into healthy instances of *agon*, culminating in mastering the virtue of giving. Only then can the base resentful aversion to pain be overcome by the affirmative power of joy.⁷⁷

⁷⁷ Two clarifications may be added: 1) The argument in this essay is not dependent on whether or not Nietzsche has actively reread Theognis and Pindar in the context of his later works. It is also not dependent on the assumption that Nietzsche's reading of these authors would have been exactly or entirely coincident with the views belonging to the more recent critical apparatus that supports the analysis undertaken here. Theognis' and Pindar's influence on Nietzsche is mostly silent, and this essay attempted to show this influence based on the allusions and references to these poets throughout Nietzsche's later texts. This means that probably Nietzsche thought about these poets more than he wrote about them, and also that a powerful unconscious influence, stemming from his enthusiastic reading of them in his youth, seems to have affected his philosophy beyond what he himself may have consciously recognized. However, it is coherent with this essay's argument to assume that seeking an understanding of the unconscious affectivity driving a thought is a decisive element for an attempt of interpreting it philosophically. 2) Although this essay focuses on ethical and ontological questions and does not address the problem of Nietzsche's possible particular political preferences, it is not to be denied that the theme of noble morality has important political implications. A central political question, then, would be: how can politics become a means for cultivating nobility as much as possible and, at the same time, allowing for necessary decadence in the least harmful way possible? To develop such a problem is, however, beyond the scope of this essay.

Bibliography

- Acampora, Christa Davis: *Contesting Nietzsche*, Chicago, IL 2013
- Bowra, Cecil: "Pindar, Pythian II," *Harvard Studies in Classical Philology* 48 (1937), 1–28
- Brobjer, Thomas H.: "Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue," *Journal of Nietzsche Studies* 26 (2003) 64–78
- Cristi, Renato: "Nietzsche's Aristocratism," in Renato Cristi / Oscar Velásquez (eds.), *Nietzsche on Theognis of Megara*, Cardiff 2015, 1–122
- Daigle, Christine: "Nietzsche: Virtue Ethics ... Virtue Politics?," *Journal of Nietzsche Studies* 32 (2006), 1–21
- Detienne, Marcel: *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, trans. Janet Lloyd, Princeton, NJ 1994
- Emde Boas, Evert van / Rijksbaron, Albert / Huitink, Luuk / Bakker, Mathieu de: *Cambridge Grammar of Classical Greek*, Cambridge 2019
- Fränkel, Hermann: *Early Greek Poetry and Philosophy*, trans. Moses Hadas and James Willis, Oxford 1973
- Hunt, Lester: *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London 1991
- Janke, Wolfgang: *Archaischer Gesang: Pindar, Hölderlin, Rilke. Werke und Wahrheit*, Würzburg 2005
- Jensen, Anthony K.: "Anti-Politicality and Agon in Nietzsche's Philology," in Herman Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 319–46
- MacLachlan, Bonnie: *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton, NJ 1993
- Nagy, Gregory: "Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City," in Gregory Nagy / Thomas J. Figueira (eds.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore, MD 1985, 22–81
- Péron, Jacques: "Pindare et Hierón dans la I^{le} Pythique (vv. 56 et 72)," *Révue des Études Grecques* 87 (1974), 1–32
- Quérini, Nicolas: "'Everyone is Furthest from Himself': An Interpretation of Nietzsche's Recovery and Inversion of Terence's Formula 'I Am the Closest to Myself'," *Nietzsche-Studien* 53 (2024), 358–72
- Vargas, Antonio: *El Mito de Ixión*, Madrid 2019
- Welshon, Rex: *Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": A Guide*, New York 2023
- Winkler, Rafael: "I Owe You: Nietzsche, Mauss," *Journal of the British Society for Phenomenology* 38/1 (2007), 90–108

Timothée Morel

Kant et l' « histoire naturelle » de la morale européenne : le rôle de la morale kantienne dans la cinquième section de *Par-delà bien et mal*

Abstract: Kant and the «Natural History» of European Morality. The Role of Kantian Morality in the Fifth Section of *Beyond Good and Evil*. At the outset of the fifth section of *Beyond Good and Evil* (1886), Nietzsche announces his intention to establish a «typology of morals» by translating moral phenomena into affects. Considered within the broader framework of the section, however, this typology serves a more specific purpose: the construction of a natural history of modern European morality, followed by its critical evaluation. Nietzsche indeed distinguishes between different «types» of morality, but only insofar as such distinctions contribute to the analysis of the morality of «today», namely the dominant moral framework of Europe in his own time. In pursuing this analysis, Nietzsche appears to privilege the examination of a particular moral system: Kantian morality. Although Kant is explicitly mentioned only in BGE 187 and 188, the Kantian moral imperative permeates the entire fifth section. This article argues that Kantian morality functions both as Nietzsche's point of entry into the natural history of morality and as a key to understanding the internal dynamic governing «herd animal morality», that is, modern European morality.

Keywords: Kant, Europe, Morality, Natural history, *Beyond Good and Evil*

Le projet de la cinquième section : une généalogie de la morale européenne moderne

Dans le paragraphe qui ouvre la cinquième section, Nietzsche présente un projet qu'il décrit comme le seul – pour l'instant – légitime en matière de morale : « organiser conceptuellement un formidable royaume de délicats sentiments de valeur et diffé-

Timothée Morel, Université de Reims Champagne-Ardenne, Département de philosophie, Rue Pierre Taittinger 57, 51097 Reims, France, E-Mail: timothee.morel@outlook.com

Nietzsche-Studien 55 (2026), 135–153

Published online März 03, 2026

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter.  This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0039>

rences de valeur qui vivent, croissent, multiplient et périssent » (JGB 186).¹ Céline Denat a remarqué qu'au « sentiment moral » qu'évoquait Nietzsche en début de paragraphe se substituent les « sentiments de valeur » et « différences de valeur »² : Nietzsche suggère que l'enquête morale devra désormais être menée sur un terrain axiologique, c'est-à-dire au niveau des préférences infra-conscientes qui traduisent les besoins de certains types de vivants.³ Mais Nietzsche se propose aussi de décrire les « configurations récurrentes les plus fréquentes de cette cristallisation vivante »,⁴ – pour préparer une typologie de la morale » (JGB 186). On note son insistance sur l'idée de récurrence, une insistance presque en forme de pléonasme. « Type », « récurrence », « fréquence » : l'histoire naturelle de la morale vise ce qui se produit le plus souvent. Les sentiments et différences de valeur que Nietzsche se propose d'étudier ne le seront donc pas de manière arbitraire : il s'agit d'en dresser la typologie, de les *organiser* en grands ensembles. Mais ces grands ensembles ne seront jamais que des « cristallisations vivantes », et vivre – pour Nietzsche – consiste à poser des valeurs.⁵ Autrement dit : le vivant ne cesse jamais d'évaluer, de préférer, de hiérarchiser. Décrire la morale comme cristallisation vivante, c'est dire que l'activité morale n'est jamais achevée mais toujours en train de se faire, qu'elle est évaluation et ré-évaluation de ce qui a été évalué. Comment, dans ce cas, identifier les configurations les plus fréquentes, comment mettre de l'ordre dans les « nombreuses morales » (JGB 260) qui s'offrent à l'analyse, sans pour autant céder à l'impulsion de « l'assimilation de l'identique au non-identique » (WL 1) donc trahir son objet d'étude ? C'est selon nous à cette question que répond l'identification de toute morale, au JGB 187, à un « langage figuré des affects ». Ce sont les affects⁶ qui donnent un fil conducteur à l'histoire naturelle de la morale ; les affects, c'est-à-dire ces tendances interprétatives qui cherchent à colorer la réalité à leur avantage.⁷ Et, de fait, la cinquième section est articulée autour de l'étude de deux affects ou configurations interprétatives principaux : l'affect d'obéissance (JGB 187, 188, 189 puis 199) et l'affect de

1 Tous les ouvrages publiés de Nietzsche seront cités dans *Œuvres complètes*, éd. Patrick Wotling, Paris 2024 ; sauf dans le cas de la *Généalogie de la morale* que nous citons dans *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris 2000. Les fragments posthumes et la correspondance sont cités dans les œuvres complètes parues chez Gallimard.

2 Céline Denat, « À quoi bon une « histoire naturelle de la morale » ? À propos du § 186 de *Par-delà bien et mal* », dans : Clément Bertot / Jean Leclercq / Patrick Wotling (éd.), *La tâche de Nietzsche dans « Par-delà bien et mal »*, Louvain 2025, 187–210 : 196.

3 Voir JGB 3 pour une définition de « valeur ».

4 Céline Denat a souligné le caractère oxymorique de « cristallisation vivante » : cette expression invite selon elle à considérer que « ce qui peut sembler figé, pétrifié ou gravé dans la pierre », en l'occurrence la morale, recouvre en réalité un phénomène vivant ». Voir Denat, « À quoi bon une « histoire naturelle de la morale » », 201.

5 Voir Nachlass 1884, 25[433], KSA 11.127.

6 Sur ce terme, que nous prendrons comme synonyme de « pulsion » et « instinct » ; consulter les entrées correspondantes de Céline Denat / Patrick Wotling, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris 2013.

7 Sur la nature interprétative des affects, voir Nachlass 1885/86, 2[190], KSA 12.161.

peur (JGB 197, 198 puis 201).⁸ Mais pourquoi ces affects-là, en particulier ? L'aspiration à obéir et la peur constitueraient-ils en définitive le fond affectif de toute morale ? Le JGB 188 suggère effectivement que « toute morale » peut être considéré du point de vue de la contrainte, contrainte « naturelle » dans la mesure où elle répond à un besoin d'obéissance inhérent à « l'animal-homme ». Mais quid de la peur, que Nietzsche identifiera plus tard comme un affect caractéristique d'un certain type de moralité, la moralité des faibles, des « dominés » ?⁹ Ceci doit nous interpeller : Nietzsche, plutôt que de dresser une typologie des morales, n'essaierait-il pas de dégager les configurations affectives récurrentes dans *un certain type* de morale ? On peut répondre à la fois en considérant à nouveaux frais la dimension programmatique du JGB 186 et en s'intéressant à l'économie globale¹⁰ de la cinquième section.

Le JGB 186 décrit la tâche de l'histoire naturelle de la morale : dresser une typologie des morales en identifiant les cristallisations affectives récurrentes autour desquelles elles s'organisent. Mais la majeure partie du paragraphe s'attache à expliquer pourquoi cette tâche n'a pas été menée à bien jusqu'à présent : du fait de la « disposition à croire à la morale dominante » qui fut celle de tous les philosophes, donc de leur incapacité à questionner une morale – celle de leur temps – considérée comme morale en soi. Ne serait-il donc pas logique que la « morale dominante » soit le premier objet d'étude de « l'histoire naturelle de la morale » ? Pour remplir son objectif typologique, l'histoire naturelle de la morale ne doit-elle pas d'abord replacer la morale dominante sur le terrain de l'affectivité, lui ôter la possibilité de prétendre à une valeur universelle en la ramenant à son fond pulsionnel ? Si l'on considère les paragraphes JGB 202 et 203, il semble que ce soit cette étude, et non pas la proposition d'une « typologie des morales », qui soit le but effectif de la cinquième section. « La morale est aujourd'hui en Europe la morale de l'animal de troupeau » écrit Nietzsche au JGB 202, avant d'évaluer cette morale, au JGB 203, comme dangereuse pour la vie dans la mesure où elle risque d'engendrer la « dégénérescence d'ensemble de l'homme », et d'abord de l'homme européen.

Notre hypothèse est que la cinquième section peut être lue comme une généalogie de la morale européenne moderne. Nous utilisons le terme « généalogie », que Nietzsche

⁸ Le mouvement argumentatif du JGB 190 au 193 élucide les raisons de l'échec de toute « science de la morale » jusqu'à présent, et fera l'objet d'une autre étude. Notons que Kant, bien qu'absent de ces paragraphes, joue un rôle éminent dans l'échec moderne de l'enquête sur la morale. Voir sur ce dernier point : Scarlett Marton, « « Majestätische sittliche Gebäude ». La critique de Nietzsche à la doctrine morale kantienne », *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 33–55 : 47. La logique sous-jacente du reste de la section est élucidée *infra*.

⁹ Sur ce point, consulter JGB 260. Rappelons que la « faiblesse » et la « force » désignent chez Nietzsche certaines organisations pulsionnelles, et non pas des positions sociales ou des capacités physiques. Le faible est l'être du ressentiment, qui hait tout ce qui est beau, puissant, heureux, et prend plaisir à lui-même. Voir encore sur ce point GM I 10 et 11.

¹⁰ Pour une tentative d'élucidation de la logique globale de *Par-delà bien et mal*, on peut consulter Laurence Lampert, *Nietzsche's Task: An Interpretation of « Beyond Good and Evil »*, New Haven, CT 2001.

substituera rapidement au syntagme « d'histoire naturelle », ¹¹ à dessein : la section élucide en effet à la fois la provenance de cette « morale du troupeau » mais aussi sa valeur, son degré de noblesse si l'on veut. C'est cette généalogie qui explique selon nous la prédominance de l'étude des affects d'obéissance et de peur : la morale européenne moderne est le produit d'interactions complexes entre une tendance à obéir en accord avec la logique même de la vie, qui est régie par le commandement et l'obéissance ; ¹² et un affect de peur qui pervertit ce besoin d'obéissance en détruisant méthodiquement tout ce qui est susceptible de commander. Ce sont ces interactions que nous tâcherons de décrire ici.

Pour mener son étude de la morale européenne moderne – en y appliquant la méthodologie de « l'histoire naturelle de la morale » – Nietzsche choisit, d'après nous, l'étude d'un cas bien particulier : la morale kantienne. Certes, Kant n'est mentionné explicitement qu'aux JGB 187 et 188, mais il nous semble que l'impératif moral kantien joue en réalité le rôle de « cas » privilégié de l'enquête sur la morale européenne, en tant qu'il est son symptôme le plus loquace. ¹³ Tâchons de justifier ce point.

Obéissance et peur : les deux affects kantien

Admettons que l'objectif de Nietzsche soit l'analyse généalogique de la morale européenne moderne. Le plus logique eût été de s'intéresser à la morale de Platon, puis à la morale chrétienne – toutes deux identifiées dans JGB, Préface, comme racines de la moralité européenne. ¹⁴ Mais Platon et Socrate n'apparaissent dans cette section que

¹¹ Sur l'évolution de la qualification de l'enquête nietzschéenne sur la morale, de la « chimie des concepts et des sentiments » (MA I 1) à la « généalogie de la morale » ; consulter Denat, « À quoi bon une « histoire naturelle de la morale » ? », en particulier 187 et 202.

¹² Cette logique du commandement et de l'obéissance est ce que Nietzsche désigne par le syntagme « volonté de puissance », d'ailleurs présent dans la cinquième section. Dès le JGB 186, Nietzsche affirme que « l'essence du monde » est « volonté de puissance ». Nous n'éluciderons pas ici cette formule paradoxale : toujours est-il que Nietzsche fait référence à une hypothèse qu'il a explicitement exposée dans le JGB 22 du même ouvrage selon laquelle la réalité peut être lue comme « exécution tyrannique, impitoyable et inflexible de revendications de puissance ». Comprenons par-là que toute interprétation, toute pulsion, toute philosophie, cherche à imposer son point de vue, donc à se soumettre tous les autres. Sur le commandement et l'obéissance comme logique sous-jacente à toute « volonté », consulter JGB 19. Sur la volonté de puissance comme « essence », voir Wolfgang Müller-Lauter, « La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance », dans : *Physiologie de la volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris 2020, 33–143, en particulier 59–60 et 79–80.

¹³ Pour une interprétation plus générale de la lecture nietzschéenne de Kant, voir Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, Paris 1974.

¹⁴ Voir JGB, Préface. L'« Europe » désigne pour Nietzsche un ensemble de valeurs, dont les variations interprétatives ont donné naissance à des systèmes philosophiques, religieux, ou politiques. Sur ce point, consulter Timothée Morel, « L'Europe comme *Versuch* : lecture nietzschéenne de la crise européenne », dans : Céline Denat / Patrick Wotling (éd.), *Nouvelles pistes nietzschéennes : Tendances actuelles de la jeune recherche*, Reims 2024, 209–232, en particulier 210–217.

dans le contexte de la victoire, en matière morale, de l'instinct sur la raison (JGB 191),¹⁵ c'est à dire comme cas exemplaires et fondateurs de la tendance des philosophes à croire à la morale, sans jamais la soumettre à l'enquête rationnelle. Ce n'est donc pas la morale de Socrate et Platon qui est discutée, mais leur pseudo « science de la morale ». Quant à la morale chrétienne, elle non plus n'apparaît pas comme objet d'étude privilégiée : il faut attendre le JGB 202, le dernier paragraphe de la section, pour que Nietzsche l'inscrive dans son histoire naturelle.¹⁶ Non, le point d'entrée que choisit Nietzsche, de manière surprenante, est l'impératif moral kantien. C'est ainsi que, immédiatement après le JGB 186 qui ouvre la section et dont on a déjà souligné le caractère programmatique, le JGB 187 donne : « Même en laissant de côté la valeur d'affirmations telles que 'il y a en nous un impératif catégorique', on peut toujours demander : que dit une telle affirmation au sujet de celui qui l'énonce ? ».

Demander « que dit ? » ou « que signifie ? »,¹⁷ c'est interroger les instincts et affects producteurs de telle ou telle interprétation. La suite du JGB 187 se place logiquement sur le plan instinctuel, en proposant une liste très diverse d'affects susceptibles de moraliser : « Il y a des morales qui » : justifient, apaisent, humilient, vengent, cachent, transfigurent, permettent d'oublier ou de se faire oublier, et enfin qui sont un vecteur de puissance. Ce n'est qu'à la toute fin de cette longue liste que Nietzsche en revient à la signification de l'impératif catégorique, avec cette fois-ci une mention explicite de Kant :

plus d'un encore, dont Kant lui-même peut-être, donne à entendre au moyen de sa morale : « ce qui en moi est respectable, c'est que je sais obéir, – et il ne doit pas en aller différemment pour vous et pour moi ! » – bref, les morales ne sont aussi qu'un langage figuré des affects (JGB 187).

La morale kantienne est revêtue d'une dignité particulière : elle est la seule à être visée nommément dans le JGB 187. S'agit-il là d'une notation incidente, Kant est-il pris en exemple « au hasard » ? Ou est-ce un choix délibéré, qui joue un rôle dans l'étude de la « morale du troupeau » dont parlera Nietzsche à la fin de la section ? Intéressons-nous pour répondre à la traduction de la morale kantienne en affects.

La morale kantienne donne à entendre que « ce qui est respectable en moi, c'est que je sais obéir » et qu'« il ne doit pas en aller différemment, à ce sujet, pour vous et moi ». Nietzsche la traduit donc en deux évaluations : d'un côté la survalorisation de l'obéissance,¹⁸ de l'autre la croyance que tout un chacun doit tirer sa dignité de cette même capacité à obéir – c'est-à-dire que ce qui est valable pour l'homme Kant est valable

¹⁵ Cf. *supra*.

¹⁶ En lui attribuant notamment la paternité du mouvement démocratique, de la croyance à l'égalité de tous. La morale chrétienne apparaît aussi à titre d'exemple, mais un exemple parmi d'autres : voir JGB 188 et 200.

¹⁷ Cette dernière formule sera privilégiée dans la *Généalogie de la morale*. Voir GM III.

¹⁸ Notons que cette survalorisation de l'obéissance dans la morale kantienne avait déjà été remarquée par Nietzsche dès *Humain, trop Humain*. Voir MA II, WS 216, sous la forme d'un élan « vers le sérieux et la grandeur du vouloir et de la domination de soi ».

pour *tous*. Mais qu'est-ce qui justifie cette lecture ? Il est temps, pour donner de la substance à notre propos et à celui de Nietzsche, de rappeler la formulation de l'impératif catégorique kantien : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle », telle est la « Loi fondamentale de la raison pratique pure », ¹⁹ aussi désignée comme « commandement catégorique de la moralité » ²⁰ dans la *Critique de la raison pratique* (1788). On sait que la morale kantienne exige que la loi morale soit au principe de toute action : l'on ne saurait y obéir en vue du bonheur, du bien, d'un quelconque avantage pathologique – comme le plaisir ou la joie – ou matériel – comme l'argent. ²¹ La valeur morale d'une action ne dépend pas de son objet mais « uniquement du principe du *vouloir* d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer », ²² elle réside « dans le principe de la volonté, abstraction faite des fins qui peuvent être réalisées par une telle action ». Kant semble donc effectivement, dans une certaine mesure, valoriser l'obéissance pour elle-même, par opposition à une obéissance qui se justifierait par son objet. Mais l'on peut fort bien obéir à un principe sans que celui-ci soit pour autant un principe moral : or ce à quoi Kant attribue la plus haute valeur est l'obéissance à la loi morale, pas à l'obéissance en général. L' *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) apporte un éclairage bienvenu :

Quand bien même ces principes peuvent parfois être faux et erronés, l'élément formel de la volonté en général, à savoir qu'il faut agir d'après des principes solidement établis (et non pas sauter de-ci de-là comme un essaim de moucheron) possède en soi quelque chose de précieux et qui mérite l'admiration. ²³

Il semble qu'être capable d'obéir avec constance à des principes, quels qu'ils soient, soit digne d'admiration. Nietzsche n'a donc sans doute pas tout à fait tort quand il estime que la morale kantienne valorise l'obéissance en tant que telle, ²⁴ ni non plus quand il lui fait dire que l'autre est respectable dans la mesure où il sait obéir. ²⁵ Cette évaluation

19 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fussler, Paris 2003, 54.

20 Kant, *Critique de la raison pratique*, 64.

21 Kant, *Critique de la raison pratique*, 126–127 : « Ce qui est essentiel dans toute valeur morale des actions consiste en ce que la loi morale détermine immédiatement la volonté. Si la détermination de la volonté se produit certes conformément à la loi, mais seulement par l'intermédiaire d'un sentiment [...] l'action aura certes de la légalité, mais non de la moralité ».

22 Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris 1990, 99.

23 Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, Paris 1993, 261.

24 Pour nuancer ce point, on consultera avec profit l'excellent article de Louis Guerpillon, « Le principe de l'agir selon Kant », dans : *Le Principe*, éd. Alexandre Feron et Elena Partene, Limoges 2021, 259–278, en particulier 268.

25 À condition de comprendre ici « respectable » au sens de « moralement estimable » : on sait en effet que c'est une autre exigence de Kant que de considérer autrui comme fin en soi (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 149–150), donc comme ayant une dignité en lui-même. On peut fort bien constater l'immoralité d'un homme sans pour autant nier son humanité.

est immédiatement traduisible sur le plan affectif : le premier affect à l'œuvre dans la morale kantienne est *l'affect d'obéissance* : le besoin d'obéir qui se sanctifie lui-même.²⁶

Mais quid de la seconde affirmation de Nietzsche, selon laquelle Kant exige que ce qui est valable pour lui soit valable pour tous ? L'impératif kantien ne prend-il pas au contraire le « tous » – l'universel – comme critère d'évaluation de ce qui est valable pour « moi » ? C'est ce que suggèrent en tout cas les exemples de son application effective. Pour évaluer la maxime « je peux faire une fausse promesse pour me tirer d'embarras quand je n'ai pas d'autre moyen d'en sortir », Kant s'interroge : « *tout homme* peut-il faire une fausse promesse quand il se trouve dans l'embarras et n'a pas d'autre moyen d'en sortir ? »²⁷ Si tous adoptaient cette maxime, répond Kant, elle s'autodétruirait. Si chacun se donne pour règle de se faire, si besoin, menteur, alors le mensonge deviendra impossible – l'incrédulité et la méfiance deviendraient la règle. On reconnaît ainsi la valeur morale d'une maxime en ce que tout le monde pourrait se la donner comme règle.

Kant, on le voit, n'impose pas sa maxime d'action à tous, il emploie au contraire l'universel du « tous » comme critère d'évaluation de sa maxime d'action – à vrai dire de toute maxime d'action. Nietzsche se serait-il donc trompé, faute de bien connaître le texte kantien ? Il faut se souvenir que la raison pratique est « immédiatement législatrice »²⁸ en chacun de nous ; elle donne donc « (à l'homme) une loi universelle, que nous appelons *la loi morale* ». Dans la morale kantienne, l'universel est le critère de moralité qui donne sa forme à la loi ; mais cette loi est elle-même universellement valable, elle est immédiatement présente à chacun. Or cet apparent constat, comme Nietzsche le notait dans le *Gai Savoir* (1882–87), relève en réalité du sentiment, donc de l'affectif :²⁹ « Comment ? Tu admires l'impératif catégorique en toi ? [...] Ce « caractère inconditionné » du sentiment que « tous doivent ici juger comme moi » ? Admire bien plutôt ton égoïsme en cela ! [...] C'est de l'égoïsme en effet que de ressentir son jugement comme loi universelle » (FW 335).

L'universalité de la loi morale serait le produit d'une affectivité égoïste, c'est-à-dire non seulement d'une tendance à se défendre, mais aussi et surtout d'une tendance à « croître », à imposer sa perspective aux autres vivants.³⁰ Le terme n'est pas chez Nietzsche connoté péjorativement, bien au contraire. Croître, imposer sa perspec-

26 « [T]out instinct est tyrannique » et en tant que tel « ne serait que trop heureux de se donner lui-même pour but ultime de l'existence » (JGB 6). Tout affect redouble donc son agir d'une valorisation de cette agir comme « bon ».

27 Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 104–105 (nous soulignons). Pour un autre exemple, celui de l'appropriation d'un dépôt dont le défunt propriétaire n'a pas laissé de testament, voir Kant, *Critique de la raison pratique*, 50.

28 Kant, *Critique de la raison pratique*, 55.

29 Sentiment qui lui-même n'a rien d'originnaire mais constitue seulement la traduction d'instincts et affects, comme le confirme la suite du FW 335.

30 Voir Nachlass 1888, 14[192], KSA 13.378–379.

tive, relève de l'affect de commandement, lui-même caractéristique du type d'homme « fort ».³¹ Faut-il en conclure que la morale kantienne relève à la fois d'une tendance à obéir et à survaloriser l'obéissance, et en même temps d'une tendance à commander ? Citons plus largement le *Gai Savoir* :

C'est de l'égoïsme en effet que de ressentir son jugement comme loi universelle ; et un égoïsme aveugle, mesquin et dénué d'exigence parce qu'il révèle que tu ne t'es pas encore découvert toi-même, que tu ne t'es pas encore créé un idéal propre et rien qu'à toi : et ce dernier ne saurait jamais être celui de quelqu'un d'autre, encore moins de tous, de tous ! (FW 335)

L'égoïsme kantien est d'une nature paradoxale : c'est un égoïsme sans « idéal » propre, sans perspective bien à lui – un égoïsme sans « ego » bien défini,³² si l'on veut bien entendre par « ego » une organisation pulsionnelle stable, une interprétation du monde définie – et qui parce qu'il n'a pas d'idéal propre adopte « l'idéal de tous ». Que faut-il entendre par là ? Souvenons que si Kant considère sa loi morale comme universelle, il prend également le jugement universel comme critère formel de la moralité.³³ Autrement dit : pour s'assurer de bien juger, il faut s'assurer de juger comme tout le monde – ou s'assurer que tout le monde pourrait juger comme moi. Ceci dissimule une croyance dans la validité de la « moyenne » des jugements, ou du jugement du plus grand nombre. C'est ce que suggère un paragraphe d'*Humain, trop Humain* (1878–80), qui compare la morale de Kant – notamment – à une théorie du libre-échange : « c'est une théorie comme celle du libre-échange, qui présuppose que l'harmonie générale doit se produire d'elle-même en fonction de lois innées de l'amélioration » (MA I 25). Nietzsche associe sans doute le libre échange au « *laissez-faire* », dont on connaît le succès théorique au XIX^e siècle, particulièrement dans la pensée anglaise.³⁴ Or le « *laissez-faire* » postule que la somme des choix individuels tend vers le bien général – de même qu'il suffit de s'en remettre à l'avis de tous, « moyennisé » et médiatisé par le mécanisme du marché, pour obtenir le « juste » prix d'un objet ; de même la maxime de ma volonté doit être

31 Voir à nouveau à ce sujet JGB 260.

32 Sur ce point, consulter Patrick Wotling, « L'égoïsme contre l'ego : la passion du désintéressement et son sens selon Nietzsche », dans : *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris 2008, 251–284.

33 Voir *supra*.

34 L'on voudrait ici donner en exemple Herbert Spencer, dont le nom apparaît pour la première fois dans la correspondance de Nietzsche en 1877 (voir la lettre à Paul Rée, début août 1877, nbr. 643, KSB 5.265–267), pendant la période de préparation d'*Humain, trop humain* ; et qui fera l'objet de critiques acerbes particulièrement dans la *Généalogie*. Nietzsche lui reprochera notamment, à la suite d'Huxley, son « nihilisme administratif » (voir GM II 12) pour critiquer la description de la vie comme processus d'adaptation qui tend graduellement vers le mieux – une autre forme de croyance au « *laissez-faire* ». C'est toutefois seulement dans les posthumes de 1880 que Nietzsche commencera à travailler le texte spencérien dans une perspective critique (voir par exemple Nachlass 1880, 1[106], KSA 9.28) ; l'on ne peut donc pas affirmer que Nietzsche pense à Spencer ici.

considérée à l'aune de ce que ferait l'universalité – en réalité la moyenne – des êtres raisonnables pour être dite morale. L'idéal de « tous », ce sur quoi « tout le monde » tomberait d'accord : voilà la moralité. Kant a donc certes le sentiment que « tous doivent juger ici comme moi », mais il faut ajouter : « comme moi, c'est-à-dire comme tout le monde », ou plus précisément « comme Monsieur tout-le-monde ».

Reste à « traduire » cette lecture en affects. Si tout un chacun doit juger comme l'homme moyen, que dire de l'homme d'exception ? Et dans *Humain, trop humain* (MA I 25), et dans *L'Antéchrist* (AC 11), Nietzsche oppose plus ou moins explicitement la morale kantienne, « universelle », à la morale de ceux qui s'inventent leur propre vertu. *L'Antéchrist* (1888) oppose Kant à Goethe, que le *Crépuscule des idoles* (1889) – dans un paragraphe qui porte lui aussi sur cette opposition – décrit comme « l'homme à qui rien n'est plus interdit, si ce n'est la faiblesse, qu'elle s'appelle vice ou vertu ... » (GD, Incursions d'un inactuel 49). La morale kantienne est donc, avec constance, décrite comme rétive à ce qui est exceptionnel parce que supérieur, comme ce qui refuse de considérer l'existence de l'homme supérieur – ou alors seulement pour le condamner. Or la cinquième section nous donnera la clé « affective » d'une telle morale : la peur.

Il semble que les moralistes soient habités par une haine de la forêt vierge et des tropiques ? Et qu'il faille discréditer à tout prix l'« homme tropical » en en faisant soit une maladie et une dégénérescence de l'homme, soit un enfer personnel et un martyre de soi-même ? Pourquoi donc ? Au profit des « zones tempérées » ? Au profit des hommes tempérés ? des hommes « moraux » ? des médiocres ? – Cela pour le chapitre « morale comme pusillanimité » (JGB 197).

Juger « l'homme de proie » à l'aune de « l'idéal de tous », c'est non seulement commettre un contresens – puisque l'on juge une action du point de vue de ceux qui ne peuvent pas se la permettre –, mais cela traduit aussi une peur profonde envers tout ce qui n'est pas dans la moyenne ou l'habituel.

Nous pouvons désormais « traduire » la morale kantienne en deux affects : *l'affect d'obéissance* et *l'affect de peur*. Ces deux affects et leur étude organisent l'architecture de la cinquième section, qui elle-même éclaire le rôle de Kant dans le diagnostic de la morale européenne.

De « toute morale » à « la morale comme pusillanimité » : l'impératif kantien comme révélateur

Nous nous proposons ici de décrire pas à pas l'économie de la cinquième section, en en exceptant pour des raisons évoquées *supra* les paragraphes JGB 190 à 193 :

- JGB 187. Les morales sont un langage figuré des affects. La morale de Kant est la traduction à la fois d'un affect d'obéissance, et d'un affect de peur envers ce qui est exceptionnel, non-médiocre, supérieur.

- JGB 188. Toute morale peut être lue comme une contrainte, et en cela toute morale a de la valeur. La contrainte est en effet en accord avec la logique même de la vie : toute forme de vie a besoin d'obéir.
- JGB 189. Ce qui a de la valeur dans la contrainte, c'est qu'elle élève. Nietzsche élucide le mécanisme de cette élévation en mobilisant la métaphore du jeûne. Faire « jeûner » une pulsion ou un affect, c'est la forcer à s'exprimer autrement, plus subtilement. Ainsi la pulsion sexuelle s'exprime-telle en amour sous la pression de la morale chrétienne.³⁵

Nietzsche procède ici à l'analyse de l'une de ces « cristallisations récurrentes les plus fréquentes » dans la morale qu'il se proposait d'étudier dans le JGB 186. Le JGB 188 prend pour objet « toute morale » : « Toute morale est, à l'opposé du *laisser-aller*, une parcelle de tyrannie envers la «nature», envers la «raison» également » ; « Le caractère essentiel et inappréciable de toute morale est d'être une longue contrainte ». Cette généralisation, fort étonnante sous la plume d'un Nietzsche qui n'a eu de cesse de dénoncer la tentation de « ramener au bien connu » (FW 355)³⁶ propre à tout connaître, n'a de sens qu'en tant qu'étape de l'histoire naturelle de la morale. Nietzsche ne dit pas, à la manière de Schopenhauer,³⁷ que toutes les morales obéissent au même principe – l'altruisme par exemple – mais que le moyen d'action de toute morale est la contrainte. Ce faisant, il « traduit » toute morale dans le langage de l'obéissance : ce qui est producteur de la contrainte, ou du moins ce qui lui donne une efficacité opératoire, c'est le besoin d'obéir. Besoin d'obéir qui avait été identifié comme le premier affect opérant dans la morale kantienne – faut-il n'y voir qu'un hasard ? Cela n'est pas ce que suggère la fin du JGB 188 :

On peut considérer toute morale sous ce rapport : c'est la « nature » en elle qui apprend à haïr le *laisser-aller* [...]. « Tu obéiras, à qui que ce soit, et pour longtemps : sans quoi tu périras et perdras l'ultime respect pour toi-même » – voilà ce qui me paraît être l'impératif moral de la nature, lequel n'est certes pas « catégorique » comme l'exigeait le vieux Kant (d'où le « sans quoi »).

Par « nature », Nietzsche n'entend pas l'ensemble du vivant mais ce qu'il appelle par ailleurs « volonté de puissance »³⁸ – c'est-à-dire une logique de fonctionnement de la réalité, qui serait régie par la tendance à croître, à s'étendre, à mettre en forme le

³⁵ On pourrait parler ici de « spiritualisation », terme qui désigne dans le corpus nietzschéen l'expression détournée, plus subtile et intelligente, de pulsions et affects contraintes par des impératifs axiologiques. C'est le terme que Nietzsche privilégiera dans le *Crépuscule des idoles* : « La spiritualisation de la sensualité a pour nom amour » (GD, La morale comme contre-nature 3).

³⁶ Nietzsche s'est par ailleurs attaché, dans le JGB 186 et 187, à détruire la croyance à une morale « en soi ».

³⁷ Voir la critique du JGB 186.

³⁸ Nous ne pouvons ici réfuter les interprétations « naturalistes » de Nietzsche : nous nous contenterons donc de renvoyer à la mise au point de Céline Denat, « Faut-il prendre Nietzsche à la lettre ? À propos du «naturalisme» nietzschéen », dans : Martine Béland / Céline Denat / Chiara Piazzesi / Patrick Wotling (éd.), *Comprendre Nietzsche selon Nietzsche*, Reims 2021, 49–71.

monde selon sa perspective propre.³⁹ Or cette tendance à croître est le contraire du « laisser-aller » : c'est du moins ce que tente de montrer Nietzsche dans le JGB 188. Tout ce qui a de la valeur, dit-il, nécessite « que l'on *obéisse* longuement et dans une seule et même direction ». C'est l'obéissance à une contrainte qui donne forme, à la manière dont un tuteur contraint l'arbre à pousser droit.

La morale kantienne, comme on l'a vu, survalorise l'obéissance – « ce qui en moi est respectable, c'est que sais obéir » : ainsi Nietzsche traduisait-il l'impératif kantien – mais n'est-ce pas ce que fait Nietzsche lui-même dans le JGB 188 et 189 ? Savoir obéir « à qui que ce soit, et pour longtemps » serait la condition de « l'ultime respect pour [s]oi-même ». La parenté des deux formules est trop grande pour être fortuite. L'impératif catégorique kantien, et « l'impératif moral de la nature » nietzschéen traduisent une seule et même survalorisation de l'obéissance – ce qui n'est que logique puisque la contrainte, selon Nietzsche, est au fond de « toute morale ». Ce qui nous intéresse ici est le contexte dans lequel est présentée cette parenté : d'abord Kant, ensuite « toute morale ». Tout se passe comme si l'impératif moral kantien permettait de « mettre à nu » l'affect d'obéissance dont procède toute morale – et cette hypothèse n'est-elle pas très cohérente avec la formulation de l'impératif kantien lui-même ? L'impératif kantien se donne comme une forme dont la volonté doit constituer la matière – dire « Agis de telle sorte que », ce n'est pas dire « Il faut agir comme ceci et comme cela ». Kant met au premier plan dans la morale la forme de l'obéissance à une loi :⁴⁰ en cela *il constitue un révélateur de l'affect d'obéissance qui est au fond de toute morale*. On peut faire l'hypothèse que la succession du JGB 187 au 188 n'a rien de fortuit, que Kant constitue pour Nietzsche un cas privilégié dans l'enquête sur la morale.⁴¹

L'on objecterait à raison que si Nietzsche mentionne Kant dans le JGB 188, c'est pour mieux s'en distinguer. L'impératif moral de la nature, lui, n'est pas catégorique – contrairement à l'impératif kantien. Celui qui y désobéit est menacé par la mort,⁴² pire, par la perte du respect de soi-même, par ce que Nietzsche appellera à la fin de la section (JGB 203) le « rapetissement » et la « médiocrisation » : la diminution de sa propre valeur. Le « laisser-aller » ne peut mener qu'au désordre pulsionnel : sans direction, sans « centre de gravité » (Nachlass 1888, 14[219], KSA 13.394) l'on est condamné à ce que Nietzsche appellera le nihilisme, le sentiment que rien n'a de sens ni de valeur.⁴³ L'im-

39 Sur la volonté de puissance, voir la note 12.

40 Kant, *Critique de la raison pratique*, 48.

41 Nous spécifierons plus tard cette hypothèse, en montrant que Kant constitue un « cas » privilégié dans l'enquête sur la morale européenne.

42 Sur la mort : ne pas « croître » est équivalent, pour Nietzsche, à se scléroser, donc à créer les conditions propices à la mort. Comme l'a parfaitement montré Blaise Benoît, pour Nietzsche, « c'est paradoxalement en surabondant que l'on se conserve ». Voir Blaise Benoît, « Nietzsche lecteur de Spinoza : réinterpréter la conservation ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 139/4 (2014), 477–494.

43 Sur la métaphore du centre de gravité et son rapport au nihilisme, voir Nachlass 1887/88, 11[148], [149] et [150], KSA 13.69–71.

pératif kantien, lui, se veut catégorique, inconditionné. Si Kant est un symptôme privilégié de l'enquête sur la morale, cela ne signifie donc pas nécessairement que sa morale elle-même ait une valeur supérieure aux autres. Dans le JGB 188, Nietzsche établit que toute morale, en tant que contrainte, a une valeur inestimable, puisqu'elle participe à faire croître différents types de vie. Mais il y a dans la morale kantienne autre chose que la contrainte : le catégorique, l'inconditionné, l'universel – donc, comme nous l'avons montré plus haut, un affect de peur envers tout ce qui n'est pas médiocre. « L'impératif moral de la nature », toutefois, n'est-il pas également produit de la peur ? Le « sans quoi » ne traduit-il un affect de peur ? Certes, mais une peur de *devenir soi-même médiocre*, non pas la peur kantienne – selon Nietzsche – de l'exception.

La morale kantienne diverge donc, par rapport à la « morale de la nature », à l'impératif qui régit toute morale. Cette divergence ouvre la voie vers un nouveau « chapitre » de l'enquête sur la morale – « la morale comme pusillanimité » (JGB 187 et 188) : une fois encore, la morale kantienne va servir de révélateur. Cela est rendu sensible dans la suite de la section :⁴⁴

- JGB 195. C'est avec le peuple juif que commence « *le soulèvement des esclaves en morale* ». Tout ce qui est riche, violent, sensuel, ou sans-dieu devient « méchant ». Le « soulèvement » ne sera pleinement explicité que dans la *Généalogie de la morale* (1887),⁴⁵ mais il était déjà mentionné dans le JGB 46, au sujet de la révolution française. Il désigne la rébellion pleine de fiel et de ressentiment d'un type d'homme « faible » contre tout ce qui est beau, puissant, exceptionnel.⁴⁶
- JGB 196. Remarque méthodologique. Nous la laissons de côté.
- JGB 197. Qualifier les « bêtes de proie », comme César Borgia, en termes pathologiques traduit la préférence pour le médiocre et la haine de l'exception : c'est une morale « comme pusillanimité ».
- JGB 198. Cette « morale comme pusillanimité » peut aussi se manifester dans les morales du bonheur personnel, les morales eudémonistes. Ces dernières sont des recettes contre les affects qui en l'individu veulent commander. Nietzsche donne en exemple le stoïcisme, Spinoza et Aristote.

Le JGB 195, on le voit, sert de charnière dans l'histoire naturelle de la morale. Nietzsche a montré que toute morale relève d'un affect d'obéissance, qui participe d'une logique de croissance de la vie. Avec le JGB 195, c'est au contraire le refus d'accepter un certain type de contrainte qui est étudié : la contrainte du riche, du violent, du sensuel – en

⁴⁴ Nous laissons de côté le JGB 194, qui établit que toute morale repose également sur un affect de possession : établir une hiérarchie des biens, c'est dire que telle ou telle chose mérite d'être possédée. Cet affect peut se spiritualiser à des degrés extrêmes – prendre la forme par exemple de l'altruisme. En toute rigueur, il faudrait donc étudier aussi la présence sous-jacente de l'affect de possession dans la troisième section : nous ne pouvons le faire ici.

⁴⁵ Voir en particulier GM I 10 et 11.

⁴⁶ Le type de « l'esclave » est minutieusement décrit en JGB 260.

somme de la « bête de proie » du JGB 197. Il est remarquable que Nietzsche parle en ce qui concerne la condamnation de la bête de proie d'un « contresens sur la « nature » » (JGB 197) :⁴⁷ la morale du soulèvement, de la pusillanimité, irait-elle à l'encontre de « l'impératif moral de la nature » du JGB 188 ? Mais cet impératif ne disait rien de la bête de proie. « Tu obéiras, à qui [*irgend wem*] que ce soit, et pour longtemps » (JGB 188). Obéir à *quelqu'un*, peu importe qui, c'est cela qui serait condition de possibilité de toute élévation. Mais ce « n'importe qui » doit bien vouloir commander, et non pas obéir ... Ne doit-il pas donc nécessairement être doué des affects qui répugnent tant à « l'esclave » qui se soulève ? Le « contresens sur la « nature » » dont est coupable le soulèvement d'« esclaves » en morale, ne réside-t-il pas dans le fait d'avoir *besoin* d'obéir et de condamner pourtant tous les affects propres au commandement ? De ne pas « comprendre » (*man missversteht die « Natur »*) que la logique même de la réalité exige à la fois l'obéissance et le commandement ? L'affect d'obéissance reste opérant à l'intérieur même du soulèvement d'esclaves : l'on obéit certes à d'autres valeurs que celle des « maîtres » mais l'on obéit encore. Seulement, l'affect d'obéissance est détourné de son objet propre, qui est le supérieur. Mais détourné par quoi ? Justement par cet affect, déjà repéré dans la morale kantienne, de peur envers le supérieur. C'est pourquoi Nietzsche ouvre le chapitre « morale de la pusillanimité » *après* avoir mentionné le soulèvement des esclaves en morale : c'est à partir d'un tel soulèvement⁴⁸ que l'affect de peur entre en scène dans la morale. On comprend du même coup pourquoi Nietzsche utilise le terme de « chapitre » : la « morale comme pusillanimité » n'est pas l'opposé ou le contraire de la morale « de l'obéissance », elle en est simplement une spécification – un « type » de morale parmi toutes les morales possibles. La typologie annoncée par Nietzsche en JGB 186 semble donc se dessiner sous nos yeux. Une typologie effectivement « vivante », puisque Nietzsche a montré comment la morale comme pusillanimité pouvait éclore à partir de l'affect d'obéissance.

Le JGB 198 illustre ce qu'est une morale de la pusillanimité, en donnant l'exemple des morales eudémonistes. Il précise également la nature de cet affect de peur agissant dans le soulèvement d'esclaves en morales. Nous avons jusqu'à présent parlé de « peur des exceptions », de « peur de la bête de proie » ou « du supérieur ». Le JGB 198 déplace cette peur sur le plan pulsionnel : c'est tout affect tyrannique qui est ici objet de peur. Les morales du bonheur donnent à l'individu « des recettes contre ses passions, ses bons et ses mauvais penchants, dans la mesure où ils possèdent la volonté de puissance et veulent jouer les maîtres ». Nietzsche mentionne explicitement la volonté de puissance – cette mention est capitale : ce que condamnent les morales du bonheur, c'est la tendance même à « vouloir jouer les maîtres », l'affect de commandement. La peur du

47 On notera, une nouvelle fois, l'emploi des guillemets par Nietzsche. Le terme est à nouveau à entendre en un sens métaphorique.

48 Qui n'est nullement spécifique aux Juifs, il faut à nouveau le rappeler. Le « soulèvement des esclaves en morale » décrit d'abord une mécanique pulsionnelle.

non médiocre, de l'exceptionnel, du puissant est plus spécifiquement *peur du commandement lui-même*, y compris au niveau pulsionnel.

On demandera : quel rapport avec la morale kantienne ? Une remarque incidente à propos des morales du bonheur nous éclaire :

toutes autant qu'elles sont, baroques et irrationnelles dans leur forme – parce qu'elles s'adressent à « tous », parce qu'elles généralisent là où l'on n'a pas le droit de généraliser –, toutes autant qu'elles sont, tenant un discours inconditionné, se prenant pour de l'inconditionné (JGB 198).

Les morales eudémonistes, sous couvert de viser le bonheur de l'individu, s'adressent à tous : elles postulent que tous doivent viser le même bonheur – c'est là leur discours inconditionné. Leur étalon de mesure est donc nécessairement le bonheur du médiocre – on retrouve à nouveau « l'idéal de tous », à la fois partagé par tous et accessible par tous, que Nietzsche accusera Kant d'avoir adopté (AC 11). À nouveau ici, Kant sert de révélateur : dans son impératif l'appel à l'étalon de « l'universel » est explicite, tandis que les morales eudémonistes prétendent – selon Nietzsche toujours – donner les moyens du bonheur individuel. À nouveau : il semble que la morale kantienne, parce qu'elle se donne elle-même comme forme, constitue un cas d'étude privilégié – cette fois ci de la « morale comme pusillanimité ». L'impératif catégorique kantien met à nu à la fois le désir d'obéissance et le rejet de tout affect de commandement que dissimule la morale comme pusillanimité. *C'est en prenant l'impératif kantien comme objet d'étude que Nietzsche a pu mettre au jour ce « contresens » interne.*

La « morale comme pusillanimité », toutefois, n'est pas l'objet d'étude dernier de la cinquième section, elle en est un chapitre. Rappelons que Nietzsche veut dresser une typologie vivante : les affects changent de modalité d'expression, les contradictions internes créent des tensions à surmonter, une morale émerge d'une autre. La morale kantienne, en mettant à nu les affects qui gouvernent toute morale de la pusillanimité, permet aussi d'éclairer le processus de spécification dont émerge la morale européenne moderne : la morale du troupeau.

La fabrication du « troupeau » européen

La fin de la cinquième section donne à voir l'affect de peur du commandement et l'affect d'obéissance croître, s'entremêler et s'affronter, telles deux plantes grimpantes se disputant le même terrain. Un terrain que Nietzsche situe et spécifie désormais : ce qui est en jeu n'est plus « toute morale », ni même la « morale comme pusillanimité » – plus des types susceptibles d'apparaître à n'importe quelle époque et n'importe où – mais la morale « aujourd'hui, en Europe » (JGB 199) :

- JGB 199. Généalogie de l'affect d'obéissance : s'il est extrêmement répandu, c'est parce que tout groupe humain repose sur l'exercice d'une contrainte par un très petit nombre sur un très grand nombre. La plupart des hommes prennent donc

l'habitude d'obéir, et cette habitude se constitue bientôt en besoin :⁴⁹ en instinct ou affect. Cette généalogie permet de comprendre que l'affect d'obéissance est voué en quelque sorte à s'autodépasser :⁵⁰ dans la mesure où il est le plus répandu, et ce qui se transmet le mieux, il finira par *empêcher l'expression de tout affect de commandement* – donc toute possibilité d'obéir. Il devient alors « instinct grégaire d'obéissance ». Les hommes qui commandent ne le font plus qu'avec mauvaise conscience, ils jouent les exécutants. Or « tel est bien l'état des choses que connaît aujourd'hui l'Europe ».

- JGB 200. Les morales eudémonistes – étudiées au JGB 198, et dont on a vu qu'elles relevaient de l'affect de peur – sont surtout prisées par les hommes de cultures tardives et mélangées, où aucun système de valeurs ne domine plus absolument. C'est l'Europe qui est implicitement visée ici.⁵¹
- JGB 201. Généalogie de l'affect de peur devant ce qui commande. Il est un produit d'une peur plus générale, envers le prochain. Ce qui est d'abord l'objet de la peur, c'est ce qui menace la communauté depuis l'extérieur. Mais une fois la communauté en sécurité, la peur se tourne vers le type d'homme doué « de pulsions fortes et dangereuses », telle la soif d'initiative, qui était jusqu'alors utile à la défense de la communauté. « La peur est une nouvelle fois la mère de la morale », mais c'est désormais la peur de tout ce qui est supérieur : « tout ce qui élève l'individu au-dessus du troupeau et fait peur au prochain est à partir de ce moment qualifié de mal », « l'instinct grégaire » a tiré toutes « conclusions pas à pas ». C'est désormais le cas dans l'Europe moderne. « Ne plus avoir peur de rien », est l'impératif qui habite « la conscience de l'Européen d'aujourd'hui ».

On voit ce qui est en jeu ici. En prenant l'impératif kantien pour objet d'étude, Nietzsche a identifié les deux affects opérants dans le type de morale qu'il nomme « morale de la pusillanimité » : l'affect d'obéissance et l'affect de peur devant ce qui commande. Il retrace « l'histoire naturelle » de ces deux affects : leur cristallisation en tant qu'affects sous la pression de contraintes inhérentes à la vie humaine, puis leur croissance et leur développement. Cette histoire naturelle permet de comprendre que la conjugaison de ces deux affects fait tendre, inexorablement, vers l'« instinct grégaire » : c'est-à-dire vers la valorisation exclusive du médiocre et de ce qui est bon pour le médiocre. L'affect d'obéissance ne peut que devenir dominant. Les hommes doués d'affect de commandement sont rares, ils finiront par disparaître, ou par être pollués par l'affect d'obéissance et par refuser d'assumer le commandement. L'affect de peur finira par prendre

49 C'est le processus d'incorporation de tout affect : « Tout d'abord contrainte, puis habitude, puis besoin, puis penchant naturel (pulsion) » (Nachlass 1884, 25[460], KSA 11.135).

50 Voir M, Préface 4. Nietzsche désigne par-là une mécanique axiologique ou pulsionnelle, par le biais de laquelle une interprétation du monde finit par s'auto-dévaloriser.

51 L'Europe est en effet par excellence le lieu où différents systèmes de valeurs s'affrontent. Voir à nouveau Morel, « L'Europe comme *Versuch* : lecture nietzschéenne de la crise européenne », 210–217.

pour objet non seulement tout ce qui est élevé, mais toute pulsion vigoureuse, et c'est de ce fait « la mentalité équitable, modeste, qui rentre dans le rang, qui recherche la conformité, la médiocrité des désirs » (JGB 201) qui accèdera aux « honneurs moraux ». Toute dureté, tout esprit de décision finira par effrayer, au point que même la condamnation du criminel apparaîtra comme immorale.⁵² Mais c'est bien la conjugaison de ces deux affects qui constitue « l'instinct grégaire », l'aspiration au médiocre, l'aspiration à *ne pas* se distinguer. Chacun est influencé et redoublé dans ses conclusions par l'autre : l'affect d'obéissance prend le pas sur l'affect de commandement, mais c'est la peur du supérieur qui condamne toute manifestation de ce dernier. Et une telle condamnation n'a d'efficacité opératoire, en retour, que parce que l'instinct le plus répandu est celui de l'obéissance – et qu'elle ne vise donc qu'un type d'homme rarement manifesté.

De « toute morale », à « la morale comme pusillanimité », et enfin à la « morale du troupeau » : Nietzsche, par spécifications successives, est parvenu à décrire la morale européenne moderne – la « morale dominante » de son temps à lui. Le travail de la cinquième section pourrait s'achever ici : la « morale dominante », a été traduite en affects, Nietzsche en a fait l'histoire naturelle. Pourtant, Nietzsche lui consacre deux paragraphes supplémentaires, qui révèlent le but véritable de toute son entreprise : l'évaluation de la valeur de la morale européenne, la démonstration du fait qu'elle est un *danger pour la vie-même*. L'histoire naturelle bascule ici dans la généalogie.

- JGB 202. « La morale est aujourd'hui en Europe la morale du troupeau » : de ce fait l'unanimité s'est faite sur les jugements essentiels, sur ce qui est bien et ce qui est mal. Nietzsche spécifie à la fin du paragraphe le contenu de cette morale, qui peut être ramenée à deux grandes croyances : la haine de toute hiérarchie, et l'hyperesthésie à la souffrance. La première se traduit dans le refus de tout privilège et la croyance à l'égalité de tous, au « troupeau autonome » comme forme de gouvernement ; la seconde par la religion de la pitié et la méfiance envers la justice pénale. Le mouvement qui a produit la morale du troupeau est désigné par Nietzsche comme « mouvement démocratique ».
- JGB 203. Ce mouvement démocratique est assimilé à « une forme de décadence » de l'homme, « d'abaissement de sa valeur ». Nietzsche en appelle pour contrer ce mouvement à des « philosophes nouveaux » pour préparer « des tentatives globales de discipline et d'élevage ». Mais le risque est que les conditions nécessaires à leur apparition ne soient jamais réalisées : la morale du troupeau produirait alors, à terme, la « dégénérescence d'ensemble de l'homme ». La conscience de cette possibilité donne au philosophe une tâche nouvelle.

⁵² Dans les deux cas, l'on peut parler d'autodépassement : le besoin d'obéissance crée un monde où il ne peut plus se satisfaire, la peur de l'autre une situation où le criminel n'est plus empêché de commettre ses crimes.

On retrouve dans le JGB 202 les « idées modernes » dont Nietzsche dénonçait déjà la prédominance en Europe dans la seconde section de l'ouvrage ;⁵³ « idées modernes » qui sont explicitement liées au « troupeau » et à « l'instinct grégaire » au début du paragraphe. Ces idées modernes, on le voit, sont des expressions tardives et spiritualisées de l'affect d'obéissance – devenu refus de toute hiérarchie à force de dominer – et de l'affect de peur – exprimé en hypersensibilité à la souffrance, c'est-à-dire à tout ce qui est susceptible de faire peur. Ce sont encore les « idées modernes » qui sont convoquées au moment d'évoquer la possibilité de la dégénérescence d'ensemble de l'homme. Mais que signifie cette « dégénérescence » au juste ? Comment Nietzsche peut-il poser un tel diagnostic ? Il faut ici faire entrer en jeu tous les résultats de la section.

Conclusion : Kant et le ressort intime de la morale européenne moderne

L'obéissance est la condition de possibilité de toute élévation (JGB 188). Obéir c'est en effet obéir à un commandement : à une contrainte. Se conformer force à atteindre des degrés supérieurs de maîtrise (JGB 189), donc de force. Tout ce qui a de la valeur est le produit d'une longue contrainte. La plupart des hommes subissent cette contrainte : c'est ainsi que naît et croît l'affect d'obéissance (JGB 199). Cet affect n'a toutefois de la valeur que tant que subsiste en certains hommes la tendance au commandement. Malheureusement cette tendance, au fur et à mesure que les sociétés humaines deviennent plus sûres, fait l'objet d'une peur croissante (JGB 201). L'homme capable de commander finit par être moralement condamné, au profit de la valorisation de l'homme médiocre (JGB 197). C'est le « soulèvement des esclaves en morales » (JGB 195). Mais le besoin d'obéir subsiste et s'accroît d'autant plus qu'il ne trouve plus à s'assouvir (JGB 199). L'absence de hiérarchie crée de l'indétermination axiologique : on ne sait plus à quoi se vouer, aucun « chef » (au sens culturel de celui qui donne une direction) ne s'impose : on aspire à l'absence de conflit, au repos (JGB 200). La peur du supérieur interdit au besoin d'obéissance d'être satisfait, et la tendance à obéir devenue générale crée une peur plus grande encore de toute manifestation de commandement – qui apparaît désormais comme monstrueuse (JGB 202). Le résultat est la « morale du troupeau » qui survalorise le médiocre – ce qui n'effraie pas parce qu'il est incapable de commander – et n'accepte que l'autorité du « troupeau », c'est-à-dire d'une somme d'individualités médiocres. Une autorité hypocrite, à laquelle le commandement donne mauvaise conscience (JGB 199), et qui en conséquence ne fait que se mettre au service du « peuple », de la médiocrité ambiante donc. C'est cette morale qui est aujourd'hui dominante en Europe. Cette

⁵³ Voir JGB 44. Sur les idées modernes, consulter la mise au point de Patrick Wotling dans son introduction à *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris 2000, 18–19.

domination s'accroît sans cesse. Le propre de cette morale est en effet de produire une uniformisation progressive de l'homme (JGB 202) en forme de rapetissement généralisé : de *dégénérescence*. Elle n'éduque pas à désirer « davantage », à viser des qualités supérieures, à se distinguer par rapport aux autres ; mais à désirer « moins », plus petit, plus modeste (JGB 203). Ce qui est au fond de ce mécanisme d'uniformisation, c'est la radicalisation mutuelle de deux affects : l'obéissance et la peur. On veut obéir, mais l'on a peur du commandement. La morale du troupeau est, en son fond, « un contresens sur la « nature » » (JGB 197), c'est-à-dire sur la logique même de la réalité, qui est volonté de puissance : *le troupeau veut obéir, mais il ne veut obéir à rien*.

Quel est le rôle de Kant dans ce diagnostic ? N'est-ce pas surinterpréter le texte nietzschéen que de faire de la morale kantienne un révélateur de la morale européenne moderne ?

Obéir, mais n'obéir à rien. N'est-ce pas là la formule même que Nietzsche donnait de l'impératif kantien au début de la cinquième section (JGB 187) ? « Ce qui en moi est respectable, c'est que je sais obéir, – et il ne *doit* pas en aller différemment pour vous et pour moi ! ». Il est bon d'obéir, mais il faut que vous aussi, vous obéissiez. Kant est le symptôme par excellence de la morale du troupeau. Dans la morale kantienne est mise à nue la tension fondamentale, le ressort intime, la contradiction pulsionnelle qui régit la morale européenne moderne.⁵⁴

Bibliographie

- Benoît, Blaise : « Nietzsche lecteur de Spinoza : réinterpréter la conservation ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 139/4 (2014), 477–494
- Denat, Céline : « À quoi bon une « histoire naturelle de la morale » ? À propos du § 186 de *Par-delà bien et mal* », dans : Clément Bertot / Jean Leclercq / Patrick Wotling (éd.), *La tâche de Nietzsche dans « Par-delà bien et mal »*, Louvain 2025, 187–210
- Denat, Céline : « Faut-il prendre Nietzsche à la lettre ? À propos du « naturalisme » nietzschéen », dans : Martine Béland / Céline Denat / Chiara Piazzesi / Patrick Wotling (éd.), *Comprendre Nietzsche selon Nietzsche*, Reims 2021, 49–71
- Denat, Céline / Wotling, Patrick : *Dictionnaire Nietzsche*, Paris 2013
- Guerpillon, Louis : « Le principe de l'agir selon Kant », dans : *Le Principe*, éd. Alexandre Feron et Elena Partene, Limoges 2021, 259–278
- Lampert, Laurence : *Nietzsche's Task: An Interpretation of « Beyond Good and Evil »*, New Haven, CT 2001
- Marton, Scarlett : « « Majestätische sittliche Gebäude ». La critique de Nietzsche à la doctrine morale kantienne », *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 33–55

⁵⁴ Et peut-être la morale européenne toute entière, qui pourrait être lue comme une histoire du conflit entre désir d'obéissance et peur. Dans la morale chrétienne – qui est un moment de la morale européenne –, par exemple, la « bête de proie » est déjà condamnée, et en cela le christianisme est un « soulèvement des esclaves en morale ». Mais l'on n'y reconnaît encore quelque chose de supérieur dans la personne divine : un principe hiérarchique subsiste donc, qui disparaîtra avec la « mort de Dieu », et la mue de la morale chrétienne en « idées modernes ».

- Morel, Timothée : « L'Europe comme *Versuch* : lecture nietzschéenne de la crise européenne », dans : Céline Denat / Patrick Wotling (éd.), *Nouvelles pistes nietzschéennes : Tendances actuelles de la jeune recherche*, Reims 2024, 209–232
- Müller-Lauter, Wolfgang : « La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance », dans : *Physiologie de la volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris 2020, 33–143
- Reboul, Olivier : *Nietzsche, critique de Kant*, Paris 1974
- Wotling, Patrick : « L'égoïsme contre l'ego : la passion du désintéressement et son sens selon Nietzsche », dans : *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris 2008, 251–284

Jack Graveney

“Arm, fröhlich und Sklave”: Nietzsche’s Happy Worker

Abstract: Scholars have generally maintained that Nietzsche has little – and certainly little good – to say about happiness, labor, and the distinct values and needs of those not counted as “free spirits” or “masters.” This article resists these commonplaces via a contextual investigation of Nietzsche’s rich and extensive thought around the nineteenth-century social question. For Nietzsche this chiefly concerns the possible existence of the “happy worker”: an unintelligent yet contented laborer who has accepted the impossibility of changing their situation. Nietzsche uses the happy worker to trace a narrative of decline from the serene slave class of Ancient Greece to the discontents and delusions of nineteenth-century Europe. In that it represents a structural ideal, a figure prior to *ressentiment* and nihilism, the construct of the happy worker also allows us to establish Nietzsche’s overarching and affirmative concept of happiness as the contented acceptance of one’s fate. Closely analyzing Nietzsche’s harsh critiques of capitalism and socialism, this article asks precisely how they prevent the worker from being happy, before considering his proposed solutions to the social question, on the level of both individual and society.

Keywords: Work, Labor, Capitalism, Socialism, Happiness

I. Introduction

“The English unemployed did not become workers to survive, they [...] *enjoyed* the hysterical, masochistic, whatever exhaustion it was of hanging on in the mines, in the foundries, in the factories, in hell, they enjoyed it.” In these strident terms, Jean-François Lyotard lambasted his leftist comrades, those “political intellectuals” who promised to “liberate” the proletariat from their suffering, their alienation, desperate to avoid the admission – and its implications – that the workers might really be ... *happy*.¹ This was a pregnant provocation: if untethered from the pains of the working classes, socialism risked losing its emancipatory impetus, leaving only sanctimonious moralizing by a bourgeois elite.

¹ Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant, Bloomington, IN 1993, 111 and 116.

Jack Graveney, University of Cambridge, Faculty of History, Cambridge CB3 9EF, United Kingdom,
E-Mail: jack.graveney@gmail.com

Lyotard’s point, of course, was more ambivalent; the *jouissance* he detected in labor was a masochistic mixture of suffering and intensity, attesting to but by no means endorsing capitalism’s rewiring of human desire and psychology. Yet it still posed a challenge to adherents of a more simplistic and schematic Marxism, who saw their task as guiding the proletariat away from a one-dimensional alienation through revolution toward eventual dignity and wondered why it was proving so difficult. Nor, as Karl Kautsky had noted as early as 1888, was the “adage” of proletarian enjoyment “exactly original.”²

“You are like priests with sinners,” Lyotard scolded his colleagues.³ If one senses another voice speaking through him, that of Friedrich Nietzsche, this is no coincidence. Nietzsche was not only a sizeable influence on Lyotard but also, as this article will demonstrate, an important, innovative, and underappreciated thinker on the figure of the happy worker, which for him formed the basis of the nineteenth-century “social question.” Usually framed in terms of an antagonism between capital and labor, or as a contradiction between liberalism’s political promises and its destructive socioeconomic effects, Nietzsche’s approach to the social question is more idiosyncratic. His claim that “I am not interested in [...] the workers question,”⁴ for the worker himself is but an interlude,” is belied by an extensive and strikingly consistent engagement with the problem, from the earliest years of his productive life to the last, and throughout his unpublished *Nachlass* (Nachlass 1884, 26[352], KSA 11.242–3).⁵ A passage from the late work *Twilight of the Idols* (1889), titled *The Workers Question*, offers the clearest framing

2 Karl Kautsky, “Arthur Schopenhauer,” in Wolfgang Harich (ed.), *Arthur Schopenhauer*, Berlin 1955, 156–201: 190. Domenico Losurdo provides perhaps the most extensive survey of such arguments. Helpful as an anthology of material, his analysis is, however, hampered by its broad aim to “interrogate the liberal tradition” and find it wanting, seeing him lump a vast variety of arguments under the liberal capitalist banner and blunt their motive force to undiluted material interest. In fact, the trope of the “happy worker” had, as we will see, a complex, politically diverse range of uses, being repeatedly deployed as a weapon *against* liberalism and capitalism by conservative or “aristocratic” thinkers. See Domenico Losurdo, *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet*, trans. Gregor Benton, Leiden 2020, 396–7. See also Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, trans. Gregory Elliott, London 2014.

3 Lyotard, *Libidinal Economy*, 116.

4 Here, I follow Robert C. Holub in treating the “social question” (*soziale Frage*) and “workers question” or “labor question” (*Arbeiterfrage*) as essentially synonymous in the period. See Robert C. Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2018, 146. Joan Campbell argues by contrast that a terminological movement post-1850 from the “social question” to the “workers question” saw a narrowing of the analysis, replacing broader considerations of labor in all its facets with a more material “search for technical or legal solutions.” Regardless of whether Campbell’s wider argument is correct, it does not hold in the case of Nietzsche, who generally referred to the *Arbeiterfrage* but concerned himself chiefly with psychological or spiritual (*geistige*) remedies. See Joan Campbell, *Joy in Work, German Work: The National Debate, 1800–1945*, Princeton, NJ 1989, 47–8.

5 All translations – from Nietzsche and other German-language primary and secondary sources – are my own.

of Nietzsche's reflections on the problem. To begin, he laments the very existence of the question and appears largely clueless, admitting that "I cannot see what people want to do with the European worker; now they have made a question of him." This confusion is, however, replaced by pessimistic certainty: "all hope is lost that an unassuming and contented type of man [...] might develop into an order [*Stand*]" which "would have been the reasonable course," and indeed "nothing short of a necessity." Rather, with the "most irresponsible thoughtlessness," the "instincts through which the worker becomes possible as an order; possible in his own eyes, have been utterly destroyed" (TI, Skirmishes 40).⁶ This, for Nietzsche, is the heart of the quandary: the happiness of the worker, the only solution to the social question once it has been posed, seems to have been shattered into impossibility by the combined evils of socialism and capitalism.

This article unearths Nietzsche's recurrent stress on the worker's natural happiness and lesser vulnerability to pain in comparison with the hypersensitive noble, arguments aimed at justifying slavery and condemning contemporary political philosophies for shattering this natural contentment. Nietzsche takes a historical approach, looking back to Ancient Greece to investigate the preconditions for the existence of a serene caste of slaves, and mythically narrativizing the corruption of this stable state from the outside. Yet at the same time he treats the happy worker as an ideal construct, in the vein of the *Übermensch* or "philosopher of the future" – a half-factual, half-fictional representation existing in a historical grey area from which it can at once invoke the past, pass critical judgement on the present, and herald a drastically transformed future. In this sense, the happy worker appears as a prelapsarian counterpart to the eschatology of the last man: a figure *prior* to *ressentiment* and nihilism, and therefore of unique health and happiness. Using the example of the happy worker to establish Nietzsche's positive concept of happiness as the contented acceptance of one's fate, I then return to the stakes of the social question, asking specifically *how* capitalism and socialism prevent the worker from being happy. Nietzsche targets capitalism's contradictory dynamic of massively expanding the frequency and varieties of slavery, whilst simultaneously repressing any awareness of this. Turning his attention to socialism, he unfurls a fourfold critique of socialism's optimism, universalism, compassion, and envy. Finally, this article seeks to answer the problem of how the social question can, for Nietzsche, be solved. In this respect, he characteristically oscillates between top-down political solutions and bottom-up "therapeutic" remedies for the individual, essaying a host of proposals. Some of these – war, emigration, mass population transfer – appear at best unoriginal, at worst morally egregious. Others, chiefly his framing of contentment as a form of affirmative self-legislation, retain a distinct, even subversive, spark.

⁶ I have here translated *Stand* as "order," rather than – as appears usual – "class," on the basis that Nietzsche is a theorist of caste rather than class society, *Ständegesellschaft* not *Klassengesellschaft*. Although he accepts the existence of the latter as a transient historical phenomenon, he rejects it as a falsification and perversion of genuine human hierarchies. To the extent that he has an "ideal" social structure, it is clearly composed of orders, ranks, or castes, rather than classes.

Much as he might have wanted to, Nietzsche could not avoid the social question. The beginning of his professorial career coincided with what Robert C. Holub has called the “turning point for industrial development” in Germany, aided by currency unification, French reparations, and the annexation of Alsace-Lorraine. Between 1870 and 1890, the period in which Nietzsche produced his major works, German coal production doubled and steel output multiplied tenfold; economic production as a whole rose over 40 % from 1870 to 1873 alone. With industrialization came the emergence of a surplus population, liberated from feudal strictures and traditions but forced to fend for themselves in the labor market: the proletariat. At the time of Nietzsche’s birth in 1844, there were an estimated one million workers in Germany, a figure which would increase over seventeen-fold by the 1880s.⁷ As Patrick Eiden-Offe has noted, the wage laborer represented a “transitional figure,” part of a transnational process of proletarianization threatening societal levelling and disintegration.⁸ Carl von Gersdorff wrote in a letter of 1867 to Nietzsche that “capital and labor are struggling against each other in France, in England, in America, among us” (December 30, 1867, no. 175, KGB I 3.224). Indeed, the young scholar would have witnessed this struggle first hand, his time in Leipzig coinciding with the 1866 national meeting of the *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (founded by Ferdinand Lassalle in 1863 in the same city), and in Basel with textile strikes and the Fourth Congress of the First International (1869). The Paris Commune of 1871, particularly the false reports of the Louvre’s arson, rendered Nietzsche almost insensible. It was, he admitted, the “worst day of my life” (letter to Wilhelm Vischer-Bilfinger, May 27, 1871, no. 134, KSB 3.195).

Despite this evident familiarity and concern, Nietzsche’s contributions regarding socioeconomic matters have often been undervalued. Where Karl Löwith accuses him of a “lack of concern for social and economic questions,” Keith Ansell-Pearson identifies a “refusal [...] to see economic issues as part of politics.”⁹ In fact, as Thomas H. Brobjer has indicated, Nietzsche’s “knowledge of political economy was much more extensive than has been realized,” an awareness which permeated his work.¹⁰ Nietzsche’s arguments around the worker’s happiness have been acknowledged occasionally, but full appreciation of their nuance and complexity has been hindered by the persistent tensions of his reception.¹¹ Depoliticizing readings of Nietzsche, which overvalue his claim to be

⁷ Holub, *Nietzsche*, 125–6.

⁸ Patrick Eiden-Offe, *Die Poesie der Klasse: Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*, Berlin 2017, 27.

⁹ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, trans. David E. Green, New York 1991, 176, and Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge 1994, 44.

¹⁰ Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy,” *Journal of Nietzsche Studies* 18 (1999), 56–70: 56.

¹¹ See e.g. Losurdo, *Nietzsche*, 422–30; Holub, *Nietzsche*, 165; Ishay Landa, “Nietzsche: The Chinese Worker’s Friend,” *New Left Review* 1/236 (1999), 3–23: 18; and Thomas Mann, “Nietzsches Philosophie im

the “last antipolitical German”¹² – Walter Kaufmann is the *locus classicus* here – and reduce him to a postmodern trickster or toothless aesthete, prove incapable of grasping the happy worker’s significance. Moreover, interpreters who recognize Nietzsche’s anti-socialist and anti-liberal politics have found it hard to conceive that he might be opposed to both socialism *and* capitalism. This error originated amongst early socialist commentators and is being recapitulated in contemporary readings overhauling Kaufmann and his kin by stressing Nietzsche’s “reactionary” sentiments. Reinforcing their linkage of fascism with capitalism, Marxists Franz Mehring and Georg Lukács saw in Nietzsche a “philosopher of big business,” espousing the “class content of the imperialist bourgeoisie.”¹³ More recently, Ishay Landa has found Nietzsche “militantly affirmative of capitalism,” whilst Daniel Tutt indicts him as an apologist for the liberal bourgeois status quo.¹⁴ Nietzsche is indeed very much on the political right, but precisely how this informs his concept of the happy worker cannot be grasped without appreciating his rejection of socialism and capitalism alike, by no means an unusual feature of nineteenth-century right-wing thought.

Happiness, as Dieter Thomä argues, has been recurrently denigrated in modern political philosophy by a “powerful tradition” of “hostility to happiness” whose greatest conceptual weapon has been freedom.¹⁵ Depoliticization has been a further strategy, severing the antique connection between happiness and the “good life” and reducing the former to a matter of personal consumption.¹⁶ Indeed, Nietzsche himself is often taken as an archetypal representative of this attitude. Thomas Mann, for example, suggests that, for Nietzsche, “happiness is impossible,” adducing the much-quoted remark that “man does not strive for happiness; only the Englishman does” (TI, Epigrams 12).¹⁷ Although this aphorism relates strictly to utilitarianism, to which Nietzsche is indeed strongly opposed (see BGE 198), we must admit with Richard Bett that he “sometimes

Lichte unserer Erfahrung,” in *Gesammelte Werke*, ed. Hans Bürgin and Peter de Mendelssohn, vol. IX, Frankfurt a.M. 1965, 675–712: 700.

12 This self-description appears at EH, Clever 3, in the first published version of *Ecce Homo* (1908). In a substantially revised version of the passage, written in late 1888 but lost until 1969 and now reinstated in the KSA, Nietzsche removed the claim. See KSA 14.454–512.

13 Franz Mehring, “Nietzsche gegen den Sozialismus,” in *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, ed. Dieter Bergner, Frankfurt a.M. 1975, 213–22: 215, and Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, vol. II, Darmstadt 1974, 12.

14 Ishay Landa, “Marx, Nietzsche, and the Contradictions of Capitalism,” in Christine Payne / Michael Roberts (eds.), *Nietzsche and Critical Social Theory*, Leiden 2019, 147–72: 155, and Daniel Tutt, *How to Read Like a Parasite: Why the Left Got High on Nietzsche*, London 2024. For a full critical discussion of Tutt’s book, see Jack Graveney, “Parasites, Heroes, and Ordinary Souls: Nietzsche’s Politics from the Nineteenth Century to Neoliberalism,” *Nietzsche-Studien* 55 (2026).

15 Dieter Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2003, 11.

16 Ross Abbinnett, *Politics of Happiness: Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derida to the Political Ideologies of Happiness*, London 2013, 2.

17 Mann, “Nietzsches Philosophie,” 690.

gives the impression of being against happiness altogether,” of throwing out the baby with the Benthamite bathwater.¹⁸ In light of this, critics have variously framed their discussions in terms of “flourishing”¹⁹ or *Heiterkeit* (cheerfulness / serenity)²⁰ as concepts wholly distinct from happiness, ignored the political context of Nietzsche’s thought on happiness,²¹ or limited it to a stylistic and aesthetic concern.²² Where Nietzsche’s positive interest in happiness is accepted, it is generally tempered by a stringent hierarchization, supposing that only certain elites are capable of happiness, or that their happiness is intrinsically more valuable than that of the masses. Kaufmann, for instance, argues that for Nietzsche the “weak are incapacitated for ultimate happiness [...] that which man wants most,” which is “represented only by ‘the fewest’.”²³ Likewise, Bryan Turner sees the Nietzschean “herd” as limited to a “world of physical pleasures which they mistakenly interpret as happiness.”²⁴

This article argues that happiness is not only a crucial concept for Nietzsche, but also one which he views as accessible and valuable to all. Criticizing the “slanderers of cheerfulness” who “look with suspicion upon all cheerfulness as if it were always childish and puerile,” he insisted that “happiness [...] whichever form it may take, gives air, light, and freedom of movement” (D 329, 136). In this sense, it is his “type-relative” deployment of happiness we are interested in, which Bett distinguishes from “dismissive” and “honorific” usages. In this usage, happiness is a perspectival quality; there are “as many different varieties of happiness as there are varieties of people” – and whilst these may, from Nietzsche’s hyperborean perspective, be subject to rank-ordering, the immanent condition of what is right for each person takes precedence.²⁵ If Nietzsche personally despises the herd, he does not, as Paul Franco recognizes, “begrudge the mediocre their happiness.”²⁶ On the contrary, as his framing of the social question demonstrates, securing this is of civilizational importance.

The greatest methodological impediment to appreciating Nietzsche’s position on the happy worker emerges on the level of reception. As Malcolm Bull argues, Nietzsche constructs his own reception in that he “flatteringly offers identification with the masters

18 Richard Bett, “Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus),” *Philosophical Topics* 33/2 (2005), 45–70: 48.

19 Andrew Huddleston, “‘Consecration to Culture’: Nietzsche on Slavery and Human Dignity,” *Journal of the History of Philosophy* 52/1 (2014), 135–60: 138–9.

20 Christoph Schweer, *Heimweh – Heros – Heiterkeit: Nietzsches Weg zum Überhelden*, Würzburg 2018, 13.

21 Thomä, *Glück*, 170–1.

22 Keith Ansell-Pearson / Lorenzo Serini, “Friedrich Nietzsche: Cheerful Thinker and Writer. A Contribution to the Debate on Nietzsche’s Cheerfulness,” *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 1–33: 3.

23 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 2013, 384–5.

24 Bryan Turner, “Nietzsche and Happiness,” in Payne / Roberts (eds.), *Nietzsche and Critical Social Theory*, 481–97: 486.

25 Bett, “Nietzsche, the Greeks, and Happiness,” 51–2.

26 Paul Franco, “Tocqueville and Nietzsche on the Problem of Human Greatness in Democracy,” *The Review of Politics* 76 (2014), 439–67: 466.

to anyone, but not to everyone,” fostering a union with the reader which inclines them to internalize Nietzsche’s perspective. This works implicitly – identifying with the slave would mean “reading one’s way through many pages of abuse” – and explicitly: Nietzsche proclaims in *The Antichrist* (1888), for example, that “this book belongs to the rarest of men” (A, Preface).²⁷ In 1880, he had similarly noted that “I am not speaking to the weak” (Nachlass 1880, 6[206], KSA 9.252). Such dynamics have replicated themselves in scholarship: Sophus and Erik Reinert rightly observe that the “heroic individual undoubtedly gets most of the press in [...] the historiography of [Nietzsche’s] works.”²⁸ Overfocus on the overman has not only meant an imbalance in the literature, it has also contributed to the misconception that Nietzsche cares *only* about the masters and not at all about the mass of slaves. Martin Ruehl, for example, argues that Nietzsche “had little interest in the slaves’ own sense of purpose,” being “solely concerned with the few.”²⁹ On the most extreme of such readings, all that awaits the masses is a systemic program of enslavement, castration, and ultimately annihilation.³⁰ Understandably, many commentators find this an unsettling conclusion, leading them into yet more misguided territory: disregarding Nietzsche’s fixation on human difference, they simply present his recommendations for the *Übermensch* as (at least potentially) applying to *everyone*. This is the pitfall of democratizing readings of Nietzsche, such as Bonnie Honig’s, and interpretations of him as an egalitarian perfectionist, chiefly that of James Conant.³¹ As Thomas Hurka has argued, such accounts reduce Nietzsche to a “writer of banal self-help books,” stripping back his entire aristocratic political edifice.³²

This article traces a middle path between the extremes of annihilationism and meritocratic egalitarianism. Clearly, the life of the overman was not accessible to all; Alan Kahan rightly notes that “if the preferred minority could become the majority one day, then it wasn’t an aristocratic vision.”³³ Although Nietzsche’s vision of the mas-

27 Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, London 2014, 31.

28 Sophus Reinert / Erik Reinert, “An ‘All too Human’ Question: Nietzsche, *Die Soziale Frage*, and the German Historical School of Economics,” in Jürgen Backhaus / Wolfgang Drechsler (eds.), *Friedrich Nietzsche (1844–1900): Economy and Society*, New York 2006, 111–35: 113.

29 Martin Ruehl, “Nietzsche’s New Order: The Political after the Death of God,” in Martin Ruehl / Corinna Schubert (eds.), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*, Berlin 2023, 17–32: 28–9. See also Landa, “Nietzsche: The Chinese Worker’s Friend,” 21, emphasizing “how far Nietzsche is removed [...] from any real interest in the fate of the working class.”

30 See e.g. Matthew Sharpe, “Unifying, Comparative, Critical and Metacritical: Domenico Losurdo’s Nietzsche as Aristocratic Rebel,” *Critical Horizons* 23/3 (2022), 284–304: 289.

31 Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, NY 1993, and James Conant, “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*,” in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism*, Cambridge 2001, 181–257.

32 Thomas Hurka, “Nietzsche: Perfectionist,” in Brian Leiter / Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2007, 9–31: 19.

33 Alan Kahan, “Arnold, Nietzsche and the Aristocratic Vision,” *History of Political Thought* 33/1 (2012), 125–43: 125.

ter-slave relation did not *necessitate* the mutual recognition of Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s,³⁴ such an interdependency of identity and sociopolitical responsibility was surely, in the interests of maintaining a stable hierarchy, no bad thing. Careful consideration by the masters of the masses’ interests and needs could stave off the risks of nihilism and revolution. This was not always a pleasant task. In *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), Nietzsche admitted that “it is hard for me to understand that small people are necessary” (Z III, Virtue 2), but soon reinforced in *Beyond Good and Evil* (1886) that the “long, serious study of the average man” was a “necessary part of the life story of every philosopher,” albeit perhaps the “most unpleasant, odious, and rich in disappointments” (BGE 26). Even clearer is a note of 1887: “Hatred of mediocrity is unworthy of a philosopher: it is almost a question mark on his right to ‘philosophy’.” Precisely because he is the exception, he has to protect the rule” (Nachlass 1887, 10[175], KSA 12.559–60; see A 57). With this in mind, we must agree with Mark Jonas’s insistence that aristocratic rank-ordering is “meant to benefit all individuals, whatever their rank.”³⁵ Nietzsche is, in this respect, far more communitarian than is often assumed; each stratum of the population has its role to play in a pyramidal whole which ensures the health and flourishing of all.

Such an arrangement has its own troubling implications. It is no wonder that interpreters have often found the thought of malicious and nonconsensual domination, even extermination, easier to bear than the notion that enslavement and exploitation might be for Nietzsche a form of *care*. Reflecting on an important passage in *Dawn* (1881), Landa wonders: “Ideally, the worker would be a happy, contented slave, and this would mean ‘great news’ – one might ask, for whom?” (see D 206).³⁶ There is, of course, an answer to this question, as Andrew Huddleston recognizes in his compelling case against the claim that “slavery is not in the interest of the slaves themselves.”³⁷ When Nietzsche writes that “there are some who threw away their last worth when they threw away their servitude,” we should take him at his word: this worth must be defended and, under the aegis of the social question, reclaimed (Z I, Creator). Investigating the construction of the happy worker offers a revealing path to understanding how Nietzsche envisions this reclamation, a project which cuts to the heart of his political and ethical philosophy.

³⁴ See Hugo Drochon, *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, NJ 2016, 20.

³⁵ Mark Jonas, “Overcoming *Ressentiment*: Nietzsche’s Education for an Aesthetic Aristocracy,” *History of Political Thought* 34/4 (2013), 669–701: 669.

³⁶ Landa, “Nietzsche: The Chinese Worker’s Friend,” 18.

³⁷ Huddleston, “Consecration to Culture,” 135.

II. Nietzsche's Happy Worker: Reality or Ideal?

"Poor, happy and a slave! – that too is possible" (D 206). This is Nietzsche's promise and, whatever Rebecca Bamford may claim, it is not the least "ironic."³⁸ The motif of the happy worker persists across his oeuvre, serving a range of functions. Here, I begin by outlining the argument's most basic form: that a human hierarchy exists, correlated with the capacity for suffering, against which physical labor offers a particularly effective remedy. Briefly, I consider which thinkers might have influenced Nietzsche in this context, chiefly Arthur Schopenhauer and Heinrich Leo. I turn then to Nietzsche's earliest works, *The Birth of Tragedy* (1872) and the unpublished *The Greek State* (composed early 1871), to excavate the political motivation behind these arguments – a scathing critique of socialism and liberal capitalism – and center the ways in which they are historically situated and narrativized. Building on this narrativization, I suggest that we can also view the happy worker structurally, as an ideal of uncorrupted, natural man. This ultimately allows the reconstruction of Nietzsche's positive concept of happiness: a contentment with one's distinct nature and embrace of one's fate, however unlovable it may appear.

Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* (1887) encapsulates the general principle at play here: that the "curve of human capacity for pain" seems to "sink [...] almost precipitously beyond the first ten thousand or ten million of the cultural elite" (GM II 7). The reason for this is generally specified as intelligence, following the maxim "the duller the eye, the further the good reaches," which ensures the "eternal cheerfulness of the masses and children" and the "gloominess [...] of the great thinkers" (GS 53). This differential often results in false perceptions of the masses' condition. As an observer, Nietzsche suggests, "one deceives oneself regarding the suffering and privations of the lower classes [*Schichten*] of society" by "measuring according to the degree of one's own feeling," which may be substantially more sensitive (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.481). Seen accurately, the worker's wellbeing is so easily guaranteed it induces incredulity: "How little pleasure is enough for the majority to feel that life is good!" (HH II, WS 15). Alongside comparative idiocy, the crucial factor is work, "mechanical activity," via which an "existence of suffering is alleviated to a not inconsiderable extent [...] fundamentally diverting the interest of the sufferer from their suffering." As "continuously one action and yet another action enters consciousness," there is "little room" left for suffering (GM III 18).

An antitype is provided by the noble of refined feelings, who, "seeing and hearing unspeakably more," always becomes "happier and unhappier at the same time" (GS 301). Nietzsche himself, oscillating between lyric ecstasies and bouts of melancholia, fitted into this camp, as did Epicurus, a particular inspiration during the so-called "middle

³⁸ Rebecca Bamford, "The Liberatory Limits of Nietzsche's Colonial Imagination in *Dawn* 206," in Manuel Knoll / Barry Stocker (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014, 59–76: 64.

period.” The Greek is pictured “gazing out on a broad whitish sea” in voluptuous serenity, with one crucial proviso: such happiness “could only have been devised by a chronic sufferer” (GS 45). Pleasure and pain come hand in hand and should be welcomed together rather than fled from or stoically repressed, a masochism belying Bull’s claim that Nietzsche despises the “softness that comes from an inability to withstand pain.”³⁹ Indeed, he ponders a kind of sensitivity-training for the masses, in line with calls for the totality of suffering to multiply (see BGE 225, 229). Since “suffering and privations grow as individual culture does,” when it comes to the lower classes, “improving their condition means making them more capable of suffering” (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.481).

Nietzsche would have found such assumptions confirmed in his reading of Schopenhauer. He devoured *The World as Will and Representation* (3rd ed. 1859) in late 1865, requesting *Parerga and Paralipomena* (1851) for Christmas.⁴⁰ Domenico Losurdo’s argument that Nietzsche initially “took the ideological theme of the happiness or serenity of the poor” from the first of these books is eminently plausible, though his justification of this via a passage transcribed from Charles Féré in 1888 seems misguided, given that the motif features in Nietzsche’s work from the early 1870s.⁴¹ Schopenhauer establishes a natural hierarchy based on the ability to suffer, moving from plants and animals through the working classes until the “genius,” who “suffers the most.”⁴² Whilst the latter has recourse only to disinterested aesthetic contemplation as a momentary relief from suffering and boredom, the proletarian can rely on physical labor: “that desire and satisfaction follow each other without too short and without too long intervals reduces the suffering that both give to the least degree and makes for the happiest life.”⁴³ Rejecting liberal and socialist insistences on the possibility of change, Schopenhauer severs happiness from all externalities; it appears “determined once and for all by one’s nature,” rather than “external conditions [...] wealth or rank.” Seen from this perspective, it is no wonder that “we find at least as many happy faces among the poor as among the rich.”⁴⁴ In *Parerga and Paralipomena*, Schopenhauer went yet further, rhapsodically eulogizing the “porter in Naples or Venice” who enjoys “no worries about tomorrow, refreshing rest after exhaustion [...] sensual comfort in a mild climate, and tolerable food.” Such visions saw him revise his supposition of equal happiness across social strata in favor of the “much more frequent cheerfulness on the faces of the poor than of the rich.”⁴⁵ If Nietzsche ultimately rejected Schopenhauer’s resigned pessimism

³⁹ Bull, *Anti-Nietzsche*, 145.

⁴⁰ Jörg Salaquarda, “Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche,” *Studi Tedeschi* 22 (1979), 133–60: 135–6.

⁴¹ Losurdo, *Nietzsche*, 428.

⁴² Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, ed. Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Frankfurt a.M. 1986, 425–6.

⁴³ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 430.

⁴⁴ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 433–4.

⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, ed. Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Frankfurt a.M. 1986, 698–9.

and wholly negative account of happiness as but a fleeting escape from the strictures of the will, he nonetheless agreed regarding its distribution across the social hierarchy and its basis in mental rather than material factors.

Nietzsche's argument regarding the comparative invulnerability of the lower classes to pain has equally been traced to the Prussian conservative historian and journalist Heinrich Leo. Mehring notably sees in Nietzsche's comments on the topic simply a "plagiarism of Leo"⁴⁶ and his argument that the proletariat develops a "calloused skin [*Schwielenhaut*]," both literal and metaphorical, making them less vulnerable to physical and spiritual discomforts which would "drive to despair one raised in more plentiful and refined conditions." Attempting to remove this protective armor would, Leo stresses, be the "most dreadful cruelty," inevitably creating new needs which the worker, being capable of but one form of happiness and freedom, cannot fulfill.⁴⁷ Whilst there is no direct evidence to support Mehring's claim of Leo's influence – we know merely that Nietzsche borrowed a volume of Leo's *Handbook of Universal History* (1839) from Basel's university library in 1871⁴⁸ – this is not an unlikely thesis, due to an intermediary figure: the economist Wilhelm Georg Friedrich Roscher, part of the German Historical School. In Leipzig, Nietzsche attended lectures by Roscher, a so-called *Kathedersozialist* who advocated state intervention in support of the working classes. Not only this, the young Nietzsche was close friends with both Roscher's son and the orientalist Ernst Windisch, who married Roscher's daughter.⁴⁹ Roscher had, in 1845, penned a strikingly ambivalent response to Leo. Whilst agreeing with Leo that the "lower classes" can "easily bear" sufferings "unbearable to us others," he objects to the conclusion that removing this *Schwielenhaut* would be the "worst cruelty," since their misery is not "totally without hope of improvement." Admitting that the "transition period between the need's awakening and its satisfaction is an oppressive one," Roscher nonetheless maintains the possibility of "progress for the better."⁵⁰ Whether Nietzsche

⁴⁶ Mehring, "Nietzsche gegen den Sozialismus," 216.

⁴⁷ Heinrich Leo, "Über Eugen Sue's Geheimnisse von Paris, und dessen ewigen Juden. Erster Artikel. Allgemeine Bemerkungen," *Evangelische Kirchen-Zeitung* 35/93 (November 20, 1844), 737–9: 739. See Heinrich Leo, "Über Eugen Sue's Geheimnisse von Paris, und dessen ewigen Juden. Fortsetzung," *Evangelische Kirchen-Zeitung* 35/94 (November 23rd, 1844), 745–7, and Christoph von Maltzahn, *Heinrich Leo (1799–1878): Ein politisches Gelehrtenleben zwischen romantischem Konservatismus und Realpolitik*, Göttingen 1979, 189.

⁴⁸ Luca Crescenzi, "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)," *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442: 408.

⁴⁹ Brobjer, "Nietzsche's Knowledge," 56, 66.

⁵⁰ Wilhelm Georg Friedrich Roscher, "Betrachtungen über Socialismus und Communismus: Dritter Artikel," *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 4 (1845), 10–28: 27–8. A similar argument is found in Friedrich Engels's *The Condition of the Working Class in England* (1845). Engels's opening depiction of pre-industrial laborers echoes Leo and Schopenhauer, sketching a "passably comfortable existence [...] righteous and peaceful," with a "material position [...] far better than [...] their successors." He articulates both a moral utopia of "idyllic simplicity and intimacy" and a paternalistic one, as peasants'

was aware of this debate or not, regarding the possibility and desirability of social mobility and self-refinement he came down decisively on the side of Leo.

Beginning in his earliest works, Nietzsche warned against precisely this expansion of the working class mind. *The Birth of Tragedy* is usually seen as a missive of chiefly aesthetic import, but whilst Ruehl’s observation that the text is “almost completely silent on social and political matters” holds true, the few exceptions are crucial.⁵¹ Nietzsche undertakes a ferocious critique of modern, “Alexandrian” culture as resting on a contradiction. Such a culture, he argues, “needs an order of slaves [*Sklavenstand*] to exist long-term, but denies, in its optimistic view of existence, the necessity of such an order,” insisting on the phantasms of “dignity of man” and “dignity of labor.” Most pernicious was the risk that slaves might themselves be alienated from their servitude, there being “nothing more terrible than a barbaric order of slaves that has learnt to regard its existence as an injustice and is preparing to take revenge” (BT 18). Ancient Greek slavery not only prevented revolution, it upheld the overarching good of culture. *Bildung*, Nietzsche argues, “rests on a terrifying foundation” – namely, that most of humanity must be “slavishly subjected to life’s struggle,” offering their “surplus labor [*Mehrarbeit*]” in the service of a minority of great individuals. The equation was simple: “slavery belongs to a culture’s essence” (CV 3, KSA 1.767). When it came to explaining the artistic and intellectual efflorescence of Greek antiquity, this insight was widespread – for his part, Nietzsche attributed it to the philological founding father Friedrich August Wolf (Nachlass 1870/71, 7[79], KSA 7.156).⁵² Yet Nietzsche expanded this particular case across his oeuvre to a universal rule of history, as in *Human, All Too Human* (1878–80), where he argued that “higher culture can arise only where there are two distinct castes in society: that of the laboring and that of the idle [...] or in stronger terms: the caste of forced labor and the caste of free labor” (HH I 439; see BGE 257). Nor, at least at this early stage, did he hesitate to demand that the “misery of those living in hardship must be increased further to allow a small number of Olympian men to produce the world of art” (CV 3, KSA 1.767).

Nietzsche recurrently placed his arguments regarding the happy worker within broader historical or mythic frameworks. *The Birth of Tragedy* outlines a dichotomy

“unquestioning humility” rendered them “well disposed towards the ‘superior’ classes.” Like Roscher, however, Engels immediately devalues happiness compared with other goods. Crucially, these peasants “knew nothing of the mighty movement [...] sweeping through mankind,” the teleological trajectory of capitalism which would progressively liberate the masses, making them “machines pure and simple” and “forcing them to think and demand a position worthy of men.” In such stadial historical models, happiness and unhappiness alike represented but stages to be overcome. See Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England*, trans. Florence Kelley Wischniewetzky, Oxford 2009, 15–7.

⁵¹ Martin Ruehl, “*Politeia* 1871: Nietzsche contra Wagner on The Greek State,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Supplement 79 (2003), 61–86: 63.

⁵² Indeed, Moses Finley began his lecture series at the Collège de France with two versions of the claim, from the Göttingen historian Arnold Heeren and Engels. See Moses Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980, 11–2.

of mythic narratives, between which a “kinship” exists: Prometheus’s theft of fire and the biblical Fall. Where the former signaled a nobly Wagnerian artistic program, bringing culture to humanity, the latter condemned “curiosity, lying pretense, seductiveness, lasciviousness [...] a series of primarily female affections” as evil’s origin, founding civilization on shameful *Sünde* rather than heroic *Frevel* (BT 9). *The Greek State* sees Nietzsche imbue this myth with political content, analogizing the Fall with the temptations of socialism: “Wretched age, in which the slave requires such concepts, in which he is incited to think about and beyond himself! Wretched seducers, who have destroyed the slave’s state of innocence by the fruit of the tree of knowledge!” (CV 3, KSA 1.765–6). Gone is the “serenity of the slave” described in *The Birth of Tragedy*, the unblemished Adam who “has nothing difficult to answer for” and “knows nothing past or future to value more highly than the present” (BT 11). Political responsibility for these developments was unambiguous: it rested with the “liberal-optimistic worldview” of the “French Enlightenment and Revolution” (CV 3, KSA 1.773), including “communists and socialists” and their “paler offspring” (KSA 1.767).

Rather than returning man to nature, the “rabble of Socialists” wrenched him from it, generating artificial needs which “undermine the worker’s instincts, his pleasure, his feeling of contentment with his petty existence” (A 57). Nietzsche reversed the formula he attributed to Lassalle, that “to have no needs is the greatest misfortune of the masses” (Nachlass 1870–71/72, 8[57], KSA 7.243).⁵³ If, for example, one created the “need for [...] higher education,” they would no longer be capable of the requisite “hard and rough work [...] without disproportionately suffering from it” (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.481). Here, implications for the *Genealogy*’s analogous narrative of the slave revolt in morality present themselves. Specifically, the framing of socialists as temptresses opposes the accusation, as advanced by Rüdiger Bittner, that “the slaves did it [...] suffering without hope, they poisoned the wells.”⁵⁴ Against David Owen’s insistence that “anyone placed in the position of the slave class would be compelled” to “imaginary revenge,” it is unclear that the slave would, without external interference, have been drawn to action.⁵⁵ Rather, Nietzsche deems “the Jews, that priestly people” responsible for committing an “act of [...] revenge,” such that “with the Jews the slave revolt in morality commences” (GM I 7; see BGE 195). Mankind’s corrupter materializes as a toxically feminine Jewish socialist, a combination symbolically embodied by Socrates.

The historicity – intended or otherwise – of Nietzsche’s *Genealogy* is notoriously ambivalent. Similar ambiguities mark his construct of the happy worker. Whilst he fol-

⁵³ See on this note Holub, *Nietzsche*, 136–7: Nietzsche’s attribution to Lassalle is a little unusual given that in the work from which he drew the reference – Joseph Edmund Joerg’s *Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland* (1867) – Lassalle is presented as attributing the sentiment to the *National-ökonom*.

⁵⁴ Rüdiger Bittner, “Ressentiment,” in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s “On the Genealogy of Morals”*, Berkeley, CA 1994, 127–38: 133.

⁵⁵ David Owen, *Nietzsche’s “Genealogy of Morality”*, Stocksfield 2007, 79.

lowed Schopenhauer in affirming that most of the nineteenth-century masses scarcely felt pain, his broader narrativization of modernity appeared to limit this serenity to the past. One might also ponder the degree to which these are seriously meant as historically accurate statements. Should we not take the “happy worker” as akin to the literary figure of the “golden age,” a symbolic shorthand for an era in which the problem of a restive proletariat had not yet emerged? One hint toward overcoming these tensions is provided by Nietzsche’s retrospective comment in 1886 that the “free spirits” to whom he had dedicated *Human, All Too Human* “do not and did not exist,” having been “invented” for philosophical utility, civilizational aspiration, even personal camaraderie. So it is with many of the figures populating Nietzsche’s œuvre, whether the *Übermensch*, “good European,” or “philosopher of the future” – they are best understood as ideal sociological or anthropological types he is trying to *write into existence* by “describing in advance the destinies under which I see them emerging” (HH I, Preface 2).

This worked through both form and content. As Nietzsche stylistically inclined his readers to identify with and live out the model of the *Übermensch*,⁵⁶ he likewise outlined the political or socioeconomic conditions and strategies required for these types to emerge, to be bred into being. In so doing, he conjoined a more abstracted vision of certain kinds of human – consider also the “theoretical man,” “commercial man [*der Handeltreibende*],” or “last man” – with a deeply historical sensitivity for the changing circumstances which promoted or inhibited their emergence (BT 15; D 175; Z I, Prologue 5). *Twilight of the Idols*, for example, sees Nietzsche tackle the loss of the “precondition[s]” for the existence of a “type of Chinese [*Typus Chinese*]” or “unassuming and contented type of man [*Art Mensch*],” alluding to the need for a psychological and physiological account of human instincts (TI, Skirmishes 40). Only by placing modernity in dialogue with history, measuring nineteenth-century German man against his Ancient Greek antecedents, could such an account be written. Nietzsche would, then, have resisted Max Weber’s judgment in his essay *The Social Causes of the Decline of Ancient Cultures* (1896) that we “have little or nothing to learn from the history of antiquity in regard to the social problems of today.”⁵⁷ His “historicism,” insofar as we can call it that, was decidedly ambivalent in character, combining an analysis of contingent and fluctuant historical conditions with a belief in certain eternal necessities: the existence of inequality, for example, or the reliance of culture upon slavery in some form or other (see BGE 257).

56 Admittedly, this proleptic strategy appeared far more plausible in the case of the *Übermensch*; it is difficult to imagine a reader overtly embracing and pursuing the type of the contented slave, though this seems a necessity if Nietzsche’s aristocratic system is to be instantiated. For further discussion of this tension between Nietzsche’s political vision, style, and reception, see Graveney, “Parasites, Heroes, and Ordinary Souls,” 14–5.

57 Max Weber, “Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur,” in *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums: Schriften und Reden, 1893–1908*, ed. Jürgen Deininger, Tübingen 2006, 82–127: 102.

We have already seen, on a more granular level, some of the psychological features of the happy worker and certain socioeconomic requirements for their survival. What did the type represent in the broader structure of Nietzsche's philosophy, what possibilities did it speak to? Bull's approach to Nietzsche's cast of characters is a helpful starting point. Drawing from Matthew Arnold's *Culture and Anarchy* (1869), he detects in *The Birth of Tragedy* a tetralogy of archetypes: the philistine, the populace, the barbarian, and the humanist. But whilst Bull is interested in the philistine's overt resistance to the aesthetic, exemplified by Socrates and the nineteenth-century industrial bourgeoisie, we are here concerned with the *populace*: the proletariat, deemed wholly "insensible" to culture. Nietzsche's ideal populace represents not, as Bull argues, a "pre-aesthetic nihilism," but a priorness to nihilism itself as a historical feature – a vision of man in his original, natural state.⁵⁸ In this sense, the happy worker offers a counterpart to the post-nihilistic forgetting to which the masters aspire, according to which "atheism and a sort of second innocence belong together" (GM II 20). Silenus whispers that the only thing better than death is to have never been born at all (BT 3). By the same token, we might propose, the only thing better than forgetting is *never to have known* at all.

The happy worker is characterized by immunity to not merely art but also, more importantly in the context of labor, bourgeois ideology. Homer's *Odyssey* provides a classic metaphor for the functioning of ideology, its protagonist stopping his sailors' ears and having them tie him to the mast in range of the Sirens' song. Nietzsche in turn pictures the free spirit as one who confronts the world "with fearless Oedipus-eyes, and stopped Odysseus-ears, deaf to the enticements of old metaphysical bird-catchers" (BGE 230).⁵⁹ Compare, however, an earlier passage, where he suggests that "we do not need first to stop our ears against the future Sirens of the marketplace – their song of 'equal rights', 'free society', 'no longer either lords or slaves', does not allure us!" (GS 377). This latter option, a natural immunity where one hears without temptation, is evidently preferable; one is "better deaf than deafened" (GS 331). Rather than needing to "keep their ears closed" around the "noisy spouting of the democratic bourgeois" or "piping of the socialist rat catchers," the happy worker listens unfazed, political maxims passing in one ear and out the other (BGE 254, D 206). In this respect, they resemble the child (see Z I, Prologue 9, HH II, WS 51), or the "grazing herd" described by Nietzsche in his second *Untimely Meditation* of 1874: the beast who "does not know what yesterday or today is" and "appears in each moment exactly and entirely what it is." Being "neither melancholy nor weary," it invokes in modern man a "lost par-

⁵⁸ Bull, *Anti-Nietzsche*, 14–8.

⁵⁹ See Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott, Stanford, CA 2002, 46–7: Odysseus has "taken the precaution not to succumb to them [the Sirens] even while he succumbs." Interestingly, Nietzsche's use of this Homeric imagery here seems to cast him and the free spirits in the role of not Odysseus but his sailors. See Bull, *Anti-Nietzsche*, 20.

adise” free from the burden of the past, viewed with bitter jealousy (UM II, HL 1; see GM II 7).

Is it, then, the case that, as Vanessa Lemm argues, “human happiness can at best be [...] an illusion and a simulacrum of the animal’s happiness”?⁶⁰ Is mankind not too nihilistic, too decadent, for this happiness – indeed, *any* happiness – to represent an achievable or desirable goal? Nietzsche’s scathing portrayal of the last man and his critique of utilitarianism have convinced many commentators of this. That Nietzsche despises utilitarianism is unambiguous: he excoriates those who pursue the “happiness of all, or the greatest number,” detecting in this the worst manifestation of the “Socratic equation” that “Reason = Virtue = Happiness” (UM III, SE 6, TI, Socrates 4; see BT 14; GS 12; BGE 228). Similarly, his portrayal of the “most despicable” last men, who unthinkingly intone “we have invented [*erfunden*] happiness,” is hardly positive (Z I, Prologue 5). Yet this gives us no reason to think Nietzsche rejects happiness entirely, only its misconception, by utilitarians and socialists alike, as something which might be unnaturally “invented.” Nor should the last man be confused with the contented worker; the two are antitypes, not, as Thomä suggests, “close relatives.”⁶¹ For the former, work is merely a “pastime”; they are neither “poor nor rich,” and want neither to rule nor obey (Z I, Prologue 5). Not the proletariat but an overeducated, technocratic, and utterly nihilistic bourgeoisie are the target of Nietzsche’s opprobrium here.

Commentators also often doubt whether Nietzsche seriously endorses the happiness of the herd. Darrin McMahon has Nietzsche snubbing the worker’s happiness as a “debased and superficial form of satisfaction,” whilst Isabelle Wienand suggests that he “rejects a specific kind of contentment which corresponds to the prevailing value of the herd morality.”⁶² Frequently cited in this context is his anxious prognosis in *The Gay Science* (1882–87), appealing to racist stereotypes of Chinese people as hardworking but vegetative, that socialism “could easily bring things to Chinese conditions and to a Chinese ‘happiness.’” Three clarifications are necessary here. First, Nietzsche’s worry is chiefly that this model of happiness might be universalized, divesting Europe of its fluid dynamism, not that it might predominate amongst a limited segment of the population. Second, he objects to socialists’ deployment of “measures for the amelioration and security of life” to achieve this happiness, evoking the post-scarcity last man more than the embattled yet happy slave (GS 24). Finally, “socialist” happiness is for Nietzsche always associated with damaging deceptions, whether productivist or egalitarian, whilst the happy worker functions, as in Ancient Greece, without such crutches. He can, there-

60 Vanessa Lemm, “Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche’s *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*,” *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 169–200: 173.

61 Thomä, *Glück*, 170.

62 Darrin McMahon, *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present*, London 2007, 431, and Isabelle Wienand, “Political Implications of Happiness in Descartes and Nietzsche,” in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche: Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 583–604: 598.

fore, consistently reject what he here calls “Chinese happiness” whilst endorsing the contented worker.

Admittedly, Nietzsche frequently talks about happiness in terms which hardly seem applicable to the worker. On the basis of the definition, in *The Antichrist*, of happiness as the “feeling that power increases [...] not contentment, but more power; not peace at any price, but war; not virtue, but proficiency,” Bernard Reginster has identified in Nietzsche a model of “happiness as proficient activity,” linked with the will to power (A 2).⁶³ In a note of 1885, Nietzsche similarly discusses happiness as residing in “the uncertain [...] the changeable, mutable, ambiguous,” as opposed to “the simple, self-same, predictable, solid.” But we must always keep in mind that Nietzsche is a perspectival thinker; and that accordingly he explicitly limits these ideals to “we ‘free spirits’ [...] our philosophy [...] our world” (Nachlass 1885, 40[59], KSA 11.658). Master and herd happiness should not be confused: the former would be “almost poison” to the masses, whilst the latter “would perhaps mean vice and weakness” to the philosopher (BGE 30). Such divergences mean one cannot agree with Huddleston’s argument that the “best life for a weak person is [...] not so different from the best life for a strong person.”⁶⁴

Nietzsche’s personal preferences notwithstanding, these varieties of happiness prove equally valuable. He stresses that “to the mediocre, mediocrity is a form of happiness,” evidence of a “natural predisposition” to be prized rather than degraded (A 57). Similarly, the abolition of slavery is analyzed as the “destruction of a fundamentally different species (undermining its values and happiness)” – mourning not, as Bull suggests in his reading of this passage, the uniqueness of the masters, but that of the ostensibly liberated slaves (Nachlass 1887, 9[173], KSA 12.437).⁶⁵ In this respect, Nietzsche’s stance on happiness bears distinct parallels with the Greek notion of *eudaimonia*, such that the good life is “good for the person living it.”⁶⁶ He relies upon a paternalistic concept of objective interest, nested in a holistically organic vision of societal organization. For the “continued harmony of all things human,” the “work of cyclopes and ants” is just as important as that of “geniuses,” opposing Hurka’s suggestion that Nietzsche finds “no value whatever in the achievements of lesser humans” (HH II, VM 186).⁶⁷ This value was, admittedly, strictly limited. In *The Greek State*, Nietzsche is clear that the common man can “excuse his existence” only as a “tool of genius” (CV 3, KSA 1.776).⁶⁸ This verdict persists until *The Antichrist*, which maintains that the “believer” – anyone, that is, who depends on spiritual palliatives, religious or otherwise – can “only

63 Bernard Reginster, “Nietzsche, Proficiency, and the (New) Spirit of Capitalism,” *Journal of Value Inquiry* 49 (2015), 453–77: 461.

64 Huddleston, “Consecration to Culture,” 141.

65 Bull, *Anti-Nietzsche*, 48.

66 Bett, “Nietzsche, the Greeks, and Happiness,” 45.

67 Hurka, “Nietzsche: Perfectionist,” 18.

68 Indeed, in *The Greek State* Nietzsche applied this judgement to *all* men: the military genius is acting as much in the – potentially unconscious – service of nature and the state as the slave is in service of

be a means, he must be used up” (A 54; see UM III, SE 6). But we should not be misled into mistaking such harshness for a lack of *care*, however backhanded it may seem. It was precisely in the masses’ enslavement, and the concomitant flourishing of culture, that their value resided. If they accepted this, they too would flourish.

Despite his thoroughgoing differentiation of human needs and purposes, overarching formal features of Nietzsche’s concept of happiness can be identified. Constancy is crucial: the “smallest happiness, if only it is uninterrupted [...] is incomparably more happiness than the greatest which comes only as an episode” (UM II, HL 1). So too is self-contentment, as a counterpart to *ressentiment*. Although it is difficult, especially for the most intelligent, we must “always act in such a way that we are satisfied [*zufrieden*] with ourselves” (Nachlass 1880, 6[300], KSA 9.275). Nietzsche condemns those “worm-eaten physiological casualties” who wish to be “some other person”; they are especially dangerous because they may succeed in “shoving their own misery [...] on to the conscience of the happy, so that the latter eventually start to be ashamed of their happiness” (GM III 14). Attempting to become somebody else is, in any case, necessarily futile, for “no one is responsible for his acts, no one for his nature,” forming part of a deterministic universe in which “everything is compulsory” (HH I 39, 106). Such comments reflect Nietzsche’s central doctrine of *amor fati*, love of one’s fate. This concept, which rebuilds an individualized teleology from the ruins of progress and salvation, and a societal rank order from the wreckage of the feudal system, denotes a condition in which one “wishes nothing to be different, neither forwards nor backwards nor for all eternity,” embracing necessity as beautiful and desirable (EH, *Clever* 10; see GS 276). Genealogy is a determinant factor here, for “it cannot be effaced from a man’s soul what his ancestors have preferably and most constantly done,” and “with the help of the best education and culture one will only succeed in deceiving with regard to such an inheritance” (BGE 264). The ancestral bequest one has received, whether noble or slavish, must be accepted without *ressentiment*: resistance is futile. Whilst both Turner and Wienand link Nietzschean happiness to *amor fati*, they do not consider the ramifications of this beyond the “free spirit.”⁶⁹ But it is precisely the proletariat, whose fate might appear least lovable,⁷⁰ for whom this contented reconciliation with destiny naturally comes most easily and is most important. Only in modernity, under the combined influence of capitalism and socialism, was their acceptance of it jeopardized. Understanding how this corruption took place was, therefore, crucial.

him. Later, having moved away from the state and nationalism, Nietzsche would expand the autonomy of the great man whilst keeping the worker in his servile role.

69 Turner, “Nietzsche and Happiness,” 495, and Wienand, “Political Implications of Happiness,” 586.

70 Its apparent injunction that we embrace the patently unlovable has been a recurrent critique of Nietzsche’s notion of *amor fati*. See Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 2019, 110 [§ 61].

III. The Politics of Difference: Nietzsche contra Capitalism and Socialism

In the transition to modernity, Pandora's box had been opened, threatening to shatter the natural contentment of the slave or peasant. Against his own wishes and interests, the worker had been made a question. Whilst retaining a naturally lesser capacity for pain and a general disposition toward cheerfulness, his acceptance of fate was imperiled by sickly and deceptive ideologies. Here, I first consider Nietzsche's critique of capitalism: above all, that it hypocritically denies slavery's necessity, claiming to end its existence by decree even whilst perpetuating it massively. Subsequently, I outline his attacks on socialism, focusing on its universalism and optimism, and the affective responses these engender: the twin pathologies of envy and compassion. Yet we should also bear in mind the extent to which these criticisms overlapped, liberal capitalism and socialism being for Nietzsche two sides of the same herdlike coin. As Anson Rabinbach has argued, from the late eighteenth century a triangular arrangement emerged, seeing a "two-front battle [...] waged by the advocates of industry against the unproductive idleness of the aristocracy and [...] the irregular and desultory work habits of the lower orders."⁷¹ Thus the Enlightenment classicist Johann Heinrich Voss's insistence, in his poem *On Labor* (1801), that a "good man" would "not ask if work dishonors," condemning "idlers [*Müßiggänger*]" of all kinds, would for Nietzsche have been of a pair with Karl Marx and Friedrich Engels's celebration of the French Revolution as the "victory of [...] industry over heroic laziness."⁷² "The liar," Nietzsche noted, "uses words to make the unreal appear real" (Nachlass 1872/73, 19[230], KSA 7.492). In reality, bourgeois constructs like the dignity of man or labor were "consolations devised by beggars and slaves," products of "Christianity and socialist fantasy" (Nachlass 1880, 3[74], KSA 9.118). Any positive feelings derived from such palliatives would remain hollow and short-lived, a far cry from genuine happiness. Only by understanding how these ideologies functioned could one begin to foster a mindset upon which they would be ineffectual.

Nietzsche's thought around slavery forms an especially thorny branch of secondary interpretation. A sizeable faction of critics reduce Nietzsche's concept of slavery to a purely ethical or psychological phenomenon, a struggle for autonomy within one's own consciousness.⁷³ Any wholly metaphorical interpretation is, however, invalidated

71 Anson Rabinbach, *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*, New York 1990, 30. This model also explains the implicit parallels treated above between Nietzsche's happy worker and the *Übermensch*, both ends of the social spectrum uniting against the *Mittelstände*.

72 Johann Heinrich Voss, "Zur Arbeit," in Wolfgang Asholt / Walter Fähnders (eds.), *Arbeit und Müßiggang 1789 bis 1914: Dokumente und Analysen*, Frankfurt a.M. 1991, 54–5, and Karl Marx / Friedrich Engels, "[*Neue Rheinische Zeitung*, Nr. 169 vom 15. Dezember 1848]," in *Karl Marx. Friedrich Engels: Werke*, vol. VI, Berlin 1961, 106–9: 107.

73 See e.g. Jeffrey Church, "Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of *The Greek State*," *Journal of Nietzsche Studies* 46/2 (2015), 248–60: 250.

by his discussion of the links between slavery, culture, and sociopolitical community. Slavery represented for Nietzsche a necessary feature of reality, present in various forms from ancient Greece through the transatlantic slave trade into industrial capitalism. Subjugation and inequality belonged to an inescapable ontological fundament, whilst the concept of slavery conceptually tracked, as Dmitri Safronov argues, the “semiotic process” via which the “phraseology employed to denote exploitation continually interprets away from its substance.”⁷⁴ Nietzsche identifies a growing inability to admit, let alone endorse, slavery’s existence, ironically belying its mass proliferation. Despite acting “thoroughly slavishly,” modern man cannot contemplate the word “slave” without “anxiously shying away” (CV 3, KSA 1.764; see GS 18). Seeing through Britain’s Slave Trade Act 1807 or, in the United States, the Thirteenth Amendment of 1865, Nietzsche maintained that “slavery is visible everywhere, although it does not admit this to itself” (Nachlass 1881, 11[221], KSA 9.527). Indeed, he insisted that “slaves live in every respect more securely and happily than modern laborers,” whilst “slave labor is very little work compared with that of the ‘worker’” (HH I 457).

One needed not be aware of one’s slavery to be happy – the deafblind innocence of the naturally contented slave attests to this – but, if one were a slave, thinking oneself free could only be damaging. This applied to the vast majority: slavery was for Nietzsche an expansive category, incorporating a range of meanings non-exclusively and extending far beyond the industrial proletariat. Nietzsche suggests that “all mankind is divided [...] into slaves and freemen,” on the grounds that “whoever does not have two-thirds of his day for himself is a slave, be he otherwise whatever he likes: statesman, merchant, official, or scholar” (HH I 283). Similarly, he counts “princes, merchants, officials, farmers, soldiers” as slaves who “work with an eternal necessity not for themselves,” offering their “excess labor [*Überarbeit*]” in service of a superior “class [*Klasse*] of leisured Olympians” (Nachlass 1881/82, 16[23], KSA 9.664, Nachlass 1876, 19[27], KSA 8.337). From this high vantage point, socioeconomic distinctions levelled out, eviscerating bourgeois liberal claims regarding the desirability of or greater freedom granted by self-improvement and material abundance. Nietzsche advises the proletarian against believing that a “banker lives with more enjoyment or dignity than he does” (Nachlass 1876, 19[21], KSA 8.335). His concept of slavery thus abolished – like, later, Weber’s interpenetrative “spirit” or overarching “cage” (*Gehäuse*) – the fundamental antagonism of capital and labor on which the social question was generally seen to rest. This proved especially important against a historical backdrop of embourgeoisement, a growing “similarity between the working class and the bourgeoisie” in mentality if not prosperity, identified by Holub as an increasingly important vector for Nietzsche.⁷⁵ Again, happiness severed the false temptations of freedom: “The middle classes [*Mittelstände*] are striving ardently to bring the workers into their position: but will this make them happier?” (Nachlass 1881, 12[115], KSA 9.596).

⁷⁴ Dmitri Safronov, *Nietzsche’s Political Economy*, Berlin 2023, 154–6.

⁷⁵ Holub, *Nietzsche*, 150.

The answer was an unambiguous “no.” If the worker was to be “poor, happy, and a slave,” they would have to banish the idea that “merely by means of higher wages the essential part of their misery [...] their impersonal enslavement, might be removed” (D 206). Social mobility was strictly delimited by genealogical inheritance and disconnected from individual effort, since the “theory of freedom of will is an invention of the ruling orders” (HH II, WS 9). Nor was it even desirable: Nietzsche’s analysis of bourgeois ideology uncovered an ever-tightening bondage behind its appeals to freedom. Whilst also highlighting the degrading nature of mechanized production, contrasted with an ideal of artisanal craftsmanship (see HH I 585; HH II, WS 218, 220, 280; Nachlass 1879, 40[4], KSA 8.578), his critique of capitalism is chiefly articulated as a psychological analysis of the industrial bourgeoisie. This class offers a paradigmatic study of how the slave, ostensibly liberated, suffers from their formal emancipation. Having achieved the minimum needed to survive, modern man proves incapable of the leisure of the ancient *vita contemplativa*, fleeing into the internalized thralldom of “raucous, time-thieving, conceited, stupidly proud industriousness” (BGE 58; see HH I 210, 282–5; HH II, WS 170; D 178; GS 329).⁷⁶ For the majority, it remains “necessary not to be in a position to think,” leading them to invent “work that is only intended to appease the general necessity for work” (UM III, SE 5, HH I 611; see Nachlass 1876, 19[21], KSA 8.335). As Nietzsche argues, the “commercial spirit” brings with it a contradiction: in providing “people who are incapable of elevation” with passion, ambition, and financial freedom, it necessarily “consumes them in such a way as to flatten all individuality,” reducing them to automata (Nachlass 1880, 6[200], KSA 9.248). In this sense, the bourgeois fate offered a proof of Leo’s *Schwielenhaut* thesis: commercial prosperity generated an individual unable to cope with their raised station; peeling back the calloused skin left an open, infected wound. Ultimately, they would be better off as menial workers: slaves in the literal, unabstracted sense of the word. Happily accepting this reversal would not, however, be easy.

Tutt, following Lukács, certainly goes too far in placing a “continuous polemic against Marxism and socialism” at the “center of Nietzsche’s political thought,” and Robert Miner’s insistence on the need for a nuanced appraisal of Nietzsche’s thinking

76 On this see Asholt / Fähnders (eds.), *Arbeit und Müßiggang*, 182–3. On the one hand, the bourgeois tradition undertook a radical secularization and economization of religious debates around labor and laziness, in which *acedia* was an essentially monastic vice. On the other, it rejected aristocratic claims to leisure as a particular privilege based in pre-Enlightenment models of human difference. Broadly, it effaced the conceptual pairing of *Muße* (the valorized leisure of the *vita contemplativa*) and *Müßiggang*, sinful idleness, introducing a “new antimony of labor [*Arbeit*] and idleness [*Müßiggang*],” with no room for praiseworthy leisure. In its stead came the promotion of bourgeois values like diligence, order, and cleanliness, a process traced as far back as 1500 but intensifying in the late eighteenth century. See in general Paul Münch (ed.), *Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit: Texte und Dokumente zur Entstehung der “bürgerlichen Tugenden”*, Munich 1984.

on socialism is well taken.⁷⁷ Yet it is clear that, even in the politically more open-minded “middle period” on which Miner focuses, Nietzsche did not see in socialism a potential solution to the social question; its optimism and universalism could only be destructive of the worker’s natural contentment. As Landa argues, the hostility Nietzsche exhibits toward socialism manifests itself in contradictory fashion. On the one hand, Nietzsche derides socialism as “utopian, a hopeless striving against reality”; on the other, he fears it precisely “because it can achieve its goals.”⁷⁸ Earlier, we saw Nietzsche’s anxiety around the Paris Commune and his prediction that socialists “could easily bring things to Chinese conditions” (GS 24). Yet he also condemns their “foolish hopes,” impelling one to “wait and wait” in vain for “something from outside” (D 206). This orientation reflected a faultily Hegelian conviction that the “meaning of existence will come increasingly to light in the course of a process,” propagating the Socratic error that thought “is able to not just recognize but even correct reality” (UM II, HL 1, BT 15). Schopenhauer’s influence is clear in Nietzsche’s stress on the suffering associated with expectation. Both thinkers agreed that hope was not, as commonly regarded, the “greatest source of happiness,” but the “greatest of evils, for it extends the ordeal of man” (HH I 71).⁷⁹ It is, then, difficult to agree with Reginster that Nietzsche views the “elusiveness of fulfilment” as an “essential and distinctive feature” of happiness.⁸⁰ Where Reginster elects Johann Wolfgang von Goethe’s *Faust*, whose requests to Mephistopheles disclose a wish for unfulfillable desires, as a Nietzschean ideal, Nietzsche himself saw a figure “just like Faust” in the “German socialist” who “would still pine away from desire in the midst of delights” (HH II, VM 324). For the majority, contented self-affirmation was the order of the day, not future-directed speculation.

Majority did not, however, mean *all*. Nietzsche recurrently targets socialism’s universalism, its disregard for the distinct needs and capacities of slave and master. Misunderstanding human difference was a recurring error of socialism, which actively “chooses to overlook [...] inequality and treat men as equal” (Nachlass 1876/77, 23[25], KSA 8.412). This was lamentable chiefly because of its impact on the possibility of greatness. In modernity, Nietzsche observes, “it is not the person in need of art but the slave who determines the general ideas,” a mediocratization poisoning the “ground out of which the great intellect and the mighty individual grow” (CV 3, KSA 1.765, HH I 235).

77 Tutt, *Parasite*, 115, and 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.

78 Landa, “Nietzsche: The Chinese Worker’s Friend,” 18. In the 1880s, the latter position was more appropriate. Despite Otto von Bismarck’s 1878 *Sozialistengesetz*, the 1890 federal election saw the *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* receive over 1.4 million votes. See Holub, *Nietzsche*, 128.

79 Schopenhauer, for his part, saw in hopeful optimism only a “bitter mockery of mankind’s nameless suffering,” a melancholy “anticipation of the future” causing yet more pain. See Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 435 and 447.

80 Bernard Reginster, “Nietzsche’s New Happiness: Longing, Boredom, and the Elusiveness of Fulfilment,” *Philosophic Exchange* 37/1 (2007), 17–40: 26.

Denying humanity's stratified diversity had – as seen with the bourgeois slave attempting to be master – negative effects across the board. Happiness, like health, is strictly “individual” and admits of “no good general conception,” just as, framed economically, “a shilling [*Frankenthaler*] is a very different thing in the hands of a rich heir, a day laborer, a merchant, or a university student” (HH I 286, HH II, WS 25). Since “individual happiness springs from personal laws, unknown to anyone else,” it can “only be hampered and obstructed by external prescriptions” (D 108).⁸¹ Accordingly, if equality “paves the way for the painlessness of all,” it also “decreases the happiness of the individual,” replacing healthy contentment with the hollowness of the last man (Nachlass 1880, 3[144], KSA 9.94).

Nietzsche saw socialism, fueled by the false idol of equality, as waging war with the affective weapons of *Mitleid* (compassion or pity) and envy. Where industrial exploitation and massively uneven wealth distribution proliferated, so too did *ressentiment* amongst the working masses and calls for their compassionate treatment through social welfare or philanthropic initiatives. Nietzsche, for his part, linked “all socialistic systems” with a pseudo-Christian “cult of philanthropy [*Menschenliebe*]” which put its faith in the “teaching of the sympathetic affects and of pity,” a pathology found also in his early mentor Schopenhauer (D 132). In Nietzsche's eyes, socioeconomic shifts necessitated a harder attitude toward the masses, a paternalistic treatment repudiating the false care – actually a *harm* – of socialistic gentleness. For one, *Mitleid* replicates the “peculiar impudence” of universalism. Egoistically assuming the “nature and cause” of pain, it “strips alien suffering of what is actually personal,” eschewing the perspectival appreciation of human difference which held the key to happiness (HH II, VM 68, GS 338). Moreover, by perpetuating the misconception that an end to suffering and inequality is actually possible, compassion unwittingly “increases the amount of suffering in the world,” the sympathizers torturing themselves with pity and their objects being given false hope (D 134; see HH I 47). Compassion appeared for Nietzsche not just unnecessary – for the poor, after all, suffered much less than commonly assumed – but actively damaging.

Nietzsche's competing ideal was that of “shared joy” (*Mitfreude*), offering an antidote to the “envy and laziness” on which socialism rested (GS 338, HH I 480). Again, a parallel with Christianity emerged: in both systems, the “sufferer prescribes himself the honey of revenge to allay his anguish,” albeit that for the religious this revenge took

⁸¹ Nietzsche would have found support for his opposition to law-based accounts of human happiness in the neo-Kantian socialist Friedrich Albert Lange's *Die Arbeiterfrage*, whose third edition he purchased in 1875, having devoured Lange's *Geschichte des Materialismus* (1866) soon after its publication. In the third chapter of *Die Arbeiterfrage*, “Fortune and Happiness [*Glück und Glückseligkeit*],” Lange took aim at the approaches of Daniel Bernoulli and Theodor Piderit, who applied general mathematical rules to happiness without considering the effect of socioeconomic factors on human perception and cognition. See Friedrich Albert Lange, *Die Arbeiterfrage: Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Winterthur 1875, 82–146.

the form of divine retribution rather than terrestrial redistribution (TI, Skirmishes 34). Demands for equality were, then, not “an outpouring of justice, but of covetousness”: *ressentiment* by the poor and weak of the rich and powerful (HH I 451). As with pity, the deeper problem was that both camps “have a mistaken impression of each other,” a misunderstanding which sees attributed to perversion or malice what is really the result of sheer alterity (HH I 81). Ultimately, Nietzsche’s critique of the negative affective responses elicited by socialism, along with his attack on capitalism’s hypocritical self-enslavement, can be seen as articulating a “politics of difference,” in opposition to the tyranny of Socratic sameness.⁸² The perniciousness of modern political philosophies, responsible for the social question, lay in their misguided attempt to overcome the innate inequality of humanity. Solving the issue would demand a restructuring of world and mind, establishing the conditions in which difference could best be endured.

IV. Solving the Social Question

Twilight of the Idols evinces, as we saw initially, a comparative despair regarding the possibility of solving the social question. This is compounded by Nietzsche’s general lack of specificity around the changes he desired or how they were to be achieved, inclining readers to supply their own political correlate for his stirring remarks. His “great politics” hardly lends itself to the social question’s more granular aspects, being patently uninterested in the kind of reforms undertaken by Otto von Bismarck in the 1880s to ward off the socialist threat: accident insurance, sick pay, pensions, and the like. Yet nor was the problem wholly confined to the mind of the workers. Of course, for the proletariat to render itself happy overnight would be desirable, but it did not exist in a vacuum. The social question was but one symptom of the sickness of modernity, which contrived to make happiness as inaccessible as possible, for the worker and everybody else. Nietzsche’s quandary is aptly formulated by Wienand: how “can human beings be self-content and at the same time affirm a life bereft of any metaphysical justification”?⁸³ In answering this question, I begin by outlining Nietzsche’s recommendations for sociopolitical restructuring: a pyramidal caste-system established by the legislative power of future philosophers. Accompanying this, he moots a militarization of the labor force and the colonial importation of foreign labor. Finally, I consider his proposals on the level of the individual, most pertinently the therapeutic enactment of happiness as a form of self-legislation.

From *The Greek State*, which promotes the “division of the chaotic mass into military castes,” erecting a “pyramid-like” society founded on a “slave-like lowest level, the broadest of all” (CV 3, KSA 1.775), to *The Antichrist*, which praises the “order of

⁸² See Andrea Rehberg / Ashley Woodward (eds.), *Nietzsche and the Politics of Difference*, Berlin 2022.

⁸³ Wienand, “Political Implications of Happiness,” 599.

castes” promoted by the Hindu Law of Manu as the reflection of a “natural order, natural law [*Gesetzlichkeit*] of the first rank,” Nietzsche defends a stringently hierarchized sociopolitical structure (A 57). Inegalitarian difference became the first principle of social organization. Crucially, this segmentation reflected the differentiated flourishing encoded in his concept of happiness. Nietzsche suggests that the order of castes is the “sanctioning of a natural distance between several physiological types (characters, temperaments etc.),” each “destined for different activity” (Nachlass 1888, 14[221], KSA 13.395). In a passage titled *My Utopia*, for example, he proposes that the “difficult labor and hardship of life will be assigned to the one who suffers least from it” (HH I 462). The imperative is simple: “situate the individual, according to his nature, in such a way that he can achieve the highest that lies within his realm” (Nachlass 1887, 9[34], KSA 12.350). For some, this could extend to artistic creation or military leadership; for other, lesser beings, it would remain undisturbed manual labor.

Such broadly communitarian structures promised a self-regulating holism and potential longevity opposed to nineteenth-century individualistic dissatisfaction.⁸⁴ Mirroring his stress on the importance of consistency in happiness, Nietzsche suggests that “continual development and ennobling inoculation” are possible “only with securely founded and guaranteed duration” – a “value of the first rank” (HH I 224, GS 356). A similar role was played by the medieval church, which “held together” the “hostile forces” in society, keeping “atomistic chaos” at bay (UM III, SE 4). Indeed, Nietzsche repeatedly praises religion as a tool of social control, lauding it for giving “ordinary men” an “invaluable contentedness with their lot and their nature, peace of heart, [and] ennoblement of obedience.” Both Christianity and Buddhism enable the masses to “retain their satisfaction with the actual world, in which they find it difficult enough to live” (BGE 61). This is religion’s most admirable achievement, one which strikingly dovetails with Nietzsche’s own aims. Perhaps, if religion could have been limited to the slavish selection of the population, it might have offered a solution to the social question, though Nietzsche’s insistence on theism’s utter falsity and otherwise uniquely damaging effects makes this hard to believe. Nor does it appear historically plausible. God was dead, and whilst Nietzsche’s madman remained for the moment unheeded, this repression would not last. Since “no regression, no reversal of any sense or degree is at all possible,” one must go “forward [...] step by step further into decadence” (TI, Skirmishes 43). Whilst Nietzsche’s cyclical model of time sees him suggest that prehistory “exists at all times” and “could possibly reoccur,” what mattered was orientation: even if aiming for the past, one had to shoot into the future (GM II 9). This task, one of unrivalled importance, was allocated to the “philosophers of the

⁸⁴ Safronov is right to identify parallels between Nietzsche’s ideal of social organization and the ancient Greek *oikos* or household unit, linked with the broader, not purely financial meaning of *oikonomia* as the “management of the household.” Insofar as the synthetic communitarianism of the *oikos* had “not yet been embedded as an antagonistic social relation” or “become a psychological burden,” it presented an appealing alternative to capitalist class society. See Safronov, *Nietzsche’s Political Economy*, 158–60.

future” (BGE 42–4). For them, like the Greeks, “happiness in existence is possibly only as a happiness in appearance,” a conscious overcoming of life’s apparent meaninglessness (Nachlass 1885/86, 2[110], KSA 12.116). Deemed uniquely capable of *forgetting* nihilistic modernity and spearheading the transvaluation of all values needed for humanity’s continued growth, they represent a soteriological counterpart to the happy worker.

Such a maneuver, dubbed by Herman W. Siemens the “deferral of legislation to the future,” is, however, of little help in addressing the nineteenth century’s contradictions.⁸⁵ What was to be done *until* these philosophers arrived? Nietzsche made clear the pressing need for an arrangement which “keeps in view the well-being of the worker, his physical and spiritual contentment,” avoiding revolutionary unrest and physiological degeneration (HH II, WS 286). Art was one possibility: *The Birth of Tragedy* had celebrated the redemptive role of Greek tragedy, whose shared experience of Dionysiac ecstasy, in which “now the slave is a free man, now all rigid, hostile boundaries break down,” organically regulated an inegalitarian social structure (BT 1). Yet the dialectic of Apollonian and Dionysian impulses seemed increasingly anachronistic under Socratic hegemony, leading Nietzsche by the early 1880s to more banal remedies: a “change of diet and severe manual labor,” rather than such dangerous mental “intoxicants” as art (D 269). Additionally, a faith in war’s purificatory function – albeit not its centrality to a German national project – persists from Nietzsche’s youthful participation in the Franco-Prussian War in 1870 to his mature works, especially *Zarathustra*.⁸⁶ He defends both hot war, fulfilling the “martial task of the state,” and the remodeling of peacetime society along military lines (CV 3, KSA 1.775). This applied especially in the sphere of labor: “workers should learn to feel like soldiers,” whilst bourgeois captains of industry, unworthy of their position and thus resented, should be replaced by Napoleons or Caesars (Nachlass 1887, 9[34], KSA 12.350).

Nietzsche locates an equally radical solution to the social question in the dynamic of mass emigration and immigration. This is clearest in *Dawn*, where he advises Germany’s proletariat to “emigrate and endeavor to become a master in new and savage countries,” an act of “protest against the machine, against capital.” To counterbalance the resultant population decline, he proposes to “bring in Chinese,” whose “modes of living and thinking,” especially their “durability,” should prove “very suitable for industrious ants” (D 206). The *Nachlass* contains similar utterances, advocating a “mass introduction of barbarian peoples from Asia and Africa,” and predicting that the “backward peoples of Asia, Africa, etc. will be used as laborers.” Here, the specific profiling of “Chinese” as uniquely diligent and vegetative, found also in contemporary racial theorists like Arthur de Gobineau, expands to a binary vision of the “civilized

⁸⁵ Herman W. Siemens, “Nietzsche and the Temporality of (Self-)Legislation,” in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, 191–210: 209.

⁸⁶ See Thomas Pangle, “The ‘Warrior Spirit’ as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche’s *Zarathustra*,” *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 140–79.

world” making the “uncivilized world subservient [*dienstbar*],” establishing a new slave order to uphold culture (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.481–3, Nachlass 1880, 4[136], KSA 9.135). Again, Nietzsche was one voice amongst many. Mehring remarked on the “fervent desire for the importation of Chinese coolies” in the 1880s and 1890s, whilst Bernhard Förster, Nietzsche’s brother-in-law, might have been enacting his relative’s edicts when establishing the racial colony of “Nueva Germania” in Paraguay.⁸⁷ For a self-avowedly untimely thinker, these are decidedly timely proposals, widespread in late nineteenth-century discourse.

It is difficult to see what use such recommendations would have been for the majority of dissatisfied, alienated, and resentful workers, proletarian and bourgeois alike, unwilling or unable to embark on military or colonial misadventures. Whilst the problem was indeed not wholly confined to their minds, they still encountered the ethical predicament, concisely formulated by Theodor W. Adorno, of whether or not wrong life *can* be lived rightly.⁸⁸ Recentering Nietzsche’s notion of happiness makes the stakes clear. Unlike utilitarianism, Nietzschean happiness was disconnected from any moral formula or scientific calculus defining the actions by which it could be achieved. Contra socialism and capitalism, external changes to institutions or personal prosperity were irrelevant. How, then, can we separate the question of what happiness is for Nietzsche from that of *how* it can be attained? Here, it is helpful to consider what has been called Nietzsche’s “therapeutic” mission, aimed at preserving and enhancing spiritual and physical health.⁸⁹ Rather than rationalistically codifying universal rules, Nietzsche is chiefly concerned with practical knowledge applicable on a case-by-case basis. This is the epistemic outlook of the artist, artisan, or doctor; and indeed he counts himself amongst the “new physicians of the soul” (D 52). Such a role meant the deployment of novel “remedies, in order to send each person [...] to the climate that just suits him – whether for a time or permanently” (HH II, WS 188; see HH I 243). Yet it also included the recognition that the majority of existing palliatives – chief amongst them consolatory inventions like the dignity of labor – have “in the long run brought about worse conditions” than “those they were intended to remove,” failing to recognize that the perceived malady should not, and *cannot*, be cured (D 52). Indeed, it has henceforth been the case that the individual has “suffered more from his worries about the disease than the disease itself,” as with slavery, properly viewed not a sickness at all (D 54). Thus Nietzsche appraises different “methods for combating the vehemence of an impulse,” keeping in check modernity’s mighty but false temptations of justice, freedom, and equality (D 109; see HH I 35). Ideally, the individual may prove capable of self-medicating; one should, “where possible, live without a doctor” (D 322).

⁸⁷ Mehring, “Nietzsche gegen den Sozialismus,” 219. See Sebastian Conrad, “‘Kulis’ nach Preußen? Mobilität, chinesische Arbeiter und das Deutsche Kaiserreich 1890–1914,” *Comparativ* 13/4 (2003), 80–95.

⁸⁸ Adorno, *Minima Moralia*, 43 [§ 18].

⁸⁹ See e.g. Michael Ure, *Nietzsche’s Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, London 2008.

If we wish to reconcile ourselves with nature, to live our fate, cultivating an attitude of moderation and temperance is essential. This may seem a surprising verdict, given Nietzsche’s frequent association with Dionysiac excess, yet it is one which recurs throughout his *œuvre*. It is the philosophy of Epicurus, shared by the free spirits, who “gladly content themselves with a small post or an income that is just sufficient to enable them to live” and “know how to make much out of little” (HH I 291, 627; see HH II, WS 192). Whilst this ethic may be difficult to uphold, since we “gradually become satiated with the old, the securely possessed, and again stretch out our hands,” it is also, with a hint of the Diogenean, that which should be imparted to the proletariat (GS 14). As Nietzsche suggests in a note of 1880, workers “should be taught to enjoy life, to need little, to be jovial, to burden themselves as little as possible” – to be, in short, “cynical and epicurean” (Nachlass 1880, 7[97], KSA 9.337). He goes so far as elevating the “philosophy of contentment [*Neidlosigkeit*] and cheerful refusal to change places” to that which “society always needs,” the only mode of thinking which enables the healthy retention of structural stability (HH II, VM 396).

Against his Basel colleague Jacob Burckhardt’s suggestion that “the idea [*Anschauung*] of happiness as remaining in a certain condition [*Verharren in einem bestimmten Zustande*] is in itself wrong,” we might see Nietzsche as offering a model of happiness resulting from an act of affirmative self-legislation.⁹⁰ Siemens is right to note that within Nietzsche’s “pluralistic ‘ontology’ of becoming, (self-)legislation has a central and profoundly ambivalent place,” rubbing up awkwardly against his recurrent stress on fluid dynamism.⁹¹ On the whole, however, it offers a vital alternative to the misguidedly universal legislation of modern ideologies. When it comes to happiness, a degree of limitation is required, as “each living being can become healthy, strong, and fruitful only within a horizon,” especially one self-drawn (UM II, HL 1). Similarly, Nietzsche stressed, “wellbeing in the world is possible only within convention [*Herkommen*], stable customs, limitation” (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.482). Although for “strong imperious natures” it is important above all “to ‘give style’ to one’s character,” an injunction which has often been misread as applying to all, for the majority “one thing is necessary [...] namely, that man should attain satisfaction with himself” (GS 290). Here, in “contentedness, fitting in, and personal improvement,” is true freedom, as opposed to the “unfreedom of mind” indicated by the “revolutionary inclination” (Nachlass 1879, 40[5], KSA 8.579). Self-legislation of this kind represents an exertion of power, an act of self-glorification, transcending all which pulls one away from the healthy acceptance of fate. If it appears to diverge sharply from the standard portfolio of Nietzschean virtues, this points to both his perspectival approach and the broader underlying tensions of his thought.

⁹⁰ Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, in *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed. Peter Ganz, vol. X, Munich 1999, 129–348: 147.

⁹¹ Siemens, “Temporality of (Self-)Legislation,” 191.

V. Conclusion: Happiness, Work, Mediocrity

The image of Nietzsche which emerges from the above considerations is, perhaps, an unusual one. Rather than treating him as a lone, untimely genius transcending all influences and vulgar contexts, we have situated him within his time and demonstrated his potent awareness of and engagement with contemporary themes, especially the social question and the philosophies of socialism and capitalism. Rather than relegating happiness to a minor concern or object of disdain, we have made it a cornerstone of his political and ethical enterprise. Rather than limiting his focus to the overman's self-overcoming excess and bombastic vitality, we have witnessed a persistent and thoughtful, albeit paternalistic and often backhanded concern for "lesser" beings, "slaves," whether proletarian or bourgeois. The Nietzsche we encounter is neither naïvely defanged nor grotesquely demonized. Accordingly, his thought is seen to be given its unique character by tensions and contradictions, concentrated in the figure of the happy worker, who hovers between past and present, ideal and reality.

Nietzsche's doubts around the emergence of a contented workforce have largely proven justified. Capitalism has triumphed over socialism both empirically and ideologically, relying increasingly on the fostering of self-enslaving subjectivities which encourage individual overidentification with labor.⁹² Here, too, Nietzsche has played an ambivalent role. Whilst a continuity runs from his critique of industriousness and the commercial spirit to Adorno and Max Horkheimer's critique of the total economization of fate in *Dialectic of Enlightenment* (1947),⁹³ or Gilles Deleuze's "control society,"⁹⁴ Nietzsche's work has just as often served as inspiration for lifestyle anarchism or hyper-productive neoliberalism.⁹⁵ Nor has this apparent freedom made us happy; we appear more depressed, alienated, unfulfilled than ever before. The figure of the happy worker – contented, healthy, free of nihilism and *ressentiment* – allows us to imagine an alternative. The German author and cultural critic Hans Magnus Enzensberger has written "in defense of normality" against the capitalist appropriation of post-1968 individualism.⁹⁶ Nietzsche, for his part, saw this coming, predicting in *Beyond Good and Evil* that "it is difficult to preach this morality of mediocrity [...] it will have a hard time concealing its irony" (BGE 262). In this he was prescient. But just as it is challenging to take Nietzsche at his word, so we must look this philosophy of mediocrity and contentment in the face. Our happiness may depend upon it.

92 Luc Boltanski / Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, trans. Gregory Elliott, London 2018, may here represent a vast literature.

93 Adorno / Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 175.

94 Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control," trans. Martin Joughin, *October* 59 (1992), 3–7.

95 See Ishay Landa, *The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture*, Lanham, MD 2007.

96 Hans Magnus Enzensberger, "Zur Verteidigung der Normalität," in *Politische Brosamen*, Frankfurt a.M. 1985, 207–24.

Bibliography

- Abbinnett, Ross: *Politics of Happiness: Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derrida to the Political Ideologies of Happiness*, London 2013
- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott, Stanford, CA 2002
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 2019
- Ansell-Pearson, Keith / Serini, Lorenzo: “Friedrich Nietzsche: Cheerful Thinker and Writer. A Contribution to the Debate on Nietzsche’s Cheerfulness,” *Nietzsche-Studien* 51 (2022), 1–33
- Bamford, Rebecca: “The Liberatory Limits of Nietzsche’s Colonial Imagination in *Dawn* 206,” in Manuel Knoll / Barry Stocker (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014, 59–76
- Bett, Richard: “Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus),” *Philosophical Topics* 33/2 (2005), 45–70
- Bittner, Rüdiger: “Ressentiment,” in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s “On the Genealogy of Morals”*, Berkeley, CA 1994, 127–38
- Boltanski, Luc / Chiapello, Eve: *The New Spirit of Capitalism*, trans. Gregory Elliott, London 2018
- Brobjer, Thomas H.: “Nietzsche’s Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy,” *Journal of Nietzsche Studies* 18 (1999), 56–70
- Bull, Malcolm: *Anti-Nietzsche*, London 2014
- Campbell, Joan: *Joy in Work, German Work: The National Debate, 1800–1945*, Princeton, NJ 1989
- Church, Jeffrey: “Nietzsche’s Early Perfectionism: A Cultural Reading of *The Greek State*,” *Journal of Nietzsche Studies* 46/2 (2015), 248–60
- Conant, James: “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*,” in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmodernism*, Cambridge 2001, 181–257
- Conrad, Sebastian: “‘Kulis’ nach Preußen? Mobilität, chinesische Arbeiter und das Deutsche Kaiserreich 1890–1914,” *Comparativ* 13/4 (2003), 80–95
- Crescenzi, Luca: “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879),” *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442
- Deleuze, Gilles: “Postscript on the Societies of Control,” trans. Martin Joughin, *October* 59 (1992), 3–7
- Drochon, Hugo: *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, NJ 2016
- Eiden-Offe, Patrick: *Die Poesie der Klasse: Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*, Berlin 2017
- Enzensberger, Hans Magnus: “Zur Verteidigung der Normalität,” in *Politische Brosamen*, Frankfurt a.M. 1985, 207–24
- Finley, Moses: *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980
- Franco, Paul: “Tocqueville and Nietzsche on the Problem of Human Greatness in Democracy,” *The Review of Politics* 76 (2014), 439–67
- Graveney, Jack: “Parasites, Heroes, and Ordinary Souls: Nietzsche’s Politics from the Nineteenth Century to Neoliberalism,” *Nietzsche-Studien* 55 (2026)
- Holub, Robert C.: *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2018
- Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, NY 1993
- Huddleston, Andrew: “‘Consecration to Culture’: Nietzsche on Slavery and Human Dignity,” *Journal of the History of Philosophy* 52/1 (2014), 135–60
- Hurka, Thomas: “Nietzsche: Perfectionist,” in Brian Leiter / Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2007, 9–31
- Jonas, Mark: “Overcoming *Ressentiment*: Nietzsche’s Education for an Aesthetic Aristocracy,” *History of Political Thought* 34/4 (2013), 669–701
- Kahan, Alan: “Arnold, Nietzsche and the Aristocratic Vision,” *History of Political Thought* 33/1 (2012), 125–43

- Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 2013
- Kautsky, Karl: "Arthur Schopenhauer," in Wolfgang Harich (ed.), *Arthur Schopenhauer*, Berlin 1955, 156–201
- Landa, Ishay: "Marx, Nietzsche, and the Contradictions of Capitalism," in Christine Payne / Michael Roberts (eds.), *Nietzsche and Critical Social Theory*, Leiden 2019, 147–72
- Landa, Ishay: "Nietzsche: The Chinese Worker's Friend," *New Left Review* 1/236 (1999), 3–23
- Landa, Ishay: *The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture*, Lanham, MD 2007
- Lemm, Vanessa: "Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*," *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 169–200
- Losurdo, Domenico: *Liberalism: A Counter-History*, trans. Gregory Elliott, London 2014
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet*, trans. Gregor Benton, Leiden 2020
- Löwith, Karl: *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, trans. David E. Green, New York 1991
- Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, vol. II, Darmstadt 1974
- Lyotard, Jean-François: *Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant, Bloomington, IN 1993
- Maltzahn, Christoph von: *Heinrich Leo (1799–1878): Ein politisches Gelehrtenleben zwischen romantischem Konservatismus und Realpolitik*, Göttingen 1979
- Mann, Thomas: "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung," in *Gesammelte Werke*, ed. Hans Bürgin and Peter de Mendelssohn, vol. IX, Frankfurt a.M. 1965, 675–712
- McMahon, Darrin: *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present*, London 2007
- Mehring, Franz: "Nietzsche gegen den Sozialismus," in *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, ed. Dieter Bergner, Frankfurt a.M. 1975, 213–22
- 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
- Münch, Paul (ed.): *Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit: Texte und Dokumente zur Entstehung der "bürgerlichen Tugenden"*, Munich 1984
- Owen, David: *Nietzsche's "Genealogy of Morality"*, Stocksfield 2007
- Pangle, Thomas: "The 'Warrior Spirit' as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche's Zarathustra," *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 140–79
- Rabinbach, Anson: *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*, New York 1990
- Reginster, Bernard: "Nietzsche, Proficiency, and the (New) Spirit of Capitalism," *Journal of Value Inquiry* 49 (2015), 453–77
- Reginster, Bernard: "Nietzsche's New Happiness: Longing, Boredom, and the Elusiveness of Fulfilment," *Philosophic Exchange* 37/1 (2007), 17–40
- Rehberg, Andrea / Woodward, Ashley (eds.): *Nietzsche and the Politics of Difference*, Berlin 2022
- Reinert, Sophus / Reinert, Erik: "An 'All too Human' Question: Nietzsche, *Die Soziale Frage*, and the German Historical School of Economics," in Jürgen Backhaus / Wolfgang Drechsler (eds.), *Friedrich Nietzsche (1844–1900): Economy and Society*, New York 2006, 111–35
- Ruehl, Martin: "Nietzsche's New Order: The Political after the Death of God," in Martin Ruehl / Corinna Schubert (eds.), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*, Berlin 2023, 17–32
- Ruehl, Martin: "Politeia 1871: Nietzsche contra Wagner on The Greek State," *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 79 (2003), 61–86
- Safronov, Dmitri: *Nietzsche's Political Economy*, Berlin 2023
- Salaquarda, Jörg: "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche," *Studi Tedeschi* 22 (1979), 133–60
- Schweer, Christoph: *Heimweh – Heros – Heiterkeit: Nietzsches Weg zum Überhelden*, Würzburg 2018
- Sharpe, Matthew: "Unifying, Comparative, Critical and Metacritical: Domenico Losurdo's Nietzsche as Aristocratic Rebel," *Critical Horizons* 23/3 (2022), 284–304
- Siemens, Herman W.: "Nietzsche and the Temporality of (Self-)Legislation," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, 191–210

- Thomä, Dieter: *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2003
- Turner, Bryan: “Nietzsche and Happiness,” in Christine Payne / Michael Roberts (eds.), *Nietzsche and Critical Social Theory*, Leiden 2019, 481–97
- Tutt, Daniel: *How to Read Like a Parasite: Why the Left Got High on Nietzsche*, London 2024
- Ure, Michael: *Nietzsche’s Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, London 2008
- Voss, Johann Heinrich: “Zur Arbeit,” in Wolfgang Asholt / Walter Fähnders (eds.), *Arbeit und Müßiggang 1789 bis 1914: Dokumente und Analysen*, Frankfurt a.M. 1991, 54–5
- Weber, Max: “Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur,” in *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums: Schriften und Reden, 1893–1908*, ed. Jürgen Deininger, Tübingen 2006, 82–127
- Wienand, Isabelle: “Political Implications of Happiness in Descartes and Nietzsche,” in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche: Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 583–604

Mat Messerschmidt

Embodiment and Subversion: Objections to Judith Butler's Nietzsche

Abstract: This article considers the importance of Nietzsche's GM I 13 to Judith Butler's *Gender Trouble* (1990), arguing that Butler misreads Nietzsche's passage and exploring the implications of their misreading. I begin by placing Butler's reading in the context of French poststructuralist readings of Nietzsche that appear to have influenced Butler. I then turn to Butler's crucial invocation of GM I 13, showing how Nietzsche is claiming that consideration of the human being as a hierarchy of drives reveals our *limitations* when it comes to self-transformation – whereas Butler takes the lack of a “doer” behind the “deed” to be a thought that *amplifies* our capacity for self-transformation. Turning to Saba Mahmood's criticisms of Butler's account of the subversion of gender norms, I show how, without speaking of Nietzsche, Mahmood's critique highlights what Butler failed to register in Nietzsche: namely, that thinking of the gendered human being as *embodied* means acknowledging that the subversion of cultural norms must involve more than the disruption of repeated culturally significant acts. Rather, it must involve the potentially long, slow work of reengineering the body as a hierarchy of drives.

Keywords: Judith Butler, Physiology, Body, Gender, Subversion, GM I 13

1 Liberation and Finitude in Nietzsche

It is easy to label Judith Butler's reading of Nietzsche in *Gender Trouble* (1990), their most famous work, as paradoxical. Nietzsche is one of modern thought's most notorious sexists, yet it is he who is invoked as an ally and guiding light at what could be described as the most important junctures of Butler's book in the opening chapter, where they first lay out the kernel of their vision of gender as performative, and in the book's conclusion, as they tell us what they take themselves to have accomplished.¹ Butler's use of Nietzsche might appear to us to be entirely appropriate on a deeper level, though. Nietzsche is the philosopher who calls on us to “become who you are” (GS 270), to aspire to “self-overcoming” (TI, Germans 4), a thinker who invites us to foundationally rethink

1 See Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 2006, 28 and 195.

Dr. Mat Messerschmidt, University of Chicago, Committee on Social Thought, 1130 East 59th Street, Chicago, Illinois 60637, USA, E-Mail: matmesserschmidt@uchicago.edu

our human possibilities and to project past what we might previously have taken them to be. His deity, Dionysus, is a god of creation and destruction, who implies the constant passing-away of old things – and, appropriately, a god who exceeds conventional gender boundaries. Butler channels this subversive Nietzschean energy via his well-known assertion that there is no “doer” behind the “deed” (GM I 13), meaning that there is no timeless essence determining “who you are” that cannot be overcome by choosing different “deeds.”² Nietzsche thus appears as an avatar of a specifically modern kind of freedom. Via an unexpected path, Butler reminds us, in this way, why generations of young readers have found Nietzsche so empowering.³

Yet Nietzsche is not only a thinker of human liberation, but also a thinker of human finitude, which implies a limitation on the possibilities of liberation, as well as a need for self-discipline. It is my sense that both these aspects of Nietzsche emanate from his preoccupation with an object of philosophical consideration that matters deeply to Butler as well – namely, the human body, which Nietzsche understands as a hierarchy of drives, a hierarchy which is finite in its power and requires a self-structuring that always delimits its possibilities of self-transformation. I argue in this essay that Butler's use of Nietzsche in *Gender Trouble* appreciates the *liberating* Nietzsche but fails to see the *limiting* Nietzsche in such a way that allows a fuller reading of Nietzsche to actually serve as the basis of a rejoinder to Butler's picture of gender performativity in their famous book. This argument will be enacted via 1) a consideration of GM I 13, the passage known for its discussion of “lambs,” “birds of prey,” and the rejection of the doer behind the deed, and of Butler's implementation of this passage in *Gender Trouble*, and 2) a turn toward anthropologist Saba Mahmood's criticism of Butler's implicit sense of embodiment, which, I claim, can be read as a quasi-Nietzschean response to Butler; and amplifies shortcomings of their reading of Nietzsche. Overall, I seek to show that, whereas Butler reads into Nietzsche and adopts in *Gender Trouble* a view of agency and of subjecthood that is founded in subversive resistance (a subjecthood, we might say, founded in breaking and disrupting), Nietzsche himself, to the contrary, understands agency and subjecthood as the results of embodied self-harmonization, organization and synergizing of the will or the drives, and physiological self-discipline (a subjecthood founded, against Butler's view, in gathering that which is disparate). In making this argument, I intend to reconsider Nietzsche's potential relevance to discussions of gender today – and to challenge Butler's picture of gender performativity from the standpoint of a revised reading of Nietzsche.

Butler inherits what I would like to call the imbalance of their Nietzsche reading – where “imbalance” refers to the emphasis on the liberating aspects of Nietzsche's physiology, but at the expense of the limiting aspects – from French postmodern appropriations of his thought. The most robust evidence for this comes from the book that is

2 Butler, *Gender Trouble*, 34.

3 Thank you to Martine Prange, Nick Lowe, and Maria Mourtou Paradeisopoulou for their rich feedback to this paper at the 2025 Friedrich Nietzsche Society conference in Belfast.

based on their dissertation, *Subjects of Desire* (1987), whose ending tells the story of how Nietzsche usurps Hegel's pride of place as the preeminent 1800s German philosopher in twentieth-century France, beginning with the advent of poststructuralism,⁴ by offering a vision of desire as affirmative that can replace Hegel's fundamentally negative vision of desire. Without diving into a prolonged review of the possible sources of Butler's Nietzsche, I would like to make the following brief observations about the version of Nietzsche to which Butler had had great exposure before writing *Gender Trouble*. The "New Nietzsche" in poststructuralist France is sometimes understood as responding to Martin Heidegger's interpretation of Nietzsche. For Heidegger, Nietzsche seeks to overcome Cartesian subjectivism but in fact simply renames the Cartesian subject as "body": "For Descartes, the human is a subject in the sense of a representing selfhood. For Nietzsche, the human is a subject in the sense of an 'ultimate fact' [*letztes Faktum*] of drives and affects, i. e., of the body."⁵ This body is potentially all-powerful, as it can dominate the world via the transfiguring power of representation. For many French postmodern voices, such as that of Jacques Derrida, talk of the body falls away entirely, and Nietzsche becomes a vanguard figure of the "liberation of the signifier."⁶ Sarah Kofman is more sober than Derrida about the centrality of physiology in Nietzsche's thought, but inscribes the body as drives with the character of "metaphor," which is roughly parallel to Derrida's "liberation of the signifier."⁷ "Metaphorical activity" is the "general form of all drives," for Kofman's Nietzsche.⁸ While this picture of the Nietzschean body is more likely to be contrasted with that of Heidegger than associated with it, it is important to

4 Nietzsche turns out to be the hero of Butler's historical narrative only at the tail end of the work. See Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York 1999, 205–38. Butler also explicitly claims, in *Gender Trouble*, to follow Michel Haar's reading of Nietzsche. Haar's work appeared in the celebrated 1977 volume *The New Nietzsche*, which introduced many American readers to what came to be understood as the French Nietzsche. See Michel Haar, "Nietzsche and Metaphysical Language," in David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, MA 1985, 5–36 (cited by Butler, *Gender Trouble*, 28). The volume also contained articles by Sarah Kofman, Gilles Deleuze, and Jacques Derrida.

5 Martin Heidegger, *Nietzsche II* [= GA 6.2], ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1997, 168. All translations of German texts, including Nietzsche texts, are mine, unless otherwise noted.

6 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, MD 1976, 19. For a more direct confrontation with Heidegger, see *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979, in which Derrida positions himself against Heidegger's body-centric reading and replaces it with an engagement that makes little or no mention of the physiological in Nietzsche's thought.

7 Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, trans. Duncan Large, Stanford, CA 1993, 25. And related to both Derrida's "liberation of the signifier" and Kofman's "metaphor" is Paul de Man's "literature," which is contrasted with "philosophy." The difference between the two is that literature knows that the signifier will not be reunified with the signified. "Philosophy turns out to be an endless reflection on its own destruction at the hands of literature," de Man says in a chapter on Nietzsche in *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, CT 1979, 115. Butler reports frequently auditing de Man's courses at Yale as a graduate student. See Butler, *Subjects of Desire*, vii.

8 Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, 25.

see that we have, once again, a vision of Nietzschean embodiment that is one of unfettered empowerment – only that the empowerment no longer takes the form of domination, as it did on Heidegger's reading, and instead takes the form of limitless creativity. It is my sense that this notion of the body as limitlessly creative can be seen in Butler's Nietzsche as well – and that it needs to be resisted with an insistence on the human limitations implicit in Nietzschean physiology.⁹

Both parties – Heidegger and the French “New Nietzsche” readers – are wrong, I think, and influentially wrong, to view Nietzsche as presenting us with a vision of unchecked human power, a vision that effaces the finitude of the embodied human being as a hierarchy of drives. Yet, in a way, this essay seeks to recover a Heideggerian impulse that was lost in the “New Nietzsche”: I share Heidegger's conviction that any reading of Nietzsche must take his notion of physiology to be at the heart of his thought. While I do not share Heidegger's understanding of Nietzschean physiology, it is my sense that the elision of the body from Nietzsche's thinking in the responses of his French successors makes possible a reading like Butler's, whose Nietzschean human being, I will seek to show, is problematically disembodied.

2 Self-Overcoming and “Standing”: Against Butler's Nietzsche

To recapitulate, we see a friction between the constitutively limited Nietzschean body of drives as found in Nietzsche's writing, on the one hand, and on the other hand, the limitless, spontaneous self-creative power of the Nietzschean self as read by a certain epoch of Nietzsche's French readership. With the rest of this essay, I will focus on the way this tension expresses itself in the thought of Butler, a famous reader of Nietzsche who is deeply influenced by his French reception. Nietzsche is a deceptively important figure in *Gender Trouble*, despite the relatively modest number of times he is mentioned by name.¹⁰ Whether or not it is the case that reflections upon Nietzsche's critique of

⁹ Indeed, French Nietzsche scholars coming after the famous poststructuralists who have focused intently on the topic of Nietzschean physiology have tended to emphasize Nietzschean finitude, such that it seems strained still to call the Nietzsche of writers like Derrida, Kofman, and de Man “the French Nietzsche,” as anglophone writers still sometimes do. Éric Blondel, for instance, could be said to give us a Nietzsche of Freudian finitude, Didier Franck, a Nietzsche of Heideggerian finitude, and Barbara Stiegler, a Nietzsche of Kantian finitude. See Éric Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture*, trans. Séan Hand, Stanford, CA 1991; Didier Franck, *Nietzsche and the Shadow of God*, trans. Bettina Bergo and Philippe Farah, Evanston, IL 2012; and Barbara Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair: Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris 2005.

¹⁰ The Routledge edition of *Gender Trouble* has a somewhat faulty index. Although I say that Nietzsche is mentioned relatively infrequently, his name appears more frequently than is acknowledged by the index.

the subject played a consciously crucial role in the genesis of *Gender Trouble*, we can certainly say that Butler understands the argument of their book to resonate with that critique in an important way. My own position is that Butler overestimates the degree to which that is so – although their association of their own argument with Nietzsche's is not without reason. For Butler as much as for Nietzsche, the critique of the subject proceeds via a return to the body as the orienting point for the philosophical study of the human being.¹¹ I use the word "return" because, for both thinkers, human beings, as we understand them, have been transformed from dynamic bodies to ossified subjects via a historical ideological process, and the workings of this historical process can only be demystified via an investigation that will, in both cases, take the form of *genealogy*. Butler proposes "a critical genealogy of gender categories" that will investigate the ways in which bodies become invested with socio-cultural meaning – a project that clearly has Nietzschean overtones, although the most proximal influence is Foucault (whose "genealogy" Butler reads as a very Nietzschean genealogy).¹² Ultimately, however, the conceptions of the body employed by the two philosophers diverge from each other in critical ways I take not to be fully appreciated by Butler. Their appropriation of

11 I think that Butler would agree with Nietzsche's call to "proceed from the body," as opposed to "the spirit," and "to use it as the guiding thread" (Nachlass 1885, 40[15], KSA 11.635).

12 Butler, *Gender Trouble*, xxxii. We can see why a genealogy must be a genealogy of the body, for Butler, by tracing their response to Foucault's *Nietzsche, Genealogy, History*, where he says: "The body is the inscribed surface of events (traced by language and dissolved by ideas), the locus of a dissociated Self (adopting the illusion of a substantial unity), and a volume in perpetual disintegration. Genealogy, as an analysis of descent, is thus situated within the articulation of the body and history. Its task is to expose a body totally imprinted by history and the process of history's destruction of the body" (Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Ithaca, NY 1977, 139–64: 148). In the final pages of *Subjects of Desire*, the dissertation project, Butler responds in a way that presages their appropriation of Nietzschean genealogy in *Gender Trouble*: "The 'dissociated Self' is understood to be a sublimated creation of the juridically repressed body, which suggests that the Subject itself is a fiction based upon the regulation of the body (here Foucault's theory clearly draws upon Nietzsche's *Will to Power* in which the ego is understood to conceal the multiplicitous affectivity of the body and of instinctual life in general). Hence, for Foucault, the subject is dissociated *from* the body and the multivalent force relations of which it is constituted; this suggests that a history of the subject requires an account of the regulatory and repressive mechanisms, those strategies of subjection that gave rise to the 'subject'" (Butler, *Subjects of Desire*, 236). Of course, the invocation of the notion of genealogy in Foucault's *History of Sexuality*, vol. I, in which Foucault genealogizes the concept of sexuality and the sexual categories that presage sexual identities, is deeply important for Butler, who cites the work heavily in *Gender Trouble* (e. g. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York 1990, 119). But in leaning on Foucault (e. g. Butler, *Gender Trouble*, 100–4 and 124–7), Butler seems to take the notion of the social construction of the "libidinal economy" further than Nietzsche ever would, claiming that it is "necessary" to "cure ourselves of the illusion of a true body beyond the law." It seems right that, for GM II, there is no truly human body *before* the law, but culture is not, for Nietzsche, the exhaustive source of libidinal energy, as it can sometimes appear to be, in such passages, for Butler.

Nietzsche reflects the same one-sidedness that I just referenced in the French Nietzsche reception that they inherit. In the end, the Nietzschean version of the genealogical return to the body in fact implicitly challenges key elements of Butler's critique of the "coherent" subject.

First, however, we must recall the terms of Butler's invocation of Nietzsche in somewhat greater detail. Early in *Gender Trouble*, Butler refers to a Nietzschean critique of the "metaphysics of substance." For the metaphysics of substance as understood by Nietzsche, then distilled by Michel Haar commenting upon Nietzsche, and finally relayed to us through Haar by Butler, "Being" and "Substance" "constitute the artificial philosophical means by which simplicity, order, and identity are effectively instituted."¹³ The "critique of the metaphysics of substance implies a critique of the very notion of the psychological person as a substantive thing."¹⁴ It becomes clear in passages in *Gender Trouble* that engage with Nietzsche at any length that, for Butler, the critical moment in Nietzsche's oeuvre for the advancement of the critique of the metaphysics of substance is the famous GM I 13, which claims that there is no "doer" behind the "deed." In GM I 13, Nietzsche asserts that "only due to the seduction of language (and to the founding errors of reason that have been petrified in language), which understands and misunderstands all action [*Wirken*] as determined through an actor [*durch ein Wirkendes*], can it appear otherwise." Nietzsche likens this "seduction" of language and of reason to the misconception whereby the mind of the average person "separates a bolt of lightning from its flashing and takes the latter as an *action* [*Thun*], as the effect [*Wirkung*] of a subject called lightning." For Nietzsche, however, "there is no such substrate – there is no 'being' behind the doing, effecting, and becoming; 'the doer' is merely a fiction added on to the deed – the deed is everything [*das Thun ist Alles*]." The appeal to Butler of this line of argument will be apparent to anyone who is familiar with their notion of gender performativity. Referring to Nietzsche's claim that "the deed is everything," Butler asserts, in the opening chapter of *Gender Trouble*, that "*gender* is not a noun [...] gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed."¹⁵ Butler localizes GM I 13's assault on the metaphysics of substance to the "deeds" that perform gender identities:

In an application that Nietzsche himself would not have anticipated or condoned, we might state as a corollary [to Nietzsche's claim that there is "no such substrate"]: There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very "expressions" that are said to be its results.¹⁶

¹³ Butler, *Gender Trouble*, 28.

¹⁴ Butler, *Gender Trouble*, 28.

¹⁵ Butler, *Gender Trouble*, 34.

¹⁶ Butler, *Gender Trouble*, 34.

As Nietzsche resists the hypostasized subject, Butler resists the hypostasized gendered subject.¹⁷

To a certain degree, Butler's invocation of Nietzsche is explanatorily helpful, and their mapping of their own claims regarding the performativity of gender onto what we might call GM I 13's "performativity of the subject" is plausible – again, to a certain degree. Butler poses the very Nietzschean question: "To what extent is 'identity' a normative rather than a descriptive feature of experience?"¹⁸ We can affirm that in GM I 13, the "identity" that is the doer or subject is indeed normative in the strictest sense in that it stands in the service of the articulation and enforcement of behavioral norms informed by morality. Beyond that single passage, we can observe that, for Nietzsche, the self is a multiplicity, one which always can be reconfigured, in a certain way and to a certain extent, in an act of self-overcoming. Butler's argument regarding gender performativity resonates with a Nietzschean outlook regarding selfhood that extends far beyond GM I 13.

We may question, however, whether the practical implications of the passage are what Butler takes them to be – and it is my position that they are in fact close to the opposite of what Butler takes them to be. While Butler clearly takes the rejection of an immutable doer behind the deed to imply that our capacity for self-transformation is *greater* than we typically take it to be, the entirety of the passage in fact runs in the opposite direction. For Nietzsche, the rejection of the doer behind the deed reveals that our capacity for self-transformation is *weaker* than we typically take it to be. For Butler, if there were an unchanging essential self that remained intact throughout all our changing "deeds," then anything we called our "identity," if authentic, would have to be just as immutable, but because there is no such timeless essential self, our identities are changeable, malleable. Gender, as a kind of identity, is thus performative, enacted only in deeds, and the lack of a doer behind the deed provides for the perennial possibility of subversion of the codes of "coherence" (this word's importance will be explained below) by which we understand ourselves. For Nietzsche, however, the entirely explicit lesson in the rejection of the doer behind the deed is the denial of the notion that "it is open to the strong to be weak, and to the bird of prey to be a lamb" (GM I 13). Lambs and birds of prey are divided by physiology, which is to say, by drive structures, and lambs invented the notion of the subject (or soul) in order to allow themselves to believe that

17 Butler's essay *Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse* (not to be confused with the book *Gender Trouble*, which I am mostly focusing on here, although some material appears in identical form in both texts) makes clear that one motivation for resisting the stable subject is that subjecthood itself might be a concept imbued with sexist assumptions. Either subjectivity itself might be inescapably conceived as implicitly male (326–7) or any "coherent female subject" (332) may be possible only via a reification of the patriarchal law that articulates its femaleness. See Judith Butler, "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse," in Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York 1990, 324–40.

18 Butler, *Gender Trouble*, 23.

they chose to be lambs, a conviction that is necessary for them to declare their moral superiority over the birds of prey. This sort of spontaneous self-innovation is precisely what GM I 13 is dedicated to denying:

to demand of strength that it does not express itself as strength [...] is exactly as nonsensical as demanding of weakness that it express itself as strength. A quantum of force is also a quantum of drive [...] and only due to the deception of language [...] which understands and misunderstands all action as determined through an actor, can it appear otherwise.

Nietzsche's final word on the assumption of the doer behind the deed, coming in the last sentence of GM I 13, is that belief in it endures because it gives us the delusional sense that we can choose who we want to be without constraint:

The subject (or, to speak as the people do, the *soul*) has up till now been, perhaps for this reason, the firmest article of faith in the world, because it permitted masses of mortals, weaklings, and oppressed ones of every kind to believe in the self-deception whereby weakness itself is interpreted as freedom, and their being this way or that way interpreted as *merit*.

The passage in its entirety, then, runs in the opposite direction from that in which Butler wants to take it. Resistance to the assumption of a doer behind the deed is, for Butler, the rejection of a timeless essential self, but, for Nietzsche, it is the rejection of the delusion of free will that would allow for unrestricted self-invention. Butler's GM I 13 affirms freedom, but Nietzsche's GM I 13 starkly delimits it.

What divergent convictions regarding the concept of the subject undergird this difference? It will take some time to answer that question, but we can begin with the sentence directly following the rhetorical question regarding identity's status as a "normative ideal," where crucial fault lines between Nietzsche's and Butler's thinking regarding the subject emerge. (That question, again, is, "To what extent is 'identity' a normative rather than a descriptive feature of experience?") Butler goes on: "In other words, the 'coherence' and 'continuity' of 'the person' are not logical or analytical features of personhood, but, rather, socially instituted and maintained norms of intelligibility."¹⁹ The phrase "in other words" clearly implies that the rhetorical question's implied positive answer means the same thing as this assertion regarding the "coherence" and "continuity" of the person. Yet it is my sense that the end of the sentence adds critical content that was absent in the rhetorical question, and that this additional content puts Butler at odds with Nietzsche in a way that is easy to miss. I am thinking of the phrase: "but, rather, *socially instituted and maintained norms of intelligibility*."

It cannot be doubted that Nietzsche is concerned, in *On the Genealogy of Morality* (1887) and elsewhere, with conceptions of personhood that can be understood as "socially instituted and maintained norms of intelligibility." But talking through the

¹⁹ Butler, *Gender Trouble*, 23.

extent to which Nietzsche would agree with this statement can also lead us to the extent to which Nietzsche would be obligated to disagree with this statement. For Nietzsche, the self is a body, and the body is a hierarchy of drives. GM I and GM III assume, via application to more specific historical contexts, what GM II argues on a global level: that the specific form this hierarchy of drives takes will always already have been influenced by society, by culture. The specific hierarchy that makes possible the “coherence” of a currently performed identity is always provisional, to a certain extent, and can be altered. Thus far, Nietzsche is not only consistent with, but in support of, Butler’s outlook.

However, for Nietzsche, the “coherence” and “continuity” of “the person” could never be described as only “socially instituted and maintained forms of intelligibility.” Whereas, in *Gender Trouble*, Butler speaks of the disruption of the coherence and continuity of subjecthood in purely liberatory terms, for Nietzsche, although this coherence is analytically posterior to the divergent strivings of the drives, *it is also necessary for human life*. Earlier, I spoke of a genealogical return to the body that can be traced in both *On the Genealogy of Morality* and *Gender Trouble*. There is a critical difference in the role of coherence in these two “returns,” however. In the genealogical investigation of *Gender Trouble*, the relationship of the subversive investigation itself to coherence and continuity is apparently purely negative: “the ‘coherence’ and ‘continuity’ of ‘the person’ are *not* logical or analytical features of personhood,” and a certain kind of liberation may be achieved by overthrowing gender norms that demand that we “cohere” corporeally in restrictive, stifling ways. *Subversion* of restrictive codes of coherence is always treated as salutary, and there is never a moment, as far as I can see, when any type of corporeal coherence is valorized, or when any type of resistance to coherence is devalorized.²⁰ This stands in marked contrast to the story of the body told by the genealogy of Nietzsche’s *On the Genealogy of Morality*. While it is unquestionably the case that consistency and regimentation are beaten into the flesh of the human being, paralleling the oppressiveness implied by the establishment of norms for Butler (indeed, in GM II, participation in society itself is conditioned upon the breaking of the animal that

²⁰ Despite this, it is worth mentioning, so as not to caricature Butler’s position, that, reflecting on their most famous book in a new preface in 1999, nine years after its initial publication, they emphasize that the lesson of *Gender Trouble* should not be taken to be that subversion of gender norms is some kind of good in and of itself. “I want to suggest,” they write, “that the positive normative vision of this text, such as it is, does not and cannot take the form of a prescription: ‘subvert gender in the way that I say, and life will be good’” (xxii). It is clear, in the context of that preface, that Butler says this because they realize that *Gender Trouble*’s “dogged effort to ‘denaturalize’ gender” (xxi) might lead the reader toward just this misguided takeaway. We can simultaneously affirm that this post-facto warning about what the work *does not say* is important, and, at the same time, point out that the text never offers any positive example of explicitly valorized stability or coherence, or any discussion at all of any benefits one might associate with the retention of any cultural norms. The reimagining of the body that is performed in *Gender Trouble* is, in its explicit statement, unidirectional with regard to coherence and continuity: liberation can be found only in the resistance to oppressive regimes of coherence.

we ultimately are, as it is in Freud's *Civilization and its Discontents* (1930)),²¹ the process of coercive subjectivation via corporal discipline is by no means straightforwardly condemned by Nietzsche ("subjectivation" is a Foucauldian word, discussed below, referring to the process by which individuals become "subjects," subjected to power and endowed with subjectivity). This points to more than a simple difference in sensibilities or political instincts between Nietzsche and Butler. The opening sections of GM II tell a speculative story of prehistory whereby the human being only becomes recognizably human via punishment that renders her behavior more streamlined and predictable, more disciplined and conformist. This means that she gains agency via obtainment of the "coherence" of personhood in the form of self-control and its resultant predictability of behavior.

With the help of such images and processes [as the methods of torture just previously described in graphic detail], one is finally able to retain five or six "I will not's" in one's memory, with regard to which one has given her word in order to live with the benefits of society – and it was really by this sort of memory that one finally came "to reason"! Ah, reason, seriousness, mastery over the affects, this whole somber thing called reflection, all these privileges and ornaments of the human being: what a dear price has been paid for them! How much blood and cruelty is at the bottom of all "good things"! (GM II 3)

Even higher subjects, GM II makes clear, must be understood as products of this process of bodily subjugation.²² The human comes to be human, overcoming whatever it was before it was human, and earns the possibility of a new kind of freedom, via the historical inculcation of a certain coherence and continuity bred by socially coercive forces. The coherence and continuity of the person, then, are not simply deleterious (or even malicious) delusions by the logic of the text that Butler cites against them.²³

²¹ Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, ed. and trans. James Strachey, New York 2010. See especially chapter 3 for the most direct discussion of the suppression and redirection of individual impulses as the inception of civilization (57–75).

²² See, for instance, the discussion of the "sovereign individual" in GM II 2.

²³ I am claiming here that *Gender Trouble's* depiction of Nietzsche problematically suppresses GM II's assertions that 1) a history of bodily subjugation is responsible for human agency, and that 2) that agency requires a kind of "coherence" and "continuity" that is necessarily excluded from Butler's depiction of agency as radical subversion. These claims will be fleshed out in what follows, especially in my discussion of Saba Mahmood's criticisms of Butler. Admittedly, in the later *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, CA 1997, 63–82, Butler will directly acknowledge and engage these elements of *On the Genealogy of Morality*. Discussing the origins of the human as social animal in *On the Genealogy of Morality* and Freud's *Civilization and its Discontents*, Butler says, speaking of *On the Genealogy of Morality*: "[A certain kind of violence] founds the subject. Morality performs that violence again and again in cultivating the subject as a reflexive being [...]. A pure will, ontologically intact prior to any articulation, does not suddenly emerge as a principle of self-augmentation and self-affirmation that exceeds the bounds of any and all regulatory schemas [...]. Nietzsche offers us a political insight into the formation of the psyche and the problem of subjection, understood paradoxically not merely as the subordination of a subject to a norm, but as the constitution of a subject through precisely such a subordination" (Butler,

It is important to see, though, that this logic applies not only to the dawn of cultural humanity – nor does it only apply to the human being *qua* social being, i. e., to the human being considered in the context of its place in society. For all human beings in all times and places, physiological incoherence is a threat, and this is true not only because humans are social creatures, subjected to the social constructions imposed on them by civilization, but also, quite simply, because they are living organisms. Nietzsche often speaks as if all alterity encountered by an organism is to be understood as a threat to that organism's internal scheme of organization. Life, accordingly, is the resistance to this threat and the attempt to subjugate it by bringing that threatening alterity inside, consuming it and subjecting it to the order of the organism. This is illustrated in *Beyond Good and Evil*'s (1886) apparent definition of life: "Life itself is essentially appropriation [*Aneignung*], injury, overpowering of the alien and the weaker, oppression, harshness, imposition of one's own form, incorporation [*Einverleibung*]" (BGE 259). More succinctly, in an 1881 note he asserts that "simplification is the primary requirement of the organic" (Nachlass 1881, 11[315], KSA 9.563). The word "incorporation" in the *Beyond Good and Evil* passage is important for more than one reason. It vouches for Butler's appreciation of Nietzsche's conviction that there is no "doer" behind the "deed": the body is only body insofar as it performs the act of *bodying*, of in-corporating.²⁴ Yet a consideration of the prefix *Ein-* takes us in a direction that is foreign to Butler's engagement with Nietzsche: the body only bodies to the extent that it creates a perduring, homeostatic oneness – to the extent that it coheres, to the extent that it succeeds in becoming *a* body. This unity is never to be assumed, but it is rather a basic task of life. Heidegger names the stakes of this Nietzschean conviction when he sloganizes Nietzsche's position thusly: "*Das Leben lebt, indem es leibt* [Life lives inasmuch as it bod-ies]."²⁵ "Bodying," or performing the "deed" that is the constituting of the body, means perduring in the oneness achieved in *Ein-verleibung* – and life is contingent upon the success of this cohering bodying. Closer to the concerns of *Gender Trouble* than Heideg-

The Psychic Life of Power, 64–6). My complaint against Butler is not that they remain forever entirely blind to the aspects of *On the Genealogy of Morality* that I emphasize in this essay, but that, in 1990's *Gender Trouble*, their most famous work, Nietzsche's text is employed in a systematically problematic way, and that this systematic misreading stands close to the core of that 1990 work. My position is that, if the above lines from *The Psychic Life of Power* were to have appeared in *Gender Trouble*, Butler's implementation of Nietzsche would have had to be significantly altered, with important consequences for the argument of that work as a whole.

24 Although Vanessa Lemm also illustrates how Nietzsche's use of *Einverleibung* is indicative of his intention of "[s]howing that [...] cultural processes can be traced back to organic processes and vice versa is part of the Nietzschean task of translating 'the human being back into nature'" (Vanessa Lemm, "Nietzsche, *Einverleibung*, and the Politics of Immunity," *International Journal of Philosophical Studies* 21/1 (2013), 3–19: 4). This would seem to underline a divergence between Butler's orientation and Nietzsche's, as Butler seems far more interested in the "vice versa" part: i. e., showing how what we take to be "organic processes" can actually be traced back to cultural processes.

25 Martin Heidegger, *Nietzsche I* [= GA 6.1], ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1996, 509.

ger's rhetoric of "life" and body is Leo Strauss's vocabulary of "self" and body in his *Zarathustra* lectures from 1959. "Thyself is body,"²⁶ "self is body,"²⁷ "man is radically bodily, his virtue is radically passion."²⁸ Bodily coherence is a constant task for the sustenance of life *and for the sustenance of selfhood – for the sustenance of personhood*. At this point we should return to Butler's claim that "the 'coherence' and 'continuity' of 'the person' are not logical or analytical features of personhood, but, rather, socially instituted and maintained norms of intelligibility," a claim which they take to resonate with the thought of Nietzsche. It is true that the person is a multiplicity of drives, and that Nietzsche emphasizes that, for him, this multiplicity precedes the unity into which the drives are forced in the hierarchy of the single body. But all of human life occurs within the task of achieving "the 'coherence' and 'continuity' of 'the person.'" Nietzsche performs a critique of the subject in that he believes this achievement must be seen as posterior to the multiplicity out of which it emerges. Yet, for Nietzsche, "the 'coherence' and 'continuity' of 'the person'" – and perhaps it is wrong to retain Butler's scare quotes here – is a necessary condition for human life. If "self is body," then all personal identities, including gender identities, will have to be physiological identities, and will have to achieve the coherence that Nietzsche's human physiology demands.

Heidegger, whom we criticized early in this essay, deserves credit for seeing the critical importance of bodily coherence for Nietzsche, and expresses himself on this topic in terms that are useful to our discussion here. He employs forms of the verb *stehen*, to stand, to speak of the body as a "*Stehen im Fortriß*," a "standing in the torrent."²⁹ Life is the successful holding-together of the body in the midst of a stream of chaos that threatens it with dissolution at all times. For Heidegger, "praxis as the enactment of life" is "*Bestandsicherung*," the securing of perdurance.³⁰ The demise of the body must thus be understood as a failure of this standing together, since "*Nur was steht, kann fallen*" – "Only what stands can fall."³¹ William McNeill, commenting on these lectures, speaks of the body as a process of "individuation arising out of the very midst of chaos."³² If the individuation, the coalescing of perdurance, fails, there is no body. Out of the unified body arises a coherent identity we can call the subject. In a different essay, one dedicated exclusively to Nietzsche's conception of the subject, McNeill writes:

The "subject," then, as Nietzsche indicates in these aphorisms, is not a fact or a "given," but something imagined or fictioned, a product of thought itself, but never that which thinks. That the

²⁶ Leo Strauss, *Leo Strauss on Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"*, ed. Richard L. Velkley, Chicago 2017, 49.

²⁷ Strauss, *Leo Strauss on Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"*, 45.

²⁸ Strauss, *Leo Strauss on Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"*, 43.

²⁹ Heidegger, *Nietzsche I*, 515.

³⁰ Heidegger, *Nietzsche I*, 515.

³¹ Heidegger, *Nietzsche I*, 514.

³² William McNeill, "A Wave in the Stream of Chaos: Life Beyond the Body in Heidegger's *Nietzsche*," *Philosophy Today* 50 [Supplement] (2006), 156–61: 159.

“subject” is a fiction having no ultimate truth does not preclude, however, as Nietzsche has also pointed out, that *this fiction may be [...] necessary as a condition of life – something needed by life itself* (my emphasis).³³

McNeill correctly acknowledges that the body that gives rise to the subject is a multiplicity – but it is also crucial to see that the “becoming of the body [...] is a *unitary becoming*: it is that of *one* tremendous, inaudible stream.”³⁴ Altogether, McNeill’s reading yields a picture in which the ideal for human flourishing cannot possibly be the incessant “subversion” of coherent identities, to invoke the term Butler uses so often.³⁵ The word from *On the Genealogy of Morality* that Butler places in parallel with coherent “identities” is *doer*, *Täter*. Sure enough, Nietzsche does call the doer a “fiction.” Yet, in his notes, he phrases things in such a way that suggests that the point is not simply to dispel and move beyond this fiction, but to genealogize its emergence and necessity. In a note, he argues “that one should take the *doer* back into the doing” (Nachlass 1887/88, 11[96], KSA 13.44). Every reader of Nietzsche knows how seriously he takes the notion of “error regarding life” that is “necessary for life,” as he phrases it in HH I 33. The doer that is the subject is a necessary fiction, a necessary fictive unity, constitutively built into human life as we know it.

It is time to distill the upshot of our preceding observations for Butler as they invoke Nietzsche at the front and back end of *Gender Trouble*. “My argument,” says Butler, “is that there need not be a ‘doer behind the deed,’ but that the ‘doer’ is variably constructed in and through the deed.”³⁶ We can endorse the implication that this is not only a Butlerian, but a Nietzschean claim. We can go one step further and confirm with Butler that, when this Nietzschean thought is turned toward the topic of gender, we should agree when Butler says: “That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality.”³⁷ According to Nietzsche’s sense of human flourishing, however, the acts or performances constituting the resultant actor must cohere as the price of that flourishing; too rapid or dramatic a “subversion” of the established order that organizes the embodied person will be deleterious. To express this with reference to a line from *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) that Butler must like, and like for the right reasons: “One must still have chaos

33 William McNeill, “The Poverty of the Regent,” *Epoché: A Journal for the Philosophy of History* 8/2 (2004), 285–96: 290.

34 McNeill, “A Wave in the Stream of Chaos,” 291.

35 Even Butler seems, in the 1999 preface, written nine years after the original publication of *Gender Trouble*, to want to qualify the original text’s apparently purely positive valorization of subversion (Butler, *Gender Trouble*, xxii). This is important to take into account in a focused consideration of *Gender Trouble* on its own terms, but, since our concern here is the version of Nietzsche who appears in the book, too much focus on later reconsiderations (which do not address Nietzsche) would be a distraction.

36 Butler, *Gender Trouble*, 195.

37 Butler, *Gender Trouble*, 185.

within to give birth to a dancing star" (Z I, Prologue 5), but, as the English translation of the sentence suggests, for *one* to do this, *one* must have withstood chaos in the achievement of unity, such that there is any "within" to speak of.³⁸

The same work, in fact, unfolds dramatically as the collapse of the dreams of the title character as he appears in Book I, when he dreams of constant social subversion and self-subversion. Zarathustra seeks to be a constantly self-overcoming "*aus sich rollendes Rad*," a "wheel rolling out of itself" (Z I, Creator). This early fantasy is undercut by Zarathustra's ensuing story as a whole,³⁹ but also by a scene in Book I itself, in which an idealistic youth climbing a mountain says: "I transform myself too quickly: my Today contradicts my Yesterday. I often leap over steps as I climb – which no step forgives me" (Z I, Tree). Zarathustra warns the youth that he is in great danger. Comparing the overly fast transformation of human beings to a tree growing too fast at the top of the mountain, Zarathustra evokes the image of branches growing upward and roots growing downward to suggest chaotic, multi-directional movement, and warns that the tree may be hit by lightning as the price of its rapid transformation (Z I, Tree).

It may seem as if we have been criticizing Butler's invocation of a Nietzschean sentiment in the context of a consideration of the *socially contextualized body*, or embodied person, by simply removing that embodied person from any social context – a move which would risk appearing to confront Butler's use of Nietzsche while in fact evading the field to which it applies. But Nietzsche quite directly applies the notion of corporeal incoherence (which, as a reminder, means, for him, an incoherence of the drives and of the self as a body of drives) to his social commentary. Whole cultures, such as Socrates's Athens and modern Europe, are diagnosed as expressions of disaggregated drives. Socrates, due in part to his own physiological degeneration, can discern that in Athens: "Everywhere the instincts were in anarchy" (TI, Socrates 9). In the European modernity of Nietzsche's day, "[w]e ourselves are a kind of chaos [...] our instincts now run backwards every which way" (BGE 224). This "backwards" era follows upon the Europe of Goethe's lifetime as "a chaos, a nihilistic sigh [...] an instinct of exhaustion" (TI, Skirmishes 50).

No scholar has illuminated Nietzsche's articulation of modernity as an epoch of physiological disintegration more convincingly or comprehensively than Barbara Stiegler. In her *Nietzsche et la critique de la chair* (2005), she shows how the "sick flesh

³⁸ Original German: "man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können" (Z I, Prologue 5).

³⁹ How exactly Zarathustra's story undermines his early dreams of radical self-creation is shown by T. K. Seung's reconstruction of the title character's journey. See T. K. Seung, *Nietzsche's Epic of the Soul: Thus Spoke Zarathustra*, Lanham, MD 2005. Robert B. Pippin speaks of his later disillusionment in terms very relevant to our concerns here: Zarathustra cannot "'forget' finitude" – and such delusional forgetfulness was what was required to believe in the early dream of being a "wheel rolling out of itself," the dream of constant self-innovation (Robert B. Pippin, "Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*," in Michael Allen Gillespie / Tracy B. Strong (eds.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, Chicago 1988, 45–71: 62).

of modern humanity”⁴⁰ is the body that can no longer “stand” together (to evoke Heidegger’s word in a way that Stiegler, as far as I recall, does not) in the face of Dionysian chaos. She concludes that this failure to cohere means that modernity is a time of the “generalized disembodiment [*désincarnation générale*] of all flesh [*chair*].”⁴¹ This claim about modernity turns outward into a global thesis regarding Nietzsche’s thought in its entirety: for Stiegler, Nietzsche reflects perennially on the limits of the human capacity to hold together in the face of Dionysus, the god of flux and the eternal threat to this holding together. Nietzsche performs, then, a critique of the flesh, as Stiegler’s title suggests. Stiegler’s scholarship forcefully demonstrates for us the limits of the body as understood by Nietzsche, and the need to cohere as a result of the body’s finitude.

The task of coherence implies the aspiration to personhood and, if successfully achieved, results in the subject, and in life that Nietzsche can regard as human. It would be wrong to conclude that my observations here, about GM I 13 and about his thoughts more generally on the body, the self, and the subject, stand in flat contradiction to the spirit of Butler’s references to Nietzsche in *Gender Trouble*. That the perduring coalescence of a relationship of drives into a single hierarchy is not a given, but a task, is why Butler can invoke Nietzsche as a critic of the subject who, rejecting the “metaphysics of substance,” rejects “the very notion of the psychological person as a substantive thing.”⁴² The “‘coherence’ and ‘continuity’ of ‘the person’” are indeed not a given preceding the performative acts that come to found the person, and the founding of the person must be constantly renewed in a coherence of acts that come together as a “bodying.” But for Nietzsche, it is critical not only on the biological level, but also for the social human being, that such performative acts do in fact result in a certain degree of continuity and coherence. This might seem, on one level, like a trivial claim: obviously, our organs must work together, and our words must form sentences and refer to a language structure. Yet Nietzsche clearly sees humanity’s ability to cohere and to maintain continuity to the degree necessary for human thriving as actually failing at certain specifically referenced historical moments (such as Socrates’ Athens and modern Europe), and he is at great pains to warn us of such failure. Nietzsche’s implicit insistence upon the risks of excessive subversion of established forms of life and upon the importance of coherence is so critical that we must conclude that *Gender Trouble* misses part of the spirit of the Nietzsche text it cites. We may say with Butler that the “psychological person” is not a “substantive thing,” but it is a becoming whose failure to achieve a kind of thingly perdurance – even if “thingly” here names a kind of fiction – would be the end of the psychological person. *Gender Trouble* cannot be said to recognize this element in Nietzsche’s thought, and in fact appears to speak against it.

⁴⁰ Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, 117. Translations of Stiegler are mine.

⁴¹ Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, 119. Stiegler is here directly referring to Socrates, but Socrates represents, for her, “the sick flesh of modern humanity” (117).

⁴² Butler, *Gender Trouble*, 28.

To return to the GM I 13 passage that has been our point of orientation: eventually, in point of historical fact as far as Nietzsche is concerned, human physiology can be, and is, worked upon such as to defeat an old mode of drive coherence and replace it with a new one. In other words, birds of prey do finally get turned into lambs: this is confirmed in Nietzsche's unforgettable amazement at the fact that the city of Rome now bows down to a Jew (GM I 16). Peoples can in fact accomplish collective revaluation and self-overcoming, as can individuals. Nietzsche, as the philosopher of self-overcoming and of the revaluation of all values, is not opposed to cultural innovation, nor is he a cultural conservative. Nietzsche is a champion of severe discipline leading to difficult growth. The point I am trying to make is not that he is somehow against the subversion of cultural norms, but that he emphatically asserts that there is risk and pain involved in subverting the social structures that organize the social animal erotically, that organize that animal as a body of drives – which, that is to say, organize it as a body. This project, in fact, takes thousands of years in the narrative of *On the Genealogy of Morality*. Our ability to accomplish such reorganization and to retain our personhood is limited in the extent to which it can do this in a finite amount of time.⁴³ I think Nietzsche would read the complete absence of such concerns in Butler's call to subversion as problematic.

To make this kind of observation as a rejoinder to Butler has in fact been done before, albeit by a writer not commonly associated with Nietzsche. I am thinking of anthropologist Saba Mahmood, whose response to Butler, for a period her colleague at Berkeley, I will turn to now. Like Nietzsche, Mahmood focuses on the concept of embodiment in an attempt to observe the limits that a consideration of the human being as embodied places on the human's ability to subvert social norms in order to change the kind of subject it is. Mahmood, however, does so in direct response to Butler, while explicitly discussing the topic of the subversion of cultural gender norms. Hopefully, this engagement will allow reflection on the question of what kind of influence the sort of Nietzschean consideration regarding embodiment that I have been tracing can have on debates surrounding gender today.

43 The ways in which the notion of the body as a hierarchy of drives implies limitations upon radical self-transformation are illuminated in Katrina Mitcheson's recent essay "Pregnancy as a Metaphor of Self-Cultivation in *Dawn*," *Nietzsche-Studien* 53 (2024), 43–66. Mitcheson draws our attention to Nietzsche's use of pregnancy and gardening as metaphors for our "handling" of the drives (one should "handle one's drives like a gardener" (D 560, cited by Mitcheson at 59)). These metaphors suggest that the transformation of the self as drives will take time, and, as Mitcheson points out, that we do not have complete control over, or knowledge of, the process (58). These are not observations that imply (for Nietzsche or Mitcheson) the *impossibility* of radical self-transformation, but they do present challenges to such transformation that are not appreciated by Butler's invocation of Nietzsche.

3 Mahmood's Nietzschean Critique of Butler

I will present Mahmood's critique of Butler in the following order. First, I will summarize her argument in *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival* (2001), the main text I will address.⁴⁴ Although Butler features prominently as a representative of Mahmood's opposition, I will first deliver Mahmood's argument without reference to Butler, and will then focus on her diagnosis of Butler's notion of gender performativity and subversion of social norms. Finally, I will show the ways in which this is a Nietzschean critique, such that the elements that Butler misses and, therefore, does not appropriate in Nietzsche's thinking on the relationship between the body and social norms turn out to be precisely what Mahmood sees as missing in Butler's account of gender norms (although Mahmood is not thinking or speaking of Nietzsche while delivering this critique).

Before getting started, though, I would like to highlight that, for Mahmood, the concept of embodiment, and the fact that, as social creatures, we are always embodied human beings, is the guiding thread of Mahmood's criticism of Butler. Mahmood, I argue, insists on remembering elements of embodiment that are forgotten in the transition from Nietzsche to Butler.

Mahmood criticizes a "particular notion of human agency in feminist scholarship [...] [that] sharply limits our ability to understand and interrogate the lives of women whose desire, affect, and will have been shaped by nonliberal traditions."⁴⁵ Mahmood suggests that a desire shared by liberal and progressive feminists is problematically assumed to be universal. The desire in question is the fundamentally liberal desire for autonomy in the Western liberal sense of a freedom from restriction of agentive action and egalitarian social norms. "What is seldom problematized [...] is the universality of the desire – central for liberal and progressive thought, and presupposed by the concept

⁴⁴ Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16/2 (2001), 202–36. My depiction of the Butler-Mahmood exchange is colored by my choice of this text. In Mahmood's *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ 2005, by which point Mahmood and Butler were colleagues at Berkeley, Mahmood offers a still-critical, but far more measured, take on agency in Butler. Mahmood appears, in that text, to take more seriously Butler's engagement with "what Foucault calls the paradox of *subjectivation*: the very processes and conditions that secure a subject's subordination are also the means by which she becomes a self-conscious identity and agent" (Mahmood, *Politics of Piety*, 17), which, as I will explain below, is one of the elements of agency the Mahmood of *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent* sees as missing from Butler's outlook. Even in *Politics of Piety*, however, it seems that Mahmood's Butler does not remain consistently committed to the logic of subjectivation, preferring overwhelmingly to consider instances of the self-assertion of agency in the subversion of norms to discussion of the development of agency via subordination (20–1). The earlier essay's more explicit focus on embodiment makes it more relevant to my concerns here. See especially Mahmood, *Politics of Piety*, 17–22 and 161–7.

⁴⁵ Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent," 203.

of resistance it authorizes – to be free from relations of subordination and, for women, from structures of male domination.”⁴⁶ Despite their tendency toward an alleged political radicalism, feminist scholars have tended to make the deeply liberal assumption that: “In order for an individual to be free, it is required that her actions be the consequence of her ‘own will’ rather than of custom, tradition, or direct coercion.”⁴⁷ This implicit liberal commitment creates an internal tension for poststructuralist thought that challenges the classical liberal notion of an autonomous individual existing prior to social influence:

despite the fact that poststructuralist critiques have been key in decentering liberal notions of autonomy, voluntarism, and the transcendental subject, the normative subject of poststructuralist feminist theory remains a liberatory one, *her agency largely conceptualized in terms of resistance to social norms* (my emphasis).⁴⁸

Agency, in other words, is simply *subversion* of social norms, for much of Western feminism as viewed, and criticized, by Mahmood.

Mahmood intends to challenge this implicit conception of agency both theoretically and with reference to her field work as an anthropologist. She draws on Foucault's term “subjectivation” and on Butler's employment of that term in the context of gender studies, a term which expresses one of the central paradoxes of GM II: that “the very processes and conditions that secure a subject's subordination are also the means by which she becomes a self-conscious identity and agent.”⁴⁹ A critical element of Mahmood's intervention into the dynamics of subjectivation is her emphasis on the extent to which it is an *embodied* process. She invokes the example “of a virtuoso pianist who submits herself to the, at times painful, regime of disciplinary practice, as well as hierarchical structures of apprenticeship,” to become a master pianist.⁵⁰ Besides the obvious point, less relevant to our concerns here, that this kind of personal empowerment requires a kind of intersubjective submission, Mahmood also wants to emphasize that this is a case in which personal empowerment requires not subversion of norms, but a commitment to a certain kind of norm – and that the norm in question, that of disciplinary commitment, requires an embodied consistency and regimentation (here again, in the emphasis on the body's role in this discipline towards mastery, we can hear echoes of GM II). Mahmood proposes that we consider the empowerment of an embodied human being as needing to conform to the kind of persistent training implied by the Latin concept of *habitus*, which involves the habituation of a disposition. She links this kind of training to the habituation required of Aristotelian virtue, and argues such

⁴⁶ Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 206.

⁴⁷ Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 207.

⁴⁸ Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 208.

⁴⁹ Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 210.

⁵⁰ Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 210.

training must always be the training of a body.⁵¹ This training of the body necessarily “refers to a *conscious effort at reorienting desires*.”⁵²

When Mahmood turns to her fieldwork with Egyptian women, part of what she wants to show is that our ability to perform such a conscious reorientation of our desires is decidedly finite. Reporting on these women’s stated attitudes regarding veiling and the Islamic feminine virtue of shyness, she demonstrates that, by their twenties and thirties (the ages at which Mahmood speaks with them), these practices have become so thoroughly embodied, so thoroughly habituated, that “the cumulative character of [these] reiterated performances” of piety has played an integral role in the “material formation of the embodied subject,” such that to reject these apparently oppressive practices would amount to a kind of a self-abnegation, a denial of the orienting aspirations of the embodied self.⁵³ After a lifetime of bodily discipline in the service of these practices, “one would literally have to retutor the body to behave in a different way in order to destabilize or disrupt the solidity of norms,”⁵⁴ and, Mahmood believes, the extent to which this is possible is finite for ordinary human beings. To put it more concretely, because the embodied practice of gendered behaviors has been conditioned over a great deal of time, including our developmental years, to insist that Amal (one of the women with whom Mahmood speaks about veiling) renounce veiling, shyness, and other “feminine” virtues of Islam would be to insist that Amal give up on the person who is Amal – in other words, after such a renunciation, there would be no more Amal.

Butler plays the role of the paradigmatic Western gender theorist, ostensibly endorsing Foucauldian notions of subjectivation yet contradicting this endorsement by tacitly assuming a liberal, pristinely autonomous self that can be found underneath layers of oppressive social norms. Where Mahmood’s Butler calls for a straightforward rejection of such norms via their ironized repetition or non-repetition, Mahmood herself responds that “the question of reform of [a non-egalitarian] tradition cannot start simply from an advocacy of women’s emancipation from male control, but necessitates a *much deeper engagement with the architecture of the self* that undergirds a particular mode of living.”⁵⁵ The logic of subjectivation implies, in a way not consistently acknowledged by Butler, that a history of embodied submission to a disciplinary regime will have influenced the “architecture of the self,” where this “architecture” includes the comportment, inclinations, and desires of the body. In fact, “one may argue that the set of capacities inhering in a subject – the abilities that define its modes of agency – are not the residue of an undominated self that existed prior to the operations of power but are themselves the product of those operations” (where Mahmood says “undominated,”

51 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 215.

52 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 215.

53 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 216.

54 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 216.

55 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 217.

we can hear “liberal”).⁵⁶ Against Butler, Mahmood suggests that the subversions of cultural norms must always be subversions of the “architecture of the self,” a project that will always be limited in its possibilities. Butler “considers [acts] of resistance to be the paradigmatic instance of agency,”⁵⁷ yet the Foucauldian logic of subjectivation – not to mention the narrative of Nietzsche’s GM II, directly cited by Butler – holds that there is an important extent to which agency is won in submission to social norms. This by no means implies an unreflective endorsement of those norms, or of such submission, but it does imply a serious engagement with the question of how far one can go, in a lifetime or a generation, in renovating the “architecture of the self.” Here we have something like Nietzsche’s concern about physiological coherence, an implicit warning akin to the one he issues in *Beyond Good and Evil* regarding modernity, the epoch for which, “within the instincts, anarchy is threatening” (BGE 258). To be clear, since Butler, even in *Gender Trouble*, explicitly affirms the logic of Foucauldian subjectivation, Mahmood’s reading – which I endorse – involves reading Butler against Butler. Butler’s ostensible endorsement of subjectivation implies a conceptual difference between autonomy, which can only ever arise through the disciplinary work of subjectivation, and liberation won in subversion, which requires resistance to some regimen(s) of corporeal discipline. As Mahmood suggests, however, there is never any subject depicted as autonomous in *Gender Trouble* who is not resisting, and there is never a non-resistant subject whose autonomy is not threatened. The result is a view of agency that appears as limited to resistance, such that the two are conflated.

If Mahmood had been thinking of Butler’s invocation of Nietzsche when she wrote *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent*, she might have put things this way: having renounced the doer behind the deed, Butler repeatedly assumes the doer behind the deed. Regardless of the deeply entrenched corporeal habituations and erotic wiring of the actually, historically contextualized human being, there is always a radically free liberal subject, “thought largely in terms of the capacity to subvert norms,”⁵⁸ a pure autonomy lurking in the background, unencumbered by the bodily training she has received from society. Like the bird of prey, *not* as understood by Nietzsche but as fantasized by the lamb, this liberal doer can always reinvent its mode of embodiment, with no concern voiced as to the physiological penalty this would incur. Whereas Nietzsche’s point in rejecting the doer behind the deed was to argue that birds of prey cannot choose spontaneously to be lambs, because there is no realm of radically free will behind the embodied being, Mahmood’s point is that gendered human beings are limited in their ability to subvert norms by the fact that their very identity will always, to some degree, be interwoven with those norms, which have been with them since the early days of their identity formation. It must be emphasized that in neither case is the

56 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 210.

57 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 211.

58 Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent,” 211.

reevaluation of values either denigrated or seen as a pure impossibility, but a critical point in both Nietzsche's and Mahmood's thinking is the deep difficulty and potential danger of the subversion indicated by that phrase. Butler, in never showing any concern over the risks and dangers to any degree of subversion of the norms of embodied social life, ends up being criticized by Mahmood along the lines of a logic that resonates with the argument they fail to recognize in Nietzsche. They fail to sufficiently consider the finitude of the body.

Once we wrest Nietzsche from Butler and align him, to the degree that we have, with Mahmood, the political implications of the Butler-Mahmood encounter are not without relevance to our outlook on the political force of Nietzsche's thought. Let me touch on that here only briefly, as a lengthier discussion of the Butler-Mahmood debate would be beyond the main concerns of this essay. Mahmood's feminist critics respond to the position we have outlined above by charging her with offering a theodicy to patriarchy.⁵⁹ One way of synthesizing the prevailing critique in terms relevant to those we have used here is that, if Butler leans too far into the contingency implied in Foucauldian subjectivation, too far into the notion that the constancy of the work required to make a subject a subject implies that the subject is never inescapably ossified into an unchangeable identity, then Mahmood leans too far in the other direction: at times, she seems to imply that, because we have always been formed as a subject by the world of the historical present as it exists now, we will only ever be at home in this current cultural world. This thought appears almost to necessitate a kind of universal, inflexible cultural conservatism, in which any and all social change will appear as alienation. Whether Mahmood herself can be defended from this criticism seems intellectually important, but a thorough engagement with that question would be beyond the scope of our concerns here. I will briefly observe that one defense of Mahmood that has been offered against these criticisms seems to resonate with a certain Nietzschean train of thought. Muhammad Velji suggests that defining social autonomy purely in terms of the liberation from oppressive (e. g., patriarchal) norms "traps us into replicating assumptions and taking up parts of what is oppressive" in the resisted system.⁶⁰ To put things into terms that are relevant to our discussion here, if the name of liberation becomes fundamentally negative – as "subversion" clearly is – then the ostensibly liberatory movement will never be able to free itself from the oppressor it has resisted, from the terms set forth by that oppressor; the oppressor it defines itself against. Such a stance would be, in Nietzschean terms, fundamentally reactive, defining itself in the first instance as that which its enemy is not. Velji, barely mentioning Butler and not invoking Nietzsche, yet arguing in a way that is relevant

⁵⁹ A well-researched overview of responses to Mahmood is offered by Muhammad Velji, "From Opposition to Creativity: Saba Mahmood's Decolonial Critique of Teleological Feminist Futures," *Hypatia* 39/4 (2024), 1–22.

⁶⁰ Velji, "From Opposition to Creativity," 4.

to the battle lines we have drawn up here, claims that Mahmood offers us an outlook that could claim not to be dominated by patriarchy precisely because it does not insist on immediately passing judgment on every cultural expression based on whether it is pro- or anti-patriarchy, on whether it is “subversive.” What matters more to us here than whether Velji’s defense of Mahmood is ultimately successful, though, is what this charge would imply for the scholar seeking to follow the thread of Nietzsche’s physiology in thinking about gender, or more generally about embodied culture, today. Nietzsche is a cultural revolutionary – one who calls for the revaluation of all values. On the one hand, there is no use in seeking to obscure the fact, especially after Domenico Losurdo’s recently translated *Nietzsche: Aristocratic Rebel* (2002), that some anti-egalitarian convictions stand close to the heart of his thought.⁶¹ What we have delineated here, with Nietzsche and Mahmood, is indeed an argument that does bolster the claim of established cultural modes of embodiment *because* they are established, and what is established is often inegalitarian hierarchy. Here we should remember Nietzsche’s explicit statement on the Islamic world: he prizes it because it “believed in hierarchy and *not* in equal rights” (BGE 30).⁶² Yet, for all that, Nietzsche’s valorizations of noble traditionalism are balanced by the dream of the *Übermensch*, who embodies such a radical transvaluation, such an abolition of that which is established, that he no longer warrants the designation of *Mensch* – and Nietzsche declares himself the disciple of a god who not only overcomes binary gender identities, but also represents creative destruction more generally. While mere subversion may be reactive, the highest acts will be revolutionary, then. These acts, though, will not be mere decisions, but monumental, self-risking tasks, even marked out as being in the domain of the superhuman or the divine.

To side with Nietzsche and Mahmood against Butler in their sense of the limitations of the human body, then, does not mean simply to stand against revolution, but rather raises the stakes for what would count as truly revolutionary social activity. If, as Mahmood says and as GM II certainly concurs, we must think of the embodiment of norms as a developmental process whereby “the subject’s *will*, *desire*, intellect, and body comes [sic] to acquire a particular form” (216), then revaluation or subversion of established social norms, whether gender norms or otherwise, will require a rewiring of the drives, and will likely take place on a timeline more in line with Nietzsche’s phrase *Zucht und Züchtung*, suggestive of an intergenerational project of drive redirection – or with Mahmood’s *habitus*, indicative of a lifelong project of reengineering the

61 Domenico Losurdo, *Nietzsche: Aristocratic Rebel*, trans. Gregor Benton, Chicago 2021.

62 It is therefore unconvincing when Roy Jackson strains, in his *Nietzsche and Islam*, London 2007, 157 and 164, to give us a Nietzsche and an Islam that meet in their mutual openness to democracy. According to Jackson, “[m]odern political forms such as territorial nationalism, political parties, democratic elections, and so on are not contrary to the spirit of Islam,” and “Nietzsche is not anti-democratic so long as it leaves space for the rare, the unique, and the noble [...]”. Nietzsche believes that democracy is the political form of the modern world which is best able to offer the best protection of culture.”

“architecture of the self” – than with the spontaneity suggested by the theater metaphor implied by the phrase “gender performativity.”⁶³

Perhaps one deep reason for Nietzsche and Butler’s divergence on the relative cost of subversion has to do with their implicit understandings of the function of “fiction” in human life. Of course both Nietzsche and Butler acknowledge fictions to have real, material social power. We have already referenced, however, Nietzsche’s conviction that fictions are necessary for life – and this conviction may set him apart from Butler. This conviction gets expressed in myriad ways, from the deceptions of Apollo in *The Birth of Tragedy* (1872), to the relevance of “lies” to “truth” in *On Truth and Lying in the Extra-moral Sense* (1873) to the survival strategy of slave morality’s distorted view of the world, to the self-delusion that Socrates offers Athens, in *Twilight of the Idols* (1889), in the form of dialectic, and, throughout Nietzsche’s career, in the value of the fictionalizing power of art for life. The subject, we said with McNeill, is a necessary fiction that holds the body together according to a regime of coherence. It is hard, by contrast, to imagine Butler speaking, in *Gender Trouble*, of fictions necessary for life: in almost every case in which we find a social fiction regarding “the self,” it is a regime of coherence which we would implicitly be better off without. In *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (1988), they distinguish their position from that of Erving Goffman, who posits a self prior to the acts that self performs, saying that, on their own account, such a “self” (Butler uses scare quotes) is merely a “social fiction.”⁶⁴ Similarly, the coherence of the “person” (again, these are Butler’s scare quotes) is a social fiction. It is difficult to envision Butler following up by saying that such fictions are necessary for life, which would bring them considerably closer to the Nietzschean position. One often has the sense that, for Butler, social fictions or constructs are *mere* fictions or constructs, not in the sense that they are ineffectual (they are certainly not), but in the sense that it is never really questioned whether the proper goal should be the dispelling of such fictions. The Nietzschean notion of fiction that has such value for life that it might be a necessary condition of life does not seem to enter into consideration for Butler, despite the central role that such fictions play in the Nietzsche work from which they draw most heavily, namely, *On the Genealogy of Morality*.

⁶³ See several of Nietzsche’s *Nachlass* notes that have been compiled in *Will to Power*, Book IV by the name *Zucht und Züchtung* (WP 854–1067), and *Beyond Good and Evil* where the phrase recurs several times (BGE 188, 203, and 262). Butler lays out the stage performance metaphor in Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory,” *Theatre Journal* 40/4 (1988), 519–31.

⁶⁴ Butler, “Performative Acts and Gender Constitution,” 528.

4 Conclusion: Coherence, Subversion, Revaluation

Nietzsche is a philosopher of subversion; Butler is a philosopher of revaluation. The choice is not between Butlerian cultural innovation and a countervailing Nietzschean cultural conservatism. Nietzsche remains a prophetic voice calling for revolutionary cultural action, but what it means to be revolutionary becomes harder when we move from Butler back to Nietzsche. Oftentimes, subversion looks like a mere choice for Butler, which they themselves appear to acknowledge in the preface to the second edition,⁶⁵ and one without the pain required for personal transfiguration implied by phrases like “going under” or the call to “become hard” like a diamond (Z III, Tablets 29; TI, Hammer).⁶⁶ Zarathustra’s message to the youth on the mountain is not a traditionalist renunciation of revaluation, but the warning that the transformation it implies cannot happen too quickly without danger, that the youth had underestimated the price and difficulty of such change. We can, I argue, hear Nietzsche saying the same to Butler, alongside Mahmood.

Although I have warned against taking my resistance to Butler’s invocation of Nietzsche as the depiction of a traditionalist Nietzsche, there is a conservative strain, at least, in Nietzsche’s assertion that there is value to the stability of the self’s identity, which, in Nietzsche’s terms, is always physiological stability. His sense of the value of such stability would imply that any sort of “gender trouble,” any subversion of gender norms, carries with it the price of a loss, at least for a time, of a certain code of perduring coherence. Still, Nietzsche is a champion of revaluation; a more mature Zarathustra, having warned the youth about the dangers of his rapid self-transformation, goes on to pursue his own radical self-transformation in his attempted “going under.” And, as has been well recognized, Nietzsche himself defies gender conventions, as the disciple of a quasi-non-binary god.⁶⁷ The deployment of Nietzsche’s physiological thinking in

⁶⁵ Butler, *Gender Trouble*, xxvi.

⁶⁶ My complaint about Butler’s Nietzsche runs somewhat parallel to Robert B. Pippin’s complaint about Alexander Nehamas’s Nietzsche. Nehamas sees Nietzsche as advocating the “effort of turning life into literature” (Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985, 137). Nehamas’s Nietzsche calls upon us to “become an author; to see [all unconnected, chance events] after all as parts of a unified pattern,” a pattern that illuminates for us who we are (168). Pippin objects that this view of “life as literature” would not allow, on Nietzsche’s sense of the self, a “whole-hearted identification with one’s creation” (Robert B. Pippin, “How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom,” in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 69–87: 80). True self-overcoming, Pippin seems to suggest, must go *deeper* than a mere decision to tell a different kind of story about ourselves, because a mere changing of the story does not change the orientation of “what appears to be [Nietzsche’s] fundamental drive,” the will to power (Robert B. Pippin, *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago 2015, 155). As I did earlier with Butler in this essay, Pippin associates this picture of self-creation won too easily with the French Nietzsche reception of the 1960s and 1970s (140). See Butler’s self-criticism in the 1999 preface: “*Gender Trouble* sometimes reads as if gender is simply a self-invention” (Butler, *Gender Trouble*, xxvi).

⁶⁷ C. Heike Schotten highlights some easy-to-miss ways in which Nietzsche rather explicitly plays with the fact that the “disciple of Dionysus” is typically a woman. See C. Heike Schotten, “Nietzsche/Pentheus:

resistance to Butler's reading does not yield a simple gender conservatism, nor does it yield Nietzsche's own sexism, but rather an outlook that would emphasize the benefits of perduring stability – in other words, an outlook that affirms that drawing on old gender norms will have a certain kind of power – while simultaneously preserving the Nietzschean valorization of the coherence-risking self-transformation on behalf of “chaos within,” without which Nietzsche's voice would not be recognizable as his own. This sentiment can be applied to gender, and it is the note in Nietzsche's thought to which Butler is most receptive. In a sense, we could even claim that Butler's depiction of the subversion of gender norms in *Gender Trouble* prevents it from appearing as heroic as it really could be from a thoroughgoing Nietzschean perspective: Nietzsche celebrates danger, celebrates risk-takers and swashbuckling “free spirits” who venture into unknown seas until “there is no longer any land” (GS 124), putting themselves at risk to the extent that they would “go under” in order to be reborn as something new (Z I, Prologue 1). The subversion of gender norms could easily be said to often involve the sort of putting-oneself-at-risk celebrated by Nietzsche early, middle, and late⁶⁸ – and yet this risk-taking is not theoretically built into the picture of gender norms and their subversion on offer in *Gender Trouble*.

The Last Disciple of Dionysus and Queer Fear of the Feminine,” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 19/3 (2008), 90–125. For instance, Nietzsche speaks of his “mystical, almost *maenadic* soul” (my emphasis) in *The Birth of Tragedy's* 1886 *Attempt at Self-Criticism*, in reference to the Maenads, the female followers of Dionysus (BT, Attempt 3, referenced at Schotten, “Nietzsche/Pentheus,” 109), and, in *Ecce Homo* (1888), presents himself as Dionysus's daughter in speaking of his “Dionysian dowry” (EH, Books 5, referenced at Schotten, “Nietzsche/Pentheus,” 106–8). Although taking “an explicitly feminist approach” to her reading of Nietzsche, Schotten breaks with many feminist scholars in seeing misogyny precisely in Nietzsche's “queer redeployment of gender” (116): by taking on “feminine or inferiorized female qualities,” Nietzsche usurps them for men in a way that works toward the “logical conclusion” of the “elimination of women” (115).

⁶⁸ Indeed, several scholars have argued that there is something globally gender-subversive about Nietzsche's way of philosophizing itself, implying that Nietzsche could be said to put *himself* at risk in his deployment of gender categories. For Kofman, woman becomes a figurehead for Nietzsche's resistance to timeless essences. See Sarah Kofman, “The Psychologist of the Eternal Feminine [Why I Write Such Good Books, 5],” *Yale French Studies* 87 (1995), 173–89. Sigridur Thorgeirsdottir sees in Nietzsche's philosophy an attempt to orient philosophy toward “the body and the earth,” both coded as feminine (Sigridur Thorgeirsdottir, “Nietzsche's Feminization of Metaphysics and Its Significance for Theories of Gender Difference,” in Lilli Alanen / Charlotte Witt (eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Dordrecht 2004, 51–68: 61). In the context of Nietzsche's stated goal of recovering *homo natura*, Vanessa Lemm argues that Nietzsche views “woman as nature or naturalness threatened by male civilization” (Vanessa Lemm, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020, 145). Barbara Stiegler goes so far as to make the female figure of Ariadne into an emblem of Nietzsche's central philosophical practice of following the “guiding thread” of the body (Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*). This list clearly does not come close to exhaustively naming all scholars who have claimed that there are feminist possibilities in Nietzsche; what unites these readings is the way in which they implicate Nietzsche the thinker *himself*, and his thought, taken as a comprehensive project, in the “subversion” of established gender norms, to use Butler's word.

But this element of risk is also not altogether absent in the broader world of gender studies, of course, as it considers gender non-conformism. Susan Stryker, Paisley Currah, and Lisa Jean Moore, for instance, might be said to adopt a Nietzschean stance as they invite us to orient ourselves to trans philosophy by considering not “trans” as a chosen form of self-identification, but “transing” as a process and as an approach to the consideration of identity.⁶⁹ They propose to think of “transing” in such a way that the scope of the word goes beyond the colloquial sense of the word “trans,” to mean the unceasing, never-finalized task of assigning ever-evolving meaning to modes of embodiment. The authors soberly acknowledge that not all creative reinterpretations of embodied modes (“subversions,” we might say, of old ways of reading the body) will be “liberatory”: indeed, we can read the developing application of “sexuality” to all human bodies in Foucault's *History of Sexuality I* (1976), where sexuality is hardly presented as a liberating concept, as an instance of “transing.”⁷⁰ To present the word as a verb implies a Nietzschean awareness that the bodying of the body (to invoke Heidegger's phrasing again) is never completed – that “subversion” of culturally imposed “identities” demands more than identifying as a gender non-conformist. To continue to celebrate such (trans-valuative?) subversion of gender norms while committing to theorizations of such subversion as an ongoing and potentially hard, self-wagering effort would be a more legitimately Nietzschean approach to rebellious modes of embodiment than what is offered by *Gender Trouble*. Yet Nietzsche's emphasis on the “coherence” and “continuity” of drive structures, which we have explored in this essay, could just as legitimately be taken into a direction on sex and gender that is politically coded very differently: as Nietzsche tends to emphasize the proximity or continuity of human beings in relation to other animals,⁷¹ his thought regarding the difficulty of rewiring drive hierarchies could be invoked to insist on the imprint upon gender norms of the tendential retention of biologically sexed drive patterns not only throughout human evolutionary development, but even beyond it into our pre-human ancestors, as Richard Wrangham and Dale Peterson do in their work in biological anthropology, tracing shared patterns of male violence and sexual aggression in humans, chimpanzees, and our shared ancestors.⁷² While not many scholars might want to explore both these paths, preferring one or the other for ideological reasons, the most Nietzschean approach to gender in the present may well be to do just that.

69 Susan Stryker / Paisley Currah / Lisa Jean Moore, “Introduction: Trans-, Trans, or Transgender?”, *Women's Studies Quarterly* 36.3/4 (2008), 11–22: 13.

70 Stryker / Currah / Moore, “Introduction: Trans-, Trans, or Transgender?”, 14.

71 The most comprehensive study on Nietzsche and animality of which I am aware, that produced by Vanessa Lemm, certainly *complicates* this claim, but I do not think it violates it. Even civilization itself “constitutes an economical approach to animality, whose aim is the preservation of the group at the cost of the normalization of the individual” (Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009, 154).

72 Richard Wrangham / Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence*, New York 1996.

Placing the Nietzsche text into engagement with Butler's reading of it offers an opportunity to reflect on the history of influential modes of Nietzsche reception in the history of continental philosophy, and this historical reflection takes a shape similar to the dynamic that animates a dispute, staged above, between the Nietzsche who calls for coherence and the Nietzsche who calls for revaluation or subversion. The Heideggerian emphasis on the Nietzschean body's need to "stand" strong in the stream of chaos missed the subversive energy of the Nietzsche text. The French emphasis on play and transfiguration, inherited by Butler, lost Nietzsche's appreciation of the body and of its need to hold together in that stream. The key is not to construe some sort of middle-ground Nietzsche, moderately counseling us to find a balance between these disparate impulses, but to let the polyvalence of Nietzsche's voice find expression, when his thought stridently pulls us in multiple directions at one and the same time, as it so often does.

Bibliography

- Blondel, Éric: *Nietzsche: The Body and Culture*, trans. Séan Hand, Stanford, CA 1991
- Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 2006
- Butler, Judith: "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse," in Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York 1990, 324–40
- Butler, Judith: "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," *Theatre Journal* 40/4 (1988), 519–31
- Butler, Judith: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York 1999
- Butler, Judith: *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, CA 1997
- de Man, Paul: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, CT 1979
- Derrida, Jacques: *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, MD 1976
- Derrida, Jacques: *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979
- Foucault, Michel: "Nietzsche, Genealogy, History," in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Ithaca, NY 1977, 139–64
- Foucault, Michel: *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York 1990
- Franck, Didier: *Nietzsche and the Shadow of God*, trans. Bettina Bergo and Philippe Farah, Evanston, IL 2012
- Freud, Sigmund: *Civilization and its Discontents*, ed. and trans. James Strachey, New York 2010
- Haar, Michel: "Nietzsche and Metaphysical Language," in David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, MA 1985, 5–36
- Heidegger, Martin: *Nietzsche I* [= GA 6.1], ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1996
- Heidegger, Martin: *Nietzsche II* [= GA 6.2], ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1997
- Jackson, Roy: *Nietzsche and Islam*, London 2007
- Kofman, Sarah: *Nietzsche and Metaphor*, trans. Duncan Large, Stanford, CA 1993
- Kofman, Sarah: "The Psychologist of the Eternal Feminine [Why I Write Such Good Books, 5]," *Yale French Studies* 87 (1995), 173–89
- Lemm, Vanessa: *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020
- Lemm, Vanessa: "Nietzsche, *Einverleibung*, and the Politics of Immunity," *International Journal of Philosophical Studies* 21/1 (2013), 3–19

- Lemm, Vanessa: *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche: Aristocratic Rebel*, trans. Gregor Benton, Chicago 2021
- Mahmood, Saba: "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16/2 (2001), 202–36
- Mahmood, Saba: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ 2005
- McNeill, William: "A Wave in the Stream of Chaos: Life Beyond the Body in Heidegger's *Nietzsche*," *Philosophy Today* 50 [Supplement] (2006), 156–61
- McNeill, William: "The Poverty of the Regent," *Epoché: A Journal for the Philosophy of History* 8/2 (2004), 285–96
- Mitcheson, Katrina: "Pregnancy as a Metaphor of Self-Cultivation in *Dawn*," *Nietzsche-Studien* 53 (2024), 43–66
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985
- Pippin, Robert B.: "How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 69–87
- Pippin, Robert B.: *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago 2015
- Pippin, Robert B.: "Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*," in Michael Allen Gillespie / Tracy B. Strong (eds.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, Chicago 1988, 45–71
- Schotten, C. Heike: "Nietzsche/Pentheus: The Last Disciple of Dionysus and Queer Fear of the Feminine," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 19/3 (2008), 90–125
- Seung, T. K.: *Nietzsche's Epic of the Soul: Thus Spoke Zarathustra*, Lanham, MD 2005
- Stiegler, Barbara: *Nietzsche et la critique de la chair: Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris 2005
- Strauss, Leo: *Leo Strauss on Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"*, ed. Richard L. Velkley, Chicago 2017
- Stryker, Susan / Currah, Paisley / Moore, Lisa Jean: "Introduction: Trans-, Trans, or Transgender?," *Women's Studies Quarterly* 36.3/4 (2008), 11–22
- Thorgeirsdottir, Sigridur: "Nietzsche's Feminization of Metaphysics and Its Significance for Theories of Gender Difference," in Lilli Alanen / Charlotte Witt (eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Dordrecht 2004, 51–68
- Velji, Muhammad: "From Opposition to Creativity: Saba Mahmood's Decolonial Critique of Teleological Feminist Futures," *Hypatia* 39/4 (2024), 1–22
- Wrangham, Richard / Peterson, Dale: *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence*, New York 1996

Muhammad Zulnoorain

Nietzsche as Moderate Value Pluralist

Abstract: This paper attempts to resolve an exegetical tension in the debate on Nietzsche's conception of value by arguing the following claims. First, he is a kind of moderate pluralist about value who uses the "thriving/degeneration of life" or "increase/decrease in power" as a quantitative covering value for a plurality of drives with qualitatively different and irreducible objects of value. Second, he has a determinate evaluative scheme for "revaluating" or "rank ordering" the plurality of drives by differentiating between their contribution to the covering value in two ways. One way is by differentiating between a plurality of "instinctive" drives for objects with intrinsic/necessary value and a plurality of "non-instinctive" drives for objects with extrinsic/possible value. Another way is by differentiating between the plurality of drives in instances of conflict or comparison between their objects of value. The paper justifies the exegetical validity of this scheme by demonstrating its ability to reconcile some of Nietzsche's seemingly paradoxical evaluative remarks pertaining to the truth/falsity of morality and the value of the truth/falsity for morality, ascetic ideals as both an affirmation and negation of life, and all values as both expressing and lacking the will to power.

Keywords: Value monism, Moderate value pluralism, Rank order, Revaluation, Instincts

I Introduction

There are two diametrically opposed claims that have been attributed to Nietzsche in the secondary literature on his conception of value:

1. He is some kind of *monist* about what ultimately has value with respect to "power" and/or "life."¹

¹ For examples of accounts that have defended the "ultimate" or "privileged" evaluative significance of "power," see Paul Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford 2013; Bernard Reginster, "The Will to Power," in Paul Katsafanas (eds.), *The Nietzschean Mind*, London 2019, 105–120; and Ivan Soll, "Nietzsche Disempowered: Reading the Will to Power out of Nietzsche's Philosophy," *Journal of Nietzsche Studies* 46 (2015), 425–50. For a monistic account of the value of "life," see John Richardson, "Nietzsche's Value Monism: Saying Yes to Everything," in Manuel Dries / P. J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 89–119.

Muhammad Zulnoorain, University of Vienna, Department of Philosophy, Universitätsstr. 7, 1010 Wien, Austria, E-Mail: mzulnoorain@protonmail.com

2. He has no single determinate axiological or metaethical *scheme* or *standard* for judging what has value.²

The opposition between these claims is buttressed by certain textual and philosophical objections made against one claim and in support of the other. Regarding the first claim, a philosophical objection is that it is implausible to read Nietzsche as explaining or evaluating a plurality of different values in terms of a single value.³ The textual objections pertain to his remarks about the non-existence of evaluative truths (TI, Improving 1) or the non-existence of the will to power in all the values that have been proposed throughout human history (A 6). Regarding the second claim, a philosophical objection is that it is implausible to read Nietzsche as making evaluative remarks that can lay claim to some sort of normative legitimacy without employing some determinate scheme or standard for what is valuable.⁴ The textual objections pertain to his remarks about the evaluative significance of “power”⁵ or “life”⁶ or about being engaged in a philosophical project of diagnosing,⁷ rank-ordering,⁸ legislating (BGE 211), and revaluating (EH, Wise 1) values based on such a standard.

The view of this paper is that the opposition between the two claims mentioned above, and the objections that reinforce this opposition, can be addressed by attributing to Nietzsche the following claims instead:

1. He is a pluralist about value: specifically, a kind of *moderate value pluralist*.
2. He has a determinate evaluative *scheme* for revaluating or rank ordering the plurality of values.

The paper will first draw on some basic textual evidence in order to provide an outline of the evaluative scheme characterizing Nietzsche’s moderate value pluralism (section II). It will then try to further justify the exegetical validity and potential of this scheme by showing how it allows for the reconciliation of some of his seemingly paradoxical and contradictory evaluative remarks pertaining to: the *truth/falsity* of morality and the

2 Oddly enough, this claim has been made by both anti-realist and realist readings of Nietzsche’s conception of value. For the former, see Brian Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019, 49–66, and Nadeem J. Z. Hussain, “Nietzsche’s Metaethical Stance,” in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 389–414. For the latter, see Andrew Huddleston, *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, Oxford 2019, 147.

3 See, e.g., Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, 59; Robert C. Solomon, *Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us*, Oxford 2003, 86; and Ian D. Dunkle, “On the Normativity of Nietzsche’s Will to Power,” *Journal of Nietzsche Studies* 51 (2020), 188–211: 208.

4 See, e.g., Alex Silk, “Nietzsche and Contemporary Metaethics,” in Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, 247–63: 249.

5 See A 2; Nachlass 1887/88, 11[36], KSA 13.20; and 11[83], KSA 13.39–40.

6 See TI, Morality 4, and Nachlass 1887/88, 11[73], KSA 13.36–7.

7 See GS, Preface, and CW, Epilogue.

8 See HH I, Preface 7; GM I, Note; and Nachlass 1884, 26[9], KSA 11.152.

value of the truth/falsity for morality (section III), ascetic ideals as both an *affirmation* of life and a *negation* of life (section IV), and values as being both *expressions* of the will to power and as *lacking* the will to power (section V).

II Nietzsche's Rank Order as Moderate Value Pluralism

Value pluralism is the thesis that there is a plurality of values at the fundamental level in the evaluative domain. However, some theorists differentiate between its radical and moderate variants. Unlike the radical variant, moderate value pluralism is the thesis that the plurality of fundamental values in the evaluative domain are nonetheless comparable or commensurable.⁹ The standard of comparison that makes this possible has been referred to as a “covering value” or “super value” to which the plurality of values each contribute constitutively in the manner of a “part-whole relation.”¹⁰ Thus, in a given scenario where there is a conflict between two or more values, it can be resolved by comparing the relative contribution of these values to the covering value. The ability of moderate value pluralism to resolve such conflicts makes it theoretically more plausible and preferable than its radical variant.

As stated in the introduction, it should not be implausible to read Nietzsche as someone who believes in the theoretical possibility and importance of comparatively revaluating or rank ordering a plurality of values.¹¹ In his case, the obvious candidate for the plurality of values to be rank ordered would be what he refers to as the “drives” which are always vying for dominance and expression against each other.¹² The obvious candidate for the covering value would be the contribution of these drives to the “thriving/degeneration of life” or “increase/decrease in power.” However, if these are to be the

9 See, e.g., Christian Blum, “Value Pluralism and Value Monism,” *Acta Analytica* 38 (2023), 627–52: 630–5; Ruth Chang, “Value Incomparability and Incommensurability,” in Iwao Hirose / Jonas Olson (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford 2015, 205–24: 208; and Ruth Chang, “Incommensurability (and Incomparability),” in Hugh LaFollette (ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Hoboken, NJ 2013, 2591–604.

10 Blum, “Value Pluralism and Value Monism,” 633.

11 For a discussion on the significance of the comparative aspect of Nietzsche's philosophical methodology, see Paul Katsafanas, “Nietzsche's Moral Methodology,” in Paul S. Loeb / Matthew Meyer (ed.), *Nietzsche's Metaphilosophy*, Cambridge 2019, 165–84: 166.

12 See D 109 and BGE 6. In referring to “drives” as values or as having value, I am referring to the “aims/ends” of the drives. However, in the discussion that follows, I mostly refer to the value of the “objects” of drives so as to allow for a discussion of Nietzsche's different evaluations of different ways of acting on the *same* drive. I do not believe this way of making a distinction between a drive's aim and its object conflicts with the way existing accounts have made the distinction. See, e.g., Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, 75.

constituents of Nietzsche's moderate value pluralism, the primary question that would need to be addressed is the following: How is a plurality of drives for objects whose value is relatively comparable in terms of their contribution to "thriving/degeneration of life" or "increase/decrease in power" not simply a value monism in disguise? And how is this any different from some of the existing accounts on this topic?

Power/Life as a Quantitative Measure of Value for a Plurality of Different Drives

The answer to the above would hinge on the sense in which the plurality of drives and their objects of value could be regarded as fundamental. Suppose that we take the following conception: an object is of fundamental value to the extent that the qualities responsible for its value *are not grounded in or reducible to* some other object or quality.¹³ Given this, Nietzsche can be understood as a moderate pluralist about value in that he does not treat the plurality of drives and the qualities of their objects as completely reducible to or grounded in "power" or "life" understood as a single object or quality. On the contrary, the qualitative differences between the objects of the plurality of drives are deeply relevant to his assessment of their contribution to the "thriving/degeneration of life" or "increase/decrease in power."

On such a view, the evaluative significance of "power" or "life" lies in being a *quantitative measure* of value. Thus, Nietzsche writes: "What is the objective measure of value? Solely the quantum of enhanced and organized power" (Nachlass 1887/88, 11[83], KSA 13.40).¹⁴ At another point, he notes: "What determines rank, sets off rank, is only quanta of power, and nothing else" (Nachlass 1888, 14[8], KSA 13.221).¹⁵ Nietzsche makes similar claims about the thriving of life as an evaluative standard when he suggests: "The standpoint of 'value' is the standpoint of conditions of preservation and enhancement for complex forms of relative life-duration within the flux of becoming." He then goes on to equate this evaluative standpoint to quantitative variations in power by saying that "'value' is essentially the standpoint for the increase or decrease of these

13 For a similar conception of value fundamentality, see Blum, "Value Pluralism and Value Monism," 643.

14 Editions of Nietzsche's writings used: *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/On the Genealogy of Morality*, trans. Adrian Del Caro, Stanford, CA 2014; *Dawn*, trans. Brittain Smith, Stanford, CA 2011; *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001; and *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996. Translations of notebook passages are either my own or from *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York 1967.

15 For further examples of Nietzsche's remarks about power as a quantitative measure, see Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.257–9, and 14[95], KSA 13.273.

dominating centers [of life]" that are "constantly increasing or losing their power" (Nachlass 1887/88, 11[73], KSA 13.36).

As to whether Nietzsche sees the qualitative dimension of value as itself reducible to the dimension of quantity, his answer in the notebooks is explicitly in the negative. Thus, at one point in the notebooks, he writes that although "the desire for an increase in quantum [of power] grows from a *quale*," "the reduction of all qualities to quantities is nonsense" (Nachlass 1885/86, 2[157], KSA 12.143). Elsewhere, he writes:

Qualities are insurmountable barriers for us; we cannot help feeling that mere quantitative differences are something fundamentally distinct from quantity, namely that they are *qualities* which can no longer be reduced to one another [...]. All our feelings of value (that is, our feelings) are tied precisely to qualities [...]. Conversely, I must add that quantities "in themselves" do not occur in experience, that our world of experience is only a qualitative world (Nachlass 1886/87, 6[14], KSA 12.238).

To illustrate Nietzsche's point here with a simple example, although we can speak of an "increase/decrease in power" or the "thriving/degeneration of life" with respect to the quality of "strength/weakness" in terms of a quantitative difference, i.e., in terms of being/becoming "stronger/weaker," we cannot reduce the *quality* of "strength/weakness" itself to a *quantity*. Thus, to reiterate, Nietzsche can be regarded as a moderate value pluralist in the sense that he sees the "thriving/degeneration of life" or an "increase/decrease in power" as a quantitative measure for a plurality of drives with qualitatively irreducible and different objects of value.

In light of the above, there are two claims worth further clarifying regarding Nietzsche's moderate value pluralism. First, he does not see "increases/decreases in power" or the "thriving/degeneration of life" as two distinct covering values but as one and the same. This can be seen as contrasting with a claim found in a more recent account by Paul Katsafanas that Nietzsche sees "power" and "life" as "conceptually distinct" from an evaluative standpoint, given that there can be instances of values that involve "manifesting high degrees of power while being life-denying" such as the values of the "ascetic priest."¹⁶ One reason that such a claim should be rejected is that it explicitly conflicts with textual evidence. For instance, the drives for power and life are explicitly equated by Nietzsche in various places.¹⁷ He can also be seen as equating a decrease in power with the degeneration of life when he says that "whenever the will to power falls off in any way, there will also be physiological decline, decadence" (A 17). It only seems reasonable to think that he would, vice versa, also equate an increase

¹⁶ Paul Katsafanas, "The Fanatic and the Last Man," *Journal of Nietzsche Studies* 53 (2022), 137–62: 152.

¹⁷ See A 6; GS 349; BGE 13; BGE 259; GM II 12; and Nachlass 1885/86, 2[190], KSA 12.161. Although at one point in the notebooks, "life" is referred to as a "unique case" or "special case" of the will to power that is "most familiar to us" as human beings. See Nachlass 1887, 9[13], KSA 12.344–5, and Nachlass 1888, 14[82], KSA 13.261–2.

in power with the thriving of life.¹⁸ Another reason that Katsafanas's claim should be rejected is that (as pointed out above) Nietzsche only sees power/life as a quantitative measure of value and not qualitative objects of value. Given this, it would be implausible to think that he could see the two as possibly ever being in conflict with each other, any more than the number "4" could somehow possibly conflict with the number "2."

Secondly, Nietzsche does not see the plurality of qualitatively different drives as all having the same value in contributing to the covering value. This point can be seen as contrasting with a claim found in John Richardson's account that although Nietzsche would reject the claim that "all intrinsic value lies in a single property (for example happiness, or pleasure, or power)," he nonetheless subscribes to a monism about the value of life in the sense that "everything has the *same value*" and that "everything is good, and indeed even equally good."¹⁹ Contrary to this claim, there are two ways in which we can see the relevance of qualitative differences between the drives to differences in Nietzsche's evaluation of their contribution to the covering value.

Evaluative Differences Between Instinctive and Non-Instinctive Drives

One of them is in the form of a *modal* distinction between the manner in which they contribute to the covering value (i.e., to the thriving/degeneration of life or an increase/decrease in power):

1. There is a plurality of drives whose qualities *ground* the concept of "life" while being ungrounded or irreducible with respect to each other.²⁰ They pertain to the "instinctive," "physiological," "organic," "natural," "animal" functions of life, such as self-preservation, exploitation, growth, nutrition, reproduction, sexuality, healing, immunity, etc. Their objects are *intrinsically* and *necessarily* valuable in contributing to the covering value.
2. There is a plurality of drives whose qualities are partially *grounded in* the concept of "life," while being ungrounded or irreducible with respect to each other.²¹ They

¹⁸ Apart from the textual evidence mentioned above, it is worth noting that Nietzsche sees the ascetic priest as only prescribing "the most cautious dosage" (GM III 18) of the will to power to his followers and does not manifest "high degrees of power" as Katsafanas claims (Katsafanas, "The Fanatic and the Last Man," 152). I discuss this point more extensively in section IV on the paradox of ascetic ideals.

¹⁹ Richardson, "Nietzsche's Value Monism," 91.

²⁰ Simply put, the plurality of instinctive drives ground the concept of "life" in the sense that the answer to the question "What is life?" would involve referring to the drives themselves. Nietzsche can be seen as suggesting something akin to this when he says: "A multiplicity of forces, connected by a common mode of nutrition, we call 'life'" (Nachlass 1883/84, 24[14], KSA 10.650).

²¹ The question of whether there even is such a distinction between the drives and instincts has been a source of some disagreement in the secondary literature. Katsafanas denies the distinction. See Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016, 77–107.

pertain to the “conscious,” “psychological,” “cultural,” “spiritual” functions such as art, science, philosophy, politics, morality, religion, etc. Their objects are *extrinsically* and *possibly* valuable in contributing to the covering value.²²

To elaborate, with regard to the plurality of instinctive drives, Nietzsche says as a matter of “principle” that “every naturalism in morality – which is to say: every *healthy* morality – is governed by an instinct of life” (TI, Morality 4).²³ More specifically, he writes that “everything required by the instinct of life” is “*intrinsically* valuable.” Its value is intrinsic in that it does not depend on something external, extrinsic, or extraneous, such as “custom” or “priestly sanction.” Examples Nietzsche cites in this regard include “all the natural occasions of life,” such as “birth, marriage, illness, death, not to mention sacrifice (‘meals’)” (A 26). To give another example, Nietzsche describes the “sexual symbol” as “inherently valuable for the Greeks” because it allowed them to “guarantee” the “continuation of life through procreation” as the “origin” and “presupposition” of life (TI, Ancients 4).

One of the ways in which Nietzsche acknowledges the intrinsic and necessary value of the instinctive drives of life is by arguing that they do not need further rational justification of their value. Thus, he makes such claims as “*the value of life cannot be estimated*” and that “it is an objection to a philosopher if he sees a problem with the *value of life*” (TI, Socrates 2). In the same chapter, he says that “nothing with real value needs to be [rationally] proved first” (TI, Socrates 5) and that “as long as life is *ascending*, happiness is equal to instinct” (TI, Socrates 11).²⁴ Virtually the same points are reiterated elsewhere when he notes that: “Everything *good* is instinctive – and consequently light, necessary, free” (TI, Errors 2). Again, in the context of the chapter, the value of the instincts is necessary and free in the sense that they are the causal “precondition” of all value and do not require further rational justification of their value (TI, Errors 1). Some of the examples of particular organic functions that Nietzsche mentions in the

I myself am inclined to agree with Alfano that Nietzsche sees the instincts as distinct from other drives in the sense of being more “innate” and “biologically heritable.” See Mark Alfano, *Nietzsche’s Moral Psychology*, Cambridge 2019, 55.

²² I would posit that the modal distinction between the *necessity* of the instinctive drives versus the *possibility* of the non-instinctive drives could be understood in terms of the philosophical distinction between *grounding* versus *causation*, respectively. According to Bernstein’s discussion on this topic, “causation can be *indeterministic*” but “sufficient grounds for a particular entity automatically raise the probability of that entity’s occurrence to 1.” See Sara Bernstein, “Grounding Is Not Causation,” *Philosophical Perspectives* 30 (2016), 21–38; 25.

²³ Although Nietzsche uses the German word “*Instinkte*” when referring to the instincts and not “*Triebe*,” he also uses the terms interchangeably at times. E.g., he refers to sexuality as one of the “instincts of life” (EH, Destiny 7) and as the “sex drive” (TI, Skirmishes 39). Thus, I use the term “instinctive drives” simply in order to differentiate them from the “non-instinctive drives.”

²⁴ A similar claim can be found in the notebooks when Nietzsche says: “Genius resides in instinct; goodness likewise. One acts perfectly only when one acts instinctively” (Nachlass 1888, 15[25], KSA 13.421).

discussion in these sections include nutrition, metabolism (TI, Errors 1), reproduction, and immunity (TI, Errors 2).²⁵

Of course, one might ask whether the affirmation of “decadent” or “corrupted” instinctive drives that hinder the thriving of life would mean that they are not, in fact, intrinsically and necessarily valuable. However, it is worth thinking about what an “affirmation” means in such cases. It could either mean the affirmation of a “degenerated” instinct that does not affirm itself at all. A good example would be the “castration” or repression of the instinct of sexuality in Christianity (TI, Morality 1 and 2) and by Schopenhauer (TI, Skirmishes 22). It could also mean the affirmation of an “overdeveloped” instinct that affirms itself so strongly that it interferes with the other instincts. A good example would be an addiction to sexual activity that leads to various diseases that negatively impact a person’s health. In either case, what makes both degenerated instincts and overdeveloped instincts harmful to life is that their affirmation also involves some negation or loss at the level of the instincts themselves. This would align with Nietzsche’s claim that corruption or decadence is when a subject “loses its instincts, when it chooses, when it *prefers* things that will harm it” (A 6).

In other words, Nietzsche sees the objects of the instinctive drives as intrinsically or inherently valuable because they pertain to things that are necessarily required by the very preconditions or presuppositions of life. That is to say, their contribution to achieving the thriving of life (or an increase in power) as a covering value is such that if any one of the instinctive drives is negated, then the subject would fail to achieve the covering value, regardless of the extent to which the other instinctive drives might be affirmed. This is also why the instinctive drives must be considered as a plurality of fundamental values in that the value of each of their objects is not grounded in or reducible to other objects, including those of the other instinctive drives.

In contrast to the instinctive drives, Nietzsche sees the objects of the non-instinctive drives as only *extrinsically* valuable because they only *possibly* contribute to the covering value, i.e., they contribute to the “thriving of life” or “increase in power” in some cases and to the “degeneration of life” or “decrease in power” in others. This can be seen, for instance, when Nietzsche says that our “entire *conscious* life” is “as a matter of principle” much less “important” than the “animal functions.” The former is only a “surplus,” “tool,” “accessory” in that it has value only when it is “in the service of” the “basic animal functions” and the “enhancement of life” (Nachlass 1887/88, 11[83], KSA 13.40). Indeed, Nietzsche even traces the very origins of the non-instinctive drives to the value they hold for the instinctive ones. For instance, he speaks of how our “nose for truth” and our “Socratic virtues” developed as a result of our “nose for safety” and “nose for reality (pru-

25 For an account of Nietzsche espousing an “extra moral” conception of necessity “connected with the calculability or regularity of natural processes,” see Herman W. 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: 101.

dence),” as “a consequence of those drives that teach us to seek nourishment and escape hostilities” (D 26). Conversely, he says that any development of the conscious functions that deviates from or opposes the instinctive drives can be regarded as erroneous and a symptom of degeneration and decadence of life.²⁶ To give another example, he says that the creation of “art” can signify both the aesthetics of an “*ascending* life” or “an aesthetic of decadence” and a “life in decline” depending on its relation to the “biological presuppositions” of life and the “will to power as the principle of life” (CW, Epilogue).²⁷

So construed, it can be said that Nietzsche sees the non-instinctive drives as less fundamental compared to the instinctive drives in that their contribution to achieving the covering value is neither intrinsic nor necessary. Thus, it would be possible for a person to live a perfectly healthy life (physiologically speaking) without affirming a drive for scientific truth or making music.²⁸ However, one way in which the value of the non-instinctive drives could still be regarded as fundamental is that the qualitative differences between their objects are nonetheless relevant to Nietzsche’s assessment of their value and are more or less irreducibly distinct in relation to each other. For instance, the qualities that make scientific truth possibly valuable to life (e.g., its predictive power) are different from the ones that make music possibly valuable (e.g., its pleasing effect on the mood). In other words, the non-instinctive drives can also be seen as fundamental in the sense that Nietzsche treats them too as a plurality of drives for qualitatively different evaluative aims (e.g., for truth, art, politics, morality).

Evaluative Differences Between Conflicting Drives

A second way in which one can see the relevance of the qualitative differences between the drives to Nietzsche’s evaluative reflections is in instances of conflict between the plurality of drives. In these cases, the qualitative differences between each of the plurality of drives serve as the basis of a scheme for their comparative re-evaluation and further rank ordering in terms of the following four “principles”:

1. In conflicts between drives for different objects of possible value, affirm the ones that contribute to achieving the covering value and negate the ones that conflict with achieving the covering value.

26 See A 14; TI, Socrates 11; Nachlass 1888, 14[111], KSA 13.288–9; and 14[131], KSA 13.313–4.

27 In highlighting the value of art or artistic creation as extrinsic and possible, I diverge from the view put forth by Katsafanas who cites “creative activity” such as “artistic creation” as a “paradigmatic” example of an action that aims at power in a manner that generates “lasting satisfaction” (Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, 173–4). It is clear from Nietzsche’s remarks that artistic creations in themselves are not necessarily healthy or positive in their evaluative contribution to life/power. For example, he writes that “Wagner’s art is sick” (CW 5).

28 Although at one point, Nietzsche does make the rather sentimental remark “How little is required for happiness! The sound of a bagpipe. – Without music, life would be a mistake” (TI, Epigrams 33).

2. In conflicts between drives for different objects of possible value and necessary value, affirm the former in a manner that aligns with affirming the latter to achieve the covering value.
3. In conflicts between drives for different objects of necessary value, affirm each of them without negating the others to achieve the covering value.
4. In conflicts between a drive for a single object of value and drives for a plurality of different objects of value, affirm the latter (in accordance with principles 1–3) to achieve the covering value.

There would simply be no need for such a scheme from the standpoint of a monism about value, because in such a case the only evaluative principle that would matter would be something like: “Affirm whichever drive or object so long as it *maximizes* the covering value.” Although it might seem in certain places that Nietzsche endorses such a monistic and maximalist principle²⁹ and rejects all others as “*superfluous*” (BGE 13), the exegetical validity of the above-mentioned pluralistic scheme should become clearer in the sections that follow when it is discussed with respect to each of the four different cases of conflict that it can be used to resolve. What we shall see is that even though Nietzsche’s evaluative remarks have been interpreted either as being monistic or non-systematic, his writings can be seen to follow this pluralistic scheme even in remarks which might be construed as deeply contradictory and paradoxical.

III The Paradox of “Improving” Humanity

The first paradox is constituted by contradictory claims about the *truth/falsity* of morality and about the *value* of the truth/falsity for morality:

Claim 1: Philosophers should rise above morality because there are no moral truths.

Claim 2: Although Christianity and the Law of Manu are both moralities that aim at “improving” humanity through lying, the latter is “better” than the former.³⁰

Simply put, the paradox involves Nietzsche rejecting all morality because it is not based on truths, while endorsing the Law of Manu as a morality that is explicitly based on

²⁹ See A 2; A 6; and Nachlass 1888, 14[82], KSA 13.261–2.

³⁰ In the secondary literature, anti-realist readings of Nietzsche’s conception of value choose to emphasize the first claim of the paradox, while those who acknowledge Nietzsche’s views on the conditionality of truth to value would likely try to accommodate the second claim. For examples of the former views, see Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, 17–48, and Nadeem J. Z. Hussain, “Honest Illusions: Valuing for Nietzsche’s Free Spirits,” in Brian Leiter / Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2007, 157–91. For the latter views, see Ken Gemes, “Nietzsche’s Critique of Truth,” *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), 47–65, and Christopher Janaway, *Essays on Schopenhauer and Nietzsche*, Oxford 2022, 211–29.

lies. To make what is paradoxical about this even more explicit, it might be said that in order for Nietzsche's endorsement of the Law of Manu as "better" than Christianity to be epistemically justified (and not merely an expression of his personal preference or taste), it would have to be based on some truth, but this would conflict with the claim that all morality, including the Law of Manu, is based on lies.

As for its textual basis, the paradox can be found in the chapter titled "*Improving* Humanity" from *Twilight of the Idols* (1889). The first claim occurs in section 1 when Nietzsche calls upon philosophers "to rise *above* the illusion of moral judgment" based on his "insight" that "*there are absolutely no moral facts*" (TI, Improving 1). The second claim is made in the following sections of the same chapter, where Nietzsche endorses opposing views regarding the value of two different moralities: Christianity and the Law of Manu. In section 2, he criticizes and rejects the morality of Christianity, given that it has "domesticated" the "strong" and "healthy" human beings and made them physiologically "sick" and "weakened" (TI, Improving 2). In section 3, however, he practically lavishes praise on the "Law of Manu" as a morality based on "protective measures" aiming at "breeding" different "types" or "castes" of human beings. He refers to it as "a hundred times gentler and more reasonable" and "healthier" than the "taming" scheme adopted by Christianity (TI, Improving 3).³¹ However, the paradox is reaffirmed when the claim made in the first section is reiterated in the concluding section as Nietzsche deems both moralities to be "fully worthy of each other" given that both involve lying and a kind of "pia fraus" (i.e., pious fraud) in their aim of "improving" humanity (TI, Improving 5).

Nonetheless, just to reinforce the point that Nietzsche does positively endorse the Law of Manu while at the same time being fully cognizant of its status as a lie, we may consider the following remarks made in relation to it elsewhere:

At a certain point in the development of a people, its most circumspect (which is to say far-sighted and hind-sighted) class declares that the experience according to which life should be conducted – that is, *can* be conducted –, is over. Its goal is to harvest the richest and most perfect crop possible from the ages of experiment and *bad* experience. Accordingly, what now needs to be prevented at all cost is any further experimentation, the continuation of values in a fluid state, scrutiny, selection, and criticism of values *in infinitum*. A double wall is set up against this: first: *revelation*, the claim that the reasoning behind the law does *not* have a mortal provenance, has *not* been slowly and painstakingly looked for and discovered, but instead had a divine origin, arriving whole, complete, without history, a gift, a miracle, simply communicated [...]. And second: *tradition*, which is to say the claim that the law existed from time immemorial, that it is irreverent to cast doubt on it, a crime against the ancestors. The authority of the law is grounded in the theses: God *gave* it, the ancestors *lived* by it (A 57).

This passage should be seen as striking, even puzzling, for three reasons. First, Nietzsche seems to be rejecting things that he generally endorses positively with respect to values, i.e., scrutiny, selection, skepticism, and criticism regarding values. Second, he seems to

³¹ Nietzsche also makes a positive remark on the morality of breeding as characterizing the "noble taste" of ancient Greek society in (TI, Ancients 3).

be endorsing things that he is generally highly critical of or even rejects with respect to values, i.e., the use of traditional authority and divine or supernatural sanction as a justification of values. Third, all of this is being done for the sake of preserving a particular morality (i.e., the Law of Manu) while rejecting another one (i.e., Christianity), despite the fact that he elsewhere deems *both* moralities, indeed *all moralities*, as being based on a lie or “pious fraud” and calls upon philosophers to rise above such illusions.

To reconcile these claims, we can turn to a rather straightforward answer provided at the beginning of the section preceding the above remark, where Nietzsche says, “in the end, it comes down to the *purpose* the lie is supposed to serve” (A 56). That is to say, the “fundamental difference” between the two moralities, one which would resolve the paradox by showing why one is justified but not the other, is that the two moralities have “starkly antithetical goals” (A 57). This is what makes their use of lying as a “means” antithetical as well.

The Law of Manu, Nietzsche contends, is an “incomparably spiritual and superior work” because it employed lying as a means of ensuring that “the noble classes, the philosophers and the warriors, stand above the crowd” (A 56). Its goal was to create a society that involved “separating” people into an order of rank based on physiological differences in abilities and temperament, such as fitness to rule, strength, willingness to labor, etc. On a more general level, it involved separating the “exceptions” from the “mediocre,” the “few” from the “great number,” the “highest” from the “lowest” (A 57). In doing so, it serves as the “presupposition” for the “perfection” and “mastery” of life in terms of such differences.

Furthermore, Nietzsche regards the pursuit of this goal by the Law of Manu as not simply “better” from an *evaluative* standpoint but also justified from an *epistemic* standpoint. This is because even though it involved the use of lying as a means, it did so in order to affirm a “slowly and expensively acquired truth” (A 56). The “higher reasoning” behind its use of lying (and even religious or supernatural sanction) was to identify the caste-order as the “proper” life, as “the one that has been proven through immense and highly filtered experiences,” and “to prevent people from becoming conscious of it” so as to call it into question. On the contrary, it intended that the caste-order be recognized as “the sanction of a *natural order*, natural lawfulness *par excellence*.” It is not something “arbitrary” or “contrived” but “a formula for the supreme law of life itself” that is “necessary for the preservation of society, to make the higher and highest types possible” (A 57).

In contrast to the Law of Manu, Nietzsche’s objection to Christianity is that it used lying for “*bad purposes*” and “*consequently* its means are bad as well” (A 56). More specifically, it used lying to achieve the opposite goal to that of the Law of Manu by fighting against the very idea of there being any distinction between a thriving and degenerating life. Whereas the Law of Manu was “a form of religious legislation whose goal was to ‘eternalize’ the supreme condition for a *thriving life*,” Christianity “saw its mission as bringing this sort of an organization to an end *because it led to a thriving life*.” More specifically, it used lying as a means to “destroy” a society organized around differences in order of rank, i.e., the “*imperium Romanum*,” through an “anarchic” movement for

“equality” or “equal rights” that was secretly fueled by the “Chandala hatred of Rome,” a “Chandala revenge” on Rome and the rank ordered society it represented (A 58).

In light of the above remarks, we are already in a position to formulate Nietzsche’s answer to the paradox of improving humanity in the following manner:

1. Promoting the thriving of life and avoiding degeneration should be the ultimate goal of all values, because such a goal would be based on a *historically observable truth* that physiological differences between human beings, which signify or symptomize the thriving or degeneration of life, are *natural* and *necessary*; they are not contrived or arbitrary.
2. The value of certain objects as a means is *extrinsic* and *possible* with respect to this ultimate goal and truth. That is to say, such objects (e.g., lying, dogmatism about moral-religious sanction) should be affirmed if they are conducive to achieving this goal, even if this involves negating objects that might sometimes be considered valuable (e.g., truth, skepticism, and criticism about moral-religious sanction).
3. Hence, the Law of Manu is “better” than Christianity because it affirms points 1 and 2 by using lying and moral-religious sanction for the purpose of breeding physiological differences between human beings and perfecting a caste-ordered society. By contrast, Christianity is “worse” because it negates points 1 and 2 by using lying and moral-religious sanction for the purpose of domesticating people and promoting an anarchic movement for an egalitarian and anti-noble society.

To return to the beginning of the chapter titled “*Improving*” *Humanity* with which we started, Nietzsche refers to this approach to judging the *possible* value of a morality as a “symptomatology” or “sign language” in that it involves understanding “*what* it [a particular morality] means in order to take advantage of it” (TI, Improving 1). It allows for the dissolution of the paradox of “improving” humanity in the following manner:

Claim 1: Philosophers should rise above morality because there are no moral truths [in themselves]. [All moralities are true or false in relation to a historically observable truth that physiological differences between human beings, which symptomize or signify the thriving or degeneration of life, are natural.]

Claim 2: Although Christianity and the Law of Manu are both moralities that aim at “improving” humanity through lying, the latter [which lies and dogmatizes to affirm this truth] is “better” than the former [which lies and dogmatizes to deny this truth].

This dissolution involves a recognition of principle 1 of Nietzsche’s moderate value pluralism in the following manner: in conflicts between drives for different objects of possible value, affirm the ones which contribute to achieving the covering value [lying and dogmatism in the Law of Manu] and negate the ones which conflict with achieving the covering value [lying and dogmatism in Christianity] [truth and skepticism in the Law of Manu].

IV The Paradox of Ascetic Ideals

The second paradox is constituted by contradictory claims regarding ascetic ideals and their relation to life:

Claim 1: Ascetic ideals involve the *affirmation* of life.

Claim 2: Ascetic ideals involve the *negation* of life.³²

This paradox is one that is recognized by Nietzsche himself in the third essay of *On the Genealogy of Morality* (1887) when he says that “an ascetic life is a self-contradiction” and “paradoxical to the highest degree” (GM III 11). However, he also goes on to say that the contradiction of a “life *against* life” is “simply nonsense” and could only be an “apparent” once the matter is examined not simply “psychologically” but “physiologically” (GM III 13). In other words, Nietzsche thinks that examining the differences between ascetic ideals and their relation to life at the *psychological* level versus the *physiological* level is key to dissolving the paradox. Therefore, this section will discuss two ways in which the paradox of ascetic ideals can be dissolved by examining their relation to life at both the psychological and physiological levels in the following manner:

1. **At the psychological versus physiological level:** ascetic ideals are conflicting drives for possible and necessary objects of value.³³
2. **At the physiological level itself:** ascetic ideals are conflicting drives for different necessary objects of value.

Dissolution 1: Ascetic Ideals as Conflicting Drives for Possible and Necessary Objects of Value

With regard to the first dissolution of the paradox, the first point worth noting is that although ascetic ideals seek to affirm life by making the “absence of suffering” in their practitioners their “highest good” and their “value of values” (GM III 17), the “new means and inventions” (GM III 11) they employ in this regard only achieve an “*anesthetization of pain through affect*” (GM III 15) and serve as a kind of “affect-medication” (GM III 16). That is to say, they only involve diminishing the psychological or conscious experience of the suffering of their practitioners. Some of these means include:

32 In the secondary literature, this paradox does not invoke disagreement that is as contentious as that surrounding the previous one (or the next). Nonetheless, there are examples of both those who choose to resolve the paradox in favor of the first claim and those who resolve it in favor of the second claim. For the former view, see Richardson, “Nietzsche’s Value Monism,” 118. For the latter view, see Bernard Reginster, “The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness,” in Gemes / Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, 701–26.

33 Reginster’s account of ascetic ideals for the most part relies on the first distinction. See Reginster, “The Psychology of Christian Morality,” 723.

1. “Asceticism”: diminishing the experience of suffering through “muted” or physiologically diminished states of life achieved by way of denying the organic functions (e.g., dietary restrictions, sexual abstinence).
2. “Mechanical activity”: diminishing the experience of suffering by diverting conscious attention towards laborious tasks (e.g., slave labor, scientific research).
3. The “small joy” in “herd” behaviors: diminishing the experience of suffering through diminished forms of happiness derived from participation in a communal expression of the will to power (e.g., gift giving, helping others, practicing “love thy neighbor”).

Second, it is worth noting that each of these means actually involves *decreasing* the subject’s “physiological capacity for life” (GM III 11). In doing so, they fail to serve as a genuine alleviation of the suffering of their practitioners because “the true cause of their feeling bad, the physiological one, remains hidden” (GM III 15). They fail to achieve “a real healing of the sick in the physiological sense” (GM III 16). Nietzsche’s “fundamental objection against priestly medication” is that it only alleviates “the malaise of the sufferer” without addressing its cause or the “actual sickly state” (GM III 17). This “actual” or “true” cause of the suffering is referred to by Nietzsche as a kind of “physiological inhibition” and a “feeling of apathy.” It is brought about by such things as: “a sickening of the nervus sympathicus or in an excessive secretion of bile, or in a deficiency of potassium sulfate and phosphate in the blood, or in pressure spots in the abdomen that impede blood circulation, or in degeneration of the ovaries and so on” (GM III 15).

Other examples cited by Nietzsche include a “mixing” of races and classes, certain dietary habits (e.g., “alcoholism,” “vegetarianism”), and illnesses (e.g., “corruption of the blood, malaria, syphilis and the like”). Putting aside the validity of Nietzsche’s speculations in this regard, what is common to each of the suggested causes is that they are *physiological* and not *psychological*, i.e., they pertain to certain instinctive drives or organic functions of the body.

To state these two issues with ascetic ideals in terms of the drives that are being affirmed or negated, ascetic ideals can be seen as only affirming life in a paradoxical and failed sense because:

1. They alleviate the suffering of their practitioners at the psychological or affective level by affirming certain non-instinctive drives for objects whose value is *possible* with respect to the thriving of life (e.g., “asceticism,” “mechanical activity,” “herd morality,” etc.).
2. This affirmation is one that involves the practitioners decreasing their physiological capacity for life by negating certain instinctive drives for objects whose value is *necessary* for the thriving of life (e.g., various organic functions).
3. Both (1) and (2) are based on a misdiagnosis of the fact that a *pre-existing inhibition* with respect to the instinctive drives is the *true or actual cause* of the suffering in their practitioners.

4. Thus, despite alleviating suffering at the psychological level (point 1), ascetic ideals contribute to the *further* degeneration of life (point 2) in an already degenerating life (point 3). They involve making “the sick sicker” (GM III 20).

To identify the “error” that ascetic ideals make in their valuations, the issue is that they 1) treat the objects of certain non-instinctive drives *as if* they had intrinsic and necessary value, and 2) they do this while negating certain instinctive drives for objects that *actually* have such value. For example, with regard to the drive for “truth,” ascetic ideals involve the affirmation of an “unconditional will to truth,” “the belief in a *meta-physical* value, a value *in itself of truth*” (GM III 24). The issue with such an affirmation lies in the improper hierarchical relation in which the drive for truth stands to the physiological drives of the subject. It is a kind of negative relation wherein the drive for truth, expressed through “science” and “dialectics,” is affirmed “in place of instinct” (GM III 25). Such a life, as Nietzsche writes elsewhere, in which “rationality” is valued “without instinct, opposed to instinct,” is one that leads to “sickness” and “decadence” because a thriving life is one where “happiness is equal to instinct” (TI, Socrates 11). That is, it is one where the value of rationality and truth is instrumentally affirmed with respect to its value for the instinctive drives because “reason is only a tool” of the instincts (BGE 191).³⁴

So, to summarize, one of the ways in which we can dissolve the paradox of ascetic ideals is in the following manner:

Claim 1: Ascetic ideals involve the affirmation of life [by alleviating the psychological suffering of their practitioners].

Claim 2: Ascetic ideals involve the negation of life [by exacerbating the physiological suffering of their practitioners].

This dissolution involves a failure on the part of ascetic ideals with respect to principle 2 of Nietzsche’s moderate value pluralism: in conflicts between drives for different objects of possible value and necessary value, affirm the former [non-instinctive drives aiming at the alleviation of psychological suffering] in a manner that aligns with affirming the latter [instinctive drives aiming at the alleviation of physiological suffering] to achieve the covering value.

³⁴ For a more detailed discussion on how Nietzsche sees the moral values of philosophers as decadent given that they use rationality to negate or oppose the instincts, see Muhammad Zulnoorain, “Nietzsche on the Decadence of Philosophers: An Alternative to the Skeptical Reading,” *Asian Journal of Philosophy* 4 (2025).

Dissolution 2: Ascetic Ideals as Conflicting Drives for Necessary Objects of Value

This brings us to the second sense in which ascetic ideals are paradoxical: one that is even more pertinent to the account of this paper owing to the strictly pluralistic logic underlying it. It is that even though ascetic ideals affirm “*the protective and healing instinct of a degenerating life*,” even though they affirm the “*preservation of life*” “against death” (GM III 13), they do so while negating other instincts of life that are required for the “physiological flourishing” of life (GM III 11). Thus, this is a different case from the previous one because the opposition is one *at the physiological level itself*: between life’s instinct for preservation and the other instincts.

A good example of this physiological opposition at the level of the instincts themselves is the conflict between ascetic ideals as expressions of the instinct for preserving the “weak” and “sick” (i.e., of a degenerating life) and the “predatory” or “exploitative” instinct of the “strong” and “healthy” (i.e., of a thriving life). Nietzsche presents the fundamental opposition between the two types of life in the following manner: The ascetic priest has “to defend them, his herd – against whom? Against the healthy, no doubt, also against envying the healthy; he must be the natural antagonist *and despiser* of all brutal, stormy, unbridled, harsh, violently predatory health and powerfulness” (GM III 15).

One of the ways in which Nietzsche refers to this physiological opposition between the two groups is in terms of the mode of social organization preferred by them. On account of their weakness, he says that practitioners of ascetic ideals prefer “the herd” as a mode of social organization because it allows them to affirm their instinct for safety, protection, and preservation. Thus, he writes that “wherever there are herds, it is the instinct of weakness that willed the herd, and the cleverness of the priest that organized it.” The weak “band together with pleasure in this banding together.” In contrast, Nietzsche says that the “strong” and “healthy” feel “aggravated and unsettled by organization” and “strive to separate just as naturally and necessarily as the weak strive to congregate.” Even when they have to “unite” for the purpose of an “aggressive joint action and joint satisfaction of their will to power,” they do so “with great resistance from the individual conscience” (GM III 18). In other words, Nietzsche thinks that the strong and healthy typically resist becoming part of a herd except in cases where it aligns with or serves their exploitative or predatory instinct in some way. Instead, they prefer an “aristocratic” or “noble” mode of social organization, the very “origins” of which Nietzsche traces to “predatory men who still possessed unbroken strength of will and lust for power hurled themselves on weaker, more civilized, more peaceful races” (BGE 257).

Given this antagonism and opposition between the two groups, it should be unsurprising that in order for the weak/sick to affirm their instinct for self-preservation, they must negate the opposing instinct for predation and exploitation of the strong/healthy. The manner in which the former achieve this is by making the latter weak and sick as well, i.e., by including them in the herd and achieving “a kind of temporary securing of

those who turned out healthier, of the more fully-cast" (GM III 16). Nietzsche refers to this process as the "domestication" of the strong/healthy through the inhibition of their natural instincts. He writes: "To put the matter physiologically: when struggling with beasts, making them sick might be the only way to make them weak." To such an end, the "Teuton nobles" and "blond beast were hunted down" by the Church and "subjected to 'improvement'." Each of them was "turned into a 'sinner'" until they started "hating the drive for life, suspicious of everything that was still strong and happy." They were made into a "Christian" (TI, Improving 2). In other words, one of the ways in which the instinct for exploitation of the strong/healthy was inhibited or domesticated by the ascetic priest was by making them adopt the opposing values of the herd based in "guilt" and "sin," in "equality," "mutuality," and "love of one's neighbor" etc.

However, in making the strong and healthy "mutually refrain from injury, violence, and exploitation," in making egalitarian, communal, non-exploitative values a "*fundamental principle of society*," ascetic ideals and the like were engaged in a "*denial of life*." They were following "the principle of disintegration and decline." This is because Nietzsche sees the instinct for exploitation as a fundamental instinct of life itself. In fact, he goes so far as to deem it "the essence" of life as an "organic base function": "Life itself is *essentially* appropriation, injury, overpowering of what is foreign and weaker; oppression, harshness, imposition of one's own forms, incorporation and at least, at its mildest, exploitation" (BGE 259). Nietzsche refers to this exploitative characteristic of life as "the *primordial fact* of all history." Given this fact of life, what the strong and healthy in every "healthy aristocracy" must do is "grow, spread out, pull things in, try to gain the upper hand – not due to some morality or immorality, but because it *lives*, and because life simply is will to power."

So, the question that remains is this: what is the *value* in affirming life's instinct for exploitation, and what is lost by negating it, even if this is done in order to affirm life's instinct for preservation? As already alluded to, one benefit that Nietzsche mentions is with respect to the mode of social organization that results from affirming such an instinct. By virtue of using the vast majority of the population as "slaves and instruments," the aristocracy is able to stand on "a higher level of *being*," as the "meaning and highest justification" of a polity. It makes use of "the sacrifice of countless people who for its sake have to be oppressed and reduced to incomplete human beings, to slaves and instruments" (BGE 258). However, this still does not tell us what kind of specifically *physiological* value there is to be gained/lost from affirming/negating the instinct for exploitation such that it contributes to the thriving/degeneration of life.

Although Nietzsche's reasoning on this point is not very obvious, one of the ways that he sees *physiological* value as derivable from affirming the instinct for exploitation, especially vis-à-vis the instinct for preservation, is seeing the risk or possibility of being exploited by others as the "essentially constant *unfavorable conditions*" (BGE 262) for the emergence of a type of human being that becomes "fixed and strong under the long struggle" with such conditions:

Now look for a moment at an aristocratic community, say an ancient Greek city-state or Venice, as an arrangement, whether voluntary or involuntary, for the purpose of breeding: there we have people together and relying on each other who want their species to succeed, most often because they must succeed or they run the terrible risk of being exterminated. Lacking here is that benefit, that excess and protection under which variation is favored; the species needs itself as a species, as something that can succeed at all and make itself durable precisely by virtue of its harshness, uniformity and simplicity of form during constant struggle with its neighbors or with oppressed subjects who rebel or threaten rebellion (BGE 262).

The key takeaway from this passage is that the danger of being exploited or exterminated by other human beings, whether one's neighboring enemies or one's own subjects, can actually serve as a condition for physiological thriving by way of necessitating the breeding of a type of human being that can affirm both its instincts for preservation and exploitation in the face of such conditions.

We can see an instance of this, as Nietzsche himself mentions in the above passage, if we consider (pre-Socratic) Hellenic society and how "all their institutions grow out of the preventative measures they took to protect each other against their inner explosives." Given the "ruthless hostility" between the city-states, "people needed to be strong" as "danger was close" and "lurking everywhere." The "magnificent, supple physicality, the bold realism and immoralism characteristic of the Hellenes" developed as a "consequence" of living in these conditions. It was their "*necessity*, not a 'nature'." That is, it was necessary for the Greeks "to feel that they were in a *position of strength*, to *show* that they were in a position of strength." In this manner, they were able to affirm their instinct for preservation *while also affirming* their "strongest instinct, the will to power" (TI, Ancients 3).

In light of the above, we can consolidate the difference between ascetic and noble ideals and the manner in which they affirm their instinct for preservation vis-à-vis the instinct for exploitation in the following manner:

In Ascetic Ideals:

1. The instinct for exploitation is the essence and primordial fact of all life and history.
2. Unfavorable conditions are a result of people vying to affirm their instinct for exploitation against each other, e.g., danger, violence, war, risk of exploitation, slavery, extermination.
3. The weak and the sick affirm the instinct for preservation against these unfavorable conditions by negating the instincts that gave rise to them, particularly the instinct for exploitation, e.g., creation of the herd as a protective mode of social organization, and domestication of the strong and healthy by including them in the herd, etc.
4. Physiological degeneration of the organism or group is a consequence of affirming the instinct for preservation while negating the instinct for exploitation.

In Noble Ideals:

1. The instinct for exploitation is the essence and primordial fact of all life and history.
2. Unfavorable conditions is a result of people vying to affirm their instinct for exploitation against each other.
3. The strong and the healthy affirm both the instincts of exploitation and preservation, e.g., through an aristocratic mode of social organization involving the exploitation of others, through selective breeding of a type of organism that can resist being exploited by others, projecting fear in enemies via a show of physical strength, etc.
4. Physiological thriving of the organism or group is a consequence of affirming the instinct for preservation while also affirming the instinct for exploitation.

In summary, the second dissolution of the paradox, purely with respect to the physiological drives, can be formulated as follows:

Claim 1: Ascetic ideals involve the *affirmation* of [the preservation instinct] life.

Claim 2: Ascetic ideals involve the *negation* of [the exploitative instinct] life.

This dissolution involves a recognition of principle 3 of Nietzsche's moderate value pluralism in the following manner: in conflicts between drives for different objects of necessary value, affirm each of them [the preservation instinct] without negating the others [the exploitative instinct] to achieve the covering value.

V The Paradox of the Will to Power

The third paradox concerns Nietzsche's notion of the will to power and consists of the following two claims:

Claim 1: All values are an expression of the will to power.

Claim 2: None of the values throughout history have been an expression of the will to power.³⁵

With regard to the textual basis of the paradox, it is certainly the case that, on the one hand, Nietzsche refers to *all* values as expressions of the will to power, including the values he criticizes. For instance, even the ascetic priest is seen to be "prescribing" the

³⁵ Of the three paradoxes discussed in this paper, this is the one that likely represents one of the most contentious cases of disagreement in the secondary literature. One example of someone who emphasizes the first claim would be Katsafanas' constitutivist account which argues that "all actions aim at power" (Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, 171). Perhaps the most notable example of someone who emphasizes the second claim is Leiter in his denial of the privileged evaluative status of "power" (Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, 56). I would agree with Leiter that the second claim of the paradox is not adequately addressed by most accounts of Nietzsche's views on power.

will to power, albeit in a “most cautious dosage” (GM III 18). On the other hand, Nietzsche also sees the will to power, understood as a “counterpart” and a “counter-ideal,” as “lacking” in these very same values (GM III 23). Indeed, he says: “My claim is that *none* of humanity’s highest values have had this will [to power]” (A 6). As with the previous sections, the dissolution of this paradox requires recognizing certain distinctions between the different ways in which the values can be seen as expressions of the will to power in terms of differences between their objects of value. Specifically, there are two interrelated distinctions at play here:

1. A distinction between the *morphological* and *developmental* aspects of the will to power.
2. A distinction between a *monistic* and a *pluralistic* expression of the will to power.

The first distinction can be gleaned in Nietzsche’s description of his thesis as “morphology and *doctrine of the development of the will to power*” (BGE 23). When speaking of the former morphological aspect, he says that “our entire life of drives” and “all organic functions” could “hypothetically” be explained in terms of a “basic form of the will.” Indeed, “all mechanical occurrences” could be described as nothing more than “will-force and will-effect” (BGE 36). Thus, in the morphological sense, *all values* can be seen as an expression of the will to power in that they involve a drive or will acting on other drives or other wills. More specifically, they involve drives engaging in resistance and overcoming resistance with respect to other drives and doing so in order to dominate and command the other drives, as “every drive is bent on ruling” and being “the rightful master of all other drives” (BGE 6).

However, with regard to its “developmental” aspect, Nietzsche sees the will to power expressing itself as drives that are *differentiated* and *specialized* with respect to their objects.³⁶ Thus, he refers to values as expressions of the different “modes,” “metamorphoses,” “consequences,” and “narrow perspectives” of this will to power (Nachlass 1887/88, 11[96], KSA 13.44). He writes that “there is a will to power in the organic process” whose “perfection” manifests as “greater complexity, sharp differentiation” (Nachlass 1886/87, 7[9], KSA 12.294–7). He refers to the will to power as that which has “directed all organic development” through the “specialization” of desires and functions (Nachlass 1885/86, 1[30], KSA 12.17–8). He points to the organic functions as “offshoots” of the will to power and the latter “specializing as the will to food, to property, to *tools*, to servants” (Nachlass 1885, 35[15], KSA 11.514). He notes the “refinement” or “enhancement” of the

³⁶ Nietzsche even goes as far saying that the will to power as a will that exists *independently* of its developmentally differentiated aims is something that “*does not exist at all*” (Nachlass 1888, 14[121], KSA 13.301). This is a claim that would align with his reference to the morphological aspect of the will to power as simply a methodological “hypothesis” in BGE 36. Consequently, I am inclined to disagree with Reginster’s claim that the will to power is something “*motivationally independent* not just insofar as it is distinct from other desires but also insofar as it is not instrumentally or prudentially connected to them” (Reginster, “The Will to Power,” 114–5).

organic functions into distinct virtues, e.g., the drive for sex develops into “love,” the drive for revenge develops into “justice,” the drive for pleasure-in-resistance develops into “virtue” (Nachlass 1883/84, 24[31], KSA 10.662).³⁷

An important consequence of this differentiation and specialization of the drives is Nietzsche’s rejection of the unitary or unified subject in favor of a pluralistic one. He says that willing is “something that is a unity only in word,” that “in every willing there is a plurality of sensations” involved, and that “our body” is “only a society constructed of many souls,” a “social structure of many souls.” Although Nietzsche refers to this multiplicity of “sub-wills” and “sub-souls” as the “foundation” for “all willing” (BGE 19), each drive is also said to have its own “perspective,” such that the subject itself can be conceived of as “a multiplicity of ‘wills to power’: each with a multiplicity of means of expression and forms” (Nachlass 1885/86, 1[58], KSA 12.25). So construed, the “individual” is to be understood as involving “a struggle between parts” (Nachlass 1886/87, 7[25], KSA 12.304–5). Human physiology is defined as a “multitude” with a “subordination and arrangement of the parts into a whole” without “an absolute monarch” or “unity” (Nachlass 1884, 27[8], KSA 11.276–7). “The assumption of *one single subject*” is rejected in favor of “the subject as *multiplicity*” (Nachlass 1885, 40[42], KSA 11.650).

Thus, we may qualify the first claim of our paradox that *all* values are expressions of the will to power in terms of a distinction between its morphological and developmental aspects in the following manner:

1. With regard to the morphological aspect, all values are the *same* expression of the will to power in that they are an expression of the same meta-drive for the same meta-object, i.e., the drive to act on and dominate other drives or to engage in resistance and overcome resistance with respect to other drives.
2. With regard to the developmental aspect, all values are *different* expressions of the will to power in that they are expressions of different drives for different objects, such that the same subject itself can be conceived as a plurality of different wills to power.

Recognizing this first distinction and its implications is necessary because the second distinction between a monistic and pluralistic expression of the will to power follows from it:

1. A *monistic* expression of the will to power is one that involves the subject affirming a single drive for a single object of value above all the other drives.

³⁷ Given these points, I am skeptical about Huenemann’s characterization of “life” simply in terms of two functions: specifically, an increase in the “strength” and “number” of living entities. See Charlie Huenemann, “Nietzsche and the Perspective of Life,” in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 273–84: 275. Moore’s account of the physiology of power provides a better discussion of its role in organic differentiation. See Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002, 31.

2. A *pluralistic* expression of the will to power is one that involves the subject affirming a plurality of different drives competing for a plurality of different objects of value.

From a morphological standpoint, both these expressions can be regarded as expressions of the will to power. However, the significance of this distinction lies in the different axiological implications of the two different expressions in that the monistic expression results in the “degeneration of life” or “decrease in power” of the subject, while the pluralistic expression results in the “thriving of life” or “increase in power” of the subject. This axiological distinction is what makes it possible to qualify the second claim of the paradox in such a manner that it can eventually be reconciled with the first claim. Specifically, it allows us to say that *all* of the values throughout history have been a *monistic* expression of the will to power, but *none* of them have been a *pluralistic* expression of the will to power – the one that Nietzsche sees as lacking or absent in virtually all the moral values that have been proposed throughout history and makes them values of nihilism and decline (A 6).

The different axiological implications of the two different expressions can be understood as a consequence of the developmental aspect of the will to power in that with each drive having become differentiated and specialized with respect to its object, it is implausible to think that a subject could satisfy one drive (e.g., “nutrition”) through the satisfaction of another (e.g., “reproduction”). This, coupled with the fact that the valuing subject is indeed a plurality of such differentiated and specialized drives, means that values can represent two axiologically distinct expressions of the will to power in the following manner:

Monistic Expression of the Will to Power

1. Affirmation of the drive for X (i.e., drive for X engaging in resistance and overcoming of resistance) above all other drives in the subject (i.e., while ignoring or negating the plurality of other drives in the subject for different objects of value).
2. Growth with respect to the drive for X but degeneration with respect to the plurality of other drives in the subject.
3. Overall degeneration or decrease in power of the subject.

Pluralistic Expression of the Will to Power

1. Affirmation of a plurality of drives in the subject for different objects of value.³⁸
2. Growth with respect to the plurality of competing drives in the subject.
3. Overall thriving or increase in power of the subject.

³⁸ Also, note that this affirmation needs to be done according to principles 1–3 discussed in previous sections as the plurality of drives do not all have the same modal status with regard to their evaluative contribution.

A simple way to construe the different mechanisms at play here between the monistic and pluralistic expressions of the will to power is that the former involves the growth of a part at the expense of the whole, whereas the latter involves the growth of the whole at the expense of a plurality of parts. It is the latter that Nietzsche sees as the positive or healthy expression of the will to power when he writes that “within each individual organism,” the “partial destruction,” “decline in number,” and “partial *loss of utility*” with respect to its “individual organs” is a condition for the “growth of the whole” and “a sign of growing strength and perfection.” “Actual progressus” and “*greater power*,” he notes, “is always asserted at the expense of numerous smaller powers” (GM II 12).

Another one of the ways in which Nietzsche can be seen as referring to the above dichotomy is when discussing the value of having *opposing* drives. On the one hand, he criticizes values aiming at a “peacefulness of the soul” that is achieved when a particular drive is affirmed by completely negating its opposing drive, by “cutting it off in every sense,” by “castrating” and “eradicating” it. On the other hand, he praises the “spiritualization of hostility,” which involves a cultivation of the “opposition,” “enmity,” and “contradiction” between opposing drives.³⁹ The latter is positively endorsed by Nietzsche when he says that “the price of *fertility* is to be rich in contradictions; people stay *young* only if their souls do not stretch out languidly and long for peace” (TI, Morality 2–4). Similar remarks can also be found in the notebooks where Nietzsche suggests that it is the “cultivation” and “synthesis” of “an abundance of *contrary* drives” that has made human beings “master of the earth,” that the “highest man would have the greatest multiplicity of drives, in the relatively greatest strength that can be endured,” and that the “strongest” individual is the one in whom the “instincts conflict powerfully” but are “controlled” (Nachlass 1884, 27[59], KSA 11.289). In contrast, “monism” understood as either “peaceableness and the desire for reconciliation” (Nachlass 1885/86, 2[133], KSA 12.133) or “unity” and “wholeness” is seen as a psychological symptom of “nihilism” (Nachlass 1887/88, 11[99], KSA 13.46). It is a desire for “inertia” and rejected in favor of a “plurality of interpretations” which is “a sign of strength” (Nachlass 1885/86, 2[117], KSA 12.120).⁴⁰

In order for such remarks to make sense from an axiological standpoint, it must be the case that the plurality of opposing drives each represent some measure of value by virtue of the differences between their objects. Otherwise, it would be difficult to explain or justify what is “wrong” with values that involve the complete negation of

³⁹ This dichotomy has also previously been correctly identified in Moore’s account who argues that the “physiology of power” can be conceived as a “regulative” function between a “struggle of the parts.” He writes: “The constant tension between the organs is thus regulative, maintaining an internal balance of power that is subject to constant renegotiation” (Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, 43–4). On this view, “healthy” values are ones that involve a “self-regulative equilibrium of mutually antagonistic drives,” while “decadent” values fail to do so and have to resort to extreme measures that aim at “castration and eradication” of the drives (141).

⁴⁰ See also BGE 212.

opposing drives (i.e., the moral values Nietzsche criticizes), given that such values do engage in resistance, overcoming of resistance, and achieving growth, albeit with regard to *one particular* drive and at the expense of other drives. That is to say, without seeing such moral values as negating drives for qualitatively different objects of value to the subject, it would not be possible to account for the sense in which these values “lack” the will to power or lead to an “overall decrease” in power.

Indeed, most existing accounts of the will to power would fail to resolve the paradox at hand precisely because they do not make the above proposed distinctions between different expressions of the will to power. Instead, they can generally be seen to make the following two claims:

1. The *same* will to power can be found in *all values*.
2. The *ultimate end* of this will is “power” conceptualized in terms of its morphological aspect, i.e., in terms of drives being engaged in the activity of resistance and overcoming of resistance.⁴¹

The issue with these claims is that neither of them can be squared with the paradox at hand. The first claim, as was mentioned at the beginning of the section, does not square with Nietzsche’s claim that the will to power has been lacking in, or is absent from, all the moral values throughout history. The issue with the second claim is that if the ultimate end of the will to power is simply “power” conceptualized in terms of the activity of resistance and overcoming resistance, then these are not aspects that Nietzsche denies attributing to moral values or their proponents at all. For example, he clearly sees such values and their proponents as being engaged in the activity of resistance when he says that Christianity has “waged a *war to the death*” against the “higher type of person” (A 5), and he clearly also sees them as having successfully overcome resistance given the ubiquity with which such values have “taken control” of humanity (A 6).⁴²

Of course, one way in which accounts of the will to power that make the two claims mentioned above could attempt to reconcile themselves with the second claim of the paradox is by arguing that values which lacked the will to power did so because they expressed this will in an erroneous or wrong manner – one that did not yield the

⁴¹ Apart from the examples already cited, see Ciano Aydin, “Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an ‘Organization-Struggle Model,’” *Journal of Nietzsche Studies* 33 (2007), 25–48: 26, and Donavan Miyasaki, “Nietzsche’s Will to Power as Naturalist Critical Ontology,” *History of Philosophy Quarterly* 30 (2013), 251–69: 264–5. Certain “biological” accounts of the will to power could be included here. See, e.g., Christian J. Emden, “Nietzsche’s Will to Power: Biology, Naturalism, and Normativity,” *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60: 47.

⁴² As just one example, contrast such remarks with Soll’s claim that the evaluative significance of the will to power as the ultimate motivation is that it represents “desire itself” (Soll, “Nietzsche Disempowered,” 438 and 440). On the basis of this formulation, it is difficult to see how all moral values throughout history could be seen as lacking the will to power in that all of them were desires for *something*, even if that something was an opposition to the physiological flourishing of humanity.

enhancement or growth in power that Nietzsche refers to as “good” in A 2: “What is good? – Everything that enhances people’s feeling of power, will to power, power itself. What is bad? – Everything stemming from weakness. What is happiness? – The feeling that power is *growing*, that some resistance has been overcome.”

However, in order for these accounts to justify why *some* values did not yield an increase in power (or why they yielded a “temporary” or “minimal” increase in power), they will inevitably have to refer to the failure of such values to affirm a drive for an object *other* than power. That is, they will inevitably have to refer to a failure to affirm a drive for X over a drive for Y, an instinctive drive over a non-instinctive drive, or a lasting drive over a short-lived drive.⁴³

In such a case, there is a rather straightforward objection that can then be made against such accounts: if making distinctions between values that lead to an increase in power versus a decrease (or temporary increase) in power requires referring to the qualitative differences between the objects of different drives, then one is no longer, strictly speaking, saying that “power” is what ultimately determines value. That is to say, if an increase or decrease in power must be justified or explained in terms of some other object of value, then power was not the “ultimate” or “privileged” end of valuing and the other object was not merely “instrumental” in its value. Rather (as stated in section II), it means that the increase or decrease in power was simply a quantitative measure for qualitatively different and more or less fundamental or irreducible objects of value.⁴⁴

Consequently, what this section has tried to argue is that the only way to account for the “wrongness” of certain values is by seeing them as lacking a *pluralistic* expression of the will to power, i.e., by seeing them as leading to an overall decrease in power (or an overall degeneration of life) given the failure of such values to affirm a plurality of drives for qualitatively different objects of value. What they lack is being an expression of the will to power understood as the *development* and *specialization* of different drives, and not the will to power understood as the basic *morphology* of all drives. In summary, the dissolution of the paradox can be formulated as follows:

43 For instance, Katsafanas reconciles the paradox by arguing that “certain actions manifest only *minimal amounts* of the will to power” (Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, 252). One example of such actions that he cites are “ascetic practices of the sort that Nietzsche rejects [that] enervate the person, lessening his capacity to pursue other ends” (195). Thus, notice that Katsafanas also resorts to citing evaluative ends other than power to explain actions that exhibit minimal or decreasing amounts of power.

44 One anonymous reviewer raised a valid point that this line of reasoning need not only apply to the pursuit of “power” as an evaluative end and could also be applied, for instance, to utilitarianism and its pursuit of “happiness.” My response is that such objections have, in fact, been raised in relation to utilitarianism as well under the labels of the “Heterogeneity Argument” and the “Argument from Rational Regret.” See Blum, “Value Pluralism and Value Monism,” 635–6.

Claim 1: [With respect to its morphological aspect] All values are an expression of the will to power.

Claim 2: [With respect to its developmental aspect] None of the values throughout history have been a [pluralistic] expression of the will to power.

This dissolution involves a recognition of principle 4 of Nietzsche's moderate value pluralism in the following manner: in conflicts between a drive for a single object of value [a monistic expression of the will to power] and drives for a plurality of different objects of value [a pluralistic expression of the will to power], affirm the latter (in accordance with principles 1–3) in order to achieve the covering value.

VI Conclusion

This paper has addressed an exegetical tension and stalemate in the secondary literature on Nietzsche's conception of value: one between readings of him as a kind of monist about the ultimate value of "power" or "life" and readings that deny that he has any determinate evaluative scheme or standard on the basis of which he judges things to be valuable. I have proceeded in two steps. First, I offered a conceptualization of Nietzsche's evaluative scheme as a kind of moderate value pluralism. Secondly, I offered textual justifications in support of this scheme by way of demonstrating its potential for dissolving certain paradoxes or contradictions in Nietzsche's evaluative remarks, particularly those that reinforce the disagreement and stalemate mentioned above. In doing so, the paper hopes to have slightly moved the needle in making sense of the complexity underlying Nietzsche's evaluative views. I acknowledge that the argument leaves something to be desired with regard to justifying the philosophical (as opposed to exegetical) cogency of the scheme offered here, but that will have to be treated in a separate paper.⁴⁵

Bibliography

- Alfano, Mark: *Nietzsche's Moral Psychology*, Cambridge 2019
- Aydin, Ciano: "Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an 'Organization-Struggle Model,'" *Journal of Nietzsche Studies* 33 (2007), 25–48
- Bernstein, Sara: "Grounding Is Not Causation," *Philosophical Perspectives* 30 (2016), 21–38
- Blum, Christian: "Value Pluralism and Value Monism," *Acta Analytica* 38 (2023), 627–52
- Chang, Ruth: "Incommensurability (and Incomparability)," in Hugh LaFollette (ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Hoboken, NJ 2013, 2591–604

⁴⁵ I am grateful to Gregory Moore and the two anonymous reviewers for their helpful comments and feedback.

- Chang, Ruth: "Value Incomparability and Incommensurability," in Iwao Hirose / Jonas Olson (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford 2015, 205–24
- Dunkle, Ian D.: "On the Normativity of Nietzsche's Will to Power," *Journal of Nietzsche Studies* 51 (2020), 188–211
- Emden, Christian J.: "Nietzsche's Will to Power: Biology, Naturalism, and Normativity," *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60
- Gemes, Ken: "Nietzsche's Critique of Truth," *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), 47–65
- Huddleston, Andrew: *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, Oxford 2019
- Huenemann, Charlie: "Nietzsche and the Perspective of Life," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 273–84
- Hussain, Nadeem J. Z.: "Honest Illusions: Valuing for Nietzsche's Free Spirits," in Brian Leiter / Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2007, 157–91
- Hussain, Nadeem J. Z.: "Nietzsche's Metaethical Stance," in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 389–414
- Janaway, Christopher: *Essays on Schopenhauer and Nietzsche*, Oxford 2022
- Katsafanas, Paul: *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford 2013
- Katsafanas, Paul: "Nietzsche's Moral Methodology," in Paul S. Loeb / Matthew Meyer (ed.), *Nietzsche's Metaphilosophy*, Cambridge 2019, 165–84
- Katsafanas, Paul: "The Fanatic and the Last Man," *Journal of Nietzsche Studies* 53 (2022), 137–62
- Katsafanas, Paul: *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016
- Leiter, Brian: *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019
- Miyasaki, Donovan: "Nietzsche's Will to Power as Naturalist Critical Ontology," *History of Philosophy Quarterly* 30 (2013), 251–69
- Moore, Gregory: *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002
- Reginster, Bernard: "The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness," in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 701–26
- Reginster, Bernard: "The Will to Power," in Paul Katsafanas (eds.), *The Nietzschean Mind*, London 2019, 105–120
- Richardson, John: "Nietzsche's Value Monism: Saying Yes to Everything," in Manuel Dries / P. J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 89–119
- Siemens, Herman W.: "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
- Silk, Alex: "Nietzsche and Contemporary Metaethics," in Paul Katsafanas (eds.), *The Nietzschean Mind*, London 2019, 247–63
- Soll, Ivan: "Nietzsche Disempowered: Reading the Will to Power out of Nietzsche's Philosophy," *Journal of Nietzsche Studies* 46 (2015), 425–50
- Solomon, Robert C.: *Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*, Oxford 2003
- Zulnoorain, Muhammad: "Nietzsche on the Decadence of Philosophers: An Alternative to the Skeptical Reading," *Asian Journal of Philosophy* 4 (2025)

Miszelle

Wilfried Gruhn

Gustav Krug (1844–1902). Nietzsches Jugendfreund und musikalischer Weggefährte

Abstract: Gustav Krug (1844–1902). *Nietzsche's Childhood Friend and Musical Companion*. Following Martin Pernet's genealogical and biographical study, this article focuses on the composer and jurist Gustav Krug as a musical advisor and discussion partner to Nietzsche. Starting out from the function of music in Nietzsche's philosophical thinking, I examine Nietzsche's and Krug's joint music-making and exchanges about their own works as well as questions of compositional aesthetics and technique, before I offer a stylistic analysis of Krug's surviving compositions. This allows us to round off our picture of Nietzsche's childhood friend from a new perspective.

Keywords: Musical friendship, Musical aesthetics, Composing, Harmonics, Epistolary correspondence

Philosophie als Musik

Dass Friedrich Nietzsche ein inniges Verhältnis zur Musik hatte, die sein Lebenselixier war und ihm zugleich eine Ausdrucksform bot, in der der Affekt seines philosophischen Denkens aufgehoben war, ist hinreichend bekannt.¹ Denn die „Melodie, als die letzte und sublimste Kunst der Kunst, hat Gesetze der Logik“ (Nietzsche an Gustav Krug, 10. März 1882, Nr. 207, KSB 6.176). Seinen *Hymnus an das Leben* (1887) sah er als „Glaubensbekenntniß in Tönen“, das ihm als Philosoph, „der durchaus keine Gegenwart hat und haben will, [...] vielleicht ebendamit eine kleine Anwartschaft auf „Zukunft““ versprechen sollte (an Gustav Krug, Ende Oktober 1887, Nr. 942, KSB 8.182).

Schon in seiner Schrift über *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (1872) hatte Nietzsche das Dionysische in der Form von Gesang und Tanz als gesteigerten Ausdruck über die begrenzte Wortsprache hinaus beschworen. Singen und Tanzen werden

¹ Siehe Günther Pöltner / Hellmuth Vetter (Hg.), *Nietzsche und die Musik*, Frankfurt a.M. 1997; Curt Paul Janz, „Die Musik im Leben Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 72–86; Wilfried Gruhn, „Friedrich Nietzsche. Ein Philosoph als Komponist“, in: *Zeitschrift für Ästhetische Bildung* 16/1 (2024), 1–18; und Helmut Walther, „Nietzsche als Komponist“: http://www.f-nietzsche.de/n_komp.htm.

Prof. Dr. Wilfried Gruhn, Hochschule für Musik Freiburg, Mendelssohn-Bartholdy-Platz 1, 79102 Freiburg, Deutschland, E-Mail: mail@wgruhn.de

zu Chiffren künstlerisch überhöhter Darstellung.² Musik und Tanz transzendieren eine Form des Denkens, die die rationale Form des sprachlichen Denkens übersteigt.³ Nietzsches Verhältnis zur Musik zeigt sich daher nicht allein in seinen Kompositionen, sondern insbesondere auch in seinem Verständnis von Musik als einer spezifischen Form ausdrucksstarken Denkens. Komponieren, Klavierspiel und philosophisches Denken gehen so ineinander über. Daher ist Nietzsches Hinweis, dass ihm bei seinem Buch *Morgenröthe* (1881) immer seine Musik zu *Manfred* anklinge (an Heinrich Köselitz, 22. Februar 1881, Nr. 83, KSB 6.63),⁴ mehr als nur ein biographischer Verweis; vielmehr zeigt sich darin die eminente Bedeutung, die musikalisches Denken für sein Philosophieren hatte.

Dies tritt besonders deutlich in seinem *Zarathustra* (1883–85) in Erscheinung. Seinem Freund Heinrich Köselitz gegenüber äußert er auf die Frage, unter welche Rubrik dieses Buch eigentlich einzuordnen sei: „Ich glaube beinahe, unter die „Symphonien““ (2. April 1883, KSB 6.353). Und seinem „wertheste[n] Herr[n] Verleger“ Ernst Schmeitzner in Chemnitz kündigt er seinen *Zarathustra* wie folgt an: „haben Sie guten Muth: Sie haben jetzt das zukunftsreichste Buch in Ihrem Verlag, das es giebt [...]. Denn es handelt sich um das Finale meiner Symphonie“ (6. Februar 1884, Nr. 485, KSB 6.473 f.).

In seinen Schriften und nachgelassenen Fragmenten kommt Nietzsche immer wieder auf Beethovens Symphonien und dabei insbesondere auf die Neunte zu sprechen, deren Aufführung er anlässlich der Einweihung des Festspielhauses in Bayreuth beigewohnt hatte und die ihm musikalisch absolut vertraut war. Inwieweit allerdings eine unmittelbare Parallele im Aufbau der vier Teile des *Zarathustra* mit der Struktur von Beethovens Neunter nachweisbar ist,⁵ oder ob die Bezugnahme eher metaphori-

2 Die Bedeutung des Tanzes als nonverbales Ausdrucksmittel hat Hofmannsthal am Ende seines Librettos zu Richard Strauss' Oper *Elektra* dieser in den Mund gelegt: „Wer glücklich ist, wie wir, dem geizt nur eins: schweigen und tanzen.“ So lässt Strauss auch seine Tondichtung *Also sprach Zarathustra* (op. 30, 1896) in einer Apotheose des Tänzerischen aufgehen und folgt damit Nietzsches Äußerung über das „Tanzen in Ketten“ als Akt der Befreiung (MA II, WS 140) von fremden Zwängen, für die ihm Nietzsches Philosophie die Bestätigung gab.

3 Vgl. Uwe Rauschelbach, „Die singende Seele. Denken und Schreiben ‚durch‘ Musik bei Nietzsche“, in: *Nietzscherforschung* 29 (2022), 85–118: 87.

4 Im 114. Abschnitt der *Morgenröthe* verweist er auf den emotionalen Zusammenhang von Leiden und Musik: „Wir sehen wieder hin auf Menschen und Natur, [...] aber es erquickt uns so, wieder die gedämpften Lichter des Lebens zu sehen und aus der furchtbaren nüchternen Helle herauszutreten, in welcher wir als Leidende die Dinge und durch die Dinge hindurch sahen. [...] [W]ir sehen wie umgewandelt zu, milde und immer noch müde. In diesem Zustande kann man nicht Musik hören, ohne zu weinen“ (M 114).

5 Zur deskriptiven Analyse dieser Beziehung siehe Graham Parkes, „The Symphonic Structure of *Thus Spoke Zarathustra*. A Preliminary Outline“, in: Aysegül Dorakoglu / Michael Steinmann / Yunus Tuncel (Hg.), *Nietzsche and Music. Philosophical Thoughts and Musical Experiments*, Newcastle 2023, 346–368, und Gaila Pander, „Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* as a Score of Metaphors, Corresponding with Beethoven's Ninth Symphony“, in: Dorakoglu / Steinmann / Tuncel (Hg.), *Nietzsche and Music*, 369–390.

scher Art ist, muss hier offen bleiben. Vielmehr wäre die Aufmerksamkeit zu richten auf die enge Durchdringung von musikalischem mit philosophischem Denken, bzw. auf die Entgrenzung von philosophischer Reflexion und musikalischer Form, also auf Philosophie als Musik. Denn die Parallelen liegen eher in einer emotional und expressiv empfundenen Einheit von Gedanke (Wort), Stimme (Gesang, Musik) und Bewegung (Tanz).⁶ Insofern kann Nietzsche den dritten Teil seines *Zarathustra* als „Finale meiner Symphonie“ bezeichnen (an Ernst Schmeitzner, 18. Januar 1884, Nr. 479, KSB 6.466). Philosophische Reflexion und musikalische Form scheinen so eins zu werden; Philosophie wird zu Musik.

Die Bedeutung der Musik für den jungen Nietzsche und seine Freunde

Schon von früher Kindheit an spielte Musik im Umfeld Nietzsches eine herausragende Rolle. Nach dem Tod der Bruders 1850 siedelte die Familie nach Naumburg über, wo Friedrich in die Knaben-Bürgerschule eintrat. In dieser Zeit begann die enge Freundschaft mit seinen Mitschülern Wilhelm Pinder und Gustav Krug. Beide Knaben waren Cousins und wohnten in Naumburg im gleichen Haus der Familie Pinder Am Markt 14. Die Geheimrätin Pinder war eine Jugendfreundin von Nietzsches Großmutter Erdmuth, zu deren 66. Geburtstag am 11. Dezember 1844 seine Eltern dem kleinen Friedrich das folgende Huldigungsgedicht in den Mund legten:

Mein Vater und Mutter sagen mir,
dass heute wäre Geburtstag hier;
mein liebes Großmütterlein
soll sechsendsechzig Jahre alt geworden sein!
Da komme ich kleines kaum Sechswochenkind
und bringe meinen Geburtstagswunsch geschwind,
denn wenn ich auch noch nicht viele Tage zählte,
eine ist doch, die mein Herz erwählte –
die vom ersten Tag an so freundlich
mit Liebe und Sorge erwiesen für und für
und keine Mühe gescheut hat
bald einmal mich zu bringen ins Wasserbad,
dann wieder trocken zu legen mit liebender Hand
mich zu beschauen sorglich und unverwandt.
Jetzt zu spaßen mit holdseligem Witz,
dann zu füttern den kleinen Fritz, –

⁶ Die Bedeutung des Tanzes in Nietzsches Denken bedürfte einer eigenen Untersuchung; immerhin verzeichnet die Suchfunktion für „tanzen“ 108 Einträge in der *Digitalen Kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe* (eKGWB).

o, die ich auch sah mit Beten und Flehen
als liebe Patin an dem Taufstein stehen!
Ja, liebe Großmutter, dich liebe ich sehr
und will dir gerne danken je länger je mehr.
Jetzt mußt du dich freilich gar sehr begnügen,
Da ich dir heute bereite noch wenig Vergnügen,
doch mit der Zeit solls schon besser werden,
dazu erhalte dich der liebe Gott lange auf Erden!
Das ist auch der Wunsch, den mir aufgetragen
Vater und Mutter dir heute zu sagen:
du möchtest noch recht lange glücklich bei uns leben,
damit sie dir können viele Beweise geben:
wie dankbar sie deine große Güte ermessen
und diese Dankbarkeit wollen niemals vergessen!
Bleibe du auch in Liebe freundlich gesinnt
Meinem Vater und Mutter und ihrem Kind!⁷

Die Großmutter, die ihrem „gute[n] liebe[n] Fritzchen“ herzlich zugetan war (August 1854, Nr. 15, KGB I 1.318), hat vermutlich nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass sich die drei Knaben als Freunde zusammenfanden.

Der Oberlandesgerichtsrat Gustav Adolph Krug hatte Clementine Pinder geheiratet und machte sein Haus zum Mittelpunkt des Naumburger Musiklebens. Er war Mitglied der Naumburger literarischen Gesellschaft und selbst ein tüchtiger Pianist, der Umgang pflegte beispielsweise mit Robert und Clara Schumann sowie mit Felix Mendelssohn-Bartholdy, der, so Martin Pernet, später Pate seines Sohnes Gustav wurde.⁸ 1851 besuchten die drei Freunde ein Privatinstitut als Vorschule für das Domgymnasium, in das sie 1854 eintraten, bis Friedrich 1858 eine Freistelle an der Landesschule Pforta erhielt und dorthin überwechselte, während Gustav und Wilhelm in Naumburg blieben, den Kontakt zu Friedrich aber brieflich und persönlich nur in den Ferien weiter aufrecht erhielten.

Im Hause seines Freundes Gustav Krug hatte Friedrich Nietzsche erste prägende musikalische Eindrücke erhalten, die die lebenslange Freundschaft begründeten. Gustav war musikalisch sehr talentiert.⁹ Beide musizierten gemeinsam – Gustav an der Geige, Friedrich am Klavier – und diskutierten produktiv über ihre Kompositionsversuche, was ihre Freundschaft weiter vertieft hat. Diese beidseitige Achtung und Anerkennung hielt auch weit über das Studium hinaus an. Noch aus Basel wandte Nietzsche sich an Krug als den „allein in meine Musikentwicklung wirklich Eingeweihten“, dem allein „ein völliges Verständniß“ seiner Kompositionen möglich sei (31. Dezember 1871, Nr. 182, KSB 3.268 f.).

⁷ Jørgen Kjaer, *Friedrich Nietzsche. Die Zerstörung der Humanität durch „Mutterliebe“*, Opladen 1990, 296.

⁸ Martin Pernet, „Friedrich Nietzsche über Gustav Krug, seinen, ältesten Freund und Bruder in arte musica“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 488–518: 491 f.

⁹ Pernet, „Friedrich Nietzsche über Gustav Krug“, 491.

Im Hause Krug begegneten die beiden Freunde der Musik Bachs, Mozarts, Beethovens und Schumanns, näherten sich aber auch – sehr zum Missfallen von Vater Gustav Adolph – der Musik Richard Wagners. In seinem Tagebuch über Gustav Krug berichtete dieser, dass sich sein Sohn von seinem eigenen Geld Auszüge aus dem *Lohengrin* für Klavier gekauft hatte und den Klavierauszug des *Tristan und Isolde* aus Leipzig zur Ansicht kommen ließ, um ihn mit seinem Freund Fritz zu studieren.¹⁰ Nietzsches spätere Abkehr von Wagner, die Gustav Krug nicht mitvollzog, konnte der Freundschaft dennoch keinen Schaden zufügen; die gegenseitige hohe Wertschätzung blieb bestehen, auch wenn sich die Verbindung später während Krugs Berufslebens bei der Staatlichen Eisenbahnverwaltung und der Eheschließung mit Therese Brummer (1874) lockerte und der Briefwechsel sich später meist nur noch auf Geburtstagsgrüße beschränkte, aber auf all den wechselvollen Lebensstationen, die ihn zunächst nach Düsseldorf, Kassel, Koblenz, Köln, Altona, Hannover und schließlich nach Freiburg führten, nie vollständig abbrach. Noch zu Nietzsches Geburtstag 1890 gratulierte er mit einem Bericht über seine Ferienreise mit der Familie in die Schweiz (14. Oktober 1890, GSA 71/BW106).

Während der Schul- und Studienzeit bildete das gemeinsame Musizieren und die Beschäftigung mit kompositorischen Fragen das Zentrum ihrer Freundschaft. 1860 hatten die drei Freunde – Friedrich Nietzsche, Wilhelm Pinder und Gustav Krug – die literarische und musikalische Vereinigung „Germania“ gegründet, die dem monatlichen Austausch eigener Arbeiten und deren kritischer Würdigung dienen, aber auch Mittel zur Anschaffung wichtiger Bücher und Noten bereitstellen sollte. Aus Naumburg berichtete Gustav im April 1861, dass er die vierhändige Einleitung zu *Tristan* seinem Vater überlassen habe und daher noch Geld übrig sei, das er für weitere Notenkäufe dazu geben könne, und machte gleich einen Vorschlag zum Erwerb von Liszts *Faust-Symphonie* (Nr. 39, KGB I 1.354).

Immer wieder erörterte Gustav die Musik, die er gerade erworben, gespielt oder gehört hatte. Zu seinem 16. Geburtstag bekam er *Capricen* von Ferdinand David und die *Haydn-Quartette* von Mozart, eine Biografie von Franz Liszt (Geschenk von Wilhelm Pinder) sowie „viel Notenpapier“ geschenkt (Brief an Nietzsche, Ende November 1860, Nr. 33, KGB I 1.343). Ausführlich zählte er all die Noten auf, die er sich ausgeliehen hatte, um sie zu studieren: eine Phantasie von Egon Voß über *Lohengrin*, Lieder von Robert Franz und Robert Schumann, dazu dessen *Kreisleriana* und „sehr schlechte“ Bearbeitungen von Joachim Raff. Es folgte eine ausführliche Besprechung von Bachs *Weihnachtsoratorium*, das in Leipzig aufgeführt worden war, und ein Bericht über ein Kammerkonzert im neuen Rathaussaal in Naumburg. Darauf folgte eine eingehende Betrachtung von Wagners *Tristan und Isolde*. Schließlich kam er auf die Anschaffung von Noten zu Weihnachten zu sprechen, deren Bestellung er trotz ihrer beschränkten Geldmittel nächstens veranlassen wollte:

¹⁰ Zitiert bei Pernet, „Friedrich Nietzsche über Gustav Krug“, 496.

Ich schlage Dir nicht mehr das Liebesmahl der Apostel von Wagner vor; da es doch ein früheres Werk von Wagner und nicht so schön, wie die späteren ist. Hingegen schlage ich Dir ein wirklich vorzügliches Werk vor, das von allen Seiten als sehr bedeutend geschildert ist, es ist dies ein Werk von Schumann Op. 115 Manfred. Dramatisches Gedicht in 3 Abtheilungen von Lord Byron, Klavierauszug 3 Thaler. Mit Rabbat 2 Thaler. Die Musik wird für das bedeutendste Werk von Schumann gehalten. Da wir bloß 1 Thaler 15 Silbergroschen zur Verfügung haben, so würde ich die noch fehlenden 15 Silbergroschen bezahlen. Schreibe mir so bald als möglich Deine Meinung, wenn auch nur mit ein paar Worten, da ich es bald dann bestellen muß (Ende November 1860, Nr. 33, KGB I 1.347).

In seiner „Chronik der Germania“ vom 22. September 1862 beklagte Nietzsche die finanziellen Schwierigkeiten wegen „der Anschaffung Tristans und Isolde von R. Wagner, die auf Antrag G. Krugs erfolgt ist“, und erwähnt dessen finanzielles Angebot.¹¹ „Wie er sich selbst erboten hat, verzichtet er auf die nächsten Anrechte des Neukaufs, und ich bitte ihn, sich darüber genau und schriftlich zu erklären.“ Die Briefe der Freunde sind damals fast immer mit s(emper) m(anet) n(ostra) a(micitia) oder auf Griechisch Αἰ μένει ἡ φιλία ἡμῶν unterschrieben.

Einige Jahre später schickte Nietzsche seine eigene *Manfred Meditation* (1872) an Gustav Krug, der sie sehr positiv aufnahm und sie sogar dessen *Nachklang einer Sylvesternacht* (1870) vorzog, weil die Meditation „origineller und in der Form geschlossener“ sei (Brief an Nietzsche, 8. Juli 1872, Nr. 337, KGB II 4.36). Und nachdem Nietzsche dafür von Hans von Bülow eine vernichtende Kritik erhalten hatte (24. Juli 1872, Nr. 347, KGB II 4.51–54), schrieb er zerknirscht bzw. voll bitterer Ironie an Krug:

Solltest Du aber für Manfred eine wirkliche Art von Neigung haben, wie Dein Brief [s.o.] gütig genug war zu versichern, so warne ich Dich ganz ernsthaft, lieber Freund, vor Dieser meiner schlechten Musik. Laß keinen falschen Tropfen in Deine Musikempfindung kommen, am wenigsten aus der barbarisirenden Sphäre meiner Musik. Ich bin ohne Illusionen – jetzt wenigstens. Verlange nur von mir nichts Kritisches – ich habe keinen guten Geschmack und bin, in meinen musikal. Kenntnissen, recht heruntergekommen, kann auch wie Du gesehn hast, gar nicht mehr orthographisch schreiben (24. Juli 1872, Nr. 242, KSB 4.30).

Dagegen schätzte er Krugs kompositorisches Handwerk umso höher ein:

Mein lieber Gustav, diesmal trenne ich mich wirklich recht schwer von Deiner Musik, wie von etwas, was mir täglich lieber und sympathischer wurde und das man endlich nur mit Widerwillen der Post zum Lange-Nichtwiedersehen-Hören anvertraut. V e r l i e b t habe ich mich in Deine Musik: nur möchte ich mehr Musiker sein, um sie noch unbehinderter schlürfen zu können. Mindestens wünschte ich mir ein recht schönes 4 händiges Arrangement, von einem Meister des Klaviers und der jetzigen Technik gemacht. Deine Musik trieft um biblisch zu reden, vom Oele der Anmuth und Wehmuth; wie komme ich mir dann immer vor mit meinen plumpen Geschichten und täppischen fortissimi's mit tremoli's, wenn ich Deine Stimmenführungen sehe, wie schön geschuppte graziöse Schlangen, und Deine Contrapunktik studire! Wirklich mein lieber Freund, aus Dir braucht nichts zu werden: denn Du bist was geworden: ein tüchtiger Musiker, während unser eins sich

11 Karl Schlechta, *Friedrich Nietzsche*, Bd. III, München 1954, 99–101.

mit „Dionysisch“ und „Apollinisch“ lächerlich macht. Wie unvergleichlich ist, gegen jedes Theoretisieren gehalten, jedes wirkliche Produzieren! Sei aber zufrieden, bei der innerlichen Art Deiner Musik, daß Du einen sogenannten Beruf hast, der gar nichts „Dionysisches“ in sich trägt: denn es ist schädlich, so musikalisch schwermuthsvoll auf dem Bauche zu liegen, wie ein Bär auf seiner Bärenhaut, „alle sechs Tagewerke im Busen fühlen“, wie Faust sagt – ich wenigstens habe wieder einmal für 6 Jahre das Musikmachen verschworen (24. Juli 1872, Nr. 242, KSB 4.29 f.).

Wie sehr er Krugs Musik schätzte, zeigen seine Äußerungen in weniger depressiver Stimmung, wenn er sich nach den „kleinen Compositionen“ des Freundes sehnte, „[w]ie der Hirsch schreit nach frischem Wasser“ (12. Juni 1864, Nr. 426, KSB 1.284). So legten sich die Freunde ihre Arbeiten gegenseitig zur kritischen Begutachtung vor. Als Nietzsche den Schlusssatz von Krugs Streichquartett erhielt, nahm er zu harmonischen und formal ästhetischen Aspekten fachkundig Stellung:

Dein geistreicher Schlusssatz zeigt wieder, was Du für ein Musiker bist und wie Dir das verwegenste und freieste combinatorische und imitatorische Spiel gelingt. So was kann ich nicht, das weisst Du. Deshalb bin ich auch nicht Dein Critiker und Rathgeber. Hast Du nicht Lust, es vielleicht einmal mit dem Altenburger Musikdirektor Riemenschneider zu versuchen? Oder mit dem ausgezeichneten Quartettisten und Menschen Musikdirektor Alexander Ritter in Würzburg, den Du ja kennst? Ich will nur Weniges vorschlagen. In Betreff der Harmonisirung des Hauptthemas bin ich vom Takt 9 an nicht ganz einverstanden. Was meinst Du zu diesem Basse



Bei Tact 16, 17, 18 bleibt mir noch ein Anstoss, mir ist als ob Du nicht mit vollem Athem auf die Höhe kämst. Mit dem C dur von Tact 16 nimmst Du Dir den Haupteffect von Tact 13 halb hinweg, das wäre schade! Ja nicht so! Aber es ist schwer hier zu rathen. Ich habe eine Menge Wendungen versucht, ohne rechtes Glück. Denke das Thema noch einmal durch, es kommt so viel darauf an! Vortrefflich ist das „Sehr ruhig $\frac{3}{4}$ Takt“, mir persönlich näher stehend als die leidenschaftliche Reizbarkeit des Hauptthemas. Nämlich: wenn die eigentliche Leidenschaft losgeht, da thut es mir immer leid, dass man kein Orchester hat; ich bin nun einmal ein verunglückter Orchestrist. Übrigens ist der Übergang aus dem „Sehr ruhig“ in den $\frac{2}{4}$ Takt nicht ganz gelungen, da wirst Du die Harmonien noch etwas schieben und drängen lassen müssen, vielleicht mit Halbierung der Melodie? Famos sind die Schlusswendungen auf der vorletzten und letzten Seite, mit ihrer rhythmischen Mannichfaltigkeit (12. Juli 1875, Nr. 464, KSB 5.73 f.).

Musikalischer Austausch

Als Gustav Krug seinem bürgerlichen Beruf als Jurist nachging und eine Familie gründete, trat sein Komponieren mehr in den Hintergrund, wurde zur Freizeitbeschäftigung ohne den Zwang zum Broterwerb. Inwieweit er sich in die physisch und psychisch labile Lage seines Freundes einfühlen konnte, ist schwer zu sagen. Mit seinen Briefen versuchte er, den Freund an wichtigen Ereignissen in seinem Leben teilhaben

zu lassen. Befremdlich wirkt es aber, wie er später arglos in allen Einzelheiten über seine Schweizreise plaudert, als Nietzsche gerade aus der psychiatrischen Klinik in Jena entlassen und ins Haus seiner Mutter in Naumburg gezogen war, was ihm offenbar gar nicht bewusst oder bekannt war (Brief vom 14. Oktober 1890, GSA 71/BW106).

Als Schüler hatte er den intellektuell brillanten Freund bewundert, mit dem er seine Musikbegeisterung teilen konnte; denn Nietzsche war nicht nur kompositorisch interessiert, sondern vor allem ein brillanter Improvisator.¹² Später jedoch berichten Gustav Krugs seltener werdende Briefe unbesorgt vom eigenen Leben, das so ganz anders verlief als das des Freundes, dem er aber treu verbunden blieb. Am 30. April 1861 hatte sich Krug bei Nietzsche für die Monatssendung im Rahmen der „Germania“ bedankt, für die dieser einige *Serbische Lieder* eingereicht hatte. „Ich halte diese Composition nach dem ersten Überblick für das Beste und Lisztische, was, was Du bis jetzt geliefert hast. Fahr auf dem guten Weg fort!“ (Nr. 40, KGB I 1.357). Zu den eigenen Arbeiten heißt es lapidar: „Pfungsten werde ich daher vielleicht zum Componiren benutzen.“ Auch für den Juni 1861 konnte er noch keine Monatssendung schicken (Nr. 43, KGB I 1.361). Erst zu Nietzsches 18. Geburtstag widmete er ihm seine neueste Komposition *In einem kühlen Grund* (15. Oktober 1862, Nr. 55, KGB I 1.386). Im Dezember 1871 erwähnte er die Vollendung des ersten Satzes seines *Streichquartetts* in h-Moll, das er 1875 vollendet hatte (Nr. 182, KGB II 1.135) und legte als Probe zur kritischen Begutachtung den kanonischen Anfang des Scherzos (II. Satz) bei. Darüber hinaus erwähnte er die „Composition zweier kleiner Liedchen“ („„Der Strauß, den ich gepflücket, grüße Dich vieltausendmal“ und „Ueber allen Gipfeln““), die „beide sehr unbedeutend sind“ (21. Dezember 1871, Nr. 248, KGB II 2.476 f.).

Erst einige Jahre später kündigte er zu Nietzsches Geburtstag 1879 wieder etwas Neues an: „Gerne hätte ich Dir wieder eine kleine musikalische Gabe übersandt: 2 Lieder – wenn ich nicht befürchtete, daß Du aus Interesse für den Freund vielleicht Dich mit ihnen mehr beschäftigen möchtest, als Dir zuträglich ist“ (15. Oktober 1879, Nr. 1243, KGB II 6/2.1193 f.). Im Jahr zuvor bedauerte er, dass sein Beruf verhindere, ihm seine „Glückwünsche in Tönen“ auszusprechen (15. Dezember 1878, Nr. 1119, KGB II 6/2.984).

Auch wenn der Strom der Briefe in den 1880er Jahres deutlich abnahm, scheint für Nietzsche jedoch die Musik seines Freundes immer präsent geblieben zu sein. Heinrich Köselitz gegenüber schilderte er das folgende Erlebnis:

Neulich gehe ich spazieren und denke an gar nichts unterwegs als an die Musik meines Freundes Gustav Krug, – rein zufällig und ohne alle Veranlassung. Den Tag darauf kommt ein Heft *Lieder* von ihm mir zu Händen (von Kahnt verlegt) und darunter gerade das Lied, welches ich auf meinem Spaziergang mir rekonstruiert hatte (5. Februar 1882, Nr. 195, KSB 6.167).

¹² Vgl. Gruhn, „Ein Philosoph als Komponist“, 5. Wenn Nietzsche aus gesundheitlichen oder beruflichen Gründen nicht zum Komponieren kam, so spielte er doch viel Klavier, „meistens in Gegenwart mehrerer musikliebender Menschen und muß improvisiren mit deren wohlfeiler Bewunderung,“ wie er selbstkritisch in einem Brief an seine Freunde vom 12. Juni 1864 (an Gustav Krug und Wilhelm Pinder, Nr. 426, KSB 1.283) bemerkte.

Und wenig später teilte er dies Erlebnis auch Krug mit (10. März 1882, Nr. 207, KSB 6.176). Schließlich schickte er 1887 seinem „ältesten Freund und Bruder in arte musica“ seinen *Hymnus an das Leben* (1887), den Köselitz für Orchester gesetzt hatte und der dann bei Fritzsche in Leipzig im Druck erschienen ist. Dieses orchestrale Chorwerk, das Nietzsche für sein „Glaubensbekenntniß in Tönen“ ansah (Ende Oktober 1887, Nr. 942, KSB 8.182), veranlasste Krug zu einem ausführlichen Dankeschreiben, das im Gegensatz zu Nietzsches Überschwang eher zurückhaltend wirkt, zumal er sich dabei auch kritisch zu Nietzsches philosophischen Schriften äußerte:

Mein lieber alter Freund!

Du hast mir mit Deinem Hymnus an das Leben eine große Freude bereitet, zumal derselbe als Schluß Deines mir zu meiner Hochzeit gewidmeten Hymnus an die Freundschaft ein alter lieber Bekannter war, der allerdings in der jetzigen etwas veränderten Gestalt, und nachdem Du so schöne Worte dazu gefunden, einen viel tieferen Eindruck hinterläßt. Ja, ich kann nicht leugnen, daß beim Durchspielen unter der gleichzeitigen Einwirkung Deines Briefes und der Erinnerung an die schönen zusammen verlebten Zeiten eine tiefe Rührung bis zu Thränen sich meiner bemächtigte. [...]

Du darfst es indessen keineswegs bei dieser Komposition bewenden lassen. Es wäre ein Jammer, wenn Du so vieles, was Du gewiß in Deinem musikalischen Innern trägst, unausgesprochen lassen würdest.

Deinen philosophischen Schriften bin ich mit Aufmerksamkeit gefolgt, ohne indessen bei meinen mich sehr in Anspruch nehmenden Amtspflichten tiefer in dieselben eindringen zu können.

Mit dem, was ich eingehender gelesen habe, kann ich allerdings leider oft nicht übereinstimmen. Das Verständniß wird oft für mich erschwert durch eine für mein Gefühl zu geschmückte, bilderreiche Sprache. Der Philosoph ist mir oft zu viel Dichter (9. November 1887, Nr. 494, KGB III 6.106 f.).

Hier spricht natürlich der Jurist, dessen sachlicher Ton im Gegensatz zu Nietzsches hymnischem Pathos steht. Aber dennoch fällt die Zurückhaltung in seinem Dank auf, der es sich dann auch nicht nehmen läßt, dezent darauf hinzuweisen, dass der Hymnus ja ein „lieber alter Bekannter“ ist. Was Krug emotional bewegte, war vielmehr die Erinnerung an die gemeinsame Jugendzeit. Mit den philosophischen Schriften des Freundes konnte er dagegen nicht mehr viel anfangen und führte dies im Folgenden auch sehr ausführlich an etlichen Beispielen aus.

Aber am Schluss des Briefes findet sich dann noch ein Hinweis auf eigene Werke:

2 Hefte Gesangs-Kompositionen, von denen Tannhäusers Schwanenlied, bereits vor mehreren Jahren erschienen, eigentlich ein orchestrales Gewand erfordert, deshalb auch nicht recht klaviermäßig ist. In den 4 Gesängen¹³ wirst Du allerdings wohl recht viel „Norden“ entdecken“ (9. November 1887, Nr. 494, KGB III 6.108).¹⁴

¹³ Vermutlich handelt es sich dabei um die bei Steyl & Thomas in Frankfurt a.M. erschienenen *Vier Gedichte von Friedrich Nietzsche für eine Singstimme mit Klavierbegleitung*.

¹⁴ Mit dem Hinweis auf den Norden erwidert Krug hier Nietzsches *Lob des Südens*. Vgl. Gruhn, „Ein Philosoph als Komponist“.

Instrumentalwerke

- *Streichquartett* h-Moll (1875). I Langsam II Sehr schnell [Scherzo]– III Langsam – IV Leidenschaftlich bewegt (Edizioni Trais Giats)
- *Klaviertrio* d-Moll, I Lebhaft, doch nicht zu schnell II Langsam III Lebhaft – IV Bewegt (Partitur Reinschrift)
- *Klaviersonaten* (zu 2 und 4 Händen) (Nachlass)
- Bearbeitungen von Werken von G. F. Händel und J. S. Bach (zu 2 und 4 Händen) (Nachlass)

Lieder

veröffentlicht

- *Vier Gedichte von Friedrich Nietzsche* für eine Singstimme mit Klavierbegleitung (1887), Elisabeth Förster-Nietzsche gewidmet (Steyl & Thomas, Frankfurt a.M. o.J., Schirmer, New York)
 - *Vereinsamt*
 - *Nach neuen Meeren*
 - *Venedig*
 - *Mein Glück*
- *Die Sonne sinkt. Ein Lied Zarathustras von Friedrich Nietzsche* für eine Singstimme mit Begleitung des Pianoforte (Ries & Erler, Berlin o.J.) aus den *Dionysos-Dithyramben* (nach 1888)

nur brieflich erwähnt

- *In einem kühlen Grund* [Eichendorff?], 1862 (Brief an Nietzsche, 15. Oktober 1862, Nr. 55, KGB I 1.3)
- *Der Strauß, den ich gepflücket* [„Blumengruß“, Goethe], 1871 (Brief an Nietzsche, 21. Dezember 1871, Nr. 248, KGB II 2.477)
- *Über allen Gipfeln* [Goethe] (ebd.)
- „Erstes Heft Lieder“ (C. F. Kahnt, Leipzig), vor 1882 (Briefe an Köselitz, 5. Februar 1882, Nr. 195, KSB 6.166 f., und an Krug, 10. März 1882, Nr. 207, KSB 6.176).
- *Tannhäusers Schwanenlied* [O du, mein holder Abendstern] vor 1885 (Brief an Nietzsche, 9. November 1887, Nr. 494, KGB III 6.108)
- „2 Hefte Gesangs-Kompositionen“ (1887); eines der Hefte enthält vermutl. die „Vier Gesänge“ (s.o.) (Brief an Nietzsche, 9. November 1887, Nr. 494, KGB III 6.108)

I.

Herausgegeben von Gyula Petendi

Langsam

29

p *pp* *p* *pp* *markiert*

Abb. 2: Gustav Krug, *Streichquartett h-Moll* 1875 (Edizioni Trais Giats, 1997)

Aufgrund der heute zugänglichen Quellen ergibt sich bereits ein ziemliches klares Bild der kompositorischen Arbeiten Krugs und deren ästhetischer sowie kompositionstheoretischer Grundlagen. Kammermusik und Gesänge zum eigenen Gebrauch bilden den Kern seiner Kompositionen und weisen doch in der spätromantischen Harmonik und spannungsgeladenen Agogik über bloß dilettantisches Musizieren hinaus. Man spürt unmittelbar den künstlerischen Ausdruckswillen und ein hohes musikalisches Potenzial. Das *Streichquartett* (1875) folgt der gattungstypisch viersätzigen Anlage mit einem schnellen Satz mit langsamer Einleitung, einem Scherzo mit Trio, einem kantablen langsamen Satz und einem schnellen Finalsatz. Formal folgen die einzelnen Sätze mit ihrer dreiteiligen Anlage mit einer angedeuteten Reprisenstruktur aber nur grob traditionellen Kompositionsregeln und lassen klassische Verarbeitungstechniken der motivischen Arbeit vermissen, obwohl sie durchaus thematisch durchgearbeitet sind und gelegentlich kontrapunktische Ansätze (Kanonstruktur im Scherzo) enthalten. Insgesamt folgen die Sätze eher einem ausdrucksgeleiteten Strom aneinandergereihter melodischer Episoden im Sinne einer Fantasie. Häufige Takt- und Tonartwechsel entspringen einem noch scheinbar ungezügelter Formwillen. Die oft frei vagierende Harmonik mit aggressiven Dissonanzen und alterierten Akkorden verweisen, wie Wolfgang Sawodny in seiner Rezension gezeigt hat, auf eine „starke Expressivität und konstitutive Zerrissenheit des Tonfalls“, die das Quartett „zu einem bekenntnishaften, wohl stark autobiographisch geprägten Werk“ machen.¹⁶

Obwohl wir beim *Klaviertrio* in d-Moll keine näheren Hinweise auf die Entstehungszeit oder den Anlass haben, ist es vermutlich für den eigenen Gebrauch zum häuslichen Musizieren entstanden. Die viersätzliche Anlage folgt – wie bei dem Quartett – der Gattungsnorm: I schnell (d-Moll 4/4 – II langsam G-Dur 4/4 – III schnell (quasi Scherzo d-Moll 6/8 mit Trio in D-Dur 3/4) – IV schnell (Finale d-Moll alla breve)). Die beiden Streichinstrumente zeigen stellenweise durchaus eine vom Klavier unabhängige Stimmführung, zuweilen verdoppeln sie aber nur den Klavierpart. Dieser zeigt am ehesten die Handschrift des Amateurs mit einem oft Bass-lastigen, dichten akkordischen Satz. Demgegenüber bewegen sich die beiden Streicher freier mit ausschwingenden Melodiebögen und dynamischen Figurationen. Der romantische Duktus der Harmonik ist einfacher als in den späteren Liedern, aber eher expressiv als formal gliedernd.

Die *Vier Gedichte* (1887) auf Texte seines Freundes Nietzsche enthalten durchkomponierte Gesänge, die in Textdeklamation und emotionalem Ausdruck den Vorlagen so eng wie möglich folgen, was sich bereits in der Tonartwahl spiegelt: es-Moll – G-Dur – Des-Dur – Fis-Dur, bei der die eher düsteren b-Tonarten vorherrschen. Die Vorliebe für dissonante Vorhaltsbildungen und verminderte Dreiklänge mit kleiner oder großer Sept und None (vgl. im ersten Lied T. 40–42 und 87–89) schärfen die expressive Harmonik, zeigen aber auch einen durchaus souveränen Einsatz derartiger Ausdrucksmittel.

¹⁶ Wolfgang Sawodny, „Gustav Krug. Streichquartett h-Moll“, in: *Das Orchester* 9 (1998), 74 f.: 74.

Im dreiteiligen *Lied Zarathustras* aus den *Dionysos-Dithyramben* – 1. *Nicht lange durstest du noch* – 2. *Tag meines Lebens* – 3. *Heiterkeit, güldene, komm!* – verdankt sich der harmonisch gespannte Bogen von f-Moll (1. Teil) zu einem verklärenden Des-Dur (3. Teil) unverkennbar der Textausdeutung. Die Dissonanz-geschärfte Harmonik weist schon Auflösungstendenzen auf und scheint zuweilen funktionsharmonisches Terrain zu überschreiten. Aber es bedurfte erst eines Arnold Schönberg, um diesen epochalen Schritt zu vollziehen und in seinem II. Streichquartett op. 10 (1907) die „Luft von anderem Planeten“ (Stefan George) musikalisch zu vermitteln. Davon trennen die Kompositionen Krugs zwar nur 20 Jahre, aber Welten kompositorischen Handwerks und schöpferischer Kraft. Krugs Kompositionen sind Zeugnisse eines kammermusikalisch auf hohem Niveau dilettierenden Juristen. Er bleibt dem spätromantischen Stil seiner Zeit verhaftet und muss als ein respektabler Laienmusiker gesehen werden, dem die Musik Liszts (und Wagners) näherstand als ein Aufbruch in die Moderne.

Literaturverzeichnis

- Gruhn, Wilfried: „Friedrich Nietzsche. Ein Philosoph als Komponist“, in: *Zeitschrift für Ästhetische Bildung* 16/1 (2024), 1–18
- Janz, Curt Paul: „Die Musik im Leben Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 72–86
- Kjaer, Jørgen: *Friedrich Nietzsche. Die Zerstörung der Humanität durch „Mutterliebe“*, Opladen 1990
- Pander, Gaila: „Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* as a Score of Metaphors, Corresponding with Beethoven's Ninth Symphony“, in: Aysegul Dorakoglu / Michael Steinmann / Yunus Tuncel (Hg.), *Nietzsche and Music. Philosophical Thoughts and Musical Experiments*, Newcastle 2023, 369–390
- Parkes, Graham: „The Symphonic Structure of *Thus Spoke Zarathustra*. A Preliminary Outline“, in: Aysegul Dorakoglu / Michael Steinmann / Yunus Tuncel (Hg.), *Nietzsche and Music. Philosophical Thoughts and Musical Experiments*, Newcastle 2023, 346–368
- Pernet, Martin: „Friedrich Nietzsche über Gustav Krug, seinen, ältesten Freund und Bruder in arte musica“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 488–518
- Pöltner, Günther / Vetter, Hellmuth (Hg.): *Nietzsche und die Musik*, Frankfurt a.M. 1997
- Rauschelbach, Uwe: „Die singende Seele. Denken und Schreiben ‚durch‘ Musik bei Nietzsche“, in: *Nietzscheforschung* 29 (2022), 85–118
- Sawodny, Wolfgang: „Gustav Krug. Streichquartett h-Moll“, in: *Das Orchester* 9 (1998), 74 f.
- Schlechta, Karl: *Friedrich Nietzsche*, Bd. III, München 1954
- Walther, Helmut: „Nietzsche als Komponist“: http://www.f-nietzsche.de/n_komp.htm

Beitrag zur Quellenforschung

Nikolaos Loukidelis

Zu den Quellen des Aufsatzes *Ueber das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions*. Mitteilung einer Textstelle aus dem vierten Band der Platon-Ausgabe von Müller / Steinhart (1854)

Die 1864 am Ende von Nietzsches Zeit in Schulpforta entstandene Arbeit *Ueber das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions* (Nachlass 1862/64, 17[12], KGW I 3.384–388) hat in den letzten Jahrzehnten die Aufmerksamkeit der Forschung zusehends auf sich gezogen.¹ Die Frage nach den Quellen dieses Aufsatzes ist jedoch bisher kaum gestellt worden. Dabei ist nicht so sehr die konkrete altgriechische Ausgabe gemeint, welche Nietzsche verwendete, da Platons *Œuvre* insgesamt gesehen und im Vergleich zu anderen antiken Autoren gut überliefert ist und für den Editor bzw. die Editorin keine besonderen Schwierigkeiten bereitet,² sondern die Interpretationen des Dialogs, die Nietzsche Sicht auf das *Symposion* mitgeformt haben.

1 Dazu siehe z. B. Hermann Josef Schmidt, *Nietzsche absconditus. Oder Spurenlesen bei Nietzsche*, Bd. II/2, Berlin 1994, 604 ff.; David N. McNeill, „On the Relationship of Alcibiades' Speech to Nietzsche's „Problem of Socrates“, in: Paul Bishop (Hg.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004, 260–276; und Christopher Justin Brophy, „Tying the Threads Together. The Political Significance of Young Nietzsche's Reception of Plato's *Symposium*“, in: *Perspectives on Political Science* 52/1 (2023), 29–38. Schmidt datiert den Aufsatz – wie bereits BAW 2.420 ff. – auf August 1864 (604). Er hält ihn für eine „Sonderleistung in Griechisch“ und fügt hinzu, dass „[d]as Thema so sehr auf Nietzsches Interessen zugeschnitten“ sei, dass ausgeschlossen werden müsse, „der Griechischlehrer hätte die gesamte Klasse zu Nietzsches Gunsten auf diese Platoninterpretation verpflichtet“, und folgert daraus, dass es sich „um eine individuelle Themenwahl oder -vergabe gehandelt“ habe (604 f.). Er bezieht sich auch auf Nietzsches Abiturzeugnis, das auf „Seite 2 „eine außerordentliche Probearbeit über ein platonisches Thema““ erwähnt (605).

2 Wir wissen freilich, dass Nietzsche bereits 1863 den zweiten Band der Platon-Ausgabe von Hermann, der unter anderem das *Symposion* enthält, erworben hat (*Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recognitione Caroli Friderici Hermann*, Vol. II, Leipzig 1863; dazu siehe Giuliano Campioni / Paolo D' Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2023, 441), und es ist daher sehr wahrscheinlich, dass er diesen Dialog im Original vor allem aufgrund dieser Vorlage gelesen hat. Zudem kommen andere, ältere Platon-Ausgaben in Frage. Ob Nietzsche das Buch *Platonis Symposium, in usum scholarum edidit Otto Iahn*, Bonn 1864, das sich auch in seiner Bibliothek befindet (Campioni / D' Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (Hg.),

Dr. Nikolaos Loukidelis, TU Berlin, Fakultät I, Geistes- und Bildungswissenschaften, Institut für Philosophie, Straße des 17. Juni, 10623 Berlin, Deutschland, E-Mail: nikolaos.loukidelis@googlemail.com

Diese Quellenfrage kann aus einer Reihe von Gründen nicht ignoriert werden. Erstens hat der fast zwanzigjährige Nietzsche als alter Schüler von Pforta längst gelernt, wie man sich einem Text philologisch annähert, und dazu gehört auch die Konsultation von Schriften, die diesen deuten. Zweitens setzt er sich direkt am Anfang des Aufsatzes mit der „Behauptung“ auseinander – die er für „durchaus irrig“ hält –, dass Platon in den ersten fünf Reden „nur verfehlte Ansichten über den Eros zusammengestellt habe, um ihnen die einzig richtige des Sokrates gegenüber zu setzen“ (KGW I 3.384), was zu implizieren scheint, dass er ein Wissen über die Existenz dieser Behauptung in der Rezeptionsgeschichte des *Symposiums* hatte. Drittens kann die Verortung innerhalb der Deutungen, die er berücksichtigt hatte, zur Einsicht in das führen, was Nietzsche mit anderen Autoren teilt und welche Neuheiten er beiträgt. Und viertens darf die Tatsache, dass in der Arbeit keine konkreten Verweise auf solche Schriften enthalten sind, nicht als Indiz betrachtet werden, dass Nietzsche ohne Sekundärliteratur ausgekommen sei.

Einen fünften, besonders wichtigen Grund stellt die unmittelbare Präsenz eines der besten Platon-Kenner der Mitte des 19. Jahrhunderts in Schulpforta dar: Es handelt sich um Karl Heinrich August Steinhart, der Nietzsche in Altgriechisch unterrichtete und „bei dem er zuerst Platon las.“³ Nietzsche schreibt im Rückblick auf seine Zeit in Schulpforta, dass ihn zwar „die philologische Nüchternheit und Steifheit angewidert“ hätten, Steinhart ihm aber „als Bild einer universell belebten u. sein philolog. Fach belebenden Persönlichkeit“ „von Werth“ gewesen sei (Nachlass 1868/69, 69[8], KGW I 5.41 f.).⁴ Letzterer hat zwischen 1850 und 1866 viel beachtete Einleitungen zu Platons Werken geschrieben, die den Übersetzungen von Johann Georg Hieronymus Müller vorangestellt waren.⁵ Müller hat von 1811 bis 1850 am Naumburger Domgymnasium gewirkt und ist auch nach seiner Pensionierung wissenschaftlich tätig geblieben.⁶ Den vierten Band der Platon-Ausgabe, in dem *Phaidros*, *Symposion*, *Phaidon* und *Philebos* enthalten sind,⁷ widmet er seinem Sohn „Friedrich Hieronymus Müller, Adjunctus in Schulpforte“, der nach dem Tod seines Vaters den 1866 erschienenen achten Band herausgegeben hat. Auch wenn ich keinen zwingenden Nachweis erbringen kann, halte ich es für unwahrscheinlich, dass Nietzsche während seiner Schulzeit in Pforta für sein Studium von Platon und spezifisch des *Symposiums*, das er in einer 1864 niedergeschriebenen autobiografischen Aufzeichnung als seine „Lieblingsdichtung“ bezeichnete (Nachlass 1862/64, 18[2], KGW

Nietzsches persönliche Bibliothek, 442), während der Abfassungszeit der Arbeit verwendet hat, lässt sich schwer beurteilen. Dazu sollte man unter anderem wissen, ob es vor ihrer Entstehung erschienen ist und ob Nietzsche es in diesem Fall kurz nach seiner Veröffentlichung herangezogen hat.

3 Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. I, Frankfurt a.M. 1999, 80. Schmidt, *Nietzsche absconditus*, 605, geht davon aus, dass der *Symposion*-Aufsatz Steinhart zur Korrektur vorgelegt wurde. Diese These vertritt auch Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 45.

4 Die Aufzeichnung stammt vom Frühjahr 1868. An derselben Stelle erkennt Nietzsche Wilhelm Paul Corssen an, der auch sein Lehrer dort gewesen ist. In einem Brief an Paul Deussen von Ende April/Anfang Mai 1868 hatte Nietzsche betont, dass es in der Platon-Forschung den „Seelen- und Geistesgang“ des Athener Philosophen „zu rekonstruieren“ gilt, und sich dabei von der „verschwommenen Weise von Schleiermacher oder vom alten Steinhart“ distanziert (Nr. 568, KSB 2.270).

5 Die Ausgabe hat die postume Veröffentlichung von Steinharts *Platon's Leben*, Leipzig 1873, abgeschlossen.

6 Dazu und zu weiteren biografischen Informationen siehe Richard Hoche, „Müller, Johann Georg Hieronymus“, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 22, Leipzig 1885, 561.

7 *Platon's sämtliche Werke*, übers. v. Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet v. Karl Steinhart, Bd. IV, Leipzig 1854, zweite nach dem Titelblatt unnummerierte Seite.

I 3.419), diese buchstäblich in seiner Nähe entstandene Ausgabe nicht herangezogen hat.⁸ In Steinharts Einleitung zum *Symposion*⁹ gibt es eine längere Textstelle, die für Nietzsche mit Blick auf seinen Aufsatz durchaus als Orientierung gedient haben und für die Herauskristallisierung seiner Position hilfreich gewesen sein könnte:

Mit der Frage nach dem Grundgedanken des Dialogs hängt nun eine andere so genau zusammen, daß wir schon in der bisherigen Erörterung ihrer hier und da vorausgreifend gedenken mußten, die Frage nach dem Zwecke jener Reden, die der Rede des Sokrates vorangehen, und nach ihrem Verhältniß sowol zu dieser, als zu einander und zu der Hauptidee des Ganzen. [...]

Zwar erkennt schon Schleiermacher eine gewisse Stufenfolge in den Reden an, indem er bemerkt, daß jede derselben einer jener verschiedenen Bestimmungen über die Liebe, die im *Lysis* vorkomme, entsprechen und indem er in ihnen, im Verein mit der des Sokrates, das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfang dargestellt findet; aber er hebt dies Zugeständniß sogleich wieder aus und bestimmt ihren Zweck dahin, daß sie polemisch auf verkehrte Manieren hindeuten und den gewöhnlichen Vorstellungen über Liebe entsprechen, daß sie die Einseitigkeit Derer, die das rechte Wesen derselben nicht gefaßt haben, darthun, daß sie endlich nachweisen sollen, wie Sterbliches im Sterblichen nur Sterbliches und Vorübergehendes erzeuge. Somit werden sie dennoch wieder zu bloßen Gegensätzen oder Negationen der sokratischen Weisheit und zu Bildern falscher und verkehrter Bestrebungen herabgesetzt. Noch schärfer geschieht dies bei Rückert, der in den fünf ersten Reden nichts als Beispiele falscher Methode und Darstellungen der bedeutendsten sophistischen Richtungen findet. Sonderbar genug ist es, wenn er dabei von dem Gesichtspunkte ausgeht, es könne sich in ihnen nur um die falsche Methode, nicht um fehlerhafte Meinungen über die Liebe handeln, da in der That gar keine Meinungen aufgestellt seien; als ob nicht jede Rede eine ganz bestimmte, noch dazu von den meisten ziemlich apodiktisch ausgesprochene Ansicht verträte! Noch wunderlicher aber ist der Einfall, mit welchem ihm allerdings schon Sydenham vorangegangen war, daß die Redner, lauter zu jener Zeit allgemein bekannte und charakteristisch ausgeprägte Persönlichkeiten, von denen einige, wie Aristophanes und Agathon, sich an Ruhm und Bedeutung wol mit den größten Sophisten messen konnten, bloße Verkleidungen namhafter Rhetoren und Sophisten seien; eine Vermuthung, deren mangelhafte Begründung sich noch klarer bei der Besprechung der einzelnen Reden herausstellen wird. Nicht eben milder lautet Stallbaum's Urtheil, der in Inhalt und Methode nichts als Falsches und Verkehrtes in jenen Reden findet; er nimmt sie

⁸ César Guarde-Paz hat darauf hingewiesen, dass Nietzsche in den frühen 1870er Jahren die Platon-Ausgabe von Müller / Steinhart aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hat, und überzeugend gezeigt, dass sie für Nietzsches Vorlesung *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* wichtig gewesen war. Vgl. César Guarde-Paz, „Nachweise aus Hieronymus Müller / Karl Steinhart, *Platon's sämtliche Werke* (1850–1873)“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 300–304.

⁹ *Platon's sämtliche Werke*, 185–269. Auch Schmidt, *Nietzsche absconditus*, 605, meint, dass Steinharts „riesige, beeindruckend differenzierte und klarsichtige“ Einleitung ins *Symposion* Nietzsche „bekannt“ sei und bezieht sie einige Male in seine Analysen ein, die sich vor allem dem Lehrer-Schüler-Verhältnis der beiden widmen (606 ff.). Schmidt fragt in diesem Zusammenhang etwa, ob sich „im Sinne eines unausgesprochenen Nebenthemas der Bezug Nietzsches (psychisch Alkibiades in mancherlei durchaus entsprechend) zu seinem Lehrer, dem Platoniker Steinhart, in ‚Symposion‘-Konstellationen“ spiegle und ob beide „das nicht gemerkt haben“ sollten (606 f.). Zudem behauptet Schmidt, dass Nietzsches „Bestimmung des Verhältnisses der ersten fünf Reden zu der Rede des Sokrates“ in KGW I 3.384 „Steinharts Thesen bis ins Detail“ paraphasiere (607). Dabei spezifiziert er nicht, welche Ausführungen Steinharts er vor Augen hat, noch geht er auf die einzelnen Philologen und Philosophen ein, deren Auffassungen Steinhart ausführlich diskutiert.

für thatsächliche Beweise, daß Rhetoren, Sophisten und Dichter nie einen richtigen Begriff der Liebe gewinnen und von derselben nicht in einer über die Mittelmäßigkeit sich erhebenden Weise reden konnten, und sieht in ihnen die Unfähigkeit unphilosophischer Männer versinnlicht, über die höchsten Wahrheiten passend und richtig zu denken und zu sprechen. Auch er findet die Reden wenigstens mit Anspielungen auf gewisse bekannte Rhetoren oder Weisheitslehrer durchwebt, was nur von einigen, und auch von diesen nur in dem Sinne zugegeben werden kann, daß sie in Form und Ausdruck die Redeweise einzelner, bewunderter und vielfach nachgeahmter Meister des Wortes copiren. [...]

Dagegen erkennt K. F. Hermann in den Ansichten der einzelnen Redner schon die Bezeichnung gewisser, niederer Stufen der Liebe an, die mit der geistigen, vom Sokrates vertretenen Liebe wenigstens unter demselben Gattungsbegriff zusammengefasst werden müssen. Noch entschiedener erklärt Brandis die fünf ersten Liebesreden nicht für bloße Zerrbilder und Folien der Rede des Sokrates, sondern für die Vorbereitungen zu dieser auf der Stufe der Vorstellung. – Die Ansicht, daß die Reden eine wohl geordnete Stufenfolge notwendiger Bestimmungen des Begriffes der Liebe bilden, deren zusammenfassende Vollendung dann die Rede des Sokrates enthalte, führt Röscher am entschiedensten durch. Ihm ist der ganze Nebencyklus eine Darstellung der Selbstentwicklung der Liebe und jede derselben bezeichnet eine bestimmte Stufe des Fortschritts. Denn während die Rede des Phädrus die Liebe noch als ein Unentwickeltes, Mythisches, Elementares, als abstracte Allgemeinheit darstelle, entwickle sich in der des Pausanias diese Allgemeinheit zum Gegensatze des höhern und niedern Eros, so daß ihr Standpunkt der Dualismus, ihre Stufe die der Reflexion sei. Darauf trete bei Eryximachos die Liebe nicht mehr in einem äußern, sondern in ihrem immanenten Gegensatze auf, als fortwährende Selbstentzweiung und Wiederversöhnung, als allgemeines Naturleben, das überall aus dem Gegensatze zur Einheit zurückkehre; dies sei die Stufe des Pantheismus. Aristophanes endlich lasse das allgemeine Naturleben sich zum organischen Leben fortbilden, das wieder durch drei Stufen bis zu seiner höchsten Vollkommenheit als Geschlechtsdifferenz fortschreite, in welcher der elementare Proceß in den Gattungsproceß verwandelt und die höchste Stufe des organischen Lebens dargestellt sei. Auf dieser Stufe erschien nun Eros als der Trieb, der das Individuum zum Gefühl seiner ursprünglichen Natur zurückführe und sein endliches Wesen mit dem unendlichen Leben der Natur vermittele. Nachdem nun noch Agathon die der Sokratisch unmittelbar vorangegangene Stufe der Sophistik auf die Spitze getrieben habe, weise die Rede des Sokrates in dem festen und streng folgerechten Gange ihrer Gedankenbewegung die Selbstentwicklung der Liebe zur Philosophie nach und zeige, wie sie überall im Sterblichen Unsterbliches erzeuge. Endlich bezeichne die Rede des Alkibiades die höchste Entwicklungsstufe des Eros, in welcher in dem Bilde des Sokrates der Begriff der Liebe mit allen seinen Schattirungen sich an einem Individuum sinnlich offenbare und der Philosoph in seiner ganzen Erscheinung, als das vollendetste Abbild der ununterbrochen in ihm waltenden Macht des Eros, das höchste Ideal verwirkliche; denn in dem geistbeseelten, göttlich menschlichen Individuum sei der Eros auf der höchsten Stufe der Vollendung angelangt und zu einer über alle Gegensätze erhabenen Einheit fortgebildet. Gewiß läßt sich gegen diese ganze Darstellung, wie gegen ihre einzelnen Bestimmungen, sehr viel einwenden, wie überhaupt ein wirkliches Verständniß des Platon durch das Hineintragen moderner Philosopheme, das namentlich in ihrer feierlich ernststen Anwendung auf des Aristophanes leicht dahinschwebende Scherzrede fast komisch wird, unmöglich gefördert werden kann; auch wird sich im Verlaufe unserer Entwicklungen ergeben, daß Röscher in jeder einzelnen Rede mehr und Anderes gefunden hat, als in ihnen liegt und liegen kann. Dennoch bleibt ihm das Verdienst, zuerst darauf hingewiesen zu haben, daß die Grundidee des Gesprächs sich gleichmäßig durch alle seine Theile hindurchziehe, daß in dem wundervollen Organismus desselben kein Glied überflüssig, sondern jedes an seiner Stelle nothwendig sei und daß der Fortgang des Gesprächs uns die Entwicklung dieses Organismus vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in regelmäßiger fortschreitender Stufenfolge darstellen müsse. [...]

Am gründlichsten und richtigsten erörtert Susemihl das gegenseitige Verhältniß sämtlicher Reden, weil er den allein richtigen Standpunkt entschieden festhält, daß der philosophische Trieb nur die höchste, keineswegs die einzig berechnete Entfaltung des Eros sei und daß der Dialog eben darauf ausgehe, alle, auch die niedrigsten Äußerungen desselben, als nothwendige Glieder im Organismus des Ganzen nachzuweisen, woraus dann erst das eigentliche Wesen und die Höhe der Philosophie hervorleuchte. Wenn er indessen den Gegensatz der fünf ersten Reden zu denen des Sokrates und Alkibiades vornehmlich darin setzt, daß in jenen die prunkende Theorie, in diesen dagegen die praktische Weisheit, sowol des vom Eros begeisterten Philosophen überhaupt, als namentlich des Sokrates, die Hauptsache sei, so ist dagegen zu bemerken, daß Theorie und Praxis in unserm Dialog, eben wegen seines überwiegend künstlerischen Charakters, nicht nach verschiedenen Seiten hin auseinander fallen, sondern in allen seinen Theilen unzertrennlich vereint sind, und daß überdies gerade in den fünf ersten Reden, etwa den sinnig heitern Mythos des Aristophanes ausgenommen, überwiegend der Standpunkt der gewöhnlichen Lebensansicht dargestellt und ohne eine tiefer eindringende Theorie überall nur von der Beziehung des Eros auf das praktische Leben, von seinem Wirken, statt von seinem Wesen geredet wird; ein Fehler, den zuerst Agathon einsieht, ohne ihn verbessern zu können.¹⁰

Steinhart gelingt es in seiner Einleitung besonders gut, den ausführlichen und differenzirten Literaturbericht mit der Darstellung der eigenen Ansichten über das *Symposion* zu kombinieren. Er grenzt sich von Schleiermacher, Rückert und Stallbaum ab, die mit verschiedenen Nuancen eine These vertreten, welche die ersten fünf Reden „zu bloßen Gegensätzen oder Negationen der sokratischen Weisheit und zu Bildern falscher und verkehrter Bestrebungen“¹¹ macht, und erklärt sein Einverständnis mit Hermann, Brandis und Röscher, insofern sie behaupten, „daß die Reden eine wohl geordnete Stufenfolge nothwendiger Bestimmungen des Begriffes der Liebe bilden, deren zusammenfassende Vollendung dann die Rede des Sokrates enthalte.“¹² Mit Blick auf Röscher bemerkt er, dass trotz mancher Fehler, die in seinen Ausführungen vorhanden seien, „ihm das Verdienst“ zukomme,

zuerst darauf hingewiesen zu haben, daß die Grundidee des Gesprächs sich gleichmäßig durch alle seine Theile hindurchziehe, daß in dem wundervollen Organismus desselben kein Glied überflüssig, sondern jedes an seiner Stelle nothwendig sei und daß der Fortgang des Gesprächs uns die Entwicklung dieses Organismus vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in regelmäßig fortschreitender Stufenfolge darstellen müsse.¹³

Wie wir gesehen haben, könnte sich Nietzsche auf den Bericht Steinharts gestützt haben, wenn er sich gegen die Behauptung wendet, dass Platon die ersten fünf, nur Falsches enthaltenden Reden der richtigen des Sokrates gegenüberstellt. Darüber hinaus vertritt er eine ähnliche Ansicht wie Röscher;¹⁴ wenn er bemerkt, dass „von der ersten Rede bis zu der letzten ein ent-

¹⁰ *Platon's sämtliche Werke*, 199–205. Das Referat Steinharts über die Ansichten von Fortlage und anderen, die Zahlen, die auf Anmerkungen verweisen, sowie der sich auf Seite 340 findende Text dieser Anmerkungen zu der mitgetheilten Passage wurden ausgelassen.

¹¹ *Platon's sämtliche Werke*, 200 f.

¹² *Platon's sämtliche Werke*, 202.

¹³ *Platon's sämtliche Werke*, 203 f.

¹⁴ In der Wiedergabe der Ansichten Röschers durch Steinhart tritt bei der Rede von Eryximachos die Liebe „als allgemeines Naturleben“ auf (*Platon's sämtliche Werke*, 203). Vgl. Nachlass 1862/64, 17[12], KGW I 3.385: „Eryximachos erweitert die Bedeutung des Eros auf das Alleleben der Natur.“

schiedener Fortschritt stattfindet, insofern jede nachfolgende Ansicht die des Vorgängers um ein Wesentliches vermehrt und erweitert“, und dass „die einzelnen Redner [...] den Begriff des Eros mit wachsender Deutlichkeit vor sich entstehen“ sehen, „bis endlich Sokrates das von ihnen allmählich aufgeführte Gebäude nur zu einer Kuppel rundet, nicht etwa wieder umstürzt“ (Nachlass 1862/64, 17[12], KGW I 3.384).¹⁵

Nietzsche weicht aber einerseits von dieser Deutung ab, da er sie radikalisiert, indem er behauptet, dass „[z]usammengefaßt [...] nach diesen Reden der Begriff des Eros [...] die auf die Hervorbringung des Guten gerichtete Liebe zum Schönen als Naturgesetz“ sei und dass die „Bestimmung“ von Sokrates „[n]icht wesentlich anders“ laute: „Eros ist die auf das Erzeugen und Gebären im Schönen¹⁶ gerichtete Liebe, die er dann als den der geistigen und physischen Natur innewohnenden Unsterblichkeitstrieb bezeichnet“ (KGW I 3.385). Andererseits erklärt Nietzsche, dass auch Alkibiades wie Sokrates „Liebhaber des Urschönen“ gewesen sei und dass Ersterer in seiner Rede „die praktische Seite des dem Urschönen geweihten Menschen“ zeichne und Sokrates „die theoretische“ (KGW I 3.386 f.). So kommt eine Aufwertung von Alkibiades zu Stande, die auch der späteren, in JGB 200 zum Ausdruck gebrachten Wertschätzung entspricht.

Mit dem Rekurs auf die oben angeführte Passage aus dem vierten Band der Platon-Ausgabe von Müller / Steinhart wurde der Versuch unternommen, Nietzsches Aufsatz über das *Symposion* im Kontext der klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts zu betrachten. Dazu kommen auch andere Quellen in Frage, etwa die Einleitung von Franz Susemihl in seiner Übersetzung des *Symposions*.¹⁷ Nietzsche hat das Buch zwar erst 1875 erworben,¹⁸ es aber eventuell bereits in seiner Schulpforta-Zeit herangezogen. Steinhart bezieht sich positiv auf Susemihl, wenn er schreibt, dass „[a]m gründlichsten und richtigsten [...] Susemihl das gegenseitige Verhältniß sämtlicher Reden“ erörtere,

weil er den allein richtigen Standpunkt entschieden festhält, daß der philosophische Trieb nur die höchste, keineswegs die einzig berechtigte Entfaltung des Eros sei und daß der Dialog eben darauf ausgehe, alle, auch die niedrigsten Äußerungen desselben, als nothwendige Glieder im Organismus des Ganzen nachzuweisen, woraus dann erst das eigentliche Wesen und die Höhe der Philosophie hervorleuchte.¹⁹

Dabei hat er allerdings nicht die Einleitung Susemihls im Blick, sondern den *Prodromus platonischer Forschungen* (1852),²⁰ und zwar den Abschnitt „Das gegenseitige Verhältniss sämt-

15 In diesen beiden Punkten gibt es Übereinstimmung zwischen Nietzsche und Steinhart. Außerdem heben beide die Koexistenz von „Philosophie“ und „künstlerische[r] Anlage des Dialogs“ hervor (Nachlass 1862/64, 17[12], KGW I 3.387). Vgl. *Platon's sämtliche Werke*, 196 f., 205.

16 Vgl. *Symposion* 206e: „ὁ ἐρως [...] [ἐστὶν] [τῆς] γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ“. Müller übersetzt: „die Liebe [ist] gerichtet [...] [a]uf das Erzeugen und Gebären im Schönen“ (*Platon's sämtliche Werke*, 314). Die große Ähnlichkeit der Formulierung Nietzsches mit der eben zitierten Übersetzung spricht ebenfalls dafür, dass Nietzsche die Ausgabe von Müller / Steinhart gelesen hat.

17 *Platon's Werke, Erste Gruppe. Gespräche zur Verherrlichung des Sokrates, Drittes Bändchen, Das Gastmahl*, übers. v. Franz Susemihl, Stuttgart 1855, 257–280.

18 Vgl. Campioni / D' Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 443.

19 *Platon's sämtliche Werke*, 204 f.

20 Franz Susemihl, *Prodromus platonischer Forschungen. Eine Greifswalder Habilitationsschrift*, Göttingen 1852.

licher Reden“ des dem *Symposion* gewidmeten Teils.²¹ Auf dessen zweiter Seite referiert Susemihl kurz über eine Ansicht von Schwegler und Stallbaum, welche in den Reden von Sokrates und Alkibiades „zwei gleichberechtigte Factoren“ ansehen, „die sich wie Theorie und Praxis, Idee und Erscheinung zu einander verhalten“, was Nietzsches Position ähnelt.²² Vom *Symposion* handelt ebenfalls die große Monografie *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* (1855), die Nietzsche vielleicht schon als Schüler Pfortas konsultiert hat.²³

Abschließend sei eine Feststellung über den Wert der Diskussion zum *Symposion* im 19. Jahrhundert vorgetragen, die Steinhart und Susemihl (vor allem im *Prodromus platonischer Forschungen*) ausführlich wiedergeben: Sie ist heute immer noch beachtenswert und führt mit ihrer Nähe zum Text und ihrer bemerkenswerten Akribie besser in den platonischen Dialog ein als manche Darstellungen des 20. und 21. Jahrhunderts. Erneut hat die Befassung mit Nietzsches Quellen den Nebeneffekt, interessante und bedeutsame Aspekte des 19. Jahrhunderts, die mittlerweile weitgehend vergessen sind, sichtbarer zu machen.

Literaturverzeichnis

- Brojjer, Thomas H.: Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography, Urbana, IL 2008
- Brophy, Christopher Justin: „Tying the Threads Together. The Political Significance of Young Nietzsche's Reception of Plato's *Symposium*“, in: *Perspectives on Political Science* 52/1 (2023), 29–38
- Campioni, Giuliano / D' Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2023
- Guarde-Paz, César: „Nachweis aus *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* (1857)“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 316–318
- Guarde-Paz, César: „Nachweise aus Hieronymus Müller / Karl Steinhart, *Platon's sämtliche Werke* (1850–1873)“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 300–304
- Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. I, Frankfurt a.M. 1999
- McNeill, David N.: „On the Relationship of Alcibiades' Speech to Nietzsche's ‚Problem of Socrates‘“, in: Paul Bishop (Hg.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004, 260–276
- Schmidt, Hermann Josef: *Nietzsche absconditus. Oder Spurenlesen bei Nietzsche*, Bd. II/2, Berlin 1994

²¹ Der *Symposion*-Teil (ursprünglich eine selbstständige Abhandlung) befindet sich auf den Seiten 29–67, der in Rede stehende Abschnitt auf Seiten 58–60.

²² Susemihl, *Prodromus*, 30. Vgl. die oben angeführte Ansicht Nietzsches, dass Alkibiades in seiner Rede „die praktische Seite des dem Urschönen geweihten Menschen“ zeichnet, „Sokrates die theoretische“ (Nachlass 1862/64, 17[12], KGW I 3.386).

²³ Franz Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt, Erster Theil*, Leipzig 1855, 362–410. Nietzsche hat sich bei der Vorbereitung seiner Vorlesung *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* mit der 1857 erschienenen ersten Hälfte des zweiten Teils befasst. Vgl. César Guardé-Paz, „Nachweis aus *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* (1857)“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 316–318.

Nachweise zur Quellenforschung

NACHWEISE AUS AUGUST SCHLEICHER, *KURZER ABRISSE DER GESCHICHTE DER ITALIENISCHEN SPRACHEN*, IN: *RHEINISCHES MUSEUM FÜR PHILOGIE* 14 (1859), *COMPENDIUM DER VERGLEICHENDEN GRAMMATIK DER INDOGERMANISCHEN SPRACHEN* (1861)

mitgeteilt von Eduardo Nasser

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.192, Fußnote 2:

Jetzt scheidet man 1. isolierende Sprachen zB. das Chinesische die Bedeutungslaute sind unveränderlich u. ungegliedert 2. zusammenfügende Sprachen zB. finnische südafrikanische, die zu den unveränderlichen Bedeutungslauten vorn, in der Mitte u. am Ende neue Laute (Präfixe Infixe Suffixe) anfügen können 3. flektierende Sprachen zB. indogerman. u. semitisch. die die Wurzel selbst regelmäßig verändern können u. die Mittel der Zusammenfügung haben.

Vgl. August Schleicher, Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, Weimar 1861, S. 2 f.:

Die sprachen kann man vor der hand am leichtesten nach irer morphologischen beschaffenheit anordnen. Es gibt 1. sprachen, die nur auß ungegliederten unveränderlichen bedeutungs-lauten bestehen, isolierende sprachen (z. b. das Chinesische); wir bezeichnen einen solchen unveränderlichen bedeutungslaut mit *W*; auf diser stufe würde das indogermanische stehen, wenn z. b. das wort *ai-mi* (griech. εἶμι) nicht so, sondern *i* oder *i ma* (formel *W* oder *W + w*) lautete; ferner 2. sprachen, die zu disen unveränderlichen bedeutungslauten vorn, in der mitte, am ende oder an mereren stellen zugleich beziehungs-laute – von uns bezeichnet mit *s* (suffix) *p* (praefix) *i* (infix) – fügen können: zusammen fügende sprachen (z. b. die finnischen, tatarischen, dekanischen und die meisten sprachen überhaupt); auf diser stufe der entwicklung würde das wort *ai-mi i-ma* oder *i-mi* (*Ws*) lauten; 3. sprachen, die die wurzel selbst zum zwecke des beziehungsaußdruckes regelmäßig verändern können und dabei die mittel der zusammenfügung bei behalten: flektierende sprachen. Eine solche zum zwecke des beziehungsaußdruckes regelmäßig veränderliche wurzel bezeichnen wir mit *W^x* (*W¹*, *W²* u. s. f.). Bis jezt sind uns zwei sprachstämme diser classe bekannt, der semitische und der indogermanische.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.193, Z. 5–8:

Für die latein. Sprache ist nun folg. Verwandtschaftsverh. ans Licht getreten. [Zwei Vorperioden sind abzuschneiden, die indogermanische, u. die gräkoitalische.]

Vgl. August Schleicher, Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, Weimar 1861, S. 6:

Combinieren wir diß mit den eben an gegebenen verwandtschaftsverhältnissen der indogermanischen sprachen unter einander und ziehen wir darauf den schluß auf die teilungs-processe des indogermanischen sprachkörpers in der vorzeit, so erhalten wir mit notwen-

Prof. Dr. Eduardo Nasser, Universidade Federal de Pernambuco, Rua Acadêmico Hélio Ramos, S/N, 50670-901 Recife, Brazil, E-Mail: eduardo.nasser@ufpe.br

digkeit folgendes resultat. Die indogermanische ursprache teilte sich zuerst durch ungleiche entwicklung in verschiedenen teilen ires gebietes in zwei teile, es schied nämlich von ir auß das slawodeutsche (die sprache, welche später in deutsch und slawolitauisch auß einander gieng); sodann teilte sich der zurückbleibende stock der ursprache, das ario-graecoitalokeltische, in graecoitalokeltisch und arisch, von denen das erstere in griechisch (albanesisch) und italokeltisch sich schied, das letztere, das arische, aber noch lange vereint blieb. Später teilten sich slawolitauisch, arisch (indoeranisch) und italokeltisch nochmals.

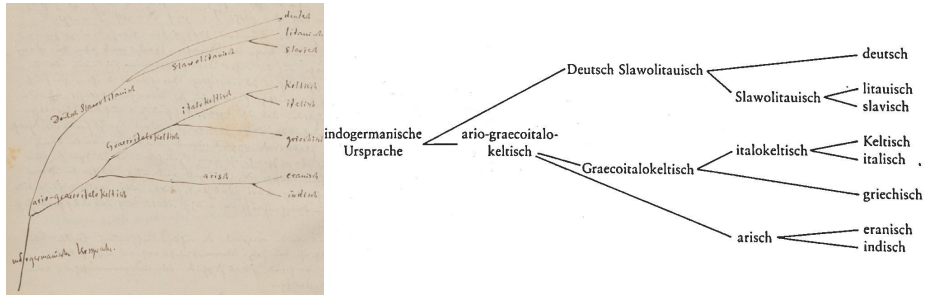
Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.193, Z. 9–16:

Die indogermanische Sprachenfamilie zerfällt in drei Gruppen die asiatische, die südwestlicheuropäische, die nördlicheuropäische. Zur asiatischen gehört das Altindische (einzelne Theile des Veda) später Sanskrit als korrekte Schriftsprache. Das Altbaktrische u. das Altpersische u. das armenische. Zu 2. das Griechische das Italische das Keltische (letzteres am besten im Altirischen erhalten Zu 3. das Slawische das Litauische. Das Deutsche.

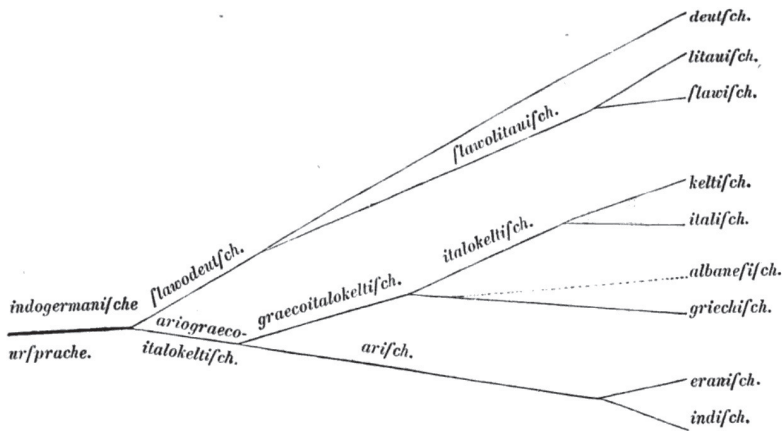
Vgl. August Schleicher, Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, Weimar 1861, S. 4 f.:

Innerhalb dieser indogermanischen sprachsippe zeigen sich aber gewisse geographisch benachbarte sprachen als näher verwant; so zerfällt die indogermanische sprachsippe in drei gruppen oder abteilungen. Diese sind: 1. die asiatische oder arische abteilung, bestehend auß der indischen und iranischen oder wol richtiger eranischen sprachfamilie, welche unter sich sehr nahe verwant sind. Ältester repräsentant und grundsprache der indischen familie und älteste bekante indogermanische sprache überhaupt ist das altindische, die sprache der ältesten teile des veda; später, in vereinfachter form und nach gewissen regeln als correcte schriftsprache den volksdialecten gegenüber fest gesetzt, sanskrit genant. Das eranische kennen wir nicht in seiner grundsprache; die ältesten uns erhaltenen eranischen sprachen sind das altbaktrische oder zend (osteranisch) und das altpersische, die sprache der achämenidischen keilinschriften (westeranisch). Zu dieser familie gehört ferner das armenische, welches wir erst auß späterer zeit kennen und das sich frühe schon von der eranischen grundsprache ab gesetzt haben muß. 2. die südwestliche europäische abteilung, bestehend auß griechisch, dem wol das nur in späterer sprachform erhaltene albanesische zunächst zu stellen ist, italisch (die ältesten bekanten formen dieser familie sind das lateinische, besonders wichtig für uns ist das altlateinische vor einföhrung der unter griechischem einfluße gebildeten correcten schriftsprache, das umbrische und oskische), keltisch (die am besten erhaltene aber dennoch schon sehr zersezte sprache der keltischen familie ist das altirische, etwa vom 7ten jarh. unserer zeitrechnung an zugänglich). Italisch und keltisch sind einander ähnlicher als dem griechischen. 3. die nördliche europäische abteilung, bestehend auß der slawischen familie mit der sehr nahe verwanten litauischen (die wir von der wichtigsten sprache derselben benennen) und der von beiden weiter ab stehenden deutschen.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, DFGA/P-II-3a,20–21 und KGW II 2.194, Fußnote 3:



Vgl. August Schleicher, *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Weimar 1861, S. 7:



Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.193, Z. 17–31:

Das lateinische hat, wie jede Sprache seine vorhistorische und seine historische Periode: letztere durchaus als Periode des Verfalls anzusehn. Geschichte u. Sprache in umgekehrtem Verhältniß: je energischer historisch ein Volk ist, um so schneller verdirbt die Sprache. Der Weg bis zum Kulminationspunkt dh. der Punkt, wo ein Volk in die Geschichte eintritt, ist viel länger als der des Abfalls. Von den ältesten Zeiten zeugt der Bau der Sprache und seine Verwandtschaftsgrade. Das Lateinische, das Umbrische u. die weniger bekannten italischen Sprachen sind Schwestersprachen. (das Messapische ausgenommen u. das Etruskische) Die Mutter nennen wir die italische Grundsprache. Die ital. Sprachen als Ganzes stehen dem Keltischen am nächsten vgl. Kuhn und Schleicher Beitr. zur vgl. Sprachf. Bd. 1. Also Zwillingsschwester usw.

Vgl. August Schleicher, *Kurzer Abriss der Geschichte der italienischen Sprachen*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 14 (1859), S. 329 f.:

Die Geschichte der Sprache zerfällt uns vor allem in zwei Hauptabschnitte, in die vorhistorische und in die historische Periode. Die erstere ist als die Geschichte des Werdens der Sprache, als die Epoche der Sprachbildung zu bezeichnen, die zweite als die des Verfalles der sprachlichen Form; denn Sprachbildung und Geschichte sind sich, ablösende Manifestationen

des menschlichen Wesens, beide zugleich können nicht stattfinden. Geschichte und Sprache stehen in umgekehrtem Verhältnisse zu einander; die eine ist nur auf Kosten der andern vorhanden; je thätiger ein Volk in der Geschichte austritt, je historischer, so zu sagen, es ist, desto rascher geht es mit seiner Sprachform abwärts. Völker dagegen, die in geschichtelosem Dasein verharren, conservieren ihre Sprache. Diese Sätze sind von mir bereits früher aufgestellt und erwiesen worden. Von dem vorhistorischen Leben der Sprache können uns also unmöglicher Weise irgend welche aussere Zeugnisse Kunde geben, wir haben es demnach lediglich zu erschließen. Dasselbe gilt von den Anfängen der historischen Periode, da die Völker im Beginne ihres geschichtlichen Lebens nicht sofort des Schreibens und der Aufzeichnung von Sprachdenkmälern sich zu befließen pflegen.

Um zu einer Anschauung des vorhistorischen Lebens der Sprache zu gelangen, haben wir also keinen andern Weg als die Betrachtung der Sprache selbst unter den hierfür brauchbaren Gesichtspunkten. Die vorhistorische Lebensperiode der Sprache werden wir freilich nicht nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden, überhaupt nicht ihrer Zeitdauer nach messen können, sondern nur in Perioden zerlegen; aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte sie aber als länger zu denken sein, als das bisher durchlebte Stück Geschichte; denn der Weg vom Culminationspunkte sprachlicher Entwicklung, d. h. vom Momente des Eintritts des die Sprache redenden Volkes in die Geschichte, bis herab zu der bis zur Stunde erreichten Stufe des Verfalles sprachlicher Form, verbindet viel weniger weit von einander abstehende Entwicklungsstufen, als der von dem ersten Werden der Sprache an bis hinauf zu der höchsten Entfaltung der sprachlichen Form, den das vorhistorische Zeitalter zurückgelegt hat. Auch werden sich uns für die vorhistorische Zeit zahlreichere Epochen des Sprachlebens ergeben, als für die historische.

Ueber das vorhistorische Leben einer Sprache legen uns aber zwei Dinge vollgültiges Zeugniß ab. Von der allerältesten Zeit, von dem Werden der Sprache, zeugt der Bau der Sprache selbst, der sich als ein gewordenes zu erkennen gibt; als etwas, das durch ein successives Hervortreten der es constituierenden Momente zu dem geworden ist, als was wir es finden. Von den späteren Schicksalen der Sprache zeugen aber ihre Verwandtschaftsverhältnisse zu andern Sprachen. Wollen wir also die Geschichte einer gegebenen Sprache, in diesem Falle also die des Lateins und seiner Schwestersprachen, weiter zurückverfolgen, als uns dieß mittels äusserer Zeugnisse möglich ist, so haben wir vor allem, um die zunächst vor der historischen Zeit liegenden Perioden des Sprachlebens zu finden, uns der Verwandtschaftsverhältnisse dieser Sprache zu erinnern. Erst dann, wenn diese aufhören zu zeugen, wenden wir uns an den Bau der Sprache selbst.

Welches sind nun die Verwandtschaftsverhältnisse des Lateins und der italischen Sprachen?

1. Das Latein, das Umbrische, Oskische und die weniger bekannten italischen Sprachen im engeren Sinne (also mit Ausschluß des zum indogermanischen Sprachstamme gehörigen Messapischen und des völlig dunkeln Etruskischen) sind Schwestersprachen, die sich sehr nahe stehen, sie sind Töchter einer Mutter. Nennen wir diese Mutter die *italische Grundsprache*.
2. Die italischen Sprachen als ein Ganzes ausgefaßt stehen dem Celtischen unter allen Sprachen am nächsten (vgl. Kuhn und Schleicher Beiträge zur vgl. Sprachforschung Bd. I, wo ich dieß bewiesen zu haben glaube). Hieraus folgt: die italische Grundsprache und die celtische Grundsprache waren Zwillingsschwestern. Sie müssen eine Mutter gehabt haben: die *italoceltische Grundsprache*.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.194, Z. 1–2:

So kommt man auf die indogermanische Ursprache: diese ist ebensowohl uritalisch urgriechisch urdeutsch urindisch usw.

Vgl. August Schleicher, Kurzer Abriss der Geschichte der italienischen Sprachen in: Rheinisches Museum für Philologie 14 (1859), S. 333:

Die indogermanische Ursprache war eben sowohl uritalisch als urgriechisch, urdeutsch, urindisch u. s. f., sie ist die älteste Form aller jener Sprachen, welche später, nach mehrfach wiederholter Differenzierung, den indogermanischen Sprachstamm bildeten.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.194, Z. 3–15:

Mehrere historische Perioden des Italischen 1. Von den ältesten Zeiten bis zur Bildung einer gemeinsamen korrekten Schriftsprache und der vollständigen Verdrängung der andern ital. Sprachen aus dem öffentlichen Gebrauche. (Ertheilung der Civität an die Socii 666) 2. Periode der lat. Schriftsprache v. 88 v. Chr. bis gegen das 5t Jhd. n. Chr. In dieser Periode verbreitet sich das Latein als Volkssprache überall hin u. unterliegt im Lauf der Zeit den Abschleifungen, sprachgeschichtl. Gesetzen gemäß. Die Beimischung fremder Worte ändert nichts Wesentliches 3. Periode der romanischen Sprachen bis jetzt. Eine Mehrheit von Schwestersprachen, alle aus dem einen Latein hervorgegangen. Durch Denkmäler erst seit dem 9t Jhd. bezeugt.

Vgl. August Schleicher, Kurzer Abriss der Geschichte der italienischen Sprachen in: Rheinisches Museum für Philologie 14 (1859), S. 344 f.:

VI. Periode, in die Periode der italischen Sprachen und des archaischen Lateins. Das Italische als eine Mehrheit von Schwestersprachen. I. Historische Periode von den ältesten Zeiten bis zur Ertheilung der Civität an die socii 666 (wenn wir wenigstens einen bestimmten Abschluß geben wollen), bis zur Bildung einer gemeinsamen correcten lateinischen Schriftsprache und dem vollständigen Verdrängen der anderen italischen Sprachen dem öffentlichen Gebrauche. [...] VII. Periode der einen lateinischen Schriftsprache; das Italische als eine und zwar als lateinische Sprache. II. Historische Periode von 88 v. Chr. bis etwa gegen das Ende des 5. Jahrh. n. Chr. Wenn auch das Oskische noch in diese Periode hereinragt, so tritt es doch gänzlich in den Hintergrund, so daß wir von dieser verseinzelten Fortdauer einer italischen Sprache neben dem Latein bei der Abtheilung großer Perioden füglich absehen dürfen. Die Schriftsprache selbst, die sich von nun an wenigstens in den Lauten und den grammatischen Formen wesentlich gleich bleibt, ist für die Geschichte der Sprache von geringerer Bedeutung als die Volkssprache, die Sprache des täglichen Lebens, die sich bis gegen das Ende dieser Periode hin leider fast gänzlich unseren Blicken entzieht. Die Verbreitung der lateinischen Sprache ausserhalb Italiens, die schon in der vorigen Periode begonnen hat, vollendet sich in dieser. Man hüte sich jedoch in der Ausbreitung des Lateins die Hauptursache der Veränderung der lateinischen Sprache zu suchen; das Lateinische unterlag im Laufe der Zeit eben so lautlichen und grammatischen Abschleifungen, sprachgeschichtlichen Gesetzen gemäß, wie alle Sprachen. Die Beimischung fremder Worte ändert nicht das eigentlich Wesentliche der Sprache. [...] Demnach ist die letzte Periode im Leben des Italischen (abgesehen von seiner Zukunft, die uns nichts angeht) die VIII. Periode, die Periode der romanischen Sprachen. Das Italische als eine Mehrheit aus dem einen Latein hervorgegangener Schwestersprachen. III. Historische Periode, bis auf die Gegenwart. Durch Denkmäler ist das früher schon entstandene Romanisch erst vom 9. Jahrh. an bezeugt.

Nietzsche war mit August Schleicher; insbesondere mit dessen Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, sicherlich bereits während seiner Studienzeit vertraut. In den Mitschriften zu Griechische Grammatik (GSA 71/50, Blätter 41, 149, 163 und 169;

GSA 71/51, Blätter 30, 39 und 77), die den Vorlesungen Georg Curtius' entstammen, sowie in jenen zu Einleitung und Anleitung zur lateinischen Grammatik (GSA 71/52, Blatt 174), Historische Grammatik der lateinischen Sprache nebst Einleitung in die roemische Epigraphik (GSA 71/54, Blatt 63) und Lateinische Grammatik (GSA 71/55, Blatt 101), die auf Friedrich Ritschl zurückgehen, finden sich direkte Verweise auf Schleicher und dessen Compendium. Auch die Bekanntheit mit dem 14. Band des Rheinischen Museums für Philologie lässt sich bereits auf Nietzsches Studienzeit zurückführen, wie die Notizen zu den genannten Ritschl-Vorlesungen Einleitung und Anleitung zur lateinischen Grammatik (GSA 71/53, Blatt 51), Historische Grammatik der lateinischen Sprache (GSA 71/54, Blätter 4, 13, 31, 39, 101, 105, 117) und Lateinische Grammatik (GSA 71/55, Blatt 20) belegen – auch wenn sich die Verweise auf die darin enthaltenen Beiträge von Ritschl (Epigraphische Briefe) und Keil (Zum Corpus Inscriptionum Graecarum) beschränken.

In der Forschung wurde wiederholt auf Nietzsches Lektüre des Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen sowie auf den Einfluss Schleichers in den Vorlesungen über lateinische Grammatik hingewiesen. Fritz Bormann nennt Schleicher als eine der Quellen der Vorlesungen,¹ eine Einschätzung, die von Christian Benne,² Johann Figl³ und mir⁴ geteilt wird – insbesondere wegen der Verwendung des Stammbaum-Diagramms im zweiten Kapitel der Vorlesung. Christian J. Emden wiederum vertritt die Auffassung, dass Nietzsche zumindest Teile des Compendiums gelesen haben muss, als er das Werk 1869 aus der Basler Bibliothek entlieh – in jener Zeit, in der er seine Vorlesungen über lateinische Grammatik vorbereitete.⁵

Am 3. November 1869 entleiht Nietzsche aus der Basler Universitätsbibliothek das Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Wenige Tage später, am 10. November 1869, leiht er sich aus derselben Bibliothek den 14. Band des Rheinischen Museums für Philologie (1859) aus, der den Aufsatz Kurzer Abriss der Geschichte der italienischen Sprachen enthält.⁶ Aus beiden Texten übernimmt Nietzsche insbesondere Schleichers sprachklassifikatorische Modelle – das genealogische und das morphologische –, die Eingang in das zweite Kapitel der Vorlesungen über lateinische Grammatik finden. Schleicher gilt als zentrale Figur der frühen Sprachwissenschaft aufgrund seiner evolutionären Deutung morphologischer Sprachtypen (isolierend, agglutinierend, flektierend) sowie seiner Vorstellung eines genealogischen Netzes, das sich von einer Ursprache in Sprachfamilien aufgliedert.⁷

1 Vgl. Fritz Bormann, „Anekdoten Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869–1878)“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 67–80: 70.

2 Vgl. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 101.

3 Vgl. Johann Figl, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungsweges*, Berlin 2007, 238 und 330.

4 Vgl. Eduardo Nasser, „Science and the Classical Ideal in Nietzsche's Philological Writings“, in: *Moderneos & Contemporáneos* 5/12 (2021), 140–154: 147, und Eduardo Nasser, „Consideraciones sobre el vínculo entre lingüística y ciencias naturales en los escritos filológicos de Nietzsche“, in: Víctor Abril Conejo / Laura Rodríguez Frías (Hg.), *Verdad, máscara y poder. Apuntes sobre Nietzsche y el arte*, Madrid 2022, 137–148: 138.

5 Vgl. Christian J. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005, 78 f., und Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008, 194.

6 Vgl. Luca Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–402: 390–392.

7 Nach Anna Morpurgo Davies war Schleicher der erste Sprachwissenschaftler, der sich der Unterscheidung zwischen morphologischer und genealogischer Klassifikation voll bewusst war und eine Verbin-

In seinem Vorlesungsmanuskript bildet Nietzsche Schleichers berühmtes Stammbaum-Diagramm der indogermanischen Sprachfamilien ab. Dass ihm solche schematischen Darstellungen bereits durch seine Kenntnis Ritschls vertraut waren, sollte dabei nicht unberücksichtigt bleiben. Ritschl stellte genealogische Beziehungen zwischen Handschriften durch stemmata codicum dar. Es ist durchaus plausibel, dass Schleicher selbst Anregungen für seine genealogischen Darstellungen auch bei Ritschl und Karl Lachmann gefunden haben könnte.⁸

Literaturverzeichnis

- Benne, Christian: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005
- Bormann, Fritz: „Anekdoten Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869–1878)“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 67–80
- Crescenzi, Luca: „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–402
- Davies, Anna Morpurgo: „Language Classification in the Nineteenth Century“, in: Thomas Sebeok (Hg.), *Current Trends in Linguistics*, Den Haag 1975, 607–717
- Emden, Christian J.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008
- Emden, Christian J.: *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005
- Figl, Johann: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungsweges*, Berlin 2007
- Nasser, Eduardo: „Consideraciones sobre el vínculo entre lingüística y ciencias naturales en los escritos filológicos de Nietzsche“, in: Víctor Abril Conejo / Laura Rodríguez Frías (Hg.), *Verdad, máscara y poder. Apuntes sobre Nietzsche y el arte*, Madrid 2022, 137–148
- Nasser, Eduardo: „Science and the Classical Ideal in Nietzsche's Philological Writings“, in: *Modernos & Contemporáneos* 5/12 (2021), 140–154
- Timpanaro, Sebastiano: *La genèse de la méthode de Lachmann*, Paris 2016

derung beider Ansätze anstrebte. Vgl. Anna Morpurgo Davies, „Language Classification in the Nineteenth Century“, in: Thomas Sebeok (Hg.), *Current Trends in Linguistics*, Den Haag 1975, 607–717: 635.

⁸ Vgl. Sebastiano Timpanaro, *La genèse de la méthode de Lachmann*, Paris 2016, 127–131.

NACHWEISE AUS FRIEDRICH RITSCHL, *INSTITUTIONES GRAMMATICAE LINGUAE LATINAE* (1865), *EINLEITUNG UND ANLEITUNG ZUR LATEINISCHEN GRAMMATIK* (1866/67), *HISTORISCHE GRAMMATIK DER LATEINISCHEN SPRACHE NEBST EINLEITUNG IN DIE ROEMISCHE EPIGRAPHIK* (1866/67), *LATEINISCHE GRAMMATIK* (1867)

mitgeteilt von Eduardo Nasser

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.191, Fußnote 1:

die histor. Grammatik faßt das Werden ins Auge. Die fertig gewordene Sprache ist nur ein Moment, nicht einmal das wichtigste. Die älteren Stufen sind viel lehrreicher. Die Sprache ist ein Gewächs mit einem innewohnenden Bildungstrieb. Dabei ist nicht zu unterschätzen die Ausbildung durch den bewußten Menschengeist, theoretische Festsetzung durch Doktrin wenigstens beim Latein. Anders bei den Griechen, die grammat. Untersuchungen treten erst hervor, als die Sprache fertig ist. Bei den Lateinern, bei den ältesten Dichtern ist die Reflexion thätig.

Friedrich Ritschl, Institutiones grammaticae linguae latinae, GSA 71/43, SS 1865, Blätter 3–4:

1. Die Gesetzmäßigkeit einer physischen Entwicklung, zumeist durch Wilh. v. Humboldt entdeckt. Der Sprache kommt ein selbständiges Leben zu, sie ist ein Gewächs, aber nur relativ selbständig. 2. Die Sprache ist aber noch mehr. Der Sprachstoff wird bestimmt vom Geiste des Menschen, vom logischen Denken aus vornehmlich. Wesentlich durch die Kantische Philos. fand dies Prinzip seinen Hauptvertreter in der Germanischen Schule. Aber mindestens so viel hat die Phantasie dazu beigetragen, besonders die Poesie, der aesthetische Sinn. Der 3te Faktor untergeordneter Natur ist die theoretische Festsetzung durch die reflektierende Doktrin.

Friedrich Ritschl, Einleitung und Anleitung zur lateinischen Grammatik, GSA 71/53, WS 1866/67, Blatt 7:

Die Behandlung muß sein: die historische, weil sie es mit dem Leben, mit der Bewegung und dem Fortschritt zu thun hat. Sie faßt ins Auge das Werden selbst. Die fertig gewordene Sprache ist dafür nur ein Moment und nicht einmal das wichtigste. Daher die Bevorzugung des älteren in der Sprache. Unsere Methode ist die empirisch-historische. Wie gehen Sprachentwicklungen vor sich? Drei Faktoren: 1. Die Gesetzmäßigkeit einer physischen Entwicklung. Die Sprache ist ein ge-¹

Friedrich Ritschl, Historische Grammatik der lateinischen Sprache nebst Einleitung in die roemische Epigraphik GSA 71/54, WS 1866/67, Blätter 2–3:

Die hist. Grammatik untersucht, warum etwas so werden konnte u. durfte, das Werdende. Die klass. Sprache ist daher nur ein Element unserer Grammatik. Notwendige Bevorzugung des Älteren in der Sprache. Empirisch-historische Grammatik. § 2. Wie geht die Sprachent-

¹ GSA 71/53 ist an dieser Stelle unvollständig.

wicklung überhaupt vor sich? 3 Factoren wirken zusammen: 1. Die Gesetzmäßigkeit der phys. Entwickelg geknüpft an physiologische Bedingungen. Dieser Hauptfactor gebunden an die physiologischen u. Sprachorgane des Menschen. 2. Ein im Menschengestalt wohnender Factor, das logische Denkvermögen. Daneben hat ebensoviel zur Sprachentwickelg die Phantasie beigetragen. Einfluß der Poesie u. des poetischen Triebes. 3. ein untergeordneter Factor, teils benutzt, teils instinctiv, die theoretische Festsetzg, die reflectirende Doctrin tritt uns bei weitem stärker entgegen in der lat. Sprache als in d. Griechischen, weil die Doctrin viel später erst herantrat. Von den ersten Anfängen der lat. Literatur haben wir theoretische Doctrin.

Friedrich Ritschl, Lateinische Grammatik, GSA 71/55, SS 1867, Blatt 2:

Wir müssen Leben suchen, fortschreitende Entwicklung, daher das historische Studium der Sprache. Nicht das Geworden sein, auch nicht das Werden Müssen, sondern das Werden selbst. Die fertig gewordene Sprachbildg. der klassischen Periode ist nur ein Element ihres Stoffes. Um das Werden zu finden, sind die Vorstufen wichtiger, als der Abschluß. Empirisch-historische Sprachforschung. Es gibt 3 Factoren aller Sprachbildung: 1.) die Gesetzmäßigkeit einer physischen Entwicklg (W. v. Humboldt.) 2.) Anregung, ausgegangen von dem logischen Denkvermögen der Menschen. Die Phantasie hat ebensoviel zur Sprachbildg beigetragen. In enger Verbindg damit steht der Einfluß der Poesie, der ein schöpferischer ist. 3.) mehr untergeordnet, theoretische Festsetzung durch die reflectirende Doctrin, die wissenschaftliche Grammatik. (für die latein. Gr. speziell wichtig.)

Es wird in der Forschung seit Langem vermutet, dass Nietzsche seine Vorlesungen in Basel teilweise auf Grundlage seiner eigenen Kollegnachschriften aus der Studienzeit in Bonn und Leipzig konzipierte. Werner Ross fragt, ob die Manuskripte zur Vorlesung über die griechische Lyrik nicht ursprünglich als Mitschriften der Vorlesungen von Curtius entstanden sein könnten.² Auch Timo Hoyer betont die Ähnlichkeit zwischen den von Nietzsche in Basel gehaltenen Vorlesungen und dem Inhalt der Kollegnachschriften: Nietzsches Vorlesungen über lateinische Grammatik und Einleitung in die lateinische Epigraphik erinnern an Ritschl, während Die griechischen Lyriker, Enzyklopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben und Geschichte der griechischen Literatur stark an Curtius' Vorlesungen erinnern.³ Francisco Arenas-Dolz folgt diesem Ansatz und hebt hervor, dass Nietzsche bei der Konzeption seiner Vorlesungen über lateinische Grammatik möglicherweise auf Vorlesungsnotizen Ritschls zurückgegriffen hat, nämlich: Institutiones grammaticae linguae latinae, Die römische Epigraphik als Hilfsmittel zum Studium der lateinischen Grammatik, Einleitung und Anleitung zur lateinischen Grammatik, Historische Grammatik nebst Einleitung in die römische Epigraphik, Lateinische Grammatik und Die wichtigsten Lehren der lateinischen Grammatik.⁴ Ich habe diese Annahme konkretisiert und Institutiones grammaticae linguae latinae, Einleitung und Anleitung zur lateinischen Grammatik, Historischen Grammatik nebst Einleitung in die römische Epigraphik sowie Lateinische Grammatik als Quellen für das zweite Kapitel der Vorlesungen über lateinische Grammatik erkannt.⁵

2 Vgl. Werner Ross, *Der ängstliche Adler: Friedrich Nietzsches Leben*, München 1997/98, 206.

3 Vgl. Timo Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biographie und Rezeption*, Würzburg 2002, 198.

4 Vgl. Francisco Arenas-Dolz, „Was ist eine Vorlesung bei Nietzsche? Oder: Wie stellt Nietzsche den Text seiner Vorlesungen zusammen? Am Beispiel der *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (SS 1870)“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 192–307: 197 f.

5 Vgl. Eduardo Nasser, „Os Kollegnachschriften de Nietzsche. Considerações sobre uma lacuna das obras completas“, in: *Cadernos Nietzsche* 42/1 (2021), 89–110: 101 f.

Nietzsche greift in seinen Vorlesungen über lateinische Grammatik – unter Rekurs auf verschiedene Passagen aus den genannten Kursnotizen Ritschls – die von Ritschl entwickelte These der drei Faktoren der Sprachbildung auf. Es handelt sich dabei um eine von Ritschl entwickelte These, die als Alternative zu logisch und naturalistisch geprägten Sprachauffassungen gedacht war und auf eine vermittelnde Position abzielt.⁶ Dieser Punkt ist von besonderer Bedeutung, da er eine mögliche Nähe zwischen Nietzsche und August Schleicher – einem der wichtigsten Vertreter des sprachlichen Naturalismus, der im zweiten Kapitel der Vorlesungen ebenfalls paraphrasiert wird – relativiert.

Literaturverzeichnis

- Arenas-Dolz, Francisco: „Was ist eine Vorlesung bei Nietzsche? Oder: Wie stellt Nietzsche den Text seiner Vorlesungen zusammen? Am Beispiel der *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (SS 1870)“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 192–307
- Hoyer, Timo: *Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biographie und Rezeption*, Würzburg 2002
- Nasser, Eduardo: „Os Kollegnachschriften de Nietzsche. Considerações sobre uma lacuna das obras completas“, in: *Cadernos Nietzsche* 42/1 (2021), 89–110
- Ross, Werner: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, München 1997/98

⁶ Vgl. Otto Ribbeck, *Friedrich Wilhelm Ritschl. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie*, Bd. II, Leipzig 1879, 270 f.

NACHWEISE AUS THEODOR BENFEY, *GESCHICHTE DER SPRACHWISSENSCHAFT UND ORIENTALISCHEN PHILOLOGIE IN DEUTSCHLAND* (1869)

mitgeteilt von Eduardo Nasser

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.188, Z. 29–KGW II 2.189, Z. 3:

von Hemsterhuis 1685–1766, dem berühmten Niederländer. Ruhnken sein Schüler sagt von ihm *Latinae linguae origines nemwo mortalium ante Hemsterhuisium recte cognovit*. Zugleich er habe die *ratio verissima originum graecarum* entdeckt.

Vgl. Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland*, München 1869, S. 255 f.:

Die holländische Schule beschäftigte sich zwar auch mit der theoretischen Sprachforschung auf dem Gebiete der classischen Philologie und, wenn man die Lobsprüche auf den Urheber dieser eigenthümlichen Studien – den im übrigen höchst bedeutenden Hemsterhuis (1685–1766) – von einem ihm an Bedeutung auf jeden Fall gleichzustellenden Ruhnken (1723–1798) liest, so sollte man meinen, daß in ihnen etwas ganz außerordentliches, die ganze Aufgabe wahrhaft erschöpfendes, geleistet sei. Bei Ruhnken in seiner Lobrede auf Hemsterhuis) heißt es ‚er habe die *ratio verissima, originum graecarum* entdeckt‘ [...]. Nicht ganz unähnlich heißt es ebendasselbst in Bezug auf das Latein: *Latinae linguae origines nemo mortalium ante Hemsterhusium recte cognovit*.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.189, Z. 3–7:

Folgender Unsinn: 5 primitive verba *ao eo io oo uo*, entsprechend *āω ēω īω ōω ūω*. Aus diesen zweibuchstabigen entstehn die drei-buchstabigen durch Vorsatz *βάω γάω* usw. od. Zwischensatz *ἄβω ἄγω*, die vierbuchstabigen durch Wechsel von Consonant u. Vokal *βαβάω αβαβω γαγαω αγαγω* usw.

Vgl. Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland*, München 1869, S. 257:

Die Grundlagen der gesammten griechischen Sprache sind in diesem System fünf eighändig fabricirte, primitive Verba *āω, ēω, īω, ōω, ūω* [...]. Aus diesen zweisilbigen Verbis entstehen dann die dreisilbigen durch Vorsatz *βάω, βέω* u. s. w., *γάω* u. s. w. oder Zwischensatz der Consonanten *ἄβω, ἔβω*, u. s. w., *ἄγω* u. s. w., die viersilbigen durch Wechsel von Consonant und Vokal *βαβα* oder *ἄβαβ*, *γαγα*, *ἄγαγ* u. s. w. Im Latein ist es wesentlich eben so, die Primitive sind auch hier *ao, eo, io, oo, uo*.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.189, Z. 8–15:

Thatsache, daß die Verwandtschaft erst durch Kenntnißnahme des Sanscrit entdeckt wurde. Der erste der sie ausspricht ist William Jones 1746–94, ein höchst bedeutender Mann, der das Gesetzbuch des Manu, das Drama Sakuntala, auch einen Hymnus des Rigveda über-

Prof. Dr. Eduardo Nasser, Universidade Federal de Pernambuco, Rua Acadêmico Hélio Ramos, S/N, 50670-901 Recife, Brazil, E-Mail: eduardo.nasser@ufpe.br

setzte: dann den Druck des ersten Sanscritwerks besorgte. Bestimmt sprach er vom Zusammenhang des Sanscr. Gr. u. Lat., dann auch von Deutsch, Celtisch Persisch. Er ahnte auch die Verwandtschaft der Mythologien.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 345–348:

Unendlich bedeutender sowohl für das Sanskrit selbst, als die daraus hervorgewachsenen Disciplinen war die Thätigkeit eines der ausgezeichnetsten Männer und Orientalisten Englands, William Jones. Geboren im Jahre 1746 erwarb er sich schon in England durch das Studium der orientalischen Sprachen, insbesondere des Arabischen und Persischen, sowie durch seine hohen geistigen, selbst dichterischen Anlagen einen bedeutenden Namen. In seinem 37. Jahre ward er zum Oberrichter in Fort William in Bengalen ernannt und damit beginnt seine für Indien und die Kenntniß seiner Literatur und alten Sprache so überaus segensreiche Thätigkeit, welche, obgleich nur auf einen Zeitraum von elf Jahren beschränkt (er starb schon 1794), doch den Grund legte für eine nach allen Seiten hin fruchtbare Entwicklung der indischen Alterthumskunde [...].

Durch sie führte er in die europäische Literatur eines der gelungensten dichterischen Erzeugnisse Indiens – das Drama: Çakuntala, – und eines der bedeutendsten – das Gesetzbuch des Manu – ein; auch einen der angesehensten Hymnen Rigveda übersetzte er; so wie manche Werke von geringerer Bedeutung [...].

Nächst dem erwarb sich W. Jones das Verdienst, den Druck des ersten Sanskritwerkes veranstaltet zu haben [...].

Das verwandtschaftliche Verhältniß des Sanskrit zu andern insbesondere europäischen Sprachen, welches Niemanden entging, der diese alte Sprache auch nur, wie man zu sagen pflegt, primoribus labris berührte, konnte sich natürlich der Aufmerksamkeit eines Mannes nicht entziehen, der auf der Höhe europäischer Bildung stehend, mit umfassendem geistigen Blick ausgestattet, sich in wahrhaft eindringender Weise mit ihr beschäftigte, und so wurde er der erste, welcher den genealogischen Zusammenhang des Sanskrit mit dem Griechischen und Lateinischen mit voller Bestimmtheit, mit geringerer den mit dem Deutschen, Celtischen und Persischen öffentlich aussprach und auch den richtigen Grund dafür erkannte [...]. Aber nicht allein die Verwandtschaft der Sprachen erkannte William Jones; er ahnte auch schon die auffallende Aehnlichkeit der altindischen Religion mit der der Griechen und der Italer, welche in unsern Tagen zu den so resultatenreichen Forschungen über die alten indogermanischen Religionen geführt hat, die wir unter dem Namen ‚vergleichende Mythologie‘ zu begreifen pflegen.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.189, Z. 17–20:

Ein engl. Philosoph aus dem letzten Theil des vorigen Jhd. suchte zu erweisen, das sei mit der Sanskritsprache eine Lüge, Sprache u. Litteratur Fälschung, nach dem Muster von Griech. u. Lat. von den spitzbübischen Brahmanen fabricirt.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 351:

Zu einer mehrfach insbesondere bei Engländern hervortretenden Auskunft flüchtete sich der berühmte Philosoph Dugald Stewart (1753–1828), ein Landsmann von Monboddo und, da sie die große Revolution vorahnen läßt, welche aus der Kenntniß des Sanskrits in Bezug auf die Sprachwissenschaft entsprang, erlaube ich mir sie hier anzudeuten. Da sich mit dieser innigen Beziehung des Sanskrit zu den geographisch so weit entlegenen europäischen Sprachen die alten Anschauungen, welche entweder alle Sprachen aus dem Hebräischen ableiteten,

oder größtentheils von einander isolirten, nicht in Einklang bringen lassen, so ergriff er den einfachen Ausweg, die ganze Geschichte mit der Sanskritsprache für eine Lüge zu erklären und einen Essay zu schreiben, in welchem er zu beweisen suchte, daß sie von den spitzbübischen Brahmanen nach dem Muster des Griechische und Latein zusammengeschiedet und sowohl die Sprache als ihre Literatur eine Fälschung seien, eine Ansicht, die sogar noch im Jahre 1840 von einem Professor in Dublin, Charles William Wall, weitläufig entwickelt ward.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.189, Z. 21–26:

Einer der allerkenntnißreichsten Linguisten Adelung im Mithridates nahm Verwandtschaft an, schoß aber über das Ziel hinaus, indem er Hebräisch Syrisch Chaldäisch Arabisch Türkisch hinzunahm. Rückschritt gegen William Jones. Thatsächlich aber hinderte Jones nur der Mangel an weitem Kenntnissen, auf dieselben Abwege zu gerathen.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 354–356:

Und in der That finden wir, daß Joh. Christoph Adelung, unzweifelhaft einer der allerkenntnißreichsten der damaligen Linguisten, in dem vergleichenden Verzeichniß sanskritischer Wörter mit denen anderer Sprachen, welches er im Mithridates I. 149 ff. aufgestellt hat, außer den jetzt als sanskrit – verwandtanerkannten persischen Sprachen (Zend, Pehlewi, Persisch), dem Kurdischen, Armenischen, den germanischen Sprachen in allen ihren Zweigen, dem Lateinischen, Griechischen, Albanesischen, den slavischen und dem Lettischen, auch die jetzt als nicht verwandt erkannten, auf keinen Fall in einem analogen Verhältniß wie jene zum Sanskrit stehenden, semitischen (Hebräisch, Syrisch, Chaldäisch, Arabisch), das Koptische, Türkische, Ungarische, Finnische, Wogulische, Mandschu und Grusinische zur Vergleichung herbei zieht. In Uebereinstimmung damit drückt er sich über das verwandtschaftliche Verhältniß des Sanskrit zu andern Sprachen a.a.O. 149 auf eine Weise aus, welche in Bezug auf W. Jones Auffassung tatsächlich einen Rückschritt bildet, aber einen für den damaligen Zustand der Sprachwissenschaft keinesweges ganz unberechtigten [...]. So anerkennenswert es auch sein mag, daß sich W. Jones durch einen richtigen Instinkt innerhalb der richtigeren Gränzen festhalten ließ, so ist Instinkt doch kein wissenschaftliches Beweismittel und es kann stets die Frage entstehen, ob es nicht bloß Mangel an umfassenderen Sprachkenntnissen war, welche W. Jones hinderte, weiter zu gehen, grade wie Adelung wegen Unkenntniß des Celtischen kein celtisches Wort mit dem Sanskrit verglich.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.189, Z. 29–KGW II 2.190, Z. 5:

Fr. Schlegel (1772–1829) hatte in Paris als junger Mann Sansk. gelernt. durch Alex. Hamilton, auch Persisch. „Über die Sprache und Weisheit der Inder. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde 1808.“ Damit ist das Studium des Sanscrit in die deutsche Wissenschaft eingeführt worden. 3 Bücher „von der Sprache“ „von der Philosophie“ u. „historische Ideen.“ Zum ersten Male der Ausdruck vergleich. Grammatik. Er sagt im 2t.Cap. des I B. „daß die Verwandtschaft des Sanscrit mit der römischen u. griech. german. u. pers. Sprache nicht auf etymolog. Künsteleien beruhe, sondern dem unbefangenen Forscher als einfache Thatsache sich darbiete.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 359–363:

Sie waren geboren in Hannover: August Wilhelm den 5. September 1767 (gestorben 12. März 1845 als Professor des Sanskrit in Bonn), Carl Wilhelm Friedrich den 10. März 1772 (gestorben in Dresden 12. Januar 1829) [...].

Zu der Zeit, als Fr. Schlegel nach Paris übersiedelte, fand seine und mehrerer seiner Freunde Aufmerksamkeit auf die Gestaltungen, in und aus denen sich der Geist eines Volkes am ehesten erkennen lasse, ihre Hauptnahrung in der Erforschung der dichterischen Erzeugnisse des Mittelalters. Diese bildete auch eine Hauptbeschäftigung Schlegels während seines Aufenthaltes in Paris. Zugleich aber erlernte er auch Persisch und benutzte die ihm durch A1. Hamilton gebotene Gelegenheit, sich des Sanskrits zu bemächtigen; bei letzterem hatte er nach Helmina von Chezy's Mittheilungen täglich drei Stunden. Die Frucht dieser Studien legte er nieder in seiner Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde von Friedrich Schlegel. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte. Heidelberg 1808. 8°. XVI. 324 [...]. Mit ihm ist einerseits das Studium des Sanskrits in die deutsche – und damit erst wesentlich in die europäische – Wissenschaft eingeführt [...].

Das Werkchen – denn so dürfen wir es nach dem Verhältnis seines eignen Umfangs zu dem Umfange dessen, was es in die Wissenschaft einführte, mit Recht nennen – zerfällt in drei Bücher, deren bloße Inhaltsangabe sogar zeigt, mit welchem prophetischen Blick schon Schlegel die reichen und vielseitigen Resultate dieses ihm und fast dem ganzen Europa ganz neuen Gegenstandes des Wissens zu erkennen und bis zu einem keinesweges geringen Grade hervorzuheben vermochte.

In dem ersten Buch überschrieben ‚von der Sprache‘ handelt er nicht bloß von der indischen Sprache überhaupt, sondern auch von deren Verwandtschaft in materieller und formeller Beziehung mit den jetzt indogermanisch genannten, wird durch Betrachtung der Eigentümlichkeiten derselben zu einer morphologischen Classification der Sprachen geführt, selbst zur Betrachtung des Ursprungs derselben und der Gründe, aus welchen sich die Verschiedenheit der verwandten erklären lasse.

Das zweite Buch, mit der Überschrift ‚Von der Philosophie‘, bespricht, außer Allgemeinem, das System der Seelenwanderung und Emanation, den astrologischen Aberglauben und wilden Natura dienst, die Lehre von den zwei Principien und den Pantheismus.

Das dritte Buch, bezeichnet ‚Historische Ideen‘, spricht vom Ursprung der Poesie, von den ältesten Wanderungen der Völker, von den indischen Colonien und der indischen Verfassung, und schließlich von dem orientalischen und indischen Studium überhaupt und dessen Werth und Zweck [...].

Bei dieser Gelegenheit braucht er zuerst den Ausdruck ‚vergleichende Grammatik‘, welchem in der Entwicklung der neueren Sprachwissenschaft eine so bedeutende Rolle zu spielen bestimmt war [...]. Im zweiten Capitel des ersten Buches zeigt er durch materielle Vergleichen, ‚daß die Verwandtschaft (des Sanskrit mit der römischen und griechischen, sowie mit der germanischen und persischen Sprache) nicht irgend auf etymologischen Künsteleien beruhe, sondern dem unbesangenen Forscher als einfache Thatsache sich darbiete‘ (S. 6 ff.)

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.190, Z. 22–26:

Das dritte Cap. des ersten Buches wendet sich gegen die Annahme daß das Sanscrit die primitive Sprache sei. Es habe nur die indogermanische Ursprache treuer erhalten. – Er vergleicht die „vergleichende Grammatik“ mit der vergleich. Anatomie u. ihrem Einfluß auf die Naturgeschichte.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 364:

Im dritten Capitel sucht er die an die Spitze seines Wertes gestellte irrige Behauptung zu erweisen, daß das Sanskrit unter seinen verwandten ‚die ältere Sprache sei, die andern aber jünger und aus ihm abgeleitet‘ (S. 3). Diese Behauptung, welche gewissermaßen jenseits der Wahrheit liegt, konnte natürlich nicht erwiesen werden, die Beweise aber, welche er dafür

geltend macht, stellen zunächst im Wesentlichen fest, was innerhalb der Wahrheit liegt und später mit immer größerer Bestimmtheit hervortrat: daß das Sanskrit unter seinen verwandten der Indogermanischen Ursprache im Allgemeinen am nächsten steht und deren Gestalt im Ganzen treuer bewahrt hat, als die übrigen [...]. ‚Jener entscheidende Punkt‘, heißt es S. 28, ‚der hier alles aufhellen wird, ist die innre Structur der Sprachen, oder die vergleichende Grammatik, welche uns ganz neue Aufschlüsse über die Genealogie der Sprachen auf ähnliche Weise geben wird, wie die vergleichende Anatomie über die höhere Naturgeschichte Licht verbreitet hat‘.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.190, Z. 26–31:

Sein Bruder Aug. Wilh. sagt in einer Recension: „Wir kennen noch kein Buch, worin die etymologischen historischen u. philosoph. Gesichtspunkte dieser Forschung so weit umfassend und tief eindringend aufgestellt wären, als in Fr. Schlegels Schrift über die Sprache u. Weisheit der Indier.“

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 368 f.:

Mit Recht, nicht von Bruderliebe verblendet, sagt Aug. Wilh. v. Schlegel im Jahre 1815 in dem ersten Artikel, welchen er selbst in Bezug auf das Sanskrit veröffentlichte: ‚Wir kennen noch kein andres Buch, worin die etymologischen, historischen und philosophischen Gesichtspunkte dieser Forschung so weit umfassend und tief eindringend aufgestellt wären, als in Friedrich Schlegel’s Schrift über die Sprache und Weisheit der Indier‘.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.191, Z. 1–13:

Franz Bopp 1791 in Mainz geboren ging 1812 nach Paris. Er war früh durch Windischmann angeregt worden, der dem Kreis der Romantiker angehörte: dort hatte das Buch Schlegel’s am meisten gewirkt: man hoffte auf die Alliance der indischen Litteratur für romantische Bestrebungen. Sanskrit erlernt er ohne Lehrer. Das erste epochemachende Werk wurde von Windischmann herausgegeben 1816. ‚Fr. Bopp über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griech. latein. pers. und german. Sprache.‘ Die Lösung der Aufgabe, Grund und Ursprung der grammat. Formen zu finden, wird am Verbum versucht. 5 Capitel, 1 über Zeitwörter im Allgemeinen, 2 altindische 3 griech. 4 latein. 5 deutsche u. persische Konj.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 370–375:

Franz Bopp, geboren in Mainz den 14. September 1791, dann mit seinen Aeltern, welche dem Hof des Kurfürsten von Mainz gefolgt waren, nach Aschaffenburg übergesiedelt, zeigte schon beim Besuch der dortigen Lehranstalten eine besondere Neigung zu Sprachstudien, keinesweges in Folge einer hervorragenden Anlage zu Sprachfertigkeit, sondern, wie K. I. Windischmann, welcher ihm von früher Jugend an eine lebhafte Teilnahme gewidmet hatte, in der Vorrede zu dessen erstem Buche ausdrücklich hervorhebt: ‚sogleich vom Anbeginn mit der Absicht, auf diesem Wege in das Geheimniß des menschlichen Geistes einzudringen und demselben etwas von seiner Natur und seinen Gesetzen abzugewinnen‘. Fr. Schlegel’s Werk hatte zwar überhaupt und in den weitesten Kreisen des gebildeten und gelehrten Deutschlands gewirkt, besonders aber in dem engen Kreise seiner Freunde, der sogenannten Romantiker, gezündet, welche nach den bis dahin veröffentlichten Mittheilungen über Alter und Inhalt der indischen Religion und Philosophie für die mystische Seite ihrer Bestrebungen, die schon in den bekannteren Literaturen des Orients Nahrung gefunden

hatte, von dem Studium des Sanskrits und seiner Literatur die entscheidendste Förderung und Hülfe erwarteten. Dieser Richtung gehörte insbesondere Windischmann an, ein Mann von Geist und Gelehrsamkeit, Arzt und Philosoph, von nicht geringen Verdiensten um die Geschichte der Philosophie, aber befangen in den Bestrebungen, welche, theilweis – und er selbst sicherlich – in redlichem Irrthum, Licht in der Finsterniß, lautere Wahrheit in trüben Quellen suchen. Seinem Einfluß werden wir es wohl wenigstens zum Theil zu verdanken habe, daß Bopp's Neigung und geniale Anlage zur Sprachforschung sich nicht auf die Sprachen beschränkte, welche die Hauptgegenstände des Sprachstudiums in der damaligen Zeit bildeten, daß sich sein Blick vielmehr schon in früher Jugend auf die Erwerbung der Kenntniß des Sanskrits richtete. Damit war aber auch der Einfluß der romantischen Richtung auf Bopp zu Ende [...].

Im Jahre 1812 ging Bopp nach Paris, um sich daselbst mit den orientalischen Sprachen und insbesondere dem Sanskrit zu beschäftigen. Hier hatte sich seit mehreren Jahren Chézy dem Studium des letzteren gewidmet, und wurde während Bopp's Aufenthalt daselbst, 1814, zum Professor desselben am Collège de France ernannt. Da Windischmann in der Vorrede zu Bopp's erstem Buche ihn nicht ausdrücklich unter den Pariser Gelehrten erwähnt, denen Bopp für Förderung seiner Studien verpflichtet sei, auch Bopp selbst in der Vorrede zu seiner ersten Ausgabe des *Nala* (London 1819 p. III) bemerkt, daß er Sanskrit ohne Hülfe eines Lehrers erlernt habe, so beruht Helmina von Chezy's Behauptung, daß er ihres Mannes Unterricht genossen habe, sicherlich auf einem Irrthume [...]

Es ist dieß das schon erwähnte Buch, welches in seiner im wahrhaften Sinne des Wortes epochemachenden Wichtigkeit es wohl verdient hat, mit seinem vollen Titel hier aufgeführt zu werden. Er lautet: ‚Franz Bopp über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache. Nebst Episoden des Ramajan und Mahabharat in genauen metrischen Uebersetzungen aus dem Originaltexte und einigen Abschnitten aus den Veda's. Herausgegeben und mit Vorerinnerungen begleitet von Dr. K. I. Windischmann. Frankfurt am Main, in der Andreäischen Buchhandlung. 1816 8°. XXXXVI. 312.‘ [...]

‚Mir konnte bei meinem Streben, den Grund und Ursprung der grammatischen Formen derjenigen Sprachen zu erklären, die mit dem Sanskrit in engster Verwandtschaft stehen‘ Die Lösung dieser Aufgabe wird hier an dem eigentlichen Kern der indogermanischen Sprachen: dem Verbum versucht, und zwar speciell am Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, Germanischen und Persischen. Danach zerfällt das Ganze in fünf Kapitel und einen Nachtrag. Das erste Kapitel handelt über Zeitwörter im Allgemeinen, die drei folgenden der Reihe nach über die altindische, griechische und lateinische, das fünfte über die germanische und persische Conjugation.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.191, Z. 15–18:

1833 erschien die erste Abtheilung der vergleich. Grammatik des Sanskrit Zend Griechischen Lateinischen Litthauischen Gothischen u. Deutschen.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 472:

Der Titel der ersten Abtheilung derselben, welche, wie gesagt, 1833 erschien, war ‚Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Fend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gothischen und Deutschen‘.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.191, Z. 18–24:

Inzwischen war 1819 der erste Band der deutschen historischen Grammatik von Jakob Grimm erschienen. Vier Richtungen der Grammatik „die naturwissenschaftliche“ bei den Indern, die philosophische bei den Griechen, die sprachvergl. bei Bopp, die historische bei Grimm. Quellenmäßige historische Darstellung der Formenlehre bis auf die neueste Zeit war der Inhalt des Werkes.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 432 f.:

Jacob Grimm war schon lange auf dem Gebiete des deutschen Alterthums thätig gewesen – hatte 1811 ein Werk ‚über den altdeutschen Meistergesang‘, mit seinem Bruder Wilhelm gemeinschaftlich 1812 die ‚Kinder- und Hausmärchen‘, 1813 ‚Altdeutsche Wälder‘ 3 Bände, 1816 ‚Deutsche Sagen‘ 2 Bände und andres veröffentlicht – als er daran ging der ganzen Erforschung des geistigen Lebens seines Volkes durch eine vollständige, aus den Quellen selbstständig geschöpfte, historische Darstellung der germanischen Sprachen eine feste Grundlage zu geben. Er stand in der Kraft und Blüthe des Lebens, seinem 34. Jahre, als 1819 der erste Band dieses Werkes erschien, dessen Bedeutung selbst in der, im Verhältniß zu der zweiten Ausgabe, noch unvollendeten Gestalt schon so groß war, daß sie durch das Attribut ‚epochemachend‘, zumal wenn man den so häufigen Mißbrauch dieses Beisatzes in Betracht zieht, kaum genügend gekennzeichnet wird. Obgleich sie drei Jahre nach Bopp's Conjugationssystem erschien und auch auf den Zusammenhang der germanischen mit den übrigen stammverwandten einige Blicke warf, so lag ihr Hauptverdienst doch wesentlich in der quellenmäßigen historischen Darstellung der Formenlehre in den Hauptphasen der germanischen Sprachen von der ältesten – der gothischen – bis auf die neueste Zeit [...].

Sie ist eine der wunderbarsten Arbeiten, welche je auf sprachwissenschaftlichem Gebiet vollzogen sind. Mit ihr war die historische Behandlung der Sprache in einem der wichtigsten und reichsten entfalteten Sprachzweige zu vollem Leben erblüht und in einem vollendeten Musterwerk der naturwissenschaftlichen der Inder, der philosophischen der Griechen und dem ersten Versuch der vergleichenden, wie er in dem ersten Werk von Bopp hervor getreten war, auf jeden Falle benützt, eher noch sie weit über ragend, zur Seite getreten. So waren denn die vier Richtungen und Methoden lebendig geworden und zu vollem Bewußtsein gebracht, deren Verbindung bestimmt war, den Charakter und die weitere Entwicklung der neueren Sprachwissenschaft zu bilden.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.191, Z. 24–KGW II 2.192, Z. 3:

Hier wurde Umlaut, Ablaut u. das wichtige Lautverschiebungsgesetz, das zwischen dem Gothischen u. den meisten indogerm. Sprachen besteht (sp. Sansk. u. Griechisch) dann zwischen Mittelhochd. u. Neuhochochdeutsch.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 434 f.:

Grimm's Behandlung umfaßt dem gemäß das Gothische; das Althochdeutsche, Altsächsische, Angelsächsische, Altfriesische, Altnordische; das Mittelhochdeutsche, Mittelniederdeutsche, Mittelniederländische, Mittelenglische; das Neuhochochdeutsche, Neuniederländische, Neuenenglische, Schwedische und Dänische, für welche literarische Quellen – etwa mit Ausnahme des Mittelniederdeutschen – in mehr oder weniger genügendem Umfang vorlagen [...].

Es war die erste wissenschaftliche, speciell geschichtliche, Behandlung der Lautlehre einer Sprache, bei welcher alle Momente berücksichtigt waren, die beachtet werden

müssen, z. B. die Unterschiede, welche mit der Stellung eines Lautes im Anfang, inmitten oder im Schluß eines Wortes (Anlaut, Inlaut, Auslaut) verbunden sind u. aa. In Folge davon trat eine Fülle der wichtigsten Resultate wie von selbst hervor. So vor allem vollständig das eigenthümliche Lautverschiebungsgesetz, welches einerseits zwischen dem Gothischen (oder überhaupt Nordgermanischen, das Niederdeutsche mit eingeschlossen) und den meisten übrigen indogermanischen Sprachen, speciell dem Sanskrit und dem Griechischen besteht und andererseits zwischen dem Nordgermanischen und Südgermanischen (Hochdeutsch).

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.192, Z. 3–6:

Die wichtigste Erkenntniß, daß der Gleichklang bei etymol. Forschungen etwas sehr täuschendes ist zB. Kopf hat nichts mit caput zu thun, dagegen das goth. haubith, angelsächs. heafud.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 438:

Indem man sah, wie z. B. althochd. z regelmäßig dem so klangverschiedenen griechischen, sanskritischen u. aa. überhaupt urindogermanischen d gegenübertrat, z. B. sskr. svādu, griech. ἰδύ, goth. suti, ahd. suozi, griech. δάχρυ, goth. tagr, ahd. zahar u. aa., daß überhaupt die Laute, welche sich in ursprünglich gleichen Wörtern in verschiedenen Sprachen desselben Stammes widerspiegeln, dem Klange nach so häufig, ja fast gewöhnlich ganz verschieden sind, erkannte man, wie leicht der Gleichklang bei etymologischen Forschungen täuschen, und daß die etymologische Verwandtschaft der Laute von der ihres Klanges ganz verschieden sein könne. So ergibt sich z. B., daß das neudockdeutsche Wort ‚Kopf‘ mit lateinisch caput, trotz der Lautähnlichkeit und Bedeutungsgleichheit, in etymologischer Beziehung nicht das geringste zu schassen haben könne, dagegen in ‚Haupt‘, goth. haubith, angelsächsisch heafud, ahd. haubit, obgleich so verschieden im Klang, dessen treuer Reflex zu erkennen sei.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.192, Z. 7–8:

Ein Beispiel: griech. τ = goth. th = ahd. D. | griech. th = goth. D = althd. T; griech. D = goth. T = althd. Z.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 435f.:

Während das Gothische dem Griechischen z. B. so gegenübersteht, daß die griechische tenuis, z. B. t, durch die gothische Aspirata td, die griechische Aspirata, z. B. θ (tb), durch die gothische media d, die griechische media, z. B. d, durch die gothische tenuis t reflectirt wird, zeigt sich im Wesentlichen dasselbe Verhältniß zwischen dem Hochdeutschen und Gothischen, z. B.:

griech.	T	TH	D
goth.	TH	D	T
goth.	T	TH	D
ahb.	Z	D	T

so daß beide Verhältnisse eine fortgehende gleichmäßige Verschiebung darstellen, z. B. griech. T = goth. TH = ahd. D; griech. TH = goth. D = ahd. T; griech. D = goth. T = ahd. Z.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.192, Z. 24–26:

Drei Hauptformen der Sprache die flectirende agglutinirende und die einverleibende.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 544 f.:

Wir haben oben [...] außer der, aller grammatischen Formen entzathenden Chinesischen Sprache, drei mögliche Formen der Sprachen aufgestellt: die flectirende, agglutinirende und die einverleibende.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.192, Z. 26–KGW II 2.193, Z. 4:

Die Kawisprache ist eine Gelehrten- u. Dichtersprache, über mehrere Inseln des Archipels verbreitet. Schon der Name Sanskritisch kavi Substant. Dichter adj. weise. Es handelt sich um den Einfluß der indischen Kultur auf den indischen Archipelagus.

Vgl. Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland, München 1869, S. 534:

Bei der Entwicklung derselben nahm er seinen Ausgang von einer Gelehrten- und Dichter-Sprache, welche über mehrere Inseln des Indischen Archipels, insbesondere über Java, Madura und Bali verbreitet, schon durch ihren sanskritischen Namen Kawi-Sprache (sskrit. k a v i, Subst. Dichter, Adj. weise) und noch mehr durch die in ihrer Literatur hervortretende ‚innigste Verzweigung indischer und einheimischer Bildung auf der Insel‘ Java den gewaltigen Einfluß der indischen Cultur auf den indischen Archipelagus bezeugt.

Während seiner Professur an der Universität Basel las Nietzsche Theodor Benfey's Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland. Er entlieh dieses damals neu erschienene Werk am 3. November 1869 aus der Bibliothek der Universität Basel.¹ Allerdings wurde Nietzsche bereits in seiner Studienzeit auf Benfey aufmerksam, wie ein Verweis auf dessen Zeitschrift Orient und Occident² in seinen Notizen zur Vorlesung Geschichte der griechischen Literatur (GSA 71/45, Blatt 27) von Georg Curtius zeigt.³

Die Bedeutung von Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland für Nietzsches Kenntnisse der Sprachwissenschaft und des orientalischen Denkens wird in der Fachliteratur häufig hervorgehoben.⁴ Auch ihre Rolle bei der Ausarbeitung der Vorlesungen über lateinische Grammatik wurde bereits von der Forschung erkannt. Hubert Thüring

1 Vgl. Luca Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–402: 390.

2 Vgl. Anna Morpurgo Davies, *History of Linguistics*, Vol. IV: *Nineteenth-Century Linguistics*, London 1998, 11.

3 Vgl. Johann Figl, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungsweges*, Berlin 2007, 200 f.

4 Vgl. Jörn Albrecht, „Friedrich Nietzsche und das ‚sprachliche relativitätsprinzip‘“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 225–244: 241; Thomas H. Brobjer, „Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 28 (2004), 3–35: 29; Carlotta Santini, „Nicht der Anfang, sondern das Ende. Friedrich Nietzsche und das Unbewusste in der Geschichte“, in: Jutta Georg / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin 2012, 137–145: 140; und Dagmar Kiesel, „Unter Töchtern der Wüste. Islamische Sinnlichkeit und christliche Sexualfeindlichkeit bei Nietzsche“, in: Marco Brusotti / Michael McNeal / Corinna Schubert / Herman Siemens (Hg.), *European/Supra-European. Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, Berlin 2020, 315–333: 326.

hat detailliert aufgezeigt, wie Nietzsche im ersten Kapitel der Vorlesungen eine große Anzahl von Passagen aus Geschichte der Sprachwissenschaft übernommen hat.⁵ Bezüglich der Verwendung dieses Werkes im zweiten Kapitel hatte Christian J. Emden bereits vermutet, dass es Nietzsche als Quelle gedient haben dürfte⁶ – eine Einschätzung, die in jüngerer Zeit von mir⁷ und Sarolta Kővári⁸ in nachdrücklicherer Form vertreten wurde.

Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland gilt als Meilenstein der Sprachwissenschaftshistoriographie – mit diesem Werk legte Benfey das vor, was später als die erste umfassende Geschichte der Sprachwissenschaft anerkannt wurde. Das Buch ist Teil des 22-bändigen Projekts Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, das von der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wurde.⁹ Die von Nietzsche vorgenommenen Paraphrasen und Exzerpte aus diesem Werk beschränken sich auf folgende Bereiche: Benfey's Ausführungen über die holländische Schule in der Frühphase der Sprachwissenschaft (enthalten im ersten Teil „Übersicht der Geschichte der Sprachwissenschaft bis zum Anfang unsres Jahrhunderts“), die Beiträge von William Jones und Johann Christoph Adelung zu den Sanskrit- und vergleichenden Sprachstudien sowie die wissenschaftlichen Leistungen von Friedrich Schlegel, Franz Bopp, Jacob Grimm und Wilhelm von Humboldt. Diese werden im zweiten Teil „Geschichte der neueren Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland etwa seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts“ behandelt.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Jörn: „Friedrich Nietzsche und das ‚sprachliche relativitätsprinzip‘“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 225–244
- Brobjer, Thomas H.: „Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 28 (2004), 3–35
- Crescenzi, Luca: „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–402
- Davies, Anna Morpurgo: *History of Linguistics*, Vol. IV: *Nineteenth-Century Linguistics*, London 1998
- Emden, Christian J.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008
- Emden, Christian J.: *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005
- Emden, Christian J.: „Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869–1879“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 203–230

5 Vgl. Hubert Thüring, „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 480–488: 484–487.

6 Vgl. Christian J. Emden, „Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869–1879“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 203–230: 212 f.; Christian J. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005, 36 f. und 63; und Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008, 181–183.

7 Vgl. Eduardo Nasser, „Science and the Classical Ideal in Nietzsche's Philological Writings“, in: *Moder-nos & Contemporâneos* 5/12 (2021), 140–154: 147.

8 Vgl. Sarolta Kővári, „Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat“, in: Andreas Urs Sommer / Sebastian Kaufmann / Katharina Grätz / Ralf Eichberg / Christian Benne (Hg.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 201–222: 205.

9 Vgl. Davies, *History of Linguistics*, 13 f., und Ernst Frideryk Konrad Körner, „History of Linguistics. The Field“, in: Ernst Frideryk Konrad Körner / Ronald E. Asher (Hg.), *Concise History of the Language Sciences. From the Sumerians to the Cognitivists*, Oxford 1995, 3–7: 3.

- Figl, Johann: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungsweges*, Berlin 2007
- Kiesel, Dagmar: „Unter Töchtern der Wüste'. Islamische Sinnlichkeit und christliche Sexualfeindlichkeit bei Nietzsche“, in: Marco Brusotti / Michael McNeal / Corinna Schubert / Herman Siemens (Hg.), *European/Supra-European. Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, Berlin 2020, 315–333
- Körner, Ernst Frideryk Konrad: „History of Linguistics. The Field“, in: Ernst Frideryk Konrad Körner / Ronald E. Asher (Hg.), *Concise History of the Language Sciences. From the Sumerians to the Cognitivists*, Oxford 1995, 3–7
- Kővári, Sarolta: „Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat“, in: Andreas Urs Sommer / Sebastian Kaufmann / Katharina Grätz / Ralf Eichberg / Christian Benne (Hg.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 201–222
- Nasser, Eduardo: „Science and the Classical Ideal in Nietzsche's Philological Writings“, in: *Modernos & Contemporâneos* 5/12 (2021), 140–154
- Santini, Carlotta: „Nicht der Anfang, sondern das Ende'. Friedrich Nietzsche und das Unbewusste in der Geschichte“, in: Jutta Georg / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin 2012, 137–145
- Thüring, Hubert: „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 480–488

NACHWEISE AUS FRIEDRICH MAX MÜLLER, *ESSAYS. BEITRÄGE ZUR VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE UND ETHOLOGIE* (1869)

mitgeteilt von Eduardo Nasser

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.190, Z. 6–21:

	Sanscrit	Littauisch	Zend	Dorisch	Altslavisch	Latein	Gothisch
Ich bin	asmi	esmi	ahmi	ἐμμί	yesme	sum	im
	asi	essi	ahi	ἐσσί	yesi	es	is
	asti	esti	asti	ἐστί	yeste	est	ist
	Armen.	Ital.	Wallach.	Rhät.	Span.	Portug.	Franz.
	em	sono	sum	sunt	soy	sôn	suis
	es	sei	es	eis	eres	es	es
	e	è	e	ei	es	he	est

Nicht eine von diesen Sprachen ist die Wurzelsprache ἐσμέξ kann nicht von Sansc. smas abgeleitet werden, da Sansc. das wurzelhafte a verloren hat. Das Griech. kann wiederum nicht Wurzel sein, da das Latein. einige Formen primitiver bewahrt hat sunt (sanscr. santi), während im Griech. ἐντί ἐνσσί oder εἰσσί. Das wurzelhafte as ganz verloren denn santi steht führ asanti. Sansc. u. Latein. haben davon doch noch s festgehalten, im Griech. ἔσ|εντι hat ganz das ἐσ weggeworfen.

Vgl. Friedrich Max Müller, Essays. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie. Bd. II, Leipzig 1869, S. 16 f.:

	Italien	Wallachisch	Rhätisch	Spanisch	Portug.	Französ.
Ich bin:	sono	sum (sunt)	sunt	soy	sou	suis
Du bist:	sei	es	eis	eres	es	es
Er ist:	e	é (este)	ei	es	he	est
Wir sind:	siamo	süntemu	essen	somos	somos	sommes
Ihr seid:	siete	sünteti	esses	sois	sois	êtes (estes)
Sie sind:	sono	sünt	eân (sun)	son	são	sont

Es ist ersichtlich, selbst aus einer kurzen Betrachtung dieser Formen, erstlich, dass sie alle nur Spielarten eines einzigen gemeinsamen Urbildes sind; zweitens, dass es unmöglich ist, eins dieser sechs Paradigmen als die Originalform anzusehen, von der die übrigen entlehnt wären. Hierzu

Prof. Dr. Eduardo Nasser, Universidade Federal de Pernambuco, Rua Acadêmico Hélio Ramos, S/N, 50670-901 Recife, Brazil, E-Mail: eduardo.nasser@ufpe.br

können wir, drittens, hinzufügen, dass in keiner der Sprachen, zu denen diese Verbalformen gehören, die Elemente sich finden, aus denen sie sich hätten zusammensetzen können [...]

	Sanskrit	Litauisch	Zend	Dorisch	Alt-Slavisch	Latein.	Gothisch	Armen.
Ich bin:	ásmi	esmi	ahmi	ἐμμί	yesmè	sum	im	em
Du bist:	āsi	essi	ahi	ἔσσι	yesi	es	is	es
Er ist:	āsti	esti	asti	ἔσσι	yestô	est	ist	ê
Wir (zwei)	‘svás	esva	...	...	yesva	...	siju	...
sind:								
Ihr (zwei)	‘sthás	esta	stho ?	ἐστόν	yesta	...	sijuts	...
seid:								
Sie (zwei)	‘stás	(esti)	sto	ἐστόν	yesta	...	...	...
sind:								
Wir sind:	‘smás	esmi	hmahi	ἐσμέζ	yesmo	sumus	sijum	emq
Ihr seid:	‘stha	este	sta	ἐστέ	yeste	estis	sijuth	êq
Sie sind:	sánti	(esti)	hènti	ἐντί	somtë	sunt	sind	en

Aus einer sorgfältigen Betrachtung dieser Formen müssen wir zu genau den nämlichen Schlüssen gelangen; erstlich, dass sie alle nur Spielarten eines gemeinsamen Urbildes sind; zweitens, dass es unmöglich ist, irgend eine von ihnen als die Originalform zu betrachten, von der die übrigen entlehnt wären; und drittens, dass, hier wie dort, keine der Sprachen, in denen diese Verbalformen vorkommen, das grammatische Material besitzt, aus denen sich solche Formen hätten bilden können. Dass das Sanskrit nicht als die Originalform, von der alle die übrigen abgeleitet worden, gefasst werden kann, (eine Ansicht, die von vielen Gelehrten festgehalten wird) geht daraus klar hervor, dass das Griechische in manchen Fällen eine primitivere oder, wie man sagt, organischere Form als das Sanskrit bewahrt hat. Ἑσ-μέζ kann nicht vom sanskritischen *sma s* hergeleitet werden, da *sma s* das wurzelhafte *a*, welches das Griechische bewahrt hat, verloren hat; die Wurzel nämlich ist *a s*, sein, die Endung *ma s*, wir. Auch kann man sich nicht auf das Griechische als die primitivere Sprache berufen, von der die übrigen abgeleitet wären, denn man könnte nicht einmal das Latein die Tochter des Griechischen nennen, da die Sprache Roms einige Formen in primitiverer Gestalt bewahrt hat als die griechische; z. B. *sunt* anstatt ἐντί oder ἐνοί oder εἰσί. Das Griechische hat hier das wurzelhafte *a s* ganz und gar verloren, denn ἐντί steht für ἔσεντί, während das Latein, wie das Sanskrit zum wenigsten das wurzelhafte *s* in *sunt* = *santi* bewahrt hat.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.192, Z. 13–16:

Rückschlüsse auf die indogerman. Periode zB. Vater Mutter Bruder Schwester Tochter. Vater pitar heißt „Beschützer“ duhitar ist die Melkerin. brathar Beisteher, svasar die Erfreuende.

Vgl. Friedrich Max Müller, Essays. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie. Bd. II, Leipzig 1869, S. 20–23:

Die blosse Thatsache, dass die Namen für Vater, Mutter, Bruder, Schwester und Tochter in den meisten der arischen Sprachen dieselben sind, könnte auf den ersten Anblick von unwesentlicher Bedeutung erscheinen [...]. Der Vater als Erzeuger hiess im Sanskrit *ganitár*, als Beschützer und Helfer seiner Nachkommenschaft aber hiess er *pitár* [...].

Die ursprüngliche Bedeutung von *bhrátar* war, wie mir scheint, Träger oder Beisteher, von *svasar*, die welche erfreut oder tröstet – *svasti* bedeutet nämlich im Sanskrit Freude oder Glück [...].

Duhitar ist, wie Professor Lassen zuerst dargethan hat, von DUH abgeleitet, einer Wurzel, die im Sanskrit die Bedeutung: melken hat. Vielleicht ist es mit dem Lateinischen *duco* verwandt, und der Bedeutungsübergang würde der nämliche sein, wie zwischen *trahere*, ziehen, und *trahere*, melken. Der Name Melkerin, der Tochter des Hauses beigelegt, öffnet nun vor unsern Augen ein kleines Idyll in dem poetischen Hirtenleben der ersten Arier.

Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.192, Z. 16–22:

Man muß vermuthen, daß sie in einem Centrum, im Binnenlande gelebt haben, daß es kein gemeinsames Wort für Meer giebt. Dies bestätigt sich. *sara ἅλς sal* beweist nur das „Salz“. *πόντος* ist „Landstraße“ *θάρασσα τάρασσα* ist das bewegte Meer *mare* wahrscheinlich das todte Meer (vom Stamm *mar*) Wohlbekannt Ruder Steuer und Schiff *navas navis ναῦς*.

Vgl. Friedrich Max Müller, Essays. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie. Bd. II, Leipzig 1869, S. 40–42:

Während dieser frühen Periode müssen die Vorältern der arischen Race in einer mehr centralen Stätte gesessen haben, von der aus die südlichen Zweige sich gen Indien, die nördlichen nach Kleinasien und Europa ausdehnten. Daraus würde mithin folgen, dass sie vor ihrer Trennung von der Existenz des Meeres nichts wissen konnten, und der Name für Meer muss daher, falls unsere Theorie wahr ist, von späterer Entstehung und in den arischen Sprachen verschieden sein. Und diese Erwartung bestätigt sich vollkommen. [...] *Pontus* und *πόντος* bedeuten Meer in demselben Sinne, in dem Homer von ὑγρὰ κέλευθα spricht, denn *pontus* kommt von derselben Quelle, von der wir *pons*, *pontis* und das skt. *pantha*, wenn nicht *pâthas*, haben. Die See nannte man nicht eine Grenzscheide, sondern eine Landstrasse, von grösserem Nutzen für Handel und Reisen, als alle die andern Strassen [...]. Ebenso wenig könnten Wörter wie skt. *sara*, lat. *sal* und griech. ἅλς, ἁλός citirt werden, um bei den ersten Ariern eine Bekanntschaft mit der See nachzuweisen. *Sara* bedeutet im Sanskrit zuerst Wasser, danach, aus Wasser gewonnenes Salz, aber nicht nothwendigerweise Meerwasser. Wir möchten aus skt. *sara*, griech. ἅλς, und lat. *sal* schliessen, dass die Bereitung des Salzes durch Verdampfung den Vorfahren der arischen Familie vor ihrer Trennung bekannt war. Dies ist indess Alles, was durch ἅλς, *sal*, und skt. *sara* oder *salila* bewiesen werden könnte [...]. Dieselbe Bemerkung findet ihre Anwendung auf Wörter wie *aequor* im Latein oder *πέλαγος* im Griechischen. Dass *θάλασσα* eine dialektische Form von *θάρασσα* oder *τάρασσα* ist und die erregten Wogen des Meeres (ἐτάραξε δὲ πόντον Ποσειδῶν) bezeichnet, ist längst nachgewiesen worden [...]. Es ist wahrscheinlicher, dass *mare* ein Name für todes und stehendes Gewässer ist, da es, wie skt. *maru*, Wüste, von der Wurzel *mar*, sterben, kommt [...]. Die Wörter Ruder und Steuer können auf das Sanskrit zurückgeführt werden, und der Name des Schiffes ist genau derselbe im Sanskrit (*naus*, *nâvas*), im Latein (*navis*), im Griechischen (*ναῦς*), und im Teutonischen (ahd. *nacho*, agls. *naca*).

Obwohl Nietzsche den Namen Friedrich Max Müllers bereits während seiner Gymnasialzeit in Pforta kannte,¹ setzte er sich erst als Universitätsstudent intensiver mit Müller und dessen Essays auseinander. Müller und sein Werk Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache werden in den Kollegnachschriften zu Friedrich Ritschls Vorlesungen erwähnt: Einleitung und Anleitung zur lateinischen Grammatik (GSA 71/52, Blatt 174), Historische Grammatik der lateinischen Sprache

¹ Vgl. Johann Figl, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungsweges*, Berlin 2007, 33, und Richard Reschika, „Alle Götter müssen sterben“. *Friedrich Nietzsche und Max Müller*, Freiburg i.Br. 2020, 25 f.

nebst Einleitung in die römische Epigraphik (GSA 71/54, Blatt 63) und Lateinische Grammatik (GSA 71/55, Blatt 102). In den Notizen zu Curtius' Vorlesung Geschichte der griechischen Literatur finden sich Hinweise auf Comparative Mythology – allerdings unter dem englischen Originaltitel –, einen Text, der im zweiten Band der Essays enthalten ist, sowie weitere paraphrasierte Zitate aus den Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache (GSA 71/45, Blätter 15, 23 und 58).²

Die Forschung geht gemeinhin davon aus, dass Nietzsche sich erstmals zwischen 1870 und 1871 mit den Essays beschäftigte, insbesondere mit dem ersten Band, aus dem er Zitate entnahm und einen kritischen Dialog mit Müller begann (5 = UI 3-3a).³ Nach Johann Figl lässt sich die Verwendung des zweiten Bandes der Essays erst im Sommersemester 1871 im Rahmen der Vorlesung Encyclopaedie der klassischen Philologie nachweisen.⁴ Diese Auffassung ist jedoch zu korrigieren: Bereits im zweiten Kapitel der Vorlesungen über lateinische Grammatik (Wintersemester 1869/70) lassen sich Paraphrasen aus dem zweiten Band der Essays nachweisen.⁵

Was die Präsenz Müllers in den Vorlesungen über lateinische Grammatik betrifft, so vermutet Christian J. Emden, dass dieser Autor eine wichtige Rolle bei der Gestaltung der Vorlesung gespielt haben dürfte; er verweist jedoch lediglich auf die Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache als mögliche Quelle.⁶ Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass das zweite Kapitel der Vorlesungen über lateinische Grammatik auf Paraphrasen Müllers basiert – ohne jedoch explizit den zweiten Band der Essays zu nennen.⁷

In Nietzsches Privatbibliothek befindet sich ein Exemplar des zweiten Bandes der Essays, das deutliche Lesespuren aufweist.⁸ Im zweiten Kapitel der Vorlesungen über lateinische Grammatik übernimmt Nietzsche ausschließlich Passagen aus dem zweiten Band der Essays, genauer aus dem Abschnitt „Vergleichende Mythologie“, der ursprünglich 1856 als eigenständiger Text auf Englisch in den Oxford Essays unter dem Titel Comparative Mythology veröffentlicht wurde. Neben dem erklärten Ziel, die verborgenen naturalistischen Bedeutungen der Mythen der indogermanischen Sprach-

2 Vgl. Figl, *Nietzsche und die Religionen*, 195, 199 f. und 229 f.

3 Vgl. KSA 14.534 f.; Figl, *Nietzsche und die Religionen*, 230 ff., 276 und 302 f.; Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 65; Rolf Elberfeld, „Durchbruch zum Plural der Begriff der Kulturen bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 115–142: 125; Benedetta Zavatta, „Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 269–298: 275; Benedetta Zavatta, „Nietzsche and Linguistics“, in: Helmut Heit / Lisa Heller (Hg.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*, Berlin 2014, 265–289: 273; und Andreas Urs Sommer, „Nietzsche und die Religionswissenschaft“, in: Heit / Heller (Hg.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, 290–304: 291.

4 Vgl. Figl, *Nietzsche und die Religionen*, 232.

5 Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass Paraphrasen aus dem zweiten Band der Essays in den Aufzeichnungen von Studierenden identifiziert werden können, die das von Nietzsche erstmals im Wintersemester 1869/70 angebotene Seminar *Hesiod: Ἔπος καὶ βίος Ἡσιόδου. Certamen. Ἐργα* besucht haben. Dies unterstützt die Annahme, dass dieses Werk von Müller bereits Ende 1869 im Rahmen von Nietzsches Lehrtätigkeit in Basel konsultiert und übernommen wurde. Vgl. *Hesiod: Ἔπος καὶ βίος Ἡσιόδου. Certamen. Ἐργα*, KGW II 2.353.

6 Vgl. Christian J. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005, 36 f., und Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008, 181.

7 Vgl. Eduardo Nasser, „Science and the Classical Ideal in Nietzsche's Philological Writings“, in: *Moder-nos & Contemporâneos* 5/12 (2021), 140–154: 147.

8 Vgl. Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Christina Fornari / Francesco Fronterotta (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 401.

gruppe aufzudecken, hatte die Studie erheblichen Anteil an der Verbreitung der These, die Arier seien das Ursprungsvolk der europäischen Völker. Durch das vergleichende Studium sprachlicher Wurzeln innerhalb einer Sprachfamilie hoffte Müller, das Leben der frühen arischen Völker zumindest schrittweise und in Ansätzen zu rekonstruieren – eine Methode, die später unter dem Begriff der Paläolinguistik bekannt wurde.⁹ Die von Nietzsche ausgewählten und in den Vorlesungen integrierten Passagen zeigen deutlich sein besonderes Interesse an diesem Aspekt von Müllers Werk.

Nietzsche übernahm Müllers Passagen jedoch nicht passiv oder unkritisch. Das zeigt sich vor allem daran, dass Nietzsche den Begriff ‚arisch‘ systematisch vermeidet oder durch ‚indogermanisch‘ ersetzt. Diese bewusste Entscheidung legt nahe, dass Nietzsche einer anderen theoretischen Orientierung folgte. Angesichts der Tatsache, dass der Begriff ‚arisch‘ zwischen 1830 und 1890 häufig als Ersatz für ‚indogermanisch‘ oder ‚indoeuropäisch‘ verwendet wurde – jedoch mit rassistischer Konnotation¹⁰ –, scheint Nietzsches Wahl zu zeigen, dass er Müllers Material einer rein sprachwissenschaftlichen, ent-rassifizierten Betrachtung unterziehen wollte. Müller, der Sprachwissenschaft mit Ethnologie verband, gebrauchte ‚arisch‘ sowohl zur Bezeichnung der gemeinsamen grammatischen Struktur der indogermanischen Sprachen als auch für das Volk, das diese Ursprache sprach, sowie für dessen Nachkommen.¹¹

Literaturverzeichnis

- Benes, Tuska: *In Babel's Shadow. Language, Philology, and the Nation in Nineteenth-Century Germany*, Detroit 2008
- Bosch, Lourens Peter van den: *Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities*, Leiden 2002
- Brobjør, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Christina / Fronterotta, Francesco (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Elberfeld, Rolf: „Durchbruch zum Plural der Begriff der Kulturen bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 115–142
- Emden, Christian J.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008
- Emden, Christian J.: *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005
- Figl, Johann: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungsweges*, Berlin 2007
- Nasser, Eduardo: „Science and the Classical Ideal in Nietzsche's Philological Writings“, in: *Modernos & Contemporâneos* 5/12 (2021), 140–154
- Reschika, Richard: „Alle Götter müssen sterben“. *Friedrich Nietzsche und Max Müller*, Freiburg i.Br. 2020
- Sommer, Andreas Urs: „Nietzsche und die Religionswissenschaft“, in: Helmut Heit / Lisa Heller (Hg.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*, Berlin 2014, 290–304
- Stocking, George: *Victorian Anthropology*, New York 1991
- Zavatta, Benedetta: „Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 269–298
- Zavatta, Benedetta: „Nietzsche and Linguistics“, in: Helmut Heit / Lisa Heller (Hg.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*, Berlin 2014, 265–289

⁹ Vgl. George Stocking, *Victorian Anthropology*, New York 1991, 59 f.

¹⁰ Vgl. Tuska Benes, *In Babel's Shadow. Language, Philology, and the Nation in Nineteenth-Century Germany*, Detroit 2008, 111 f. und 209.

¹¹ Dennoch darf nicht unerwähnt bleiben, dass Müller den Begriff ‚Rasse‘ ohne physiologische Konnotation verwendet. Vgl. Lourens Peter van den Bosch, *Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities*, Leiden 2002, 201–207.

Rezensionen

Caitlyn Lesiuk

The Seeking out of Everything Strange and Questionable: New Books on Nietzsche and Philosophy

1. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*. London/New York: Bloomsbury Academic 2018, IX + 200 pp., ISBN 978-1474254700.
2. Mark T. Conard (ed.), *Nietzsche and the Philosophers*. New York/Abingdon: Routledge 2017, 306 pp., ISBN 978-1138233065.
3. Michael Allen Gillespie, *Nietzsche's Final Teaching*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2017, XV + 264 pp., ISBN 978-0226476889.
4. Laurence Lampert, *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2017, IX + 352 pp., ISBN 978-0226488110.

Abstract: This review surveys four books published in the late 2010s on Nietzsche and philosophy. *Nietzsche's Search for Philosophy* by Keith Ansell-Pearson highlights Nietzsche's middle period, emphasizing Nietzsche's view of philosophy as a means of cultivating the self. *Nietzsche and the Philosophers*, edited by Mark T. Conard, brings together a collection of essays on Nietzsche's relationship to the philosophical canon, with a particular focus on ancient Greek thought and eighteenth- and nineteenth-century philosophers. *Nietzsche's Final Teaching* by Michael Allen Gillespie reconsiders Nietzsche's corpus from the perspective of his teaching of the eternal recurrence. *What a Philosopher Is* by Laurence Lampert turns to Nietzsche's autobiographical reflections on his published works. The approach taken in these studies suggests a new trend in Nietzsche scholarship insofar as they encourage the reader to consider the whole of Nietzsche's oeuvre rather than focus on a single book or period of his writing. This is especially significant given the emphasis on Nietzsche's late works and unpublished notes in existing philosophical considerations of his thought.

Keywords: Philosophy, Nietzsche's middle-period, Epicurus, Strauss, Sonata

Philosophy, as I have understood it hitherto, is a voluntary retirement into regions of ice and mountain-peaks – the seeking out of everything strange and questionable in existence, everything upon which, hitherto, morality has set its ban (EH, Preface 3).

Caitlyn Lesiuk, Deakin University, Melbourne Burwood Campus, 221 Burwood Hwy, Burwood VIC 3125, Melbourne, 3125 Victoria, Australia, E-Mail: lesiukcaitlyn@gmail.com

Introduction

This review introduces four texts that explore the relationship between Nietzsche's thought and philosophy: *Nietzsche's Search for Philosophy* (2018) by Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche and the Philosophers* (2017) edited by Mark T. Conard, *Nietzsche's Final Teaching* (2017) by Michael Allen Gillespie, and *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche* (2017) by Laurence Lampert. Each of these authors pose the larger question "What is philosophy?" in the context of interpreting Nietzsche's understanding of the philosophical tradition. These books outline Nietzsche's engagement with philosophy as a discipline to be overturned, as a private and close engagement with scholarly texts, as a lived practice, and even as a field of study from which he was once excluded. Taken as a sample of Nietzsche scholarship published in the late 2010s, what do these texts reveal about the kinds of questions being asked about Nietzsche in our own time?

A common feature of this collection of books is that they all invite us to revisit Nietzsche's oeuvre as a whole from a different perspective, rather than sectioning off a particular part of his work. We are not presented with a specific period of Nietzsche's writing or a single book as an isolated object of study, nor is one period or book presented as being of more value than others. In contrast, some part of Nietzsche's work is presented as a lens through which we revisit and reconsider the entirety of his corpus. One thinks of a short story by Roberto Bolaño in which the protagonist submits the same short story to multiple writing competitions under different titles. He speculates, "who was to say that 'The Gauchos' and 'No Regrets' were not two different stories whose singularity resided precisely in their respective titles? Similar, very similar even, but different."¹ Nietzsche's work also takes on a different character as we approach it from the four perspectives proposed by these authors.

Despite Nietzsche's own ambivalence about the idea of an oeuvre, the analysis in these books is significant because it marks a shift in the field of Nietzsche studies. On the one hand, Nietzsche parodied the character of the scholar who was too caught up in reading everything. He also experimented with anti-systematic styles of writing, for instance composing aphorisms, and favored a literary approach over treatises that developed linear arguments. But at times he did consider his corpus as a whole. For example, consider how he recontextualized and curated his published works in *Ecce Homo* (1888). Whatever Nietzsche's own views were about reading a philosopher's work *in toto*, this has not historically been the way in which others have approached his texts. Peter Sloterdijk describes a method of reading Nietzsche with "scissors," noting that many thinkers simply take from him what serves their argument, leaving the problematic whole of his oeuvre untouched.² To read Nietzsche's works together places greater demands on the reader. For example, they must contend with the fact that his writings in some texts contradict their preferred characterization of him in others.

The books reviewed here avoid reading Nietzsche with scissors. This suggests we have entered a period of Nietzsche studies markedly different from as recent as ten years earlier, when the scholarship was still characterized by a tendency to polarize Nietzsche, and rank his published works and unpublished notes.

1. *Nietzsche's Search for Philosophy* reconsiders Nietzsche's oeuvre from the perspective of his "middle writings." Ansell-Pearson nominates the texts *Human, All Too Human* (the first volume published 1878), *Dawn* (1881), and *The Gay Science* (1882–87) as representative of this period. Of all these works, *Dawn* is most overlooked in Nietzsche scholarship, and one of the valuable fea-

1 Roberto Bolaño, "Sensini," in *Last Evenings on Earth*, trans. Chris Andrews, London 2008, 1–22: 9.

2 See Peter Sloterdijk, *Nietzsche Apostle*, trans. Steven Corcoran, Los Angeles, CA 2013.

tures of Ansell-Pearson's study is a detailed exegesis of this book. He notes that Martin Heidegger and Gilles Deleuze do not incorporate much from Nietzsche's middle period, and that while Michel Foucault took some cues from these works, he likewise did not write extensively on them. Ansell-Pearson rightly points out that much recent scholarship emphasizes the late texts, including *Beyond Good and Evil* (1886) and *On the Genealogy of Morality* (1887). A rather severe depiction of Nietzsche results from focusing on the late period of his writing. Ansell-Pearson writes: "This is often referred to as the 'hard' Nietzsche, in which the philosopher assumes the guise of a polemicist and takes to task all things modern and decadent, and in the process celebrates the will to power as a principle of life, including its dominating and exploitative aspects" (1). The Nietzsche of the middle period, on the other hand, moderates some of these stronger claims. Ansell-Pearson explains: "In the middle writings we encounter a Nietzsche quite different to the legend that circulates in the popular culture and even academic culture" (15). What happens if we place just as much emphasis on the middle Nietzsche as on the late Nietzsche? Against the stereotype of Nietzsche as an immoralist, we encounter an ethics of self-cultivation; against Nietzsche as the anti-social recluse, solitude is presented as a technique for self-cultivation in the interests of re-entering society; against Nietzsche as the political reactionary, we find a wariness of extremism.

The concerns of the middle period are of particular interest because they highlight questions and ways of thinking that cultivate the philosophical life. Ansell-Pearson identifies in these texts "a remarkable commitment to new modes of self-knowledge and a rare dedication to philosophy's original vocation: the discovery of possibilities of life" (3). There is also something of the temperament proper to the philosopher at work in this phase of Nietzsche's writing. Nietzsche's scepticism of fanaticism and preference for moderation results in a more abstemious style than elsewhere in his *œuvre*. However, this does not limit the originality or potency of his thought. Ansell-Pearson elaborates that "we see at work in these texts the application of naturalistic modes of demystification and an intellectual laboratory of quite novel philosophical experimentation" (2).

What is philosophy for Nietzsche in this middle period? Above all it is a kind of "philosophical therapeutics" with the aim of "cool[ing] down the human mind" (18). Nietzsche sees philosophy as having value for self-development which can counteract the detrimental influence of a society that has rejected "reflection" and "observation" as valuable activities. Reflection is beneficial because it allows us to learn from the challenges and problems we faced in the past, and take a new disposition toward present or future problems. Ansell-Pearson writes: "we can return to life revived rather than depressed from our encounter with thorny problems" (18). According to Nietzsche, another social ill that philosophy can help us overcome is unnecessary anxiety. He encourages us to let go of the "superstition and fear" that come along with certain religious ideas, for example, of "angels, original sin and salvation" (25). The final goal of this cultivation of the self is "freedom" (60).

Nietzsche draws on Epicureanism in the middle period. In particular, he is interested in the Epicurean approach to morality that involves avoiding extremes in our relationship to pleasure and to life. The Epicureans encourage us not to worry about death and to participate fully in life. This worldview is useful for Nietzsche because it counteracts the aforementioned concern with fear of the afterlife. The Christian emphasis on the afterlife also takes our focus away from life on earth in the present moment. The Epicurean approach is a remedy to this too, because it turns our attention toward the small pleasures of everyday existence: "Nietzsche is inspired in his middle writings by the Epicurean garden practice of philosophy. We know he had plans to create his own garden in the style of Epicurus and it deeply influences his conception of philosophical practice" (35). While Nietzsche remains critical of certain kinds of philosophy that can be mystifying, or that further the moral Christian project, he still values the philosophical life.

Nietzsche's middle period encourages a cultivation of the self that has both an aesthetic and an ethical dimension: "He wants us to learn this skill or art as one that can be taken up by the self, as it works on itself" (88). Ansell-Pearson reminds us of Nietzsche's discussion of "giving style to one's character" in *The Gay Science* (88). We should approach our own self-development as we would a work of art, and craft ourselves in a fashion that is pleasing. In the works from this period, Nietzsche inspires us "to constitute ourselves as small, experimental states" with the aim of achieving a way of living that ourselves and others can find pleasurable (174). The mention of an "ethics" might surprise readers who have constructed an idea of Nietzsche as breaking with all moral codes. Ansell-Pearson explains how "Nietzsche's attacks on morality can mislead as if his aim was to remove us from the tasks of morality altogether" (87). The middle period introduces us to a Nietzsche who takes up the question of ethics seriously. In summary, Ansell-Pearson writes: "Nietzsche's philosophy of the morning looks ahead to a new dawn in human existence in which individuals will have conquered this fear and cultivate their lives in a way that is conducive to themselves and beneficent to others" (44). In Chapter 4, Ansell-Pearson demonstrates how this Nietzschean ethics of self-cultivation can be closely linked with Foucault's exploration of care of the self.

Part of the process of self-cultivation evident in the description of the Epicurean "garden philosophy" is taking time away from society. Ansell-Pearson describes how it is challenging for readers to accept Nietzsche's program because it has certain unattractive features: "we are to remove ourselves from the mass of humanity, we need to endure long periods of solitude, we need to resist the temptation of the sympathetic affections and we need to get beyond our compassion" (88). However, this solitude and wariness of the influence of the outside world is all in the interest of cultivating a better way of interacting with others. According to Ansell-Pearson, Nietzsche "does not envisage this as a mode of retreat. Rather, solitude has the advantage of providing us with the distant perspective that we need to think well of things" (111). In Nietzsche's words, we should create "a peaceful, self-enclosed garden ... with high walls to protect against the dangers and dust of the roadway, but with a hospitable gate as well" (D 174).³ Here too we must be wary of extremes, of living the life of a recluse.

Nietzsche's ethical cultivation of the self encourages us to avoid fanaticism in favor of fostering a measured cheerfulness. He engages with the Stoic thinker Epictetus's thought to describe a "non-fanatical mode of living" (60). Ansell-Pearson writes: "What is clear is that at this time in his intellectual development Nietzsche appeals to philosophical moderation over enthusiasm, sentimentality and self-intoxication" (61). However, Nietzsche does not merely propose a lacklustre moderation. On the contrary, we should feel joy in our development of the self. This joy is part of countering the effect of previous religious codes. According to Ansell-Pearson, "if there is one crucial component to Nietzsche's philosophical therapeutics in the middle writings that he keeps returning to again and again, it is the need for spiritual joyfulness and the task of cultivating in ourselves, after centuries of training by morality and religion, the joy in existing" (9). We should not feel the duty of self-cultivation as an unpleasant burden but rather as an opportunity for "philosophical cheerfulness" and even "happiness," concepts which are the study of Chapter 5 and Chapter 6 respectively.

2. *Nietzsche and the Philosophers* brings together essays that discuss Nietzsche's fraught relationship to the philosophical canon. The volume explores many thinkers that Nietzsche explicitly draws inspiration from and others that he critiques. It also unpacks the work of philosophers he does not explicitly name, but whose positions he ventriloquizes. Approximately half

3 Trans. Brittain Smith, Stanford, CA 2011.

of the volume is dedicated to Nietzsche's engagement with ancient Greek thought, including Aristotle, Socrates, Plato, Anaximander, and Epicurus. The other dominant focus of essays in the volume are eighteenth- and nineteenth-century thinkers like David Hume, Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, Arthur Schopenhauer and Ralph Waldo Emerson. The editor, Mark T. Conard, suggests that "these disparate philosophers collectively belong to the tradition that Nietzsche continually struggled with, critiqued, interpreted, and reinterpreted" (7). Breaking with the focus on the Western canon, there is also an essay on Buddhism, and departing from philosophers from before Nietzsche's time, there is a study of Bernard Williams that looks toward Nietzsche's influence on later philosophers. In the introductory remarks, Conard argues that by encountering Nietzsche through the philosophical canon, we are better able to understand Nietzsche himself as a philosopher. He explains, "everything Nietzsche writes is a challenge to, or a reinterpretation of, traditional philosophy and its exemplars" (4).

Three chapters in particular give a good sample of the discussion in the collection. Chapter 1, *Nietzsche's Place in the Aristotelian History of Philosophy* by Paul S. Loeb, shows how the historic development of the philosophical canon has shaped the way that scholars read Nietzsche. Chapter 3, *Nietzsche's Subversive Rewritings of Phaedo-Platonism* by Mark Anderson, unpacks how Nietzsche himself approaches the canon. Chapter 10, *Emerson Recomposed: Nietzsche's Uses of His American "Soul-Brother"* by David La Rocca, outlines Nietzsche's art of quotation and his ability to enter into the spirit of other great thinkers.

Loeb notes that despite Nietzsche's contemporary popularity, early academic readers initially excluded him from the philosophical canon. "Philosophers and historians of philosophy did not just argue against Nietzsche's importance for the history of philosophy. They claimed that he might not be a philosopher at all and that the defining aspects of his work were not philosophical" (10). Loeb turns to the origin of the canon itself in order to explain this phenomenon. He argues that the history of philosophy has implicitly developed according to an Aristotelian model. This is because Aristotle himself was the first to outline a philosophical canon, thus providing us with an image of "the philosopher" that has persisted ever since. The influence of this model often goes unnoticed, because constructing it was not part of Aristotle's explicit project. Loeb writes: "The complaint that this image is nowhere clearly set out as a model is all the more reason for becoming aware of its unconscious acceptance and promulgation in all venues of philosophical life" (21–2). Without necessarily being aware of it, we have evaluated philosophers according to the extent that they adhere to "the profile of an Aristotelian philosopher" (14). Loeb provides a fifteen-point description of the Aristotelian philosopher. Some characteristics include having an enduring relationship with an academy and a clear and logical writing style that avoids literary flourishes. Nietzsche does not conform to the Aristotelian model, and this sheds some light on his complicated relationship to the philosophical canon.

However, Nietzsche has unarguably been accepted as an important thinker in the history of philosophy and is now counted among the great names of the philosophical tradition. Loeb is surprised that Nietzsche has found his place in the canon at all, given the pervasiveness of the Aristotelian profile. He attributes this to the fact that Nietzsche has been rebranded as compatible with Aristotle. He writes, "many contemporary Anglophone philosophers and scholars who have been deeply influenced by Nietzsche have succeeded in remaking him in Aristotle's image" (19). Loeb gives an interesting explanation of the focus on Nietzsche's late texts that Ansell-Pearson also mentions in *Nietzsche's Search for Philosophy*. Loeb suggests that these works more closely align with the Aristotelian view. Loeb highlights *On the Genealogy of Morality*, excerpts from the first part of *Beyond Good and Evil*, and *The Will to Power* as examples of this affinity. In summary, he writes

Nietzsche's philosophy has achieved much of its prominence today because it has been translated and assimilated into the dominant Aristotelian schema. Aristotle designed the DNA for the history of philosophy, so Nietzsche's admirers have worked very hard to show that his philosophy contains this same DNA. They have not considered, as they should have, how strange it is that Nietzsche hardly ever mentions Aristotle (20).

Anderson discusses Nietzsche's own approach to the history of philosophy. Nietzsche writes about key philosophical texts with what Anderson calls a method of "subversion." Nietzsche inverts and harnesses the power of the philosophers he criticizes for his own arguments, instead of directly critiquing them on their own terms. Anderson writes: "The very method of Nietzsche's opposition to the tradition fortifies his position even as it communicates his hostility to traditional modes of philosophical thinking" (63). This method of subversion involves using irrational lines of discussion, which upset the teleology of traditional philosophical modes of rhetoric. Anderson demonstrates this with several case studies of Nietzsche's rewriting of the Platonic dialogues. Nietzsche does not just overturn Platonism, rather, he "employs its conceptual apparatus, structural organisation, and intellectual assumptions precisely in order to subvert the overall doctrine from the inside out" (68). In his treatment of the dialogues, Nietzsche targets Plato's depiction of "the ideal philosopher," which is interesting in relation to Loeb's chapter on Aristotle. Anderson describes Nietzsche as donning a mask – "the mask of standard philosophical discourse" (64). Under this guise, Nietzsche reinvents its operations to create simultaneously familiar yet markedly different modes of thinking: "Playing mischievously in this way with concepts and terminology, Nietzsche upsets established hierarchies and unsettles his readers' expectations and assumptions" (64). This is the time when he "communicates the spirit of his philosophy most profoundly" (83). There are interesting resonances between Anderson's analysis and Pierre Klossowski's discussion of parody in his essay *Nietzsche, Polytheism, and Parody*.⁴

La Roca extends the theme of ways of reading and writing about the philosophical tradition. He discusses the influence of Emerson's work on Nietzsche and notes how Nietzsche not only directly quotes Emerson, but also develops his own philosophy as a continuation of Emerson's thought: "quotations do not always appear between a pair of double-apostrophes, but may simply become the lifeblood of thought itself" (227). In some of Nietzsche's work, Emerson's influence is imperceptible to the uneducated eye. For example, La Rocca identifies Emerson's impact on Nietzsche's essay *Schopenhauer as Educator* (1874), even though Emerson is not discussed at length in this text. However, a reader who is familiar with Emerson and Nietzsche will see that Emerson's role in that essay is "ubiquitous and inescapable, and thus essential, which is to say, constitutive" (222). La Rocca's discussion poses broader questions about what it means to use another thinker's work in one's own writing and thinking. He notes that: "As readers of Nietzsche, we become an audience to his art of quotation – and his talent for recombination of the material he reads" (226). The way that Nietzsche engages with Emerson goes beyond quotation, rather, he "joins Emerson, *participates* in the lineage of his thinking" (226).

3. In *Nietzsche's Final Teaching*, Gillespie re-visits Nietzsche's œuvre with a focus on eternal recurrence. For Gillespie, this concept is what distinguishes Nietzsche as a thinker: "Nietzsche's deepest thought, the thought that marks him out in his own view as a philosopher, is the thought of the eternal recurrence of the same" (6). Gillespie highlights how Nietzsche himself takes this

⁴ Pierre Klossowski, "Nietzsche, Polytheism, and Parody," in *Such a Deathly Desire*, trans. Russell Ford, New York 2007, 99–122.

path when he re-frames the importance of his own earlier texts as necessary stages leading to the thought of eternal recurrence: "In the aftermath of his recognition of the significance of the eternal recurrence, Nietzsche realized that his earlier works had all been missteps. He also realized, however, that they were necessary missteps" (69). Thus, Nietzsche himself does give us reasons to focus on his late work.

In Gillespie's view, very few thinkers "take Nietzsche's own claims about the importance of the eternal recurrence seriously" (14). Unlike Ansell-Pearson, Gillespie does emphasize the late period of Nietzsche's thought. However, he asks what Nietzsche's philosophy looks like if eternal recurrence is prioritized over other concepts from this late period, such as the will to power, the death of God, the *Übermensch*, and nihilism. To this point, Gillespie suggests that nihilism has been over-emphasized in the critical reception of Nietzsche's work. He writes, "nihilism is only one in a series of concepts that Nietzsche employed in his attempt to come to terms with the spiritual crisis of European civilization. Moreover, he used it only briefly and then abandoned it in favor of the concept of decadence" (27). This is true of the *Übermensch* too, a concept that "plays a smaller role in his published work and his unpublished notes than we often assume" (41). In contrast, eternal recurrence is an invaluable ordering principle: "Without this ontological foundation, everything else remains essentially meaningless, a chaos of contingent motion, pure flux" (18).

One of the most striking parts of Gillespie's study is his analysis of some of Nietzsche's philosophical works as being modelled on the sonata form. For example, page 92 features a full-page visualization of how *Twilight of the Idols* (1889) can be understood as a sonata. Gillespie furnishes this analysis with a time signature and a tonic key. He notes that the preface is split into two sections: "There are 135 words above and 180 words below the Latin line, which constitutes a proportion of $\frac{3}{4}$. This division suggests that the preface is the time signature, specifying $\frac{3}{4}$ time (triple meter)" (95). The Greeks are the tonic key, which Nietzsche reinforces in the "recapitulation" (109). He even ascertains that the piece "begins on an upbeat" (97). One is reminded of how Leo Strauss interprets the use of repeated quotations as a "leitmotif" in the theological study *The Guide for the Perplexed* (ca. 1190) by Maimonides.⁵ Another essay identifies the sonata form in *Ecce Homo*, with a similar visual breakdown of the text as a sonata on page 133. In this piece, Gillespie places Nietzsche stylistically in relation to other composers. Nietzsche's account "is philosophical but also musical, not in the Romantic style of Wagner but more in the manner of Hayden, Mozart, Beethoven, and Schumann" (132). A consequence of this approach is a new legibility of seemingly fractured or disconnected writings: "Nietzsche's rejection of systems and systematisers does not mean that his own thought is simply a disordered collection of aphorisms ... [but] a comprehensive whole shaped and guided by a poetic/musical logic" (x). The concept of eternal recurrence and the sonata are linked in Gillespie's analysis. The structure of the sonata echoes the circularity of eternal recurrence.

4. Lampert begins *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche* with a discussion of the conditions necessary for becoming a philosopher. He asks a more fundamental question: not "What is philosophy?" but "How is philosophy possible?" Lampert notes that, for Nietzsche, it is "important to find out from such people as Heraclitus that they once existed." Otherwise, we will presume that the search for knowledge is "forever unsatisfied and unsatisfiable" (1). Autobiography is one way that the historical reality of philosophers is transmitted. The autobiographical mode not only attests to there having been philosophers, it also shows the development of these philosophers over time. Lampert is interested in Nietzsche's turn to an autobiographical mode in the composition of new forewords to his previously published texts, and

5 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1997, 75.

in the work *Ecce Homo*. He attends closely to Nietzsche's private notes and letters to further demonstrate the importance of the forewords. At times, he highlights small details like where Nietzsche's text has been underlined twice or marked with a box drawn around it (5–6). This close attention to textual minutiae suggests a Straussian lineage.

Lampert re-reads Nietzsche's œuvre through his forewords: "Given the importance Nietzsche assigned to his Forewords as guides to the continuity in his thinking, it is proper now to enter his books only through the Forewords he supplied" (13). Lampert's introduction to *What a Philosopher Is* tells the history of the forewords in detail. Initially spurred on by writing a foreword to *Human, All Too Human*, Nietzsche then wrote forewords for all his texts in 1886. In 1888 he wrote the autobiographical work *Ecce Homo*, which also includes comments on each of his works. Writing about his life and the evolution of his ideas formed an important part of Nietzsche's process of discovering himself as a philosopher. Lampert describes how Nietzsche experienced writing the forewords as beneficial for his constitution: "his becoming healthy through writing his books is his becoming a philosopher in the full sense, the philosopher of our time" (12). It also became a way for him to communicate with his future readers. "With his Forewords Nietzsche's task of showing what a philosopher is to an age sceptical of the very possibility of philosophy became a display of his own becoming in his books" (12–3). By documenting his changing relationship to his writing, Nietzsche shows future philosophers the path toward becoming thinkers in their own right. This, for Lampert, is Nietzsche's legacy to philosophers to come.

Conclusion

The four books discussed each offer a different path for returning to Nietzsche's œuvre. For Ansell-Pearson, we should re-approach Nietzsche with an emphasis on the middle period; for Gillespie, the sonata form and the final teaching of eternal recurrence are ciphers for better understanding Nietzsche's work; for the authors in *Nietzsche and the Philosophers*, an extended engagement with the philosophical canon is crucial; and for Lampert, a focus on Nietzsche's autobiographical reflections in his forewords is the right way to reflect on his corpus. What is crucial is that the reader is encouraged to return to Nietzsche's texts for themselves. The books reviewed here inspire this by staging their own case studies and close readings.

But how do we know which of these approaches to prioritize? In his discussion of esoteric readings, Strauss poses a similar problem, noting that once esoteric readings are legitimated, we have the further difficulty of deciding between the multiple readings that arise. How are we to know which esoteric reading is "legitimate" and which is "illegitimate?"⁶ Strauss argues that even though the method of esoteric reading is sure to lead to disagreement among scholars, traditional interpretive methods are equally contentious. This is true of Nietzsche scholarship, too. Are we any better off with the approaches summarized here than we were with the selective approach described at the beginning of this essay?

One benefit of reading Nietzsche's work in full is its moderating effect. Historically, there have been many attempts to politicize Nietzsche's work, and many debates over his influence on the Left and the Right. This plays out in a more subtle way in some of the books discussed in this review. While Ansell-Pearson is rightly unconcerned with ideas of Nietzsche's philosophy having some "dangerous" import, Gillespie wrestles with this reading of Nietzsche, partly

6 Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 32.

because his analysis is more focused on the late writings where these ideas are expressed more explicitly. Gillespie is preoccupied with humanist issues, and at various stages in the discussion expresses concerns about Nietzsche's "darker side" (39) and the "monstrous character" of some aspects of his thought (59). However, we also see Gillespie pulled toward another, less damning, interpretation of Nietzsche, largely as a consequence of his commitment to reconsidering Nietzsche's body of work as a whole.

These studies remind us of both the benefit and the necessity of reading the philosophical canon for ourselves. In the course of developing their own answer to the question "What is philosophy?" through reading Nietzsche, Deleuze and Guattari argue that "philosophers must distrust most those concepts they did not create themselves."⁷ However, philosophers must be equally wary of impressions of certain thinkers and interpretations of their texts that have been handed down to them. By encouraging us to re-read Nietzsche's corpus, the authors discussed in this review implicitly respond to the question: "What is philosophy?" To philosophize is to encounter ideas for ourselves, and to revisit Nietzsche's works anew is to be provoked into thought.

Bibliography

- Bolaño, Roberto: "Sensini," in *Last Evenings on Earth*, trans. Chris Andrews, London 2008, 1–22
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *What Is Philosophy?*, trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson, London 1994
- Klossowski, Pierre: "Nietzsche, Polytheism, and Parody," in *Such a Deathly Desire*, trans. Russell Ford, New York 2007, 99–122
- Sloterdijk, Peter: *Nietzsche Apostle*, trans. Steven Corcoran, Los Angeles, CA 2013
- Strauss, Leo: *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1997

⁷ Gilles Deleuze / Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson, London 1994, 6.

Jan Kerkmann

Von Philosophen und freien Geistern. Neuerscheinungen zur Figur des Freigeistes

1. Barbara Neymeyr, *Kommentar zu Nietzsches „Unzeitgemässen Betrachtungen I und II“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 1/2. Berlin / Boston: De Gruyter 2020, XXVI + 652 S., ISBN 978-3110286823, und Barbara Neymeyr, *Kommentar zu Nietzsches „Unzeitgemässen Betrachtungen III und IV“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 1/4. Berlin / Boston: De Gruyter 2020, XXV + 650 S., ISBN 978-3110677898.
2. Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches „Die fröhliche Wissenschaft“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 3/2. Berlin / Boston: De Gruyter 2022, XXVI + 1882 S., ISBN 978-3110293043.
3. Matthew Meyer, *Nietzsche's Free Spirit Works. A Dialectical Reading*. Cambridge: Cambridge University Press 2021, 286 S., ISBN 978-1108463904.
4. Michael Ure, *Nietzsche's „The Gay Science“: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 282 S., ISBN 978-0521760904.

Abstract: Of Philosophers and Free Spirits. New Publications on the Figure of the Free Spirit. This review essay examines recent scholarship on Nietzsche's figure of the free spirit, arguing that this figure is central for understanding his middle works and their response to the death of God. It first shows, with Barbara Neymeyr's commentary on the *Untimely Meditations*, how the free spirit emerges from Nietzsche's critique of philistinism and his evolving notion of justice as a dangerous yet indispensable virtue. It then uses Sebastian Kaufmann's extensive commentary on *The Gay Science* to clarify how the free spirit navigates a godless world through practices of critique, affirmation, and confrontation with the doctrines of the death of God and eternal recurrence. Finally, drawing on Matthew Meyer's and Michael Ure's monographs, the review contrasts systematic and therapeutic readings of the free spirit, highlighting both their strengths and their blind spots regarding style, narration, and metaphysical ambition. Overall, it contends that the free spirit condenses Nietzsche's philosophical project beyond any single work or period.

Keywords: Free spirit, Justice, Death of God, Nietzsche's middle period

Um die Bedeutung des Freigeistes im Gespräch mit einschlägigen Neuerscheinungen der Nietzsche-Literatur erhellen zu können, verfährt dieser Rezensionssatz in zwei grundlegenden Schritten: Zunächst wird auf Basis des von Barbara Neymeyrs vorgelegten Kommentars zu

PD Dr. Jan Kerkmann, Universität Freiburg, Philosophisches Seminar, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg, Deutschland, E-Mail: jan.kerkmann@philosophie.uni-freiburg.de

den *Unzeitgemässen Betrachtungen* (1873–76) und unter besonderer Berücksichtigung von UB I veranschaulicht, wovon sich der Freigeist abgrenzt respektive von welchem Halt und welcher Sicherheit er sich abstößt. Diese Distanzierungsbewegung ist nicht allein im Hinblick auf äußere Formationen, Dogmen oder Sittengesetze zu untersuchen, sondern schließt auch eine Loslösung von den eigenen Grundauffassungen und internalisierten Haltungen zur Welt ein. Anschließend kann anhand von Sebastian Kaufmanns Kommentar zur *Fröhlichen Wissenschaft* (1882–87) und den korrespondierenden Monographien Michael Ures und Matthew Meyers verdeutlicht werden, wie sich der Freigeist in einer gottverlassenen Wirklichkeit bewegt und weshalb auch Nietzsches Zukunftsphilosophie von dieser Gestalt getragen wird. Während Kaufmanns Kommentar einen generellen Zugriff wählt, der Widersprüchen in der Binnenstruktur der *Fröhlichen Wissenschaft* nicht ausweicht, intendieren Ure und Meyer – wie sich zeigen wird – systematische Interpretationen.

Wenn die These lanciert wird, dass die Werken wie *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80), *Morgenröthe* (1881) und der *Fröhlichen Wissenschaft* eingeschriebene Figur des Freigeistes sich keiner plötzlichen Eingebung verdankt und sie in ihrer Genese aus Nietzsches Frühphase zu verstehen ist, wird eine tiefere Befassung mit den *Unzeitgemässen Betrachtungen* unausweichlich. Gegen welche Instanzen sich der werdende Freigeist in seinem Denken und Handeln wenden muss, um diesen Status für sich zu erobern, kann mit Neymeyrs Kommentar zu den *Unzeitgemässen Betrachtungen* nachvollzogen werden. Da nicht alle vier *Unzeitgemässen Betrachtungen* gleichermaßen diskutiert werden können, gilt es zuvorderst, Nietzsches eigenen, dem (späteren) Freigeist entgegengesetzten Tendenzen in *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller* (1873) nachzuspüren, woraufhin besonders die Befassung mit der Beziehung zwischen der kritischen Historie und der Gerechtigkeit zur Schärfung der Freigeist-Figur im Frühwerk beiträgt.¹ Eine entscheidende, nahezu metaphysische Dignität besitzende Vorläuferin des Freigeistes ist darauf aufbauend in dem Philosophem der Grenzsteine verrückenden Gerechtigkeit auszumachen, das Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* (1874) entwickelt. Die vierte *Unzeitgemässe* (1876) werden wir aufgrund ihrer mangelnden philosophischen Relevanz in dieser Rezension aussparen.

1. Barbara Neymeyrs Kommentar teilt sich in zwei Bände auf: Der erste Band ist den ersten beiden *Unzeitgemässen* gewidmet, der zweite der dritten und vierten *Unzeitgemässen*. Wie alle Publikationen des Freiburger Nietzsche-Kommentars, der in Kooperation mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften erscheint, gliedert sich der Kommentar in einen Überblickskommentar, der jeweils über die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte informiert, und einen Stellenkommentar. Der Stellenkommentar befasst sich im Rückgriff auf die wesentlichen Passagen des Werkes fortlaufend mit Quellennachweisen und dokumentiert verbreitete Lesarten der Sekundärliteratur.

Die Kommentare zu UB I, II und III sind eng miteinander vernetzt. Immer wieder integriert Neymeyr thematische Verweise zwischen den drei ersten *Unzeitgemässen*, die in ihrem aristokratischen Pathos, ihrer Verpflichtung auf den Geniebegriff und ihrer gewollten Abwendung vom Kultur- und Geistesleben der vorgefundenen Gegenwart ihren gemeinsamen Nenner finden. Neymeyr macht aber keinen Hehl daraus, was von der ersten *Unzeitgemässen*, in der Nietzsche die Altersschrift *Der alte und der neue Glaube* (1872) des umstrittenen wie einfluss-

¹ Um die Relevanz der Freigeist-Figur bereits für die *Unzeitgemässen Betrachtungen* sichtbar zu machen, verweist Neymeyr (29) auch auf Nietzsches in *Schopenhauer als Erzieher* (1874) formulierte Intention, die „freien Geister und die tief an unsrer Zeit Leidenden mit Schopenhauer bekannt zu machen“ (UB III, SE 7, KSA 1.407).

reichen protestantischen Theologen David Friedrich Strauß attackiert, philosophisch zu halten ist.² Neben Nietzsches unausgereiftem Stil und seiner immer wieder ins Geschmackslose kippenden Polemik wird vor allem die Frage virulent, weshalb sich der spätere Verfasser von *Also sprach Zarathustra* (1883–85) mit einer derartigen Verve der Kritik eines vermeintlich unbedeutenden Autors verschreibt, der den Höhepunkt seiner Bekanntheit und Gedankenkraft zu diesem Zeitpunkt bereits weit überschritten hatte.

Neben dem sich aufdrängenden und durch den quellenreichen Kommentar erhärteten Verdacht, dass Nietzsche gegenüber Strauß – dessen Werk *Vom Leben Jesu* (1835/36) er bereits 1865 las und von dem er „tief beeindruckt“ war (16) – vornehmlich zum Zwecke der Selbstprofilierung polemisch zu exzellieren und zu provozieren gedachte, berührt Neymeyr aber auch Motive, die *ex negativo* für die Identität und den Maßstab des Freigeistes von herausragender Bedeutung sein werden: Es handelt sich für Nietzsche demnach um ein Motivbündel von Unredlichkeit, Bequemlichkeit und bleierner Stagnation, das den einstmals brillanten Religionskritiker und Pionier der Leben-Jesu-Forschung nicht davor zurückschrecken ließ, in seiner Spätphase mit Abhandlungen des wohlgefällig-preußischen Staatsoptimismus hervortreten – damit jenen Status des Philisters kultivierend, der die Hauptstoßrichtung der Kritik Nietzsches bildet. Als besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass Neymeyr eine umfassende Begriffsgeschichte des Philisters respektive des Bildungsphilisters nachzeichnet. Nietzsches stolze Präntation, den Terminus des Bildungsphilisters erfunden zu haben, kann sie dabei überzeugend als Legende revozieren: Es ist Bettina von Arnim gewesen, die in ihrem 1848 erschienenen Briefwechsel mit Philip Nathusius erstmals von Bildungsphilisterei sprach (88). Zudem vermittelt Neymeyr einen plastischen Einblick in die intellektuellen Frontlinien der 1870er-Jahre, wenn sie Franz Overbecks ebenfalls gegen Strauß gerichtete Schrift *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) in ihren Grundinhalten erschließt und auf Wagners Konflikt mit Strauß eingeht. Damit wird aber auch transparent, dass Nietzsche sich zum Wurf des Fehdehandschuhs gegen Strauß aus einer gemeinsam geteilten Stimmung der Antipathie heraus bewogen fühlte, die seine Freunde mit ihren scharfen Volten gegen den protestantischen Theologen bestätigten.

Auf dialektischen, oder besser: selbstwidersprüchlichen Bahnen verläuft Nietzsches Polemik gegen Strauß insofern, als Nietzsche darin selbst jene übertrieben-beflissene Gründlichkeit ins Werk setzt, die er Strauß unentwegt vorwirft. Wie Neymeyr aufzeigt, hält er Strauß nicht nur sprachlich-stilistische Unzulänglichkeiten vor, sondern wartet am Ende von UB I mit einer an Pedanterie kaum zu übertreffenden Liste auf, in der er Strauß schulmeisterlich über dessen Fehler belehrt. Insgesamt bestätigt auch Neymeyrs Kommentar Giorgio Collis Urteil, dass UB I als „schwächste[s]“³ unter Nietzsches veröffentlichten Werken zu beurteilen sei. Interessant ist die erste *Unzeitgemässe* aber vor allem im Vorblick auf die für Nietzsches

2 Dabei bleibt Neymeyr aber stets differenziert und wahrt eine angenehm sachliche Zurückhaltung. Dies wird exemplarisch deutlich, wenn sie im Kapitel zur Rezeption der ersten *Unzeitgemässen* das enthusiastische Urteil des späteren Literaturnobelpreisträgers Gerhart Hauptmann zitiert, wonach Nietzsche in seiner Auseinandersetzung mit Strauß „alle Sympathien durch Adel, Redlichkeit, Schönheit und Kraft im Kampf sowie Makellosigkeit der Waffen an sich bindet“ (48). Hinter Hartmanns pathetisch-blumigem Paian ergänzt Neymeyr in eckigen Klammern: „[Das ließe sich mit guten Gründen durchaus bestreiten]“.

3 Giorgio Colli, „Nachwort. Die ersten drei Unzeitgemässen Betrachtungen“, in: KSA 1.905–907: 905 f.: „David Strauss, das schwächste Werk, das Nietzsche je veröffentlicht hat, gerade wegen seiner ‚Zeitgemäßheit‘. Was schert uns heute, nach einem Jahrhundert, dieser farblose Philister? Wie können wir dessen ‚neuen Glauben‘ ernst nehmen, gegen den Nietzsche seine überflüssigen Blitze schleudert?“

mittlere Philosophie wichtige Frage, inwieweit jede Kritik (wie auch die an Strauß) ihre Operatoren stets dem Kritisierten verdankt – sodass auch der Freigeist in seiner Subversion der Moral weiterhin mit moralischen Kriterien arbeiten muss. Nicht zuletzt ist Neymeyrs Hinweis bedenkenswert, dass Strauß – dem in UB I ansonsten ein platter, an Hegels Geschichtsphilosophie geschulter Optimismus und die Verehrung des preußischen Staates als Zielpunkt der Geschichte vorgeworfen wird – in *Ecce homo* (1888) demonstrativ als „erste[r] deutsche[r] Freigeist“ bezeichnet wird (EH, UB 2). Gegen diesen ersten Freigeist musste Nietzsche als junger Denker rebellieren, um selbst zum Freigeist avancieren zu können. Neymeyr stellt in diesem Zusammenhang die wohlbegründete These auf, dass Strauß womöglich von weit größerer Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie Nietzsches gewesen sein könnte, als dieser selbst es wahrhaben wollte. So stürzte Nietzsche durch die Lektüre von *Das Leben Jesu* in einen tiefen Glaubenzweifel. In diese existenzielle Glaubenskrisen manövrierte Nietzsche auch seine Schwester hinein, indem er sie ebenfalls zur Lektüre der Schrift motivierte. In einem Brief an Elisabeth vom 11. Juni 1865 schreibt er: „Jeder wahre Glaube ist auch untrüglich, er leistet das, was die betreffende gläubige Person darin zu finden hofft, er bietet aber nicht den geringsten Anhalt zur Begründung einer Wahrheit“ (Nr. 469, KSB 2.61).

Darin offenbart sich für Neymeyr, dass Nietzsche sich im Zuge seiner Strauß-Rezeption zu jener Destabilisierung einer objektiven Wahrheitsdimension bewogen fühlte, die später Grundlage und Ziel des freigeistigen Denkens sein wird. Antizipationen des späteren Freigeistes lassen sich auch in den Kommentaren zu UB II und UB III ausfindig machen. So kann bereits auf den ersten Blick eine Verwandtschaft zwischen dem alle absoluten Wahrheitsansprüche relativierenden Freigeist und der kritischen Historie akzentuiert werden. Wenn die kritische Historie indes ungebremst waltet, befreit sie nicht mehr eine an der Übermacht des Gewesenen leidende Gegenwart, sondern untergräbt *jede* Vergangenheit als solche.⁴ Da sich aber auch die Gegenwart als Erbin vergangener Fehlurteile erweist, wird sie durch die kritische Historie ebenfalls depotenziert. Dem wirkt die – auch den eigenen, subjektiven Standpunkt in seiner Begrenztheit aufweisende – seltene Tugend der Gerechtigkeit entgegen, sofern sie mit einem konstruktiven „Bautrieb“ vereinigt wird (UB II, HL 7, KSA 1.296). Da das der kritischen Historie innewohnende Element der Selbstannihilation auch beim Freigeist entdeckt werden kann – wie später anhand von Meyer zu veranschaulichen ist –, gilt es nun zu erfragen, wie Neymeyr den Bedeutungskomplex von kritischer Historie, Gerechtigkeit und dem freien Geist in ihrem Kommentar zu der wohl wichtigsten und aussagekräftigsten der *Unzeitgemässen Betrachtungen* thematisiert. Der Fokus ist dabei auf die relevanten Erwähnungen der Gerechtigkeit in UB II, HL 6 und 7 respektive auf Neymeyrs Bearbeitung dieser Passagen in ihrem Stellenkommentar zu legen.

Durchaus aufschlussreich ist zunächst Neymeyrs Kommentar zu UB II, HL 6: „Die Hand des Gerechten, der Gericht zu halten befugt ist, erzittert nicht mehr, wenn sie die Wage hält“ (KSA 1.286). Neymeyr vermerkt zum einen, dass Nietzsche schon in der *Geburt der Tragödie* (1872) „Gerichtszenarien“ verwende (489). Noch wichtiger ist aber, dass sie in dieser Formulierung ein „eschatologisches Pathos“ bei Nietzsche vorfindet, welches an die „Bibel“ erinnere. Erhellend ist, dass Nietzsche ebendieses biblisch-religiöse Pathos im *Zarathustra* durchgehend kultivieren wird – was Neymeyr freilich unerwähnt lässt, sodass der Leser (wie häufiger in ihrem Kommentar) diese Vergleichsdimension auf der Grundlage bereits erworbener Nietzsche-Kenntnisse selbst generieren muss. Neymeyr zieht eine ausdrückliche Parallele zwischen

4 Vgl. UB II, HL 7, KSA 1.295: „Die historische Gerechtigkeit, selbst wenn sie wirklich und in reiner Gesinnung geübt wird, ist deshalb eine schreckliche Tugend, weil sie immer das Lebendige untergräbt und zu Falle bringt: ihr Richten ist immer ein Vernichten.“

dem Urteilsprozess des Gerechten und der endzeitlichen Dezision durch das „Jüngste Gericht“ (480). Dergestalt avanciert die Gerechtigkeit zu einer nahezu unerreichbaren, übermenschlichen, ja göttlichen Erkenntnisweise, die definitiv über Gut und Böse entscheidet – und scheint sich damit von den Aufgaben und Zielen des Freigeistes zu entfernen, der die Existenz einer derartigen auktorialen Perspektive bestreitet. Neymeyr hätte hier freilich auch auf das Heraklit-Fragment 102 hinweisen können, das Nietzsche kannte. Dort wird die Gerechtigkeit ihrer kritisch-negativen – und womöglich auch ihrer freigeistigen – Aspekte weitgehend entkleidet und ganz im Geiste von Nietzsches Heraklit-Auslegung aus *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) als Ethos einer ungetrübten Kosmodizee gewürdigt: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικοι ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια („Dem Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angesetzt“).⁵

Eine kritische Perspektive eröffnet Neymeyr auch mit ihrem Stellenkommentar zu dem Schlüsselpassus in UB II, HL 6. Nietzsche schreibt dort: „diese Tugend [die Gerechtigkeit] hat nie etwas Gefälliges, kennt keine reizenden Wallungen, ist hart und schrecklich“ (KSA 1.288). Neymeyr wartet nun mit der bemerkenswerten, aber auch etwas spekulativ anmutenden Assoziation auf, dass in diesem Zitat eine Reminiszenz an Maximilien Robespierre vorliege. Während seiner Revolutionsherrschaft habe Robespierre die von „ihm proklamierte Tugend“, die Neymeyr als „Depravation des stoischen Tugendideals“ charakterisiert, mithilfe von „Terror“ gewaltsam durchzusetzen versucht (492). Basierend auf Neymeyrs kritischer Sensibilisierung entsteht – freilich erneut durch die Tätigkeit des geeigneten Lesers, weniger durch Neymeyrs eigenen Beitrag – ein spannungsreicher Dialog zwischen dem Stellenkommentar und dem Haupttext, der das vermeintlich ethisch einwandfreie Erscheinungsbild des Gerechten in Frage stellt. Nietzsche selbst grenzt den wahrhaft Gerechten zwar durchaus von dem Fanatiker ab, der es den Dingen nicht gestattet, sich in ihrer genuinen Beschaffenheit zu öffnen. Dennoch räumt Nietzsche selbst ein, dass das unbestechliche Richten des Gerechten zumindest von außen kaum von der Tätigkeit eines rücksichtlosen Eiferers zu unterscheiden ist. Auf der Basis dieser Charakterisierung des Gerechten in UB II wird die – gerade im Vorblick auf die *Fröhliche Wissenschaft* maßgebende, aber von Neymeyr nicht eigens adressierte – Frage virulent, inwieweit auch der alle bisherigen Werte, Glaubenssätze und Prinzipien hinterfragende Freigeist in seinem unbedingten Pathos der Wahrheit und der Redlichkeit Verhaltensweisen eines ‚Fanatikers des Misstrauens‘ annehmen muss.

Abschließend ist noch eine dritte Stelle aus dem Kommentar heranzuziehen. Die für die Religionskritik des Freigeistes wichtige Referenzpassage findet sich zu Beginn von UB II, HL 7 und sei hier ausgeführt: „Eine Religion zum Beispiel, die in historisches Wissen, unter dem Walten der reinen Gerechtigkeit, umgesetzt werden soll, eine Religion, die durch und durch wissenschaftlich erkannt werden soll, ist am Ende dieses Weges bereits vernichtet“ (KSA 1.296). Nietzsche bringt die reine, vollendete Gerechtigkeit in diesem Passus – anders als in UB II, HL 6 – unmittelbar mit dem historischen Wissen, dem wissenschaftlichen Erkennen und der kritischen Historie zusammen. Neymeyr betont nun – und diese These ist ebenso einleuchtend, wie sie in textnaher Formulierung exponiert wird und in ihrem Zuschnitt konventionell ist –, dass mit der ‚historischen Nachrechnung‘ stets ein „Desillusionierungseffekt“ verbunden sei, da dergestalt „viel Falsches, Rohes, Unmenschliches“ zutage trete (506). Neymeyr unterlässt es aber auch hier zu fragen, inwiefern sich die Rolle der Gerechtigkeit wirklich auf die historisch-kritische Freilegung von Macht und Gewalt in jedem Ereignis reduzieren lässt – und inwiefern ihr dergestalt eine Dimension eignen könnte, die sie vollkommen über die destruktive Aktivität

⁵ Jaap Mansfeld / Oliver Primavesi (Hg.), *Die Vorsokratiker*, Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2012, 282.

des Freigeistes hinauszuführen imstande ist. Es erscheint an diesem Ort darüber hinaus verwunderlich, dass Neymeyr die beiden wohl wichtigsten Nachlassfragmente zur Gerechtigkeit, die beide aus dem Jahr 1884 stammen, nicht adäquat würdigt und sie in ihrer Schlüsselrolle anerkennt – was auch deswegen irritiert, weil diese Fragmente doch spätestens seit Heideggers wirkmächtiger Nietzsche-Interpretation als allgemeiner Referenzpunkt, ja Gemeinplatz aller Forschung zu Nietzsches Gerechtigkeitsbegriff akzeptiert sein sollten.⁶

Im ersten thematischen Nachlassfragment aus dem Jahre 1884 fasst Nietzsche die Gerechtigkeit explizit als bauend-ausscheidend-vernichtende Kraft – eine Charakterisierung, durch die sich ein Vergleich mit der kritischen Historie förmlich aufdrängt: „Gerechtigkeit als bauende ausscheidende vernichtende Denkweise, aus den Werthschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber“ (Nachlass 1884, 25[484], KSA 11.141).

Die Gerechtigkeit aus dem Nachlass des Jahres 1884 wird zudem – im Kontrast zu UB II, HL – auf die Erhaltung und Steigerung der ‚weit umherschauenden Macht‘ des Lebens verpflichtet, während die Gerechtigkeit in der zweiten *Unzeitgemässen* noch als dem Leben feindliche Entität benannt wird. So notiert Nietzsche im Jahr 1884: „Gerechtigkeit, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von gut und böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des Vortheils hat – die Absicht, etwas zu erhalten, was mehr ist als diese und jene Person“ (Nachlass 1884, 26[149], KSA 11.188).

Dass die Gerechtigkeit gemäß diesem Nachlassfragment über die „kleinen Perspektiven von gut und böse hinaus sieht“, hätte wiederum eine Verhältnisbestimmung zwischen dieser Schilderung und dem Profil des Gerechten von UB II, HL nahegelegt, der allein die Wahrheit will und dafür jeden Preis zu zahlen bereit ist, ohne zwangsläufig in die ungerechte Pauschalverurteilung jeder Vergangenheit einwilligen zu müssen, die von der kritischen Historie vorangetrieben wird.

Zugunsten der These, nach der die in UB II, HL 7 behandelte Gerechtigkeit mit der kritischen Historie gleichgesetzt werden kann und damit auch der Semantik des Freigeistes angenähert werden muss, führt Neymeyr allerdings ein Nachlassnotat heran, das die Überschneidung beider Figurationen bestätigt. Während Nietzsche das ‚Ende des Christentums‘ in der zweiten *Unzeitgemässen* dadurch eingeläutet sieht, dass es dem Walten der reinen Gerechtigkeit unterworfen wird, heißt es in einem zuvor verfassten Nachlassfragment in imperativischem und programmatischem Gestus: „Das Christenthum ist ganz der kritischen Historie preiszugeben“ (Nachlass 1873, 29[203], KSA 7.711). In der Substitutionsmöglichkeit des einen durch den anderen Terminus und ihrer funktionalen Ähnlichkeit offenbart sich, dass Nietzsche die Gerechtigkeit und die kritische Historie nicht nur in UB II, HL 7 nahezu synonym behandelt.

Positiv kann hervorgehoben werden, dass der Stellenkommentar zur zweiten *Unzeitgemässen* nicht einfach nur der weiterführenden Kontextualisierung dient – was freilich immer unter dem Vorbehalt betrachtet werden muss, dass die wirklich aussagekräftigen Bezüge durch den kundigen Leser selbst hergestellt werden müssen, da Neymeyr oftmals zu wenig auf eine werkinterne, zurückschauende wie vorwärtsblickende Vernetzung abzielt. Neymeyrs Kommentar kann dennoch mehrere hermeneutische Funktionen auf einmal erfüllen: Erstens gestattet er – wie entlang der Semantik der nicht erzitternden „Hand des Gerechten“ (UB II, HL 6, KSA 1.286) nachgewiesen werden konnte – einen Einblick in Nietzsches Selbstverortung in religiösen Bilderwelten. Dadurch lassen sich wichtige Strategien in Nietzsches Umgang mit der christlichen Tradition überhaupt ermitteln, die später auch in den Habitus der Freigeist-Figur einfließen. Zweitens erleichtert es der Stellenkommentar Neymeyrs, mit dem Haupttext in einen Dialog zu treten und bestimmte, sich aufdrängende Leseindrücke zu hinterfragen. So kann Neymeyr durch die Analogiebildung mit Robespierre demonstrieren, dass die Schrecklichkeit der Gerech-

6 Vgl. etwa Martin Heidegger, *Nietzsche I*, 7. Aufl., Stuttgart 2008, 576.

tigkeit keineswegs nur in dem Grad ihrer existenziell aufreibenden, schonungslosen, sich freigeistig gegen sich selbst wendenden Überwindung zur Wahrhaftigkeit besteht. Gegen die Sympathie, die Leserinnen und Leser mit dem Gerechten als dem „ehrwürdigste[n] Exemplar der Gattung Mensch“ haben können (UB II, HL 6, KSA 1.286), macht Neymeyr vielmehr darauf aufmerksam, dass die konsequent betriebene Gerechtigkeit permanent der Gefahr ausgesetzt ist, von einem phänomenadäquaten Rigorismus in ungebremsstem Fanatismus umzuschlagen. Diese Lesart Neymeyrs kann auch relativierend auf den *prima facie* formvollendet integer erscheinenden Gesamteindruck zurückwirken, der mit dem Freigeist in Nietzsches mittlerer Phase assoziiert ist. Drittens kann Neymeyrs Kommentar – teilweise auch in überraschender Weise – dazu verhelfen, bislang nur vermutete Parallelen tatsächlich zu stützen. Neymeyr gelingt dies, indem sie kenntnisreich auf Nachlassmaterial rekurriert, das die zumindest in UB II, HL 6 nicht direkt fassbare Nähe zwischen der kritischen Historie (und damit auch der aufklärerischen Tätigkeit des Freigeistes) und der Gerechtigkeit auch aus Nietzsches eigener Sicht belegt.

Kritisch ist indes anzumerken, dass Neymeyr eine philosophiehistorische Rückkopplung des Gerechtigkeitsbegriffes bis in die Antike hinein weitgehend unterlässt und auch wichtige Deutungen der zweiten *Unzeitgemässen* – wie etwa diejenige Heideggers, der explizit auf das Verhältnis von Gerechtigkeit, Wahrheit und Schein fokussiert – nicht in der wünschenswerten Sorgfalt berücksichtigt. Dadurch erwächst der im Ganzen ungünstige Eindruck, als sei die UB II nur deswegen von Bedeutung, weil in ihr Motive angelegt sind, die sich bis in das Spätwerk fortsetzen. Es hätte Neymeyrs Kommentar allerdings auch gut zu Gesicht gestanden, die UB II in anderer Hinsicht als teleologischen Kulminationspunkt eines Weges zu betrachten, den Nietzsche mit der – von Neymeyr ebenfalls nicht berührten, nach wie vor unterschätzten – Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* eingeschlagen hat und der um die Suche nach der wahren Gerechtigkeit kreist, die sich vor allem in Nietzsches Auseinandersetzung mit Anaximander und Heraklit konkretisiert. Diese dreifache Aussparung – der Tradition des antiken Gerechtigkeitsdenkens, des Werkes *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* und der modernen, genuin philosophischen Rezeption der Historienschift durch eigenständige Denker – erscheint angesichts des Volumens des Kommentars zu UB II problematisch. Wenn nämlich der spannungsreiche Nexus zwischen der Gerechtigkeit und der Wahrheit in der zweiten *Unzeitgemässen* nicht adäquat erklärt wird – was, so die hier zu verfechtende These, zureichend nur unter Einbezug entscheidender antiker Quellen wie etwa der Fragmente Heraklits⁷ geschehen kann –, wird auch ein Verständnis der Freigeist-Figur nachhaltig erschwert, insofern dieser die Tugend der Gerechtigkeit für sich in Anspruch nimmt, wenn er die Grundlosigkeit bislang akzeptierter „Wahrheiten“ nach Maßgabe der kritischen Historie rückhaltlos aufdeckt.

Dennoch ist zu konzedieren, dass – aufbauend auf der Erschließung des Gerechtigkeitsbegriffes in Neymeyrs Kommentar zu UB II – in zukünftigen Forschungen auch auf das *Zara-*

7 Es ist – im kritischen Sinne – mehr als bemerkenswert, dass Neymeyr eine so wichtige Quelle wie das Heraklit-Fragment 28 unberücksichtigt lässt, findet sich darin doch Nietzsches Anbindung der Gerechtigkeit an die Wahrheit vorgeprägt: „δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονα καὶ μάρτυρας.“ In dem im Wintersemester 1938/39 gehaltenen Seminar zur zweiten *Unzeitgemässen* wird es von Heidegger wie folgt übersetzt: „Denn nur Scheinhaftes ist es, was erkannt (das ihm gerade Sichzeigende, Erscheinende); erkennt auch der Berühmteste (am meist in Erscheinung und Ansehen Tretende), und er hält dieses fest (nimmt es als das Feste). Doch wahrlich die Gerechtigkeit wird auch die Zimmerer und Zeugen der Verrechnungen (Irrtümer) und (Verfestigungen) zu fassen wissen (von oben her fassen und unter sich bringen, d.h. überwinden)“ (Martin Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, in: *Gesamtausgabe*, hg. v. Hans-Joachim Friedrich, Bd. 46, Frankfurt a.M. 2003, 196).

thustra-Kapitel *Vom Biss der Natter* zurückgegangen werden kann. Da Neymeyr indes auch diese naheliegende, relevante Kontextualisierungsoption außen vor lässt, erscheint die Kontrastierung des tiefgründigen *Zarathustra*-Kapitels mit dem Gerechtigkeitsverständnis der UB II nach wie vor als eine reizvolle Aufgabe. Andererseits lässt sich entlang der verdienstvollen Arbeiten Neymeyrs zu den *Unzeitgemässen Betrachtungen* die interne Vernetzung mehrerer Nietzsche-Kommentare vorantreiben, wobei Katharina Grätz' Kommentierung ebendieses *Zarathustra*-Kapitels einbezogen werden kann.

Bevor wir uns dem 1882 Seiten (und in der Seitenzahl dem Erscheinungsjahr der *Fröhlichen Wissenschaft* entsprechenden) umfassenden Kommentar detailliert zuwenden, den Sebastian Kaufmann im Jahr 2022 vorgelegt hat, empfiehlt es sich – durchaus begleitet von den im Kommentar vermittelten Informationen –, eine kurze Charakterisierung dieses Schlüsselwerkes der mittleren Phase Nietzsches vorzuschicken.

Mit der *Fröhlichen Wissenschaft* – so die durchaus ermutigende Bestandsaufnahme – wird hier ein in der Forschung vielbeachtetes Werk Nietzsches adressiert, dem innerhalb der komplexen Gedankenentwicklung des Philosophen einerseits eine gravierende Scharnierfunktion zugewiesen werden kann: Mit der differenzierten Christentums- und Moralkritik exploriert Nietzsche umfänglich ein primordiales Thema seines literarischen Schaffens, das die *Fröhliche Wissenschaft* angesichts der – in ihr kulminierenden – dezidiert kritischen Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik⁸ und dem metaphysischen Willensbegriff der analeptischen Rückdeutung auf die Frühphilosophie für fähig befinden lässt. Der sich in der *Fröhlichen Wissenschaft* sukzessive im philosophischen Gravitationszentrum stabilisierende Gedanke der ewigen Wiederkunft nimmt – neben den variantenreichen Überlegungen zur prospektiven Gestaltung der Kultur, der Erziehung und der Bildung – indessen auch beherrschende Reflexionsgegenstände der *Zarathustra*-Dichtung vorweg – und dies so weit, dass Nietzsche von der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft* sogar als „Kommentar“ zum *Zarathustra* sprach.

Andererseits ist der *Fröhlichen Wissenschaft* mit ihren 383 Aphorismen und (ab der zweiten Ausgabe von 1887) fünf Büchern weit mehr als nur der leidliche Rang einer Zwischen- und Übergangsschrift zu attestieren. In ihr reift Nietzsches variantenreicher Stil zur inkomensurablen Meisterschaft heran, und seine Philosophie konturiert sich nunmehr als eine nach der irreversiblen Erosion abendländischer Gewissheiten indispensable, protreptische Wissenschaft. Die *Fröhliche Wissenschaft* eröffnet ein flamboyantes Panorama an gedankenreichen Gedichten, Aphorismen und Kurzabhandlungen, die in ihrer stilistischen Anmut und auserlesenen Grandezza, selten gewordenen Sprachgewandtheit, delectablen Serenität und ihrer – zwischen lakonisch-pointierten, niemals manierten Parömien oder gar funkelnden Sentenzen und extensiven, diffizilen Untersuchungen ethischer, religiöser, ästhetischer, historischer und kultureller Sujets changierenden – generösen Ausgewogenheit existenzielle Ermutigungsgründe evozieren können.

Dieses Panorama ist der nicht immer auf eine letzte Autorinstanz zurückzuführenden, irisierenden, intermittierenden Polyphonie heterogener Positionen, einem aufklärerischen Ethos und vor allem einer feinen, zarten, hellen Ironie zu verdanken. In einem singulären Junktum kann die *Fröhliche Wissenschaft* gleichwohl auch scharfe, moralpsychologisch fundierte Beobachtungen gesellschaftlicher Vorgänge profilieren und darin reüssieren. Die damit verbundene Vielschichtigkeit des philosophischen Zuganges ermöglicht es, in minutiöser, des-

⁸ Vgl. hierzu etwa Kaufmanns Ausführungen zu FW 99, wo Nietzsche fünf Einwände gegen Teilaspekte der Philosophie Schopenhauers formuliert: die Lehre vom Willensmonismus, die Leugnung der Individualität, die Negation der Entwicklung, die Lehre vom Genie und zuletzt die Mitleidsethik (692 ff).

illusioniert-entlarvender Tiefenschau das menschliche Seelenleben, ja den intrikat-neural-gischen Nexus von scheinbar hegemonialen Gedanken und vielleicht nicht nur subsidiären, klandestinen Trieben zu examinieren – ohne dass Nietzsches umfassender, in alle Seinsbereiche ausstrahlender Welt- und Selbsterkundung in der *Fröhlichen Wissenschaft* bereits jene vehement ikonoklastischen Züge anhafteten, deren pathetisch-heroischer Gestus im Spätwerk inkrementell durchschritten wird. In einem schließlich aufs Äußerste gespannten Spektrum radikaler Wahrheitssubversion kann dieser Gestus einzig die trostlose Verführungskraft grenzstürzender, disruptiver Megalomanie inmitten der dramatisch sich inszenierenden Nanie bellizistischer Intransigenz offerieren, in ihr verlöschend und gleichsam die Sprache des Freigeistes deutungslos-tragisch im Abgrund verlierend.

Im vitalen Kontrast zu diesem Finale kann als ein exemplarisches, das dominante Methodenprofil und lichtvolle hermeneutische Paradigma der thematischen Schrift versinnbildlichendes Motiv Nietzsches anamnetische und zugleich phänomenologisch angereicherte Rekonstruktion des Christentums exponiert werden. Diese Rekonstruktion verbindet sich in der *Fröhlichen Wissenschaft* mit der endzeitlich-apodiktischen Diagnose des epochenwandelnden Häresiarchen, der in der Gestalt des toten Menschen den „Tod Gottes“ ausruft (M 92). Das semantische Relief theologischer Termini wie Sünde, Schuld, Gerechtigkeit und Nächstenliebe wird damit aus der vermeintlich sakrosankten Binnenrelation zwischen dem omniszienten Gott und dem devoten, gläubigen Einzelnen extrahiert. Als Remedium gegen religiös-infernalische Fanatismen ins Feld geführt, schreibt sich die Genese des Gottesglaubens für Nietzsche aus intraindividuellen, den Status der Latenz nicht transgredierenden Affektverhältnissen sowie aus sozial sich formierenden, geschichtlich gewachsenen, diachron sich etablierenden Hierarchien her. Aus dieser Deutungsperspektive kann der Gottesglaube in seinem metaphysischen Sinn und seiner initialen Funktion auch dechiffriert werden.

2. Wie bei Neymeyr unterteilt sich Sebastian Kaufmanns exegetischer Beitrag zur *Fröhlichen Wissenschaft* in einen Überblicks- und einen Stellenkommentar. In dem hier schwerpunktmäßig zu behandelnden Überblickskommentar manifestiert sich, so kann schon vorausgeschickt werden, eine kenntnisreiche Dokumentation der Entstehungsgeschichte, in deren Rahmen auch der Austausch mit dem Verleger Ernst Schmeitzer rekonstruiert wird, eine fundierte literaturwissenschaftliche Verhältnisbestimmung der verschiedenen integrierten Textformen (Vorrede, Vorspiel als Paratext, Gedichte, Aphorismen) sowie eine Aufhellung der Rezeptionshistorie. Ebenfalls wie schon Neymeyr in ihren Überblickskommentaren zu den *Unzeitgemäßen* macht auch Kaufmann ausführlich Gebrauch von aussagekräftigen Zitaten aus den Briefen Nietzsches an seine Freunde, um die Werkgenese aus der Perspektive des Verfassers zu reflektieren. So zeigt Kaufmann unter Rekurs auf einen Brief an Heinrich Köseleit auf, dass der heute in den ersten vier Büchern der *Fröhlichen Wissenschaft* überlieferte Text ursprünglich als Fortsetzung zur *Morgenröthe* geplant war, wobei der Verkündigung des Gedankens der ewigen Wiederkehr von Anfang an eine Schlüsselrolle beigemessen wurde. Dies verdeutlicht der besagte Brief vom 25. Januar 1882, in dem Nietzsche von einem Gedanken spricht, der sich über Jahrtausende ankündigt und den zu artikulieren er noch zurückschreckt:

Ein paar Worte über meine „Litteratur“. Ich bin seit einigen Tagen mit Buch VI, VII und VIII der „Morgenröthe“ fertig, und damit ist meine Arbeit für diesmal gethan. Denn Buch 9 und 10 will ich mir für den nächsten Winter vorbehalten – ich bin noch nicht reif genug für die elementaren Gedanken, die ich in diesen Schluß-Büchern darstellen will. Ein Gedanke ist darunter, der in der That „Jahrtausende“ braucht, um etwas zu werden. Woher nehme ich den Muth, ihn auszusprechen! (Nr. 190, KSB 6.159)

Unter dem Gesichtspunkt der Freigeist-Figur ist nun von Bedeutung, dass Kaufmann das – in der *Fröhlichen Wissenschaft* in der Diagnose „Gott ist todt“ (FW 108 und 125) kulminierende und den späteren „Fluch auf das Christentum“ in *Der Antichrist* (1888) vorwegnehmende – Thema der Religion eng mit der Moralkritik assoziiert (18). An diesem Punkt kommt der Freigeist ins Spiel, dessen befreiende Loslösungspraxis von tradierten Werten und Normen sowie deren Zurückführung auf empirisch-psychologische Entstehungsbedingungen schon im Untertitel der 1881 publizierten *Morgenröthe* („Gedanken über die moralischen Vorurtheile“) aufgerufen wird. Mit dem „Freigeist“, den Kaufmann als „Schlagwort dieser Befreiung“ bezeichnet, schließt Nietzsche an die „europäische, insbesondere französische Tradition des aufklärerischen Denkens im 18. Jahrhundert“ an (18). Eine besondere Rolle spielt dabei Voltaire, dem Nietzsche die Erstausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* widmete: „*Dem Andenken Voltaire's geweiht zur Gedächtniss-Feier seines Todestages, des 30. Mai 1778*“ (KSA 14.115).

Wird die freigeistige Tätigkeit, die alle Gewissheiten, Traditionsbestände, Axiome, Autoritäten und metaphysischen Prinzipien bezweifelt, als in die Diagnose des Gottestodes mündend gedeutet, wird auch die Verbindung zwischen der ewigen Wiederkehr – die auf den Gottestod antworten soll – und der durch den Freigeist evozierten Erosion aller bisherigen Werte und Orientierungen virulent. Der Freigeist sucht mit seiner ihm paradigmatisch zugehörigen, destruktiven Ausrichtung den vermeintlichen Grundcharakter der *Fröhlichen Wissenschaft* heim, die nicht mehr allein oder zumindest nicht ausschließlich als Exempel formvollendeter, ausgewogener Heiterkeit gedeutet werden kann. Zu Recht betont Kaufmann daher den „bloße[n] Vorsatz-, Zukunfts- oder Möglichkeitscharakter dieser affektiven Zustände“ (des Glücks, der Gelassenheit und der Kontemplation), die stets mit „Gefahr (FW 283, FW 302, FW 315), Entsagung (FW 285, FW 306), Krankheit (FW 295), Einsamkeit (FW 309), Schmerz (FW 312, FW 316, FW 318, FW 325, FW 326) und Selbstzweifel (FW 332)“ verschränkt sind (43). Wichtig ist, dass dies auch für den signifikanten Aphorismus FW 342 zur ewigen Wiederkehr des Gleichen gilt, deren „enthusiastische Bejahung im Zustand eines damit verbundenen Hochgefühls“ nicht nur durch ihren Status als Hypothese gebrochen wird. Vielmehr markiert Nietzsche auch die Möglichkeit, dass das Individuum an der ewigen Wiederkehr zerbrechen könnte, sich „zermalm[t]“ fühlen „und mit den Zähnen knirschen“ würde (43). Die Artikulation und potentielle Akzeptanz der ewigen Wiederkehr ist demnach tragisch – was Kaufmann sinnvoll mit dem letzten Aphorismus des vierten Buches verbindet, der die Überschrift *Incipit tragoedia* trägt. Dieser Text, mit dem die Erstausgabe beschlossen wird, ist nahezu gleichlautend mit dem Anfang von *Also sprach Zarathustra*, jenem Werk, in dem der Protagonist permanent mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr ringt.

Im weiteren Verlauf des Überblickskommentars gibt Kaufmann luzide Zusammenfassungen der einzelnen Bücher der *Fröhlichen Wissenschaft*, indem er die jeweiligen Schwerpunkte fixiert. Für unseren Fokus auf die Figur des Freigeistes ist nun aussagekräftig, dass die *Fröhliche Wissenschaft* im Rekurs auf einen Tautenburger Brief Nietzsches an Lou Salomé *prima facie* als Ende der freigeistigen Phase beurteilt werden kann. Der relevante, von Kaufmann zitierte Briefausschnitt lautet: Insofern „gerade der allerletzte Theil des Manuscriptes [der Erstausgabe von FW] fertig geworden“ war, sei zugleich „das Werk von 6 Jahren (1876–1882), meine ganze „Freigeisterei!“ zum Abschluss gekommen. Nietzsche blickt desillusioniert auf diese Zeitphase zurück und zelebriert ihre Überwindung als persönlichen Triumph:

Oh welche Jahre! Welche Qualen aller Art, welche Vereinsamungen und Lebens-Überdrüsse! Und gegen Alles das, gleichsam gegen Tod und Leben, habe ich mir diese meine Arznei gebraut, diese meine Gedanken mit ihrem kleinen kleinen Streifen unbewölkten Himmels über sich: – oh liebe Freundin, so oft ich an das Alles denke, bin ich erschüttert und gerührt und weiß nicht, wie das doch hat gelingen können: Selbst-Mitleid und das Gefühl des Sieges erfüllen mich ganz.

Denn es ist ein Sieg, und ein vollständiger – denn sogar meine Gesundheit des Leibes ist wieder, ich weiß nicht woher, zum Vorschein gekommen, und Jedermann sagt mir, ich sähe jünger aus als je (an Lou von Salomé, 03. Juli 1882, Nr. 256, KSB 6.217).

Prima facie ist überraschend, dass Nietzsche das Ende dieser Phase selbst als befreiend erlebt. Es wäre eher zu erwarten gewesen, dass Nietzsche umgekehrt die Initiation und Aufrechterhaltung der „Freigeisterei“ ihrerseits als belebend, erleichternd und erlösend empfunden haben muss: Als Beginn der freigeistigen Phase wird gemeinhin der 1876 begonnene erste Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* markiert; ein Werk, das Nietzsche mit dem Titel „Ein Buch für freie Geister“ versieht. Nietzsche hat den internen, über die Figur des Freigeistes koordinierten Nexus zwischen *Menschliches, Allzumenschliches*, der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft* selbst im Ausschreibungstext zur Erstausgabe von der *Fröhlichen Wissenschaft* im Jahre 1882 angezeigt. Dort heißt es:

Mit diesem Buche kommt eine Reihe von Schriften Friedrich Nietzsche's zum Abschluss, deren gemeinsames Ziel ist, ein neues Bild und Ideal des Freigeistes aufzustellen. In diese Reihe gehören: *Menschliches, Allzumenschliches*. Mit Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche. / *Der Wanderer und sein Schatten*. / *Morgenröthe*. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. / *Die fröhliche Wissenschaft*.

Etymologisch führt Kaufmann den deutschen Begriff des Freigeistes und denjenigen des freien Geistes auf eine Begriffsprägung des 18. Jahrhunderts zurück, die sich wiederum einer Übersetzung des „französischen *esprit libre*“ verdankt (48). Wie Kaufmann vermerkt, wird der Begriff in Lessings Typenkomödie *Der Freigeist* von 1749 oder bei Kant mit negativen Wertungstendenzen ausgestattet. Als Beleg zitiert Kaufmann aus Kants bekannter Abhandlung *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786), in der Kant die Attitüde des Freigeistes klar zurückweist, ja sogar aufgrund des vermeintlich bindungslosen, ikonoklastischen Amoralismus scharf ablehnt: Die „Denkungsart [...], die man Freigeisterei nennt“, bestimmt Kant über den „Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen“ (48). Als außerordentlich vielsagend und nahezu prophetisch hinsichtlich der – zuletzt ins Performative gesteigerten, den eigenen Standpunkt untergrabenden – Selbstwidersprüchlichkeit des freien Geistes im Allgemeinen und des fatalen Endes der Gedankenbiographie Nietzsches im Besonderen bewährt sich Kants Monitum, wonach diese ins Extrem getriebene Libertinage der Erkenntnis, „wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft [wie dem Sittengesetz] verfahren will, endlich sich selbst“ zerstöre.⁹

Vor diesem ideengeschichtlichen Hintergrund ist Kaufmanns Lesart zuzustimmen, dass der Begriff des Freigeists oder des freien Geistes in Nietzsches mittlerer Werkperiode weit positiver konnotiert ist als bei den Vordenkern der deutschen Aufklärung. So verweist Kaufmann auf MA I 225, worin der Freigeist – in einem ganz offenkundig affirmativen, ja identifikatorischen Tonfall – als eine existenzielle Ausnahmestaltung exemplifiziert wird, die dem Normalfall des gebundenen Geistes gegenübergestellt wird. In einer auffälligen Ähnlichkeit zu Kants oben zitierter Schilderung der grenztürzenden Freigeisterei – aber in positiver, die geistesaristokratische Grundeinstellung profilierender Umwertung – akzentuiert auch Nietzsche die Bedrohung, die durch den Freigeist für die Moral erwächst, wenn er schreibt:

⁹ Immanuel Kant, „Was heißt: Sich im Denken orientiren?“, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin 1923, 131–148: 146.

Freigeist ein relativer Begriff. – Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes oder Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel; diese werfen ihm vor, dass seine freien Grundsätze ihren Ursprung entweder in der Sucht, aufzufallen, haben oder gar auf freie Handlungen, das heisst auf solche, welche mit der gebundenen Moral unvereinbar sind, schliessen lassen (MA I 225).

Dass die von Nietzsche selbst nahegelegte Restriktion des Freigeist-Begriffes auf die drei oben genannten Werke respektive auf die Phase von 1876 bis 1882 mitsamt seiner gegenüber Lou von Salomé geäußerten Behauptung, nun mit dieser Figur und Haltung „fertig“ zu sein, allerdings mit Vorsicht zu betrachten ist, wird deutlich, wenn Fragen wie die folgenden aufgeworfen werden: „Was soll dieses Fertiggewordensein denn genau bedeuten? Wollte N. fortan kein ‚freier Geist‘ mehr sein? Oder sah er darin den Durchbruch zu einer höheren ‚Geistesstufe‘?“ (49). Dass Nietzsche die Epoche des Freigeistes in ihrer allgemeinen soziokulturellen Verortung und philosophischen Dringlichkeit keineswegs für abgeschlossen hielt, erhellt Kaufmann exemplarisch anhand von FW 180 – ein Aphorismus, in dem Nietzsche die jetzige „gute Zeit der freien Geister“ mit der Bedingung verknüpft, dass „die Kirche noch steht“, da sich die Freigeister nur dann „auch vor der Wissenschaft noch ihre Freiheiten“ nehmen können. Der Topos des Freigeistes kann nach der Veröffentlichung der Erstausgabe auch im Spätwerk immer wieder eine eminente Bedeutung präbendieren. Dies weist Kaufmann über das zweite Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) nach, das mit dem eindeutigen Titel „der freie Geist“ überschrieben ist. Einen Widerhall der figurativen Kontinuität des Freigeistes findet Kaufmann auch im 1887 beigefügten fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, wenn dort „wir Philosophen und „freien Geister““ das Wort nehmen (FW 343).

Die oben anhand des Überblickskommentars angeschnittene Bedeutung des Freigeistes ist im Folgenden auch im Rückgang auf den Stellenkommentar zu illustrieren, bevor wir dazu übergehen können, Meyers und Ures Deutungen der freigeistigen Schaffensperiode näher zu beleuchten. Hinsichtlich des Stellenkommentars können in diesem Rezensionssay nur die in einem direkten philosophischen Bezug zum Freigeist stehenden Aphorismen komprimiert besprochen werden, sodass wir uns auf die Abschnitte FW 108 und 125 (Tod Gottes), FW 341 (ewige Wiederkehr) und FW 343 (freie Geister) konzentrieren.

FW 108 zieht eine Parallele zwischen dem Tod Buddhas und der jahrhundertelangen Ausstellung seines Schattens in einer Höhle auf der einen und dem Tod Gottes auf der anderen Seite. Durch das Ereignis des Gottestodes sind die ursprünglich mit dem Glauben an die Existenz Gottes verknüpften Weltdeutungen und Sinnerwartungen (d.h. die Schatten Gottes) keineswegs verschwunden, sondern werden wohl – so Nietzsches Prognose – künftig weiterhin in den „Höhlen“ der Moderne ausgestellt. Die Sprecherinstanz fordert deshalb dazu auf, dass auch der Schatten Gottes noch überwunden werden muss. Hermeneutisch wertvoll sind im Stellenkommentar nun nicht nur die Ausführungen über Nietzsches wissenschaftliche Quellen zur Erforschung des Buddhismus, den er in der Vermittlung Schopenhauers bereits früh zur Kenntnis nahm. Sein Wissen vertiefte Nietzsche besonders über Hermann Oldenbergs Buch *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* von 1881 (744). Vielmehr ist bemerkenswert, dass Kaufmann auf eine Vorstufe aus dem Jahr 1881 referieren kann, in der Nietzsche in kaum interpretationsbedürftiger Eindeutigkeit erklärt: „Kurz hütet euch vor dem Schatten Gottes. – Man nennt ihn auch Metaphysik“ (KSA 14.253). Das von Nietzsche inszenierte und angesprochene Kollektiv muss sich daher noch lange gegen die Metaphysik respektive gegen vertikal arrangierte und auf eine transzendente Dimension sich stützende Interpretationen der Welt wehren – eine adhortativ-prüfende Aufgabe, die durchaus dem Freigeist zugesprochen werden könnte. In eine ähnliche Richtung tendiert auch Kaufmann, wenn er die Frage nach dem Adres-

satenkreis von FW 108 zunächst offenlässt, um dann die „Philosophen und „freien Geister“, die später in „FW 343 in anderer Weise wieder auf den Schattenwurf des toten Gottes zurückkommen“ (747), als Teilnehmer und mögliche Sieger im Schattenkampf zu bestimmen. Da die bisherige „Art des Menschen“ aber offenbar untrennbar mit der jahrhundertlangen, mühseligen und unfruchtbaren Prolongation dieses Schattenagons beschäftigt ist, wird die Deutung attraktiv, die „Stelle deshalb auch als Forderung nach einer Verwandlung und Überwindung des (bisherigen) Menschen selbst“ zu lesen. Es wäre demnach der Übermensch, der den Schatten des christlichen Gottes besiegen und verdrängen kann.

Nietzsches wohl berühmtester Aphorismus – FW 125 mit seiner Parabel vom toten Menschen – wird von Kaufmann zunächst in drei Teile gegliedert:

Auf eine knapp einführende Erzählerrede, die ein imaginäres Publikum adressiert (480, 22–32), folgt im umfangreicheren Hauptteil die nur kurz unterbrochene (481, 26–29), ihrerseits an eine fiktive Zuhörerschaft gerichtete direkte Rede der Titelfigur, die mittels rhetorischer Fragen und Ausrufe den „Tod Gottes“ sowie seine möglichen Konsequenzen verkündet (480, 32–482, 2), bevor zum Schluss wieder der Erzähler selbst das Wort ergreift, indem er in geraffter Form wiedergibt, was nach dieser Rede noch geschehen und weiter gesagt worden sei (482, 2 7). (845)

In der Rezeptionsgeschichte changiert der Aphorismus zwischen der von Heidegger vorgegebenen Position, nach der der tolle Mensch als tragisch-leidenschaftlicher Gottsucher zu identifizieren ist, und der Auffassung von Andreas Urs Sommer, in der Figur des toten Menschen nur ein philosophisches Gedankenexperiment zu entdecken (847).

Die Aussage „Gott ist tot“, die den Menschen für eine – einmalige, unvergleichliche und in ihren Konsequenzen kaum zu überschauende – Tat verantwortlich macht, wird aber in nahezu allen Auslegungen als Quintessenz des gesamten Aphorismus gedeutet. Der tolle Mensch, mit dem Nietzsche auf Diogenes von Sinope anspielt, der laut Diogenes Laertius „bei Tage ein Licht anzündete und sagte: ich suche einen Menschen“ (847), scheint aus der Perspektive der anderen Menschen auf dem Markt, die allesamt (bereits) Atheisten sind, eine ‚verrückte‘ oder ‚wahnsinnige‘ Person zu sein. Auch wenn zu berücksichtigen ist, dass der tolle Mensch in einem inhaltsgleichen Nachlass-Fragment aus dem Jahre 1881 noch durch den Namen „Zarathustra“ substituiert wurde, ähnelt er der sozialen Kodierung des Freigeistes doch darin, dass er aus der Perspektive der gebundenen Geister als anstößig oder moralisch verworfen stigmatisiert wird. Nicht zuletzt könnte es primär auch der Aktivität der europäischen Freigeister zugeschrieben werden, dass die Erde von der Sonne losgekettet und der Horizont weggewischt wurde. Es sind schließlich die Freigeister gewesen, die die empirischen und allzumenschlichen Motive des Gottesglaubens sichtbar gemacht haben. Womöglich ist es auch der freie Geist, dem die nihilistischen Konsequenzen und die historische Tragweite dieses Ereignisses zuerst palpabel werden, zumal er in seiner Unterminierung jedes Halts noch den letzten Sicherungsgrund – seinen eigenen Standpunkt – angreifen muss.

Kaufmann selbst stellt einen direkten Verweisungszusammenhang zwischen FW 125 und 343 her, wo wiederum ein Appell an die freien Geister zu finden ist – etwa wenn im Kommentar hervorgehoben wird, dass „der ‚Ereigniss‘-Charakter des Gottestodes auch zu Beginn des Fünften Buchs FW 343“ aufgerufen wird, wo „eingangs vom ‚größte[n] neuere[n] Ereigniss‘ (573, 9) die Rede ist“ (861). Zuvor ist aber exemplarisch und komprimiert Kaufmanns Kommentierung von FW 341 in den Blick zu nehmen, wo – nach Ansicht der frühen, bei Lou von Salomé einsetzenden Rezeptionsgeschichte – die Lehre der ewigen Wiederkehr erstmals öffentlich verkündet und als das größte Schwergewicht präsentiert wird. Mit Marco Brusotti – der den „Amor fati“ zu Beginn des Vierten Buchs (FW 276)“ als Voraussetzung der ewigen Wiederholbarkeit des Lebens bestimmt – weist der Kommentar darauf hin, dass die ewige Wiederkehr nicht

als „Fremdkörper“ innerhalb des Textcorpus der *Fröhlichen Wissenschaft* aufgefasst werden muss (1262). Stattdessen kann die These lanciert werden, dass auch die Intention, die *Fröhliche Wissenschaft* zu verfassen, auf jenen bedeutsamen Spaziergang im Engadin 1881 zurückgeht, als Nietzsche am See von Silvaplana der Gedanke der ewigen Wiederkehr kam. Der Kommentar sensibilisiert für eine komplexe Entstehungsgeschichte der ewigen Wiederkehr und lässt diese weder ausschließlich aus einer intuitiven Gedankeneingebung noch dem Rekurs auf physikalische Lehren aus Nietzsches Zeit (etwa aus Otto Casparis Aufsatzsammlung *Der Zusammenhang der Dinge* von 1881) entspringen. Diese Pluralität der Erklärungsansätze manifestiert sich unter anderem darin, dass Kaufmann einschlägige Passagen von Kant, Schopenhauer und Eduard von Hartmann zitiert, in denen die kritische Prüffrage nach einem potentiellen, nochmaligen Durchleben des gleichen Lebens erwogen wird und jeweils dahingehend pessimistisch beschieden wird, dass jeder (bereits gestorbene) Mensch bei rationaler Überlegung den eigenen Tod gegenüber einer Repetition des irdischen Daseins vorziehen würde (1266 ff.). In diesem Sinne wirbt der Kommentar für die Einsicht, dass sich Nietzsches philosophische Hauptlehren immer auch mehreren einander ebenbürtigen Einflussfaktoren verdanken können – und die Lehre der ewigen Wiederkunft womöglich auch deshalb von einer so inkommensurablen Bedeutung für ihn war, weil sie als (mystische) Antwort auf physikalisch-kosmologische, metaphysische existenzielle und philosophiegeschichtliche Fragestellungen dienen konnte.

Der Kommentar beinhaltet auch hier eine – in diesem Fall fast vier Seiten umfassende – Rekonstruktion der im Nachlass vorzufindenden Vorstufen oder Parallelversionen von FW 341 und gibt zugleich einen profunden Einblick in die Rezeptionsgeschichte. Der vorletzte Abschnitt des vierten Buches wird neben FW 125 als einer der „wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Texte“ der *Fröhlichen Wissenschaft* aufgefasst (1259). Seiner generellen Interpretationsmaxime folgend, insistiert Kaufmann gegenüber systematisch-synthetisierenden Lektüren von FW 341 darauf, dass sich die „scheinbar klar konturierten Konzepte wie ‚Amor fati‘ und ‚ewige Wiederkehr‘ bei näherem Hinsehen oft sehr viel unschärfer, sperriger, problematischer ausnehmen“ (1260). Indes hat Nietzsche dem Wiederkunftsgedanken zumindest temporär und unmissverständlich eine eminente, lebensverändernde Bedeutung eingeräumt, etwa wenn es in einem von Kaufmann zitierten Nachlassfragment aus dem Jahr 1881 heißt:

Das neue Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. 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. Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre (Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494).

In Kaufmanns Lesart muss die ewige Wiederkehr keineswegs nur als das ‚größte Schwergewicht‘ erscheinen. Diese Bewertung wird vielmehr als eine „negative Reaktionsweise“ auf den gegenüber einem fingierten Du entfalteten Gedanken des Dämons, dass alles wiederkehrt, erwogen – eine Reaktionsweise, die sich einstellt, wenn das angeredete Individuum die Konsequenzen der unentwegten Iteration jeder noch so unbedeutenden Handlung nicht ertragen kann und durch sie „zermalmte“ wird (1261). Der bedrückende Charakter des Schwergewichts würde hingegen der Alternative einer „letzte[n] und ewige[n] Bestätigung und Besiegelung“ weichen, wenn das Individuum zuvor dem Leben „gut geworden ist.“ Die Rede vom Schwergewicht wäre demnach für Nietzsche selbst negativ konnotiert, und die Lehre könnte auch ganz anders, nämlich als erleichternd, empfunden werden. Aus dieser Perspektive wandelt sich, wie der Stellenkommentar zeigt, auch die Bedeutung des Dämons, die in Abhängigkeit zu der spezifischen Einflusskraft steht, die seinen Worten für den Lebensnexus des Einzelnen konzidiert

wird. Erinnert der Dämon zuvorderst an den δαίμων Heraklits (wobei der eigene Charakter den Dämon repräsentiert, der das Schicksal das Einzelnen bildet) oder – als innere Stimme verstanden, die in die ‚einsamste Einsamkeit‘ hineinspricht – an das δαυμόνιον des Sokrates, so kann er als Verkündiger der ewigen Wiederkehr sogar als ein „Gott“ erscheinen, sofern diese als beseligend und ermutigend anerkannt wird. Wie bereits die interne thematische Vernetzung mit FW 342 sichtbar macht, ist es der diese enorme Spannbreite emotionaler Teilhabe eröffnende Gedanke der ewigen Wiederkehr, der jene Tragödie einleitet, als die die *Zarathustra*-Dichtung womöglich interpretiert werden kann.

Für die vertiefende Charakterisierung des Freigeistes ist nun der Kommentar zum Aphorismus FW 343 bedeutsam, der das 1887 beigefügte Buch „Wir Furchtlosen“ einleitet. Im Aphorismus „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“ wird das Ereignis des Gottestodes – anders als in FW 125 – nicht mehr als bestürzend und als Untergang der bisherigen Werteordnung erlebt, sondern in umgekehrter Bewertung zum verheißungsvollen Aufbruch stilisiert, der sich von den belastenden Vorstellungen einer göttlichen Gerechtigkeit, einer mit dem Eintritt ins Dasein kontrahierten Schuld und eines immanent wirksamen Tun-Ergehens-Zusammenhangs erlöst weiß – der Horizont wird für die Philosophen wieder frei, und die Gedanken können in eine neue Offenheit hineingesprochen werden. Anders als Nietzsche in seinem Brief an Lou von Salomé verkündigt hatte, in dem die 1882 abgeschlossenen vier Bücher der *Fröhlichen Wissenschaft* zum einen als Ende der freigeistigen Phase benannt wurden und diese Periode zum anderen als leidvoll und bedrohlich geschildert wurde, taucht in dem 1887 veröffentlichten FW 343 die Figur des Freigeistes wieder auf. Das Sprecher-Wir zählt sich nicht nur ostentativ zu den „Philosophen und „freien Geister[n]“. Vielmehr sind es vor allem die Freigeister, die den Tod Gottes – anders als der tolle Mensch – nicht als Verdüsterung, sondern als Erheiterung verstehen. Von dort liegt die Deutung nahe, dass Nietzsche selbst einen Übergang vollzogen hat vom Stadium des tollen Menschen, der den Tod Gottes und den damit konvergierenden Glaubwürdigkeitsverlust des christlichen Glaubens bestürzt diagnostiziert, hin zu der Gipfelhöhe des freien Geistes, der diese Zäsur optimistisch-ahnungsvoll als vielversprechenden Neuanfang würdigt.

Auch wenn Kaufmann durchaus Einschätzungen der Sekundärliteratur anführt, in denen diese Impression der Heiterkeit hinterfragt wird – so bemerkt Claus Zittel etwa, dass darin nur „subjektive Illusionen“ am Werk seien, die darüber hinwegtäuschen, „daß dem [sic] eigenen Morgenröthen keine Zukunft beschieden sein wird“ (1277) –, kann der Kommentar dem Aphorismus FW 343 anhand von Nietzsches Kollektivinszenierung der „Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts“ und über den „maritim-nautischen Metaphernkomplex“ koordiniert doch die fruchtbringende Lesart abgewinnen, dass die Langzeitperspektive einer aus dem Gottestod erwachsenden „Gefahr“ zwar durchaus anerkannt werden muss, die „Aufbruchsstimmung“ aber letztlich überwiegt (1282 f.).

Vor dem Hintergrund der Kommentierung von FW 343 lässt sich die These vertreten, dass der Freigeist eine privilegierte Stellung in Nietzsches um den Tod Gottes gruppierte Geschichtsphilosophie erhält.¹⁰ Einerseits leitet er mit seiner schonungslosen Aufdeckung der Abhängigkeit metaphysischer Wahrheiten von empirisch-historischen Präsuppositionen die finale Destruktionsbewegung der christlichen Moral ein. Andererseits benutzt er die aus dem Tod Gottes entspringenden Spielräume, um die wiedergewonnene Freiheit einer unschuldig in verschiedenen Interpretationsperspektiven sich öffnenden Welt bedingungslos zu affirmieren. Insofern in die Gestalt des Freigeistes die subversive, verdachtsgeleitete Unterhöhlung ebenso eingeschrieben wird wie die nachdrückliche Bejahung einer in ihrer Immanenz zu sich

¹⁰ Im fünften Buch wird der Freigeist auch am Schluss von FW 347 sowie in FW 358 erwähnt (vgl. 1282).

selbst findenden Welt, kann er sogar – weit davon entfernt, auf eine bestimmte Werkphase beschränkt zu werden – als paradigmatische Verdichtung der Aktivität und Zielsetzung der Philosophie Nietzsches nobilitiert werden.

Insgesamt kann gesagt werden, dass Kaufmanns Kommentar – wie schon Neymeyrs Kommentar – als unverzichtbarer Begleiter für die tiefere, historisch-kontextualistische Durchdringung einzelner Abschnitte und vor allem für die Entstehungszusammenhänge des Werkes respektive die Quellen Nietzsches dienen kann. Indes sollte nicht verschwiegen werden, dass mit Kaufmanns Kommentar – trotz der durchaus deskriptiv gehaltenen Nachzeichnung von Lektüreeinflüssen Nietzsches und der Darlegung pluraler Deutungsoptionen bei neuralgischen Stellen – die Bevorzugung einer bestimmten Grundlesart einhergeht, die kaum reflektiert wird. Diese interpretatorische Einstellung kann zugespitzt als metaphysikkritisch, antisystematisch und experimentell bezeichnet werden. Obgleich Kaufmann die literarische Ausgestaltung der Gedichte und Aphorismen akzentuiert, spart er die inhaltliche Ebene nicht aus. Sie geht für ihn aber so eng mit der Form zusammen, dass die ‚Hauptlehren‘ Nietzsches – wie etwa die ewige Wiederkehr in FW 342 – immer durch diverse Sprecherinstanzen, ein fingiertes lyrisches Ich, ironische Brechungen und performative Selbstwidersprüche gefiltert erscheinen. Wenngleich es sicherlich ein Merkmal der Philosophie Nietzsches ist, vermeintliche metaphysische Axiome oder moralische Gewissheiten und sozial wirksame Ideologien aufzuheben oder zumindest zu verflüssigen, so hat er immer eine tiefe, existenziell verändernde Positionierung des Einzelnen eingefordert und die damit verbundene Selbstüberwindung als zentrales Antidot gegen den Nihilismus kenntlich gemacht – ein Nihilismus, der sich gerade über ein entscheidungsloses Geltenlassen aller möglichen Auffassungen charakterisiert und perpetuiert.

Wenngleich der Kommentar Kaufmanns, der unter Wahrung einer generell wohlwollenen Hermeneutik – auch und gerade gegenüber Positionen der Sekundärliteratur – der Leserin nicht aufoktroiert, wie einzelne Aphorismen zu lesen sind, doch bestimmte Grenzen der Interpretation vorgibt und deswegen dem Vorwurf einer Arbitrarität nicht ausgesetzt werden kann, so scheint er einer experimentellen Gesamtauffassung der Philosophie Nietzsches doch zuzuneigen. Als Rückfrage an die Nietzsche-Forschung wäre aber zu adressieren, ob diese Interpretationsmaxime nicht ihrerseits als zeitgebunden relativiert werden muss. Sie scheint die (anti-)metaphysischen Vorurteile des 21. Jahrhunderts zu bestätigen und auf der Grundlage eines Historismus zu operieren, der das Ewige zu erfassen die Philosophie nicht mehr für befähigt hält. Darin drückt sich aber womöglich nicht eine höhere Redlichkeit des Denkens aus, sondern viel eher wird der schleichende Bedeutungsverlust einer sich selbst auf den immanenten Standpunkt beschränkenden oder sich in philologisch-spitzfindigen Einzeluntersuchungen verlierenden Philosophie bis zur Kenntlichkeit enthüllt.

Selbst wenn Nietzsches Philosophie nicht auf Schlagworte wie den Willen zur Macht, den Übermenschen, den Nihilismus und die ewige Wiederkehr reduziert werden kann, so sind mit diesen Begriffen unleugbar Problemkomplexe verbunden, die nicht einfach nur durch einen möglicherweise politisch zu lenkenden, geschichtlichen Fortgang beschwichtigt werden können. Die Lösung dieser Probleme ist für Nietzsche stattdessen mit einer grundstürzenden Transformation metaphysischer Grundeinstellungen verbunden – und zwar nicht zugunsten eines *anything goes* oder einer skeptischen *epoché*, sondern einer aufgrund bestimmter in ihr wirkender Prinzipien nicht mehr durch einen Gott geschaffenen oder einem letztgültigen Telos zustrebenden Welt. Dies soll die herausragende Leistung, die Neymeyr und Kaufmann mit ihren Kommentaren erbracht haben, natürlich keineswegs schmälern, aber die Möglichkeit der – durch den Kommentar auch keineswegs ausgeschlossenen – systematischen Nietzsche-Lektüre offenhalten. In diese Kategorie lässt sich Meyers Monographie zur Freigeist-Phase einordnen, die nun zu besprechen ist.

3. Mit seinem Werk *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading* verfolgt der amerikanische Philosoph Matthew Meyer die Intention, eine ebenso innovative wie provokante Neuinterpretation der mittleren Schriften Nietzsches vorzulegen. Während diese in der Forschung traditionell als Sammlung unzusammenhängender Aphorismen diskutiert würden, spricht sich Meyer für die Deutung aus, dass Werke wie *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Morgenröthe* und die *Fröhliche Wissenschaft* als Exemplifikationen eines „consciously constructed dialectical Bildungsroman“¹¹ zu veranschlagen seien. Gemäß dieser Lesart begibt sich Nietzsche in seinem mittleren Werk auf eine sorgfältig vorbereitete Reise der Selbstbildung, die schließlich in der Gestalt des freien Geistes kulminieren soll. Auf dieser Basis erscheint es wenig überraschend, dass Meyer Nietzsches mittlere Periode insgesamt als ein narratives Ganzes verstehen möchte, in dem der Freigeist eine intellektuelle und existenzielle Odyssee durchläuft. Dieser Prozess verläuft für Meyer in zweierlei Hinsicht dialektisch: Erstens zeigt sich die Dialektik auf einer grundlegenden Ebene darin, dass der freie Geist durch eine Reihe von intellektuellen und moralischen Herausforderungen geleitet wird, die letztlich zu einer Katharsis und Selbstüberwindung führen sollen. Diese globale und auf den ersten Blick weder sonderlich originelle noch tiefen Widerspruch evozierende These erlangt allerdings hermeneutische und methodische Brisanz, weil damit auch behauptet werden muss, dass die scheinbar disparaten Aphorismen in eine komplexe und absichtsvolle Architektur eingebettet seien.

Zweitens konkretisiert sich die Dialektik des Freigeistes im – für Nietzsches Philosophie bestimmenden – Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Kunst. Meyer argumentiert, dass Nietzsches Werke des freien Geistes von einer Umkehrung der aufklärerischen Priorisierung geprägt sind, der gemäß die Wissenschaft über die Kunst gestellt werden müsse. Die Axiologie des Frühwerkes invertierend, in welchem der Instinkt über die sokratische Vernunft gesetzt wird, beginnt der freie Geist seine philosophische Wegbahn als Figur, die sich der wissenschaftlichen Wahrheitsfindung verschrieben hat. Im Laufe ihrer Entwicklung (und Selbstbildung) hinterfragt der Freigeist den Willen zur Wahrheit und überwindet ihn.

An dieser Stelle macht es sich Meyer etwas zu leicht, wenn er die Überwindung des Willens zur Wahrheit über eine Verlagerung garantiert glaubt, die sich als Befreiung, ja Entfesselung der Kunst äußert. Gerade zur Stärkung einer dialektischen Lesart hätte es Meyers Monographie gut getan, die Möglichkeit einer Überwindung des Willens zur Wahrheit zu bezweifeln – schließlich müsste der Freigeist konsequenterweise doch zu der Einsicht vorstoßen, dass auch diejenigen Kritikpunkte, Maßstäbe und Einwände, die er gegen dogmatisch-moralische Systeme, Prinzipien und geronnene Ideenformationen mobilisiert, selbst möglicherweise jener kritisierten Tradition entsprungen und deswegen ihrerseits durch ihren Ursprung korrumpiert, fehlerhaft, unhaltbar oder zumindest verkürzend sind. Der Freigeist müsste sich daher zuletzt gegen sich selbst wenden und die Plausibilität seines eigenen Ikonoklasmus unterlaufen. Stattdessen wählt Meyer den Deutungspfad, die Kunst – mit welcher der Freigeist nur insofern assoziiert ist, als er ebenso wie diese Perspektiven ein- und aushängt, in neues Licht rückt, Gesichtspunkte verschiebt – als hochkarätige Form der Bejahung einer ansonsten bedeutungslosen Existenz zu würdigen. In einem nahezu hegelschen Sinne sollen Kunst und Wissenschaft ihre Versöhnung zuletzt in der Konzeption der fröhlichen Wissenschaft finden, in der die künstlerische Weltbejahung mit der auf die Wahrheit der Dinge dringenden Natur des Freigeistes konvergiert. Um diesen Gedankengang zu plausibilisieren, hält Meyer aber an einem eindeutigen Dualismus von Kunst und Philosophie (Wahrheit beziehungsweise Erkenntnis) fest, der von Nietzsche in seiner ‚Herausdrehung aus dem Platonismus‘ womöglich je schon unterminiert

¹¹ Meyer verwendet diese Formulierung in den ersten beiden Kapiteln in beinahe inflationärer Häufung.

wurde. So wäre auch zu fragen, ob Nietzsche nicht auch der Philosophie – zumindest in seiner Freigeist-Phase – den Charakter einer Kunstform zuspricht, um sie von der nüchtern-positivistischen Weiterforschung der exakten Naturwissenschaften seiner Zeit zu distinguieren.

Es ist nicht zu bestreiten, dass Meyer seine Kernthese, nach der die mittlere Phase als ein um die Gestalt des Freigeistes strukturierter Bildungsroman zu lesen ist, auf einige überzeugende Indizien stützt. So rekurriert er beispielsweise auf Nietzsches eigene, spätere Vorworte zu *Morgenröthe* und *Fröhliche Wissenschaft*, die Hinweise auf eine nachträgliche Zusammenführung der Aphorismen zu einer konsistenten Erzählung geben. Obgleich Meyer sich auch auf die interne Konsistenz der Gedanken innerhalb der mittleren Periode beruft, so sollte das Argument eines vonseiten Nietzsches gleichsam aposteriorisch konstruierten Ariadnefadens hellhörig machen – schließlich drängt sich hier das Monitum förmlich auf, dass Nietzsche in den nachträglichen Vorreden von 1885/86 eine Einheit fingiert, die niemals als solche bestand. Dennoch ist Meyer recht zu geben, dass seine Lesart nicht nur einen schlüssigen Erzählbogen für Nietzsches Entwicklung von 1875 bis 1882 offeriert, sondern – mit ihrer Priorisierung der Kunst gegenüber der Erkenntnis – auch eine philosophisch sinnvolle Erklärung für den Übergang zu Nietzsches späteren Werken liefert.

Es ist aber nicht ganz klar, wie Meyer das Narrativ der Freigeist-Periode terminologisch und sachlich genau charakterisiert. Spricht er – in ostentativer Anlehnung an Vorbilder wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) und Goethes *Wilhelm Meister* (1795/96) – von einem philosophischen Bildungsroman, so wird diese Kennzeichnung an anderen Stellen so weit abgeschwächt, dass Meyer die freigeistigen Werke eher durch die Klammer einer Erzählung oder Geschichte zusammengehalten sehen will. Die Problematik all dieser narrativen Kennzeichnungen liegt letztlich darin, dass damit eine Kontrolle Nietzsches über sein Werk behauptet wird, die ihn zu einer Art auktorialen Instanz aufsteigen lässt. Es erscheint jedoch wenig plausibel, dass ein Autor, der die unbewussten Prozesse der Produktivität derart stark betont, bereits einige Jahre zuvor wissen und steuern sollte, in welche Richtung er eine spezifische Figur in den fortlaufenden Werken entwickeln möchte. Die Architektur der Werke war wohl kaum von Nietzsche von Anfang an geplant, sondern ergab sich eher aus seiner intellektuellen und persönlichen Lebensbahn während dieser intensiven Schaffensperiode. Die Vorstellung einer vollständig konstruierten Erzählung scheint zudem die fragmentarische und experimentelle Natur der Aphorismen nicht mehr hinreichend begreifen zu können.

Insgesamt kann Meyers Monographie als bedeutender Beitrag zur Nietzsche-Forschung anerkannt werden, der eine kohärente Deutung dieser oft missverstandenen Periode in Nietzsches Schaffen bietet. Meyers Arbeit überzeugt durch Klarheit und Kenntnisreichtum. Das Buch bildet daher zweifellos eine wertvolle Ressource für jeden, der ein tieferes Verständnis der Entwicklungslogik des freien Geistes anstrebt. Kritisch ist jedoch anzumerken, dass Meyer kaum auf die stilistischen Eigenheiten und die formal-literarischen Darstellungsinstrumente der *Fröhlichen Wissenschaft* achtet. Dies fällt negativ spätestens dann ins Gewicht, wenn Meyer FW 125 und das Ereignis des Gottestodes nur auf einer einzigen Seite bespricht und es dabei unterlässt, auf die Diogenes-Allusionen, die Sprecherinstanz des tollen Menschen, die gewählten Metaphern und deutungsbedürftigen Dingsymbole näher einzugehen. Er belässt es bei der lapidaren Feststellung, dass der Tod Gottes „is not something that refers to events in European culture happening independently of the free spirit project“ (210) – was richtig sein mag, aber gerade deswegen zu einer klärenden Verhältnisbestimmung zwischen der Diagnose des tollen Menschen und der geschichtlichen Stellung des Freigeistes animieren müsste.

4. Während Matthew Meyer mit *Menschliches, Allzumenschliches*, *der Morgenröthe* und *der Fröhlichen Wissenschaft* alle drei wesentlichen Werke der mittleren Periode beleuchtet, befasst sich Michael Ure vornehmlich mit der *Fröhlichen Wissenschaft*, wobei er – wie der Untertitel

seines Buches verlaublichen lässt – den Anspruch einer „introduction“ verfolgt. Im Hinblick auf Ures Monographie erscheint es zunächst sinnvoll, den Aufbau des Buches zu skizzieren, um dann die von Ure favorisierte Methode in den Blick zu nehmen. Die für diesen Rezensionssatz bestimmenden Themen – die Semantik des Freigeistes, die Konsequenzen des Gottestodes respektive der Auflösung metaphysischer Gewissheiten und die Konfrontation mit dem ‚größten Schwergewicht‘ – können daraufhin angeschlossen werden.

Als fruchtbringende Erweiterung der Forschungsdiskussion kann schon an diesem Punkt gewürdigt werden, dass Ure den Grundansatz der *Fröhlichen Wissenschaft* auf das Philosophieverständnis der Antike zurückführt, wenn er darin – mit Nietzsche zugleich Wittgensteins Ansatz vorwegnehmend – das Unternehmen eines als existenzverändernde Therapie sich definierenden Philosophierens walten sieht. Nietzsche's „*The Gay Science*“: *An Introduction* bietet eine gründliche Studie zum gesamten Textmaterial der *Fröhlichen Wissenschaft*, wobei Ure die vier Bücher der Ausgabe von 1882 ebenso in seine Interpretation einbezieht wie das Vorwort der Ausgabe von 1887. Ures Monographie ist thematisch strukturiert und folgt dem Verlauf von Nietzsches Werk. Es umfasst insgesamt acht Kapitel, deren glücklich gewählte Überschriften inhaltliche Kernaspekte der *Fröhlichen Wissenschaft* als solcher respektive einzelner Bücher nennen.

Ure lässt sich dabei von einer interpretativen Methode leiten, in der Nietzsches Philosophie nicht nur als eine „philosophical therapy“ im Sinne der stoischen und epikureischen Übungspraxis, sondern auch als Ausdruck einer „Lebenskunst“ verstanden wird (9). Letztere Interpretation, für deren Konturierung Ure sich besonders auf Pierre Hadot stützt, kann mittlerweile als eine Standardmeinung der Forschung benannt werden und verdiente daher keine geschärfte Aufmerksamkeit. Spannend ist allerdings die Frage, welches Verhältnis Therapie und Lebenskunst zueinander aufweisen. Unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Therapie deutet Ure Nietzsche zunächst als einen „physician“, der die Leiden der späten Moderne seismographisch aufdeckt und analysiert, um daraufhin Lebensformen – und produktive Techniken – zu entwickeln, die dem metaphysischen Sinnverlust entgegenwirken sollen (8). Das Abheben auf die therapeutische Aufgabe der Philosophie und die intensive Bezugnahme auf Hadot implizieren, dass sowohl die antiken wie auch die modernen philosophischen Kontexte berücksichtigt werden, die Nietzsches Gedanken formen. Der *Fröhlichen Wissenschaft* kommt hierbei die zentrale Rolle zu, als Quelle für Nietzsches philosophisches Ideal des „living according to nature“ zu figurieren (9).

Ähnlich wie Meyer unterstreicht auch Ure Nietzsches Konzentration auf die Kunst, die innerhalb der nihilistischen Grundstimmung der Moderne als Remedium reüssieren soll, um eine Selbst-Kultivierung und Lebensbejahung des Individuums einzuleiten. Hierauf basierend kritisiert Ure einige Interpretationen der *Fröhlichen Wissenschaft*, die er für dominant hält. Zu Recht wirft er ihnen vor, dass sie in oftmals philologischer Kleinarbeit die wörtliche Bedeutung von Nietzsches Sätzen überbewerten oder sich in ihrer Deutung auf den Mikrokosmos ausgewählter Aphorismen beschränken, während er in den Abschnitten eine therapeutische und existenzielle Tiefendimension freilegen möchte. Indem er die *Fröhliche Wissenschaft* als eine philosophische Autobiographie und eine Summe schwerwiegender Erfahrungen charakterisiert, möchte Ure eine Alternative zu eher traditionellen, scholastisch-philologischen oder abstrakten Lesarten eröffnen. Es ist allerdings fraglich, ob er diesem Anspruch gerecht wird. Insofern seine Interpretation maßgeblich darauf aufbaut, Nietzsches philosophisches Projekt als eine Kritik der modernen Werte zu definieren, die eine von den freien Geistern vorangetriebene Therapie nötig macht, teilt seine Interpretation nämlich einen Hauptstrang mit rezenten Interpretationspfaden.

Nach dieser allgemeinen Vorstellung der Methoden und Deutungsparadigmen Ures empfiehlt es sich nun, seine Interpretation einiger Kernphilosopheme der *Fröhlichen Wissenschaft*

zu erörtern und diese vergleichend auf die Exegese Kaufmanns und Meyers zu beziehen: In seiner Auslegung von FW 125 behandelt Ure die Worte des tollen Menschen nicht als Bestandsaufnahme des Atheismus, sondern als Ausrufung einer fundamentalen Krise der Menschheit. Für Ure steht folglich weniger die mögliche Nicht-Existenz Gottes zur Disposition als vielmehr der moralische und soziale Umbruch, der mit der Einsicht in die zunehmende Bedeutungslosigkeit des Glaubens an einen Gott assoziiert ist. Mit dem Tod Gottes müssen die Rahmenbedingungen der bisherigen moralischen Ordnung neu ausgelotet werden – so Ures durchaus konventionelle Deutung. Die verzweifelte Suche des tollen Menschen nach Gott auf dem Marktplatz und das Gelächter, das er erntet, signalisieren für Ure, wie unvorbereitet die Menschheit ist, die monumentalen Konsequenzen des Gottestodes zu begreifen. Für unsere übergreifende Fragestellung ist nun ins Feld zu führen, dass Ure die weltgeschichtliche Situation, in welcher der tolle Mensch auf den Plan tritt, direkt mit einem Appell an den Freigeist verbindet. Nach dem Tod Gottes schlage die Stunde der freien Geister, um die radikal neue Epoche zu eröffnen und Orientierung inmitten einer gottverlassenen Welt zu finden (130). Wie schon bei Kaufmann und Meyer beschränkt sich der Freigeist also nicht auf eine dekonstruktive Rolle des Verdachts, der Verflüssigung und Relativierung, sondern soll selbst die neue Wertsetzung federführend einleiten. Aufschlussreich ist auch die Untersuchung von FW 341, weil Ure die ewige Wiederkehr an diesem Ort – als mögliche Antwort auf die Diagnose des tollen Menschen reagierend – aufwertet zu einer „spiritual exercise“, die mit der Frage nach der Wiederholbarkeit jeder Tat zur Gewinnung einer „personal infinity“ ohne stabilen ontologischen Halt auffordert (185 f.).

Ure deutet das ‚größte Schwergewicht‘ der ewigen Wiederkehr – darin etwa mit Georg Simmel übereinstimmend – als ethisch-existentiellen Imperativ und lehnt damit eine Interpretation als kosmologische Lehre weitgehend ab. In einer Linie mit seiner Auslegung von FW 125 betont Ure, dass die Fragebewegung: „Willst du das immer wieder und noch unzählige Male?“ als eine individualisierende Rückwendung der kategorischen Verpflichtungsschwere der bisherigen Moral auf das eigene Leben verstanden werden kann. Das Konzept der ewigen Wiederkehr wird von Ure überzeugend als eine transformative, motivationale Kraft gedeutet, durch deren Akzeptanz die Einzelnen gezwungen werden, zu „werden, wer sie sind“, indem das Leben in ein Kunstwerk umgeprägt wird, das sich der endlosen Wiederholung würdig erweist.

Resümierend kann hervorgehoben werden, dass Ures *Introduction* lesenswert ist. Verglichen mit den Werken Meyers und Kaufmanns ist der Mehrwert für die Nietzsche-Forschung – jenseits von Ures Sensibilisierung für das Konzept der „philosophical therapy“ – allerdings durchaus zu bezweifeln. Indem Ure die fruchtbaren Gedanken Hadots zum existenziellen Auftrag der antiken Philosophie auf Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* appliziert, ist seine *Introduction* zu voraussetzungsreich und zu sehr durch externe Quellen geprägt, um wirklich als (textimmanente) Einführung dienen zu können – auch wenn sie gegenüber Kaufmanns 1882 Seiten umfassendem Monumentalwerk den Vorteil der weit komprimierteren Darstellung besitzt. Wer jedoch über einzelne Aphorismen informiert werden will, sollte zu Kaufmanns Kommentar greifen – und wer die *Fröhliche Wissenschaft* insgesamt innerhalb der Gesamtbewegung der Philosophie Nietzsches lokalisieren möchte, ist weit besser beraten, Meyers dialektische, erfrischend originelle Lesart des Freigeistes zu konsultieren. Ures Studie ist also einerseits zu wenig gründlich und andererseits zu wenig innovativ – wie oben anhand seiner Interpretation der ewigen Wiederkehr als „spiritual exercise“ exemplifiziert wurde. Ure bereitet seit Jahrzehnten bekannte, heutzutage womöglich etwas in den Hintergrund geratene Deutungsmuster wieder auf, ohne dass damit ein fundamentaler Perspektivenwechsel oder eine systematische Neuevaluation einzelner Philosopheme Nietzsches geleistet würde.

Insgesamt ist jedoch allen vier Werken eine hohe Verbreitung und eine fähige Leserschaft zu wünschen – nicht zuletzt, um der Figur des Freigeistes eine Geltung zu verschaffen, die auch unser Zeitalter motivieren könnte, die allzu bereitwillig akzeptierten Selbstbeschreibungen als

„postfaktisch“ und „nachmetaphysisch“ zu hinterfragen. Abschließend lässt sich vermuten, dass der philosophische Freigeist des 21. Jahrhunderts – wenn er wirklich unkonventionell, unzeitgemäß, unbequem oder gar häretisch sein will – ein auf den Spuren Platons, Spinozas, Schopenhauers und Simone Weils wandelnder Metaphysiker sein müsste, nicht zuletzt, weil dogmatisch betriebene Skepsis, unreflektierter Kulturrelativismus und eine sich für besonders kritisch haltende, ernsthaften Entscheidungen ausweichende „Dekonstruktion“ schon längst zum Hauptstrom des Philosophierens avancierten.

Literaturverzeichnis

Colli, Giorgio: „Nachwort. Die ersten drei Unzeitgemäßen Betrachtungen“, in: KSA 1.905–907

Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, 7. Aufl., Stuttgart 2008

Heidegger, Martin: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, in: *Gesamtausgabe*, hg. v.

Hans-Joachim Friedrich, Bd. 46, Frankfurt a.M. 2003

Mansfeld, Jaap / Primavesi, Oliver (Hg.): *Die Vorsokratiker*, Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2012

Alexandre Fillon

The Suffering of Affirmation: New Studies on Thus Spoke Zarathustra

1. Matthew Meyer, *The Routledge Guidebook to Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. Abingdon / New York: Routledge 2025, 370 pp., ISBN 978-0415791076.
2. Keith Ansell-Pearson / Paul S. Loeb (eds.), *Nietzsche's 'Thus Spoke Zarathustra': A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press 2022, XIV + 294 pp., ISBN 978-1108796484.
3. Francesca Cauchi, *Zarathustra's Moral Tyranny. Spectres of Kant, Hegel and Feuerbach*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2022, 201 pp., ISBN 978-1399504317.
4. Emilio Carlo Corriero, *'The Gift' in Nietzsche's Zarathustra. Affirmative Love and Friendship*. London / New York / Dublin: Bloomsbury Academic 2021, VI + 142 pp., ISBN 978-1350212268.

Abstract: This review discusses four recent books that offer in very different ways new perspectives on the philosophy of affirmation in *Thus Spoke Zarathustra*. Whether interpreting Nietzsche's masterpiece as a tragedy or reading it in dialogue with the New Testament and Christian asceticism, these studies emphasize the difficulties and suffering endured by the character Zarathustra in his search for an affirmative life. They provide together a more complex and even darker view of this book than the idyllic and poetic picture we may have.

Keywords: Tragedy, Asceticism, Affirmation, Christianity

The works reviewed here demonstrate the interest of current international scholarship in Nietzsche's most enigmatic book, *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85). Over the past few years, a significant number of studies on this subject have been published, which should temper the concerns expressed by Keith Ansell-Pearson and Paul S. Loeb, when they write in their introduction that “recent philosophical scholarship tends to marginalize *Thus Spoke Zarathustra* and to downplay its significance in our engagement with Nietzsche's thought” (1). In addition to these books, we can also mention the recent publication of several collections of essays devoted to *Zarathustra*.¹ Another great contribution to *Zarathustra* studies is Katha-

1 Mathias Mayer (ed.), *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, Baden-Baden 2019; Clément Bertot / Jean Leclercq / Nicolas Monseu / Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche, penseur de l'affirmation. Relecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain 2019; Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (eds.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur: Von der "Fröh-*

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

rina Grätz's impressive two-volume critical commentary, published last year as part of the series *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*.² Although they are very different from one another, the books by Matthew Meyer, Francesca Cauchi and Emilio Carlo Corriero, as well as the collective work edited by Keith Ansell-Pearson and Paul S. Loeb, perhaps share a common focus on the difficulties and suffering involved in the philosophy of affirmation embodied by the character Zarathustra. Despite the misleading simplicity of Nietzsche's maxims, saying 'yes' to life is not such an easy blessing to proclaim. In Nietzsche's narrative, Zarathustra endures many torments during his travels among humans. The joy and cheerfulness he embodies are not without suffering, worry and sadder passions. In the chapter *On the Way of the Creator*, he sets out everything that must be endured and renounced by those who truly wish to become creators and overcome themselves:

Lonely one, you are going the way to yourself. And your way leads past yourself and your seven devils. You will be a heretic to yourself and a witch and soothsayer and fool and doubter and unholy one and a villain. You must wish to consume yourself in your own flame: how could you wish to become new unless you had first become ashes! [...] With my tears go into your loneliness, my brother. I love him who wants to create over and beyond himself and thus perishes (Z I, *On the Way of the Creator*).³

If the joy of being a creator, of creating new values, justifies the suffering inherent in life, it does not avoid that suffering as Christian morality does, according to Nietzsche. On the contrary, tragic joy arises from great suffering; it is shaped by Dionysian pain:

Creation – that is the great redemption from suffering, and life's growing light. But that the creator may be, suffering is needed and much change. Indeed, there must be much bitter dying in your life, you creators. Thus are you advocates and justifiers of all impermanence. To be the child who is newly born, the creator must also want to be the mother who gives birth and the pangs of the birth-giver (Z II, *Upon the Blessed Isles*).

There are many passages in which Zarathustra suffers and expresses his pain through songs. After hearing the soothsayer's prophecy of nihilism, Zarathustra is transformed, he becomes melancholic and drained of all energy. He falls into a kind of coma for several days (Z II, *The Soothsayer*). In the chapter *The stillest Hour*, we see him deeply tormented and debating with himself, before acknowledging that he is not strong enough to face his own idea of eternal recurrence. He must therefore leave his disciples and friends once again, this time against his will and in pain: "But when Zarathustra had spoken these words he was overcome by the force of his pain and the nearness of his parting from his friends, and he wept loudly; and no one knew how to comfort him" (Z II, *The stillest Hour*). In Part III, he confronts many trials during his odyssey, which are often presented as dreams and take the form of visions of terror and apocalypse. The most challenging test he must overcome before he can live a truly affirmative life is undoubtedly eternal recurrence. As soon as he

lichen Wissenschaft" zu "*Also sprach Zarathustra*", Heidelberg 2016; and Volker Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Munich 2000.

2 Katharina Grätz, *Kommentar zu Nietzsches "Also sprach Zarathustra" I und II*, Berlin 2024, und *Kommentar zu Nietzsches "Also sprach Zarathustra" III und IV*, Berlin 2024.

3 Trans. Walter Kaufmann, New York 1954.

calls upon this idea, nausea overwhelms him and plunges him into a deep coma, this time close to death:

No sooner had Zarathustra spoken these words than he fell down as one dead and long remained as one dead. But when he regained his senses he was pale, and he trembled and remained lying there, and for a long time he wanted neither food nor drink. This behavior lasted seven days; but his animals did not leave him by day or night, except that the eagle flew off to get food (Z III, The Convalescent).

In contrast to the prophecy in *The Gay Science* (1882–87), Zarathustra is not suddenly transformed by his love for the eternal return of all things. Nietzsche narrates here a slow and difficult process, which nearly consumes his character. It is only during his convalescence that Zarathustra begins to embrace an affirmative love for life in the last songs of Part III. By exploring different issues such as tragedy, the difficulties of eternal recurrence, the importance of contempt, Zarathustra's asceticism and its connection with Christianity, these works offer together a more complex and darker understanding of Nietzsche's philosophy of affirmation.

1. Matthew Meyer's *The Routledge Guidebook to Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra* is a rigorous and stimulating introduction to Nietzsche's masterpiece. The great success of this book lies in its dual ambition: to serve as both an accessible and precise reading guide to this difficult text and to offer an original interpretation in dialogue with the most recent Nietzsche scholarship. Meyer's main argument is that *Zarathustra* should be read as a tragedy: "I want to make the case for the defense of the claim that the work should be read as a tragedy that dramatizes Zarathustra's own quest to affirm life in the face of meaningless suffering. Specifically, it will be argued that the first three parts of *Zarathustra* should be understood as what is known as a satyr play" (5). This is a particularly innovative and interesting proposition regarding this work, which is why I will focus on it in this review.

In the opening chapter, Meyer provides essential information regarding Nietzsche's works and the complex reception of *Zarathustra*, due to its artistic form. He subsequently argues for the book's central and organizing role within Nietzsche's philosophical development, from *The Birth of Tragedy* (1872) to his final writings of 1888. To explain this reading, Meyer analyzes the links between the project of *Zarathustra* and Nietzsche's earlier and subsequent works. *Zarathustra* can be read as the continuity and fulfilment of the philosophy of affirmation initiated in *The Gay Science*, as evidenced by the end of its fourth book and the presence of major philosophical concepts in both works, such as the death of God and eternal recurrence. If it is indeed a tragedy, it should also be read in connection with Nietzsche's first book, *The Birth of Tragedy*, for its understanding of Greek tragic art, which the author revisits in chapter 2.

Meyer also suggests, perhaps more surprisingly, possible links with *Dawn* (1881) and *Human, All Too Human* (1878–80) (20–5). While I fully agree with the requirement for continuity in Nietzsche's philosophy and while the links established with *The Birth of Tragedy* and *The Gay Science* are undeniable, it seems more difficult to demonstrate absolute continuity between *Zarathustra* and all other works, because we can simply miss the specificities of each book. For instance, *Human, All Too Human* I and II seem much closer, in their form and main themes, to *Dawn* or *Beyond Good and Evil* (1886) than to *Zarathustra*. According to his hypothesis, Meyer logically wonders what status we should give to the writings after 1884: "If he has achieved what he hoped to achieve and thereby given humanity 'the greatest present that has ever been made to it so far,' then why does he continue to write and publish after *Zarathustra*?" (25). While he emphasizes that the most important link connecting *Zarathustra* to later works remains the project of a transvaluation of values, he also suggests that these books should

be placed in the large category of old comedy and read “as a means of making life at least bearable” (28). “Indeed,” says Meyer, “when we look at the works Nietzsche wrote after *Zarathustra* III and before 1888, we find that they *all* conclude with some significant reference to laughter or comedy” (31). Laughter and *Heiterkeit* have always a positive value for Nietzsche, but it seems difficult to gather *all* these books under this category. First, in terms of form: in what way do *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morality* (1887), or *The Antichrist* (1888) belong to the genre of comedy? It could also be said that the books from Nietzsche’s last period adopt other modalities to create new values than the philosophy of affirmation of *Zarathustra*, and that we should not minimize their importance because of *Ecce Homo*’s (1888) retrospective declarations.

In the second chapter, Meyer develops his main arguments for interpreting *Zarathustra* as a tragedy and a satyr play, after having presented and discussed the main contributions on this subject, especially Paul S. Loeb’s book, *The Death of Zarathustra*.⁴ Since 1881, Nietzsche has been developing a tragic conception of the world and existence. This is expressed in the poetry of the *Idylls from Messina* (1882), in his musical project of the *Hymn to Life* (1887), in the cosmology of eternal recurrence, and in the announcement of the death of God that makes our modernity a tragic age. All these major theses were already present in *The Gay Science*, but they find their most complete expression in *Zarathustra*. They are connected, directly or indirectly, to the notion of tragedy, and the most obvious proof to qualify the genre to which *Zarathustra* belongs is ultimately found in the title of the prologue that concludes the first edition of *The Gay Science*: “*Incipit Tragoedia*.” As Meyer states: “The key piece of evidence for this view comes from the title of GS 342, ‘Incipit tragoedia,’ and in my mind, this evidence shifts the burden of proof to anyone who rejects the idea that *Zarathustra* is a tragedy” (60).

Meyer also shows the great importance of Nietzsche’s theory of tragedy set out in *The Birth of Tragedy* for understanding the strategy of *Zarathustra*. In these insightful pages, explaining Nietzsche’s main theses on Socrates and the will to truth, on the musical origin of Greek tragedy, Meyer particularly focuses on the Apollonian-Dionysian aesthetic dualism. This symbolic duality expresses what is really tragic in Greek tragedies, beyond questions of poetics. The great contribution of Nietzsche to the field of Greek studies is to think that the tragic does not only consist in the spectacle of suffering inherent in the human condition in this contradictory and absurd world, as it is revealed by the satyr Silenus. The tragic nature of our condition does not lead to pessimism and despair, but on the contrary it leads to joy. Greek tragedy intended to affirm life, including in its suffering, through the union of two radically different kinds of art: the affective strength of the trance spread by Dionysian music and dance, and the distance of Apollonian figurative art. Meyer then attempts to show how this theory of tragedy can be adapted to read *Zarathustra*. Nietzsche remains faithful to his true project from 1872: to regenerate decadent culture through the development of a work inspired by Greek tragedy. The great difference is that in 1872, Nietzsche placed all his hopes in Wagnerian opera, whereas by 1882, when he was writing the first part of *Zarathustra*, he had long since broken with Wagner for aesthetic, ideological, and philosophical reasons. Wagner had become his antipode, the typical representative of German decadence and Christian morality. With the drama of *Zarathustra*, and particularly his experience of eternal recurrence, Nietzsche “is now writing his own tragedy to exemplify the core idea of his Dionysian pessimism: although life is suffering, it is nevertheless something we can affirm and even love” (71).

The rest of chapter 2 (71–108) analyzes the major philosophical themes of *Zarathustra*, showing how they display a tragic conception of reality. The reader will find very clear and

4 Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*, Cambridge 2010.

insightful passages on the importance of Heraclitus, the first “tragic philosopher” for Nietzsche, for his apprehension of reality as pure becoming and his critique of the concepts of being and essence. Meyer also offers a great explanation of the links between the will to power, eternal recurrence, and the overman. He clearly argues for a cosmological apprehension of these notions but considers that this cosmology is in no way metaphysical and can be interpreted as a form of naturalism, thus participating in the contemporary debate in philosophical Nietzsche studies. It should also be noted that Meyer clarifies the evolution of his position, compared to previous publications, on a possible tension between Zarathustra’s teaching of the *Übermensch* and eternal recurrence. In this work, he argues rather in favor of a continuous evolution between these two ideas.

The second part of the book, from chapters 3 to 6, offers a remarkable commentary on the four parts of *Zarathustra*. Together with Katharina Grätz’s recent *Kommentar*, this study may serve as a precious guide for both advanced students and scholars studying *Zarathustra*. In his reading, Meyer regularly uses the Apollonian/Dionysian duality to identify the tone of certain chapters. However, this use seems quite abstract and difficult to prove in detail. For example, the three songs in the middle of Part II reflect a descent toward Dionysus, mainly because one of them is quoted as an example of a dithyramb in *Ecce Homo* and because the song of the dance refers to Dionysian symbolism. We should then consider that all of the songs in *Zarathustra* stand for the ancient chorus associated with Dionysus. But in what sense should we interpret the other chapters as “Apollonian”? On the other hand, I fully agree with Meyer that there is a decisive breach after the speech *On Poets* in Part II up to the end of Part III, and that the chapters *Of Great Events* to *The Stillest Hour* are of crucial importance. More than a change of tone between the Apollonian and the Dionysian, what we can observe is a noticeable shift from Zarathustra’s *speeches*, focusing mainly on the *Übermensch*, to the *narrative* reaching its climax with eternal recurrence. Meyer’s analysis perfectly shows in this way how the soothsayer’s prophecy completely transforms Zarathustra, forcing him to interrupt his teaching and face his terrible thought.

Chapter 5 comments in detail on Zarathustra’s odyssey toward his cave and the test of eternal recurrence. Meyer proposes a very detailed and interesting reading of the central chapters dedicated to this thought, particularly *Of the Vision and the Riddle*, in which Nietzsche narrates the inner struggle between Zarathustra and the spirit of gravity that symbolizes, in my interpretation, the will to truth and the weight of knowledge. This is why Zarathustra is not satisfied with the answer of the spirit of gravity: he only makes it a theoretical proposition, whereas what is most difficult with eternal recurrence is its incorporation, which is necessary for it to become a truly affirmative value. This experience that may liberate Zarathustra’s will is told in the chapter *The Convalescent*, toward the end of Part III. The three final songs are crucial according to Meyer: they constitute the climax of Zarathustra’s tragedy and indirectly suggest Zarathustra’s initiation into the mysteries of Dionysus, which would be necessary for him to become the one who can *teach* eternal recurrence, even if we have no real textual guarantee on this subject.

Reading *Zarathustra* as a tragedy followed by a satyr play is a very stimulating and plausible interpretation. Concerning the doctrinal and philosophical aspects, Meyer argues convincingly that the philosophy of affirmation embodied by Zarathustra turns into a tragic joy. Perhaps he should provide more analysis on the literary form and the poetics of Nietzsche’s own tragedy. Charles Andler already noted that Nietzsche hesitated, in his notebooks, to write a tragic play.⁵ He finally chose to evolve toward a fictional narrative focused on the character

5 Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. II, Paris 1958.

of Zarathustra, integrating a multitude of speeches, monologues, and songs. The text does not seem, at first sight, to observe formal characteristics of the tragic genre, even if Nietzsche uses the expression “*Incipit tragoedia*” in *The Gay Science*. How to explain this literary choice, if Nietzsche aimed to write a tragedy? The same question could be asked about the fourth part of the book, which is supposed to belong to the highly unknown genre of the satyr play. In order to truly interpret this text as a tragedy, perhaps more textual evidence than the use of the symbolic duality of Apollo/Dionysus would be needed, especially since the conceptuality of *The Birth of Tragedy* is never explicitly used by Nietzsche in *Zarathustra*, and since the symbolism of Dionysus has considerably evolved.⁶ To what extent is *Zarathustra* a rebirth of tragedy?

2. The book edited by Keith Ansell-Pearson and Paul S. Loeb, *Nietzsche's 'Thus Spoke Zarathustra': A Critical Guide*, also aims to show the central importance of this text in Nietzsche's corpus. The editors succeeded in bringing together contributions of great value, written by eminent scholars, on very different topics: eternal recurrence, the *Übermensch*, the contemporary debate on Nietzsche's naturalism, as well as the aesthetic form of *Zarathustra*. As it is impossible to sum up all these contributions here, we have chosen to focus on essays reflecting the diversity of this collective work.

Among the debates about the aesthetic form of *Zarathustra*, the question of parody is particularly complex.⁷ How should we understand Nietzsche when he writes in the preface to *The Gay Science*: “*Incipit tragoedia*, we read at the end of this suspiciously innocent book. Beware! Something utterly wicked and mischievous is being announced here: *incipit parodia*, no doubt?” (GS, Preface 1).⁸ In her contribution, *Laughter As Weapon: Parody and Satire in Thus Spoke Zarathustra*, Benedetta Zavatta offers an original analysis of this question. She shows very clearly that *Zarathustra* can be read as a parody of the New Testament, with the prophetic figure of Zarathustra giving his sermons, the tone and many stylistic features of his speeches. But because Nietzsche assigns crucial importance to this book in *Ecce Homo*, Zavatta considers against Kathleen M. Higgins⁹ that we cannot speak of a “comic book” or a tragicomedy. The parodic dimension of *Zarathustra* must in no way make us forget its philosophical seriousness. For Zavatta, parody is fundamentally used to criticize Christianity and its morality. The laughter of parody would be a philosophical weapon intended to overcome the ascetic and nihilistic values of Christian religion. However, the critical nature of parody must not degenerate into invective, resentment, and the spirit of vengeance that are symptomatic of the morality it aims to overcome. The critical virtues of parody are perfectly compatible with the spiritual elevation described in *On the Three Metamorphoses* and affirmative joy. Zavatta focuses on the particular case of the fourth part of the book. After highlighting the intertextual relationships between Zarathustra's temptation and the temptation of Christ, she argues that the tone is no longer that of parody but of satire (34), and she proposes a distinction between these two genres. She concludes that, while Parts I to III certainly include a parody of the New Testament, this parody differs from the satire of modern decadence concerning the so-called “higher men” in Part IV.

⁶ Dionysus reappears in Nietzsche's writings from 1885, in a much more complex meaning to describe the philosophy of the future.

⁷ On this issue, Zavatta does not mention the important contribution of Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (eds.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie: Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'*, Heidelberg 2015.

⁸ Trans. Walter Kaufmann, New York 1974.

⁹ Kathleen M. Higgins, “*Zarathustra* is a Comic Book,” *Philosophy and Literature* 16/1 (1987), 1–14.

It is also interesting to analyze the aesthetic form of *Zarathustra* by emphasizing the practical dimension of Nietzsche's philosophy. Keith Ansell-Pearson and Marta Faustino explore this original perspective in Chapter 2, *Philosophy as a Way of Life in Thus Spoke Zarathustra*, based on Pierre Hadot's famous work on ancient philosophy.¹⁰ They recall to us the great value of understanding philosophy as a *praxis*, as a kind of life, that Hadot promoted against a purely academic philosophy detached from any practical interest, and demonstrate the relevance of such a perspective for Nietzsche's philosophy. In *Zarathustra*, we find the same critique of philosophy envisaged as a blind will to truth, rejecting any need to have an impact on human culture. Zarathustra mocks these so-called scholars and criticizes their idealistic and ascetic way of life. In contrast, he calls for a true passion for knowledge, an incorporated knowledge that may change values and the way of life of those who experiment it. According to the authors, one of the most practical dimensions of Nietzsche's philosophy is his original style in this book and the character of Zarathustra as a teacher of an affirmative philosophy, who constantly exhorts his disciples to *Selbstüberwindung*. Ansell-Pearson and Faustino make here a very relevant use of concepts from Hadot's work, such as "radical conversion" or "spiritual exercise," to interpret Zarathustra's spiritual quest.

In Chapter 3, *What Makes the Affirmation of Life Difficult?*, Paul Katsafanas tries to clarify difficulties with regard to affirming life under the condition of eternal recurrence. He rightly emphasizes, in my view, that what makes this idea important and challenging does not lie in the complexity of its theory of time or in its connections with the will to power, but rather in the doctrine of affirmation. He begins by examining different kinds of difficulties with regard to affirming life that are related to well-known issues in Nietzsche studies: Schopenhauer's pessimism, the interconnection of all events, permanence or even the desire for revenge.¹¹ By employing very concrete examples from our daily life, he shows that these difficulties in affirming life are in fact the same, whether we consider a single life or the same life that recurs eternally. If it is true, then we would not understand why the idea of eternal recurrence is so difficult to bear and desire. To understand the specificity of this thought, Katsafanas suggests a distinction between *conditional affirmation* and *unconditional affirmation*, which he defines in this way: "Conditional affirmation: I affirm life on the condition that an aspect or feature of life can be eliminated. Unconditional affirmation: I affirm life just as it is" (74). With this distinction, we can better evaluate the difficulty of affirming life under the condition of eternal recurrence. Most of us may say "yes" to life in a conditional way, which means saying "yes" to our existence under the condition that certain aspects will disappear in the future of our unique existence. In our ordinary perception of time, we hope that our future life will be liberated from past or present sufferings. However, eternal recurrence forbids this kind of affirmation. It requires unconditional affirmation, since past and present sufferings, the things to which we say "no" and which we want to abolish, return eternally in identical fashion. According to Katsafanas: "The function of eternal recurrence, then, is to diagnose the nature of one's affirmation, revealing it to be either conditional or unconditional" (77).

The second difficulty for unconditional affirmation is completely different and belongs to a hierarchical order in Nietzsche's philosophy. Katsafanas suggests that for the common mortal, for us, who have an ordinary life, the affirmation of life may not be such a crucial test. The real difficulty of this thought appears to those "whose evaluative perspectives include higher values" (79), in other words, philosophers who intend to create new ideals, such as Zarathustra

¹⁰ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995.

¹¹ The author discusses here the interpretations of Alexander Nehamas, Bernard Reginster and Scott Jenkins.

or Nietzsche himself. We usually think, perhaps wrongly, that those for whom the thought of eternal recurrence is unbearable represent a weak type or even the ascetic ideal. Katsafanas turns this interpretation upside down: saying “yes” may be even more difficult for Nietzsche’s project of creating new values, for the coming of the *Übermensch* for Zarathustra, given that both are entirely focused on the future of their ideal and must overcome a great aversion aroused by the eternal return of the weakness of human being. This original interpretation is based on an important argument: in *Zarathustra*, from the middle of Part II to the end of Part III, Nietzsche relates in detail the real pain that Zarathustra is experiencing in willing eternal recurrence, which clearly shows how difficult it is for him to reach unconditional affirmation.

Paul S. Loeb’s contribution analyzes the relationships among eternal recurrence and the classical philosophical problem of becoming. Continuing his previous work on *Zarathustra*, Loeb defends here a cosmological reading of eternal recurrence and argues that this theory is an original solution to the problem of absolute change, which is quite important in Nietzsche’s writings before 1881.¹² First, we may see a contradiction between Nietzsche’s conception of reality as absolute becoming and eternal recurrence. How can we reconcile the Heraclitean defense of universal flow, which seems to abolish the category of permanence, with the cosmological idea that what eternally returns is always the same, identical, and not something different? If the cosmological theory of eternal recurrence is true, it seems that despite the apparent change of events in our temporality, the same events have already taken place an infinite number of times and will be reproduced again and again, exactly in the same order, so that nothing changes. Loeb emphasizes that Nietzsche never really changed his position about the constant change and the absolute nature of becoming, which must be reevaluated positively. He then argues that there is no contradiction between this thesis and eternal recurrence by affirming that “there is always a recurring synchronic sameness in the midst of absolute diachronic change that allows us to identify and re-identify what comes before and after any change” (126). The demonstration of this point is quite complex. It is based on a distinction between *qualitative* identity and *numerical* identity, as well as on the necessity to adopt a circular understanding of infinite time, not a linear one. Loeb insists on the notion of synchronic similarity that characterizes the recurring cycles of time, in order to make sense of the return of the sameness and apply it to the becoming present in each cycle. To understand this argument, we must stop projecting an absolute and linear time as the substratum of the temporal cycles, which allows us to put one cycle as the past in relation to another cycle. The projection of a primordial time under a circular time would lead us to believe that an event *a* in a cycle *x* would be temporally different from the same event *a* (which we could then refer to as *a'*) in the cycle *y* which would be posterior to *x*. For Loeb, on the contrary,

if we assume a relational time that is circular, there is still a fixed and invariant sequence of great-year cycles. But now each great-year cycle begins and ends with a full circular rotation. This means that all the great-year cycles are exactly superimposed on each other and, consequently, that all the moments that constitute each great-year cycle are always in exactly the same position on the circle (134).

Loeb also explains what he considers to be Nietzsche’s “proof” of his cosmology, quoting a posthumous text (Nachlass 1888, 14[188], KSA 13.374–6), a proof that is not present, however,

¹² Loeb, *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*.

in the published work.¹³ According to Loeb, only a cosmological reading of eternal recurrence solves the problem of the will with the irreversibility of time and the past in the chapter *On Redemption*. It seems to me that on this last point, the cosmological reading goes too far beyond Nietzsche's own text and overinterprets the slightest allusions to eternal recurrence. I do not think we have to create such a complex theory of time and memory to properly interpret this chapter, nor that Nietzsche wrote it in this way. In this chapter, Zarathustra is trying to answer to the prophecy of nihilism made by the soothsayer and subtly suggests that the only proper solution would be the thought of eternal recurrence. This means changing our relationship with time expressing our desire for revenge and nihilism. To the “*es war*,” which expresses the powerlessness of the will in front of the inevitable and linear essence of time and all actions, we may be able to answer by saying: “*So wollte ich es*,” thus showing a will that can affirm life and transforms every action in a creative act. In this chapter, the reader indeed recognizes some signs of the thought of eternal recurrence. However, Zarathustra does not dare to express and teach it, because he is not yet strong enough to want such a thought.

In this collective work, we also find valuable studies on chapters of *Zarathustra* that have been little commented on. Scott Jenkins (Chapter 8) offers a careful reading of the notion of great contempt, which appears in the prologue and is presented by Zarathustra as the “greatest experience.” Jenkins asks why this feeling is considered so important. He convincingly shows that this great contempt should be interpreted as a positive feeling, based on self-love and love for humanity, and focused on that part of human, all too human, that shall be overcome. It is therefore not in contradiction with the philosophy of affirmation. As Zarathustra expresses this in a parody of the Bible: “Do love your neighbor as yourself, but first be such as *love themselves* – loving with a great love, loving with a great contempt” (Z III, On Virtue That Makes Small 3). Jenkins compares different sorts of contempt in *Zarathustra* and more generally in Nietzsche's writings: noble contempt, moral contempt, and religious contempt. He precisely points out the similarities and differences between this new kind of contempt and these more traditional forms in several chapters of *Zarathustra*, especially *On Passing By*, focusing on Zarathustra's fool. The great contempt of Zarathustra is not only close to noble contempt, as one might perhaps expect, but also to the religious and ascetic forms of contempt. Zarathustra's great contempt shares the painful feeling of contempt for the current condition of humanity which does not correspond to his ideal. For the rest, the content of the ideal changes completely from the ascetic ideal to that of the *Übermensch*. Great contempt for oneself and for humanity can thus be understood psychologically as an instrument of critical elevation and overcoming, albeit always driven by an affirmative love.

Finally, some essays show the relevance of Nietzsche on issues in contemporary debates, such as naturalism (see Matthew Meyer's contribution) or ecological thought in Kaitlyn Creasy's contribution, *Nietzsche on the Re-naturalization of Humanity in Thus Spoke Zarathustra* (Chapter 11). In a fragment between *Dawn* and *The Gay Science*, Nietzsche expresses his philosophical task as follows: “die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff „Natur“ gewonnen hat” (Nachlass 1881, 11[211], KSA 9.525). Creasy explores the consequences of these two perspectives: what does the de-humanization of nature and the naturalization of humanity mean? This sentence has first to be

¹³ I understand these arguments, but I argue for a completely different reading of eternal recurrence. See Alexandre Fillon, “Da paixão do conhecimento ao eterno retorno,” *Cadernos Nietzsche* 44/2 (2023), 41–66, and “La pensée de l'éternel retour: du discours à la doctrine,” *Nietzsche-Studien* 53 (2024), 106–34. See also the critical review of Loeb's book by Hans Ruin, “New Literature on *Thus Spoke Zarathustra* / Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*,” *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 382–99.

read in the context of Nietzsche's criticism of "human exceptionalism" which is "the view that human beings have a special status among other living beings and that their extraordinary value derives from certain distinctly human capacities, including higher-order cognitive capacities" (226). If human culture in its dominant form of life can be evaluated by Nietzsche as a form of corrupted life, turning against life itself, it is largely due to our overestimation of our values and capacities, an overestimation that encourages us to despise everything arising from living nature, including our body and instincts. However, the task of dehumanizing nature goes beyond this criticism of anthropocentrism. According to Creasy, we must also become aware that the concept of nature, in the history of philosophy, results from the anthropomorphic projection of our interpretations, our values, and our categories (Nachlass 1881, 11[238], KSA 9.532). Such an anthropocentric nature is not only an error incorporated by us; it is an ascetic view of nature which leads to removing any value from non-human living beings. The will to power, first exposed in *On Self-Overcoming*, would offer for the first time a dehumanized conception of nature, a nature released from human reason and morality.

Zarathustra's positive teaching about nature can be understood in different aspects.¹⁴ Nietzsche first attempts to restore value to non-human life, beginning with the environment, animal and plant life, because all living beings, whatever they may be, also interpret and evaluate their environment, according to the will to power. The naturalization of humanity is also embodied in very concrete ways, such as the presence of a natural, even wild world in *Zarathustra*, through its rich bestiary, through Zarathustra's solitude, living far from human community. This concern for nature, in us and around us, is finally linked to Zarathustra's teaching of an affirmative life and his constant exhortation to "remain faithful to the earth": "In this sense, the natural world is the condition of the possibility of a stronger, healthier humanity" (244). Creasy well shows in Zarathustra's call an original ecological consciousness, which never opposes nature and human culture. In my view, this point should be emphasized in order to avoid any confusion with other sources of ecological thought. If the value of our biological condition is undeniable for Nietzsche, it remains that his teaching is not focused on nature, but on human life, on creating new values and a healthier kind of humanity. It is in the name of humanity, in the name of the *Übermensch*, that we can understand Nietzsche's concern for nature.

3. Francesca Cauchi's *Zarathustra's Moral Tyranny* aims to explore two very original perspectives. She argues that, in *Zarathustra*, Nietzsche offers a new form of ascetic morality based on a restrictive rational will, more radical than Christian morality. She also places this "moral tyranny" within the tradition of classical German philosophy and argues for a relevant dialogue between Nietzsche and the philosophies of Kant, Hegel and Feuerbach. In her introduction, Cauchi states that she does not intend to prove a clear influence of these authors on Nietzsche, which would indeed be difficult to demonstrate. Instead, she wants to show "a constellation of ideas and ethical ideals that recall their original formulations in Kantian philosophy and its German Idealist outgrowth" (18), suggesting an unexpected proximity between the philosophers of German idealism and *Zarathustra*, which is a highly original perspective in Nietzsche studies.

Before drawing these similarities, Chapter 1 outlines the emergence of Nietzsche's asceticism, referring to the three publications preceding *Zarathustra*. While Nietzsche creates his own moral ideal, he adopts some typically Christian and ascetic virtues, such as "self-restraint,"

¹⁴ On this issue, see Vanessa Lemm, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020.

“self-denial,” “sacrifice” and “obedience” (30). Beyond his radical critique of Christian morality, Nietzsche ends up endorsing a kind of morality much closer to his axiological opponent than would appear on first thought: a severe asceticism defined by Cauchi as a “self-evisceration” (39) produced by a tyrannical rational will. This “radical asceticism” does not simply reaffirm the content of Christian morality, since it is based on a critique of moral feelings and compassion. As the author carefully demonstrates, this critique was first deployed in *Human, All Too Human*, when Nietzsche advocates for an ethics of individual achievement based on the probity of the free spirit and self-mastery in opposition to the excess of Christian pity. Cauchi also analyzes the morality of sacrifice in *Dawn*, showing that, as an attentive moralist, Nietzsche considers even the most altruistic acts, such as self-sacrifice, as a form of hidden selfishness, because the pleasure taken in sacrifice is felt as a form of divinization of oneself and as an intensification of the feeling of power. I find it quite doubtful to suggest that the self-discipline of Nietzsche’s free spirit is genealogically derived from the example of the Christian martyr, since from a psychological and physiological point of view Nietzsche’s argument stands in contrast to this example. In the case of the martyr, the individual is destroying himself with an exquisite feeling of power, he gives himself over to his emotions. Instead, what is important to Nietzsche is the search for a domination over oneself, the will to be hard on oneself that Zarathustra calls for. The extracts of *Dawn* quoted by Cauchi do not seem to describe Nietzsche’s own asceticism. For example, D 18 emphasizes our culture’s lack of historical sense which leads to the assumption that we are liberated from the sacrificial practices of ancient religions. Against this delusion, Nietzsche suggests that the same instincts coming from the “morality of custom” continue to secretly drive our supposedly more “civilized” moral behavior. He does not at all praise self-sacrifice as a moral value.

In the second part of this chapter (41–54), Cauchi focuses on Nietzsche’s ambition to create new values and to teach humanity a new goal, the *Übermensch*. She suggests that part of this project is a form of “Kantian duty to enlighten man” by showing similarities between Zarathustra’s declarations and Kant’s short text, *An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’* (1784). She explores the difficulties of such a task and all the obstacles that Nietzsche himself encountered before beginning work on *Zarathustra*. To undertake the formidable task of creating and defining new values, the philosopher must first conquer and discipline himself with courage and determination. In *Ecce Homo* and the 1886 prefaces, Nietzsche describes in detail his “anti-romantic cure” (HH II, Preface 2), emphasizing the suffering and solitude he experienced before he succeeded in overcoming the moral prejudices and romantic passions of his youth. In these pages, Cauchi shows clearly that Nietzsche thematizes in the same way the suffering that Zarathustra imposed on himself.

Chapter 2 is fully devoted to the similarities between Kantian ethics and the ideal of the *Übermensch*. Cauchi comments on several aspects of this ideal, notably his connection with the will to power as well as some essential virtues. But what stands out in this chapter is the normative ability of the will. She once again emphasizes the need for a kind of moral tyranny and a hardness toward oneself and others, embodied by the character of Zarathustra, as he says in a famous extract: “Only the noblest is altogether hard. This new tablet, O my brothers, I place over you: become hard!” (Z III, On Old and New Tablets 29). This hardness of Zarathustra’s creative will is akin to the Kantian exigency of an ascetic morality of duty, which implies complete obedience to the moral law and requires constant sacrifices and efforts from human nature, as Kant insists in his *Critique of Practical Reason* (1788) but also in his anthropological texts. Kant is perfectly aware of the difficulties for humanity to act out of respect for perfect duty, which is why he sometimes expresses a form of pessimism and misanthropy, but he also underlines that the sublime quality of moral actions creates a feeling of respect and enthusiasm. In Nietzsche’s philosophy, and particularly in *Zarathustra*, we can find echoes of this pessimism concerning

the elevation of humanity, which is no longer driven by a morality of duty, but rather by the ideal of the *Übermensch*. Zarathustra himself is tempted by despair and disgust to contemplate the eternal recurrence of humanity's smallness, as evidenced in the soothsayer's prophecy. Similarly, Zarathustra's tyrannical hardness can be seen as a form of the sublime, or rather of great nobility.

Cauchi also highlights another common aspect of Kant's and Nietzsche's conceptions of will: the normativity of reason. She clearly states:

My twofold argument in this chapter is (1) that the act of self-overcoming as articulated by Zarathustra presupposes a *form of rational agency* that in certain particulars bears a striking resemblance to the autonomous, self-legislating, rational will of Kantian ethics, and (2) that the blood sacrifice and martyrdom demanded by Zarathustra's doctrine of self-overcoming is an unwitting transformation of the Kantian rational will into a tyrannical overlord (69).

Despite such a nuanced position, it seems to me that the divergence between Kant and Nietzsche is much more significant than any resemblance among their ideas which can be misleading if they are not interpreted within their respective contexts. When Nietzsche claims his "passion for knowledge" in *The Gay Science*, when he is referring to "his truths" in opposition to the lies of Christian morality, idealism, and modernity, this in no way suggests that he is reintroducing a will to truth that he consistently denounces. On this issue, I think that we must accept the radical nature of Nietzsche's philosophical questioning in relation to more traditional philosophers, such as Kant and Hegel, even if it affects our perception of philosophical activity. Kant's great originality lies in his conception of good will as the unconditional normativity of reason, provided that this reason is pure and *a priori*, independent of any sensible inclination or emotion. This normativity of reason reveals transcendental freedom, allowing for authentic autonomy. Kant's moral philosophy maintains a complete normativity of theory over practice in order to ground morality. Despite his attachment to the liberation of the will in *Zarathustra*, Nietzsche categorically rejects Kant's concept of will as freedom.¹⁵ He also rejects the distinction and hierarchy between theory and practice, considering that the normativity of reason is an illusion created by reason itself.¹⁶ In other words, there is no "moral" or practical rationalism in Nietzsche, even though the creative will of Zarathustra is not irrational or blind but rather enlightened by the probity of the free spirit. It is the body that remains "the great reason" (Z I, On the Despisers of the Body), it is the body that is thinking, willing, acting and setting goals, rather than reason *a priori* and independent of the body.

Chapter 3 is devoted to possible similarities with Hegel from several interesting perspectives. Cauchi begins by revisiting Deleuze's famous intuition in *Nietzsche and Philosophy* (1962)

¹⁵ See BGE 21 and TI, *Morality as Anti-Nature* 3.

¹⁶ See Nachlass 1888, 14[107], KSA 13.285: "Theorie und Praxis / Kritik vom Werth der Moral / Gefährliche Unterscheidung zwischen „theoretisch“ und „praktisch“ z. B. bei Kant, aber auch bei den Alten / – sie thun, als ob die reine Geistigkeit ihnen die Probleme der Erkenntniß und Metaphysik vorlege / – sie thun, als ob, wie auch die Antwort der Theorie ausfalle, die Praxis nach eigenem Werthmaße zu beurtheilen sei. / Gegen das Erste richte ich meine Psychologie der Philosophen: ihr entfremdetster Calcul und „Geistigkeit“ bleibt immer nur der letzte blasseste Abdruck einer physiologischen Thatsache; es fehlt absolut die Freiwilligkeit darin, Alles ist Instinkt, Alles ist von vorn herein in bestimmte Bahnen gelenkt ... [...] Nicht mit zweierlei Maß leben! ... Nicht Theorie und Praxis trennen! –"

that Nietzsche is a thinker of affirmation and completely differs from Hegel's dialectics.¹⁷ Following Walter Kaufmann and several other works,¹⁸ she aims to go beyond this opposition and to demonstrate that a dialogue between Nietzsche and the great philosopher of the "Absolute Spirit" is relevant, particularly with regard to the value of negation. As we know, Hegel is a philosopher who assigns a crucial role to negation and its determinations. The great achievement of these pages is to show that, although Nietzsche does not develop a logic similar to Hegel's, he is also a thinker who attaches great importance to the "Labor of the Negative" in the field of morality and values. The significance of negative and destructive action (*Nein thun*) is explicit in the philosopher's task of establishing values, a concept that Nietzsche outlined as Dionysian philosophy:

The affirmation of passing away *and destruction* that is crucial in a Dionysian philosophy, a yea-saying to opposition and war, *becoming* along with a radical repudiation of the very concept of 'Being' – in all cases, I must acknowledge these as being closer to me than to what has been thought hitherto (EH, BT 3).¹⁹

Cauchi invites us to think in a Hegelian, almost dialectical way, this inseparability of affirmation and negation, of creation and destruction. There can be no affirmative life or affirmation of reality as it is without first evaluating the dominant cultural values, nor without deciding to reject these ascetic values that Nietzsche considers to be negative toward life:

I shall argue that dialectical negation, as the immanent driving force of the Hegelian spirit's "progressive unfolding of truth" (PhS § 2; W 3:12), is pivotal to Zarathustra's doctrine of self-overcoming, the first precept of which is the negation of the Christian moral paradigm and all erroneous, fragmentary, partial thought that has hitherto passed for knowledge. [...] In short, Nietzsche's "yes" is inseparable from a ruthlessly destructive "no," a "no," moreover, to the binary mode of argumentation displayed in Deleuze's critique (104).

This inseparability of the *Ja-sagen* and *Nein thun* is already clearly expressed in the chapter *Of Old and New Tablets*. Cauchi's analysis is particularly relevant when she considers the passages in which the need to reject ascetic morality is part of the logic of self-overcoming in order to orient oneself toward the ideal of the *Übermensch*. Her reading of the "three metamorphoses" of the spirit particularly highlights the role of negation through the figure of the lion that says no to "the proscriptive and prescriptive tenets of Christian dogma to which the venerating or unreflecting conformist 'camel' spirit has long been in thrall" (112). Nietzsche explicitly associates the liberating power of negation and critique with this figure, which allows the spirit to "conquer his freedom for new creations": "The creation of freedom for oneself and a sacred 'No' even to duty – for that, my brothers, the lion is needed" (Z I, On the Three Metamorphoses).

However, this negation is still insufficient for the creation of new values. The author emphasizes the gap between the abstract "I will" of the lion and the truly affirmative will of

17 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London 2002, 8.

18 Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford 2012; Will Dudley, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge 2002; Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge 1986; and Patrick Wotling, "Nietzsche et Hegel: Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis," *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 458–73.

19 Trans. Walter Kaufmann, New York 1998.

the child, which suggests that negation itself must be overcome or abolished. But there are always two possible movements after this negative phase: decline (*Untergang*), destruction, or an affirmative passage (*Übergang*) toward the figure of the child. The great originality of Cauchi's analysis is that she shows how Nietzsche narrates Zarathustra's *Untergang* much more than a sudden metamorphosis toward the *Ja-sagen*, which means that his own self-overcoming differs completely from Hegelian dialectics and the notion of *Aufhebung*. What we see throughout the narrative of Zarathustra's life is the constant resurgence of what has been denied, which haunts his spirit in a truly negative and dangerous way and which Cauchi does not hesitate to compare to the Hegelian "Unhappy Consciousness." After the prophecy made by the soothsayer in Part II, Zarathustra is consumed by a great distress at the thought of the eternal recurrence of human insignificance and the inability to overcome oneself. This disgust is his greatest threat; it plunges him into a deep coma several times, because eternal recurrence has the potential to lead him to abandon his teaching and to succumb to nihilism. Zarathustra only gradually manages to overcome his disgust and to embrace an affirmative form of life when he is still "convalescent." His greatest threat is his possible failure to overcome pure negativity, to tolerate the persistence of ascetic morality under the condition of eternal recurrence, just like the figure of Zarathustra's fool who is consumed by contempt.

In her final chapter, Cauchi concludes her exploration of Nietzsche's moral tyranny by highlighting similarities with Feuerbach's philosophy. Compared to Kant and Hegel, Feuerbach is undoubtedly the closest to Nietzsche's thought in many respects, such as his critique of idealism and religion, his materialism, and his interest in physiology. However, there are far fewer comparative studies between Nietzsche and this author.²⁰ After briefly recalling these aspects, the author explores the theme of love both in Feuerbach's writings and in *Zarathustra*. With his anthropological projectivism, Feuerbach argues that love is not a gift from God to humanity. On the contrary, the Christian God is the transcendent projection of love, which is a power that characterizes humanity and is part of what makes us divine, along with reason and will.

In line with the previous chapters, Cauchi wants to prove that Zarathustra embodies a new form of Christ-like love because he suffers and sacrifices himself for the arrival of the *Übermensch* in the same way that Christ died for the love for humanity, for remitting its sins: "It is my contention in this chapter that Nietzsche's Zarathustra, a parodic Christ-like prophet preaching an ostensibly anti-Christian creed, is paradoxically impelled by a Christ-like love to sacrifice himself for the redemption of mankind" (145). This is indeed an original and paradoxical thesis, joining other well-known philosophers²¹ in judging (or presupposing) that, despite himself, Nietzsche remains Christian, and that his critique is haunted by Christianity, to take up the spectral metaphor of Cauchi, maintaining the presence of Christian schemes in his philosophy. However, even if Zarathustra adopts the redeeming gesture of Christ, he does so to free humanity from the notion of sin and guilt. Cauchi provides detailed commentary on the various chapters in which Zarathustra preaches his love for humanity in its ability to overcome

²⁰ We can mention Wolfgang Wahl, *Feuerbach und Nietzsche: Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Würzburg 1998.

²¹ For example the interpretations of Karl Jaspers, Didier Franck or Paul Valadier. See more recently on this important issue: Hans Ruin, "Saying Amen to the Light of Dawn: Nietzsche on Praise, Prayer, and Affirmation," *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 99–116; Andreas Urs Sommer, "Nietzsche und die Bibel: Forschungen und Desiderate," *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 40 (2008), 49–63; Duncan Large, "Nietzsche's Use of Biblical Language," *Journal of Nietzsche Studies* 22 (2001), 88–115; Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington, IN 2008; and Helmut Heit / Andreas Urs Sommer (eds.), *Nietzsche und die Reformation*, Berlin 2020.

itself and progress toward the *Übermensch*. She tries to demonstrate that this love necessarily involves a sacrificial will, “the will to perish [*Wille zum Untergang*]” (Z I, Prologue 4), which is embodied by the Sun, a recurring symbol of Zarathustra’s fate. Moreover, in another Christian motif, Zarathustra’s love is not entirely free from all forms of compassion (*Mitleid*). The author distinguishes between active pity, a virtue strongly denounced by Zarathustra in his discourse on pity, and passive pity, or pure *Mitleid*, where the individual suffers involuntarily, “but restrains oneself from acting upon at the sight of another’s suffering” (154). According to this reading, Zarathustra constantly experiences this pity for humanity throughout the narrative, particularly in the fourth part.

The real value of Cauchi’s book is perhaps not in a comparative study of Nietzsche, Kant, Hegel, and Feuerbach. One could indeed discuss the methodology adopted, as the texts and concepts of these authors are sometimes quite unrelated to Nietzsche’s work. But beyond the figures of classical German philosophy, Cauchi’s main objective is to offer a highly original reading of the morality embodied by the character of Zarathustra: a morality based on true asceticism of the passions and a normative will which, with great difficulty, tries to overcome its own negativity. This morality is characterized by sacrificial love and vulnerability to compassion. In her conclusion, Cauchi says very clearly that “Zarathustra is but the latest incarnation of the ascetic ideal. Having dispensed with God and Christian values, he paradoxically resembles the saint more than the heretic and the virtuous scarecrow more than the triumphant immoralist” (179). What makes this study original is that it reveals the significant difference between the ideal vision of *Zarathustra* that Nietzsche himself promoted in *Ecce Homo* and the text itself. In the latter, Nietzsche does not really celebrate the triumphant arrival of the *Übermensch*, nor the victory of a fully affirmative ideal. On the contrary, he tells us about all the difficulties and the suffering that Zarathustra experiences in teaching his doctrine, perhaps only his *decline*, his failure.

4. Emilio Carlo Corriero’s book, *The ‘Gift’ in Nietzsche’s Zarathustra: Affirmative Love and Friendship*, shares with Cauchi the idea of a profound affinity between Zarathustra’s teachings and Christ’s sacrificial love through the religious symbol of the gift. He offers a careful study on the significance of the gift in *Zarathustra*, highlighting its importance in the prologue, in Zarathustra’s prayers to the sun, in the chapter *On the Bestowing Virtue*, or again at the end of the book. In the opening chapter, he provides a conceptual synthesis of the notion of giving, considering it from an essentially dynamic and relational perspective between the “donor” and the “donee.” Drawing on various well-known works from sociology, cultural anthropology and linguistics – particularly Marcel Mauss and Émile Benveniste – as well as more contemporary perspectives from Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, and Roberto Esposito, Corriero focuses on two distinct and complementary aspects of the gift. There is the gift as *munus*, as a social duty grounding the relationships constitutive of *communitas*, which can appear as a form of selfish exchange, and there is the gift as *beneficium*, as a selfless and purely generous action, whose most perfect form is God’s love and grace toward humanity. We understand from this opening chapter that Corriero will focus on the complex relationship between Zarathustra, the one who gives, constantly tempted by solitude, and the community to which he is offering the gift of his wisdom.

In Chapter 2, Corriero explains the content and modalities of “the greatest gift” offered by Zarathustra. This gift is his new wisdom about life; his teaching reveals that humanity’s greatness lies in being a bridge, not an end in itself (Z I, Prologue 4), and in being overcome toward the ideal of the *Übermensch*. Although it is a “gift,” Zarathustra feels the need to spread his wisdom. It is not a rational necessity, but rather a necessity of his own nature, closely related to grace. From the prologue, Zarathustra is compared to the sun, which gives its light and illumi-

nates all things in the world simply by existing. He knows the happiness of giving, not receiving. Grace also combines the pure gratuity of the gift with the necessity of its movement, that is to say it cannot be otherwise. We understand from these pages that Corriero's analysis of Zarathustra's love is entirely derived from a religious and Christian background:

Zarathustra does not intend to abolish Christian love, but rather to use the dynamics on which it has prospered for centuries to replace it with an affirmative love which, by abolishing the distance between God and men (as imperfect imitators of that love which always comes from God), brings that love back to earth, *orienting* it to the Overman, as the infinite and common tension of men to their own overcoming (42).

According to this reading, being faithful to Zarathustra's teaching means above all developing this "bestowing virtue" and making sacrifices to facilitate humanity's transition to the *Übermensch*, in the tradition of Christian love.

In the following chapter, *From Whom the Sun Shines*, Corriero explores the relational logic of the gift in *Zarathustra*, adopting many of the ideas presented in the first chapter. These analyses remain sometimes quite abstract and unrelated to Nietzsche's text. Concerning the value of Zarathustra's gift, for instance, Corriero states:

As said, here the subject of the gift, what gives value and established the relationships within the donation happens, is not the donor nor the donee but the gift itself. The value is not assigned starting from the exchange that takes place, that is, starting from the will to power of the donor nor from the response of the donee, since it is the gift itself that has "value" beyond what is good and bad for the donor and for the one who receives (or rejects) it (60).

It is difficult to see why we should separate the "gift" from Zarathustra and his community, unless the intention is to make it an event, a kind of transcendent revelation, when it is just the teaching of self-overcoming and of the *Übermensch*. Corriero also examines the different publics of Zarathustra's teaching: first the mocking crowd, then the community of disciples, and finally the friendly relationship, which is indeed often present in the book. Rather than a hierarchical relationship between master and disciples, Zarathustra is fundamentally looking for a friendship based on equality, encouraging individuals to sacrifice themselves to achieve the ideal of the *Übermensch*. This relationship allows him to avoid two pitfalls: on the one hand, total isolation, which would prevent him from sharing his wisdom, on the other, excessive pity for the community to which he aspires.²² Corriero analyzes friendship in an original way, studying its different aspects, particularly its connection with the relationship of enemy and the virtue of hardness. He argues that Zarathustra's friendship is not incompatible with the love of the neighbor, but it can still be seen as continuing the Christian tradition rather than rejecting it. This is a rather paradoxical reading of the chapter *On Love of the Neighbor*, in which friendship is supposed to take the place of compassion for the neighbor.

In the final chapter, Corriero provides an interesting commentary on Part IV of *Zarathustra*, demonstrating how this friendship can easily turn into pity for the higher men – which is the greatest temptation for our protagonist. As in the rest of his book, his main purpose is to interpret the different scenes within a biblical context, sometimes literally describing *Zarathustra* as a "Fifth Gospel." The religious orientation of the analysis is obvious at the end of the chapter, when Corriero asserts that Zarathustra's gift shares deep similarities with

²² See Nachlass 1881, 13[1], KSA 9.618.

divine grace, and that the *Übermensch* is a forthcoming event, very similar to revelation. It is certainly useful to highlight the religious background of *Zarathustra* for the reader, a task which Corriero undertakes with remarkable erudition. However, one should question the relevance of offering such a literal religious interpretation of a text which has an eminently critical and parodic tone, particularly in the fourth part. It is regrettable that Corriero neither mentions nor discusses any academic literature that precisely indicates Nietzsche's sources on this subject, or the critical distance between Nietzsche and the biblical model.²³ Moreover, the hermeneutic presupposition of reading *Zarathustra* as a continuation of Christianity and a form of religious discourse would need to be justified with more arguments. This reading would need to be confronted with Zarathustra's declarations where he refuses any attitude of belief toward himself, whether from his disciples at the end of the first part or the higher men in the fourth whose religiosity betrays his teaching and disappoints him. At the end of Part I, Zarathustra proclaims: "Dead are all gods: now we want the *Übermensch* to live" (Z I, On the Bestowing Virtue 3). How can we justify an interpretation that emphasizes continuity over rupture with religious discourse with this statement? Corriero's book certainly indicates the importance of the gift metaphor in *Zarathustra* and its affirmative meaning. However, this metaphor can also be interpreted independently of the Christian context. It can just as well be related to Zarathustra's constantly frustrated desire to create a true community that will accept his teaching on the *Übermensch* and the necessity of creating affirmative values, as he says at the very end of the book: "Am I concerned with *happiness*? I am concerned with my *work*" (Z IV, The Sign).

Bibliography

- A德勒, Charles: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. II, Paris 1958
 Benson, Bruce Ellis: *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington, IN 2008
 Bertot, Clément / Leclercq, Jean / Monseu, Nicolas / Wotling, Patrick (eds.): *Nietzsche, penseur de l'affirmation. Relecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain 2019
 Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London 2002
 Dudley, Will: *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge 2002
 Fillon, Alexandre: "Da paixão do conhecimento ao eterno retorno," *Cadernos Nietzsche* 44/2 (2023), 41–66
 Fillon, Alexandre: "La pensée de l'éternel retour: du discours à la doctrine," *Nietzsche-Studien* 53 (2024), 106–34
 Gerhardt, Volker (ed.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Munich 2000
 Grätz, Katharina: *Kommentar zu Nietzsches "Also sprach Zarathustra" I und II*, Berlin 2024
 Grätz, Katharina: *Kommentar zu Nietzsches "Also sprach Zarathustra" III und IV*, Berlin 2024
 Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (eds.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur: Von der "Fröhlichen Wissenschaft" zu "Also sprach Zarathustra"*, Heidelberg 2016
 Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995
 Heit, Helmut / Sommer, Andreas Urs (eds.): *Nietzsche und die Reformation*, Berlin 2020

²³ In addition to the scholarship mentioned above, Cauchi and Corriero do not mention or reply to the arguments raised in significant studies on the critical and parodic nature of Nietzsche's *Zarathustra*. See Werner Stegmaier, "Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*," in Gerhardt (ed.), *Also sprach Zarathustra*, 143–68, and Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Würzburg 2000.

- Higgins, Kathleen M.: "Zarathustra is a Comic Book," *Philosophy and Literature* 16/1 (1987), 1–14
- Houlgate, Stephen: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge 1986
- Large, Duncan: "Nietzsche's Use of Biblical Language," *Journal of Nietzsche Studies* 22 (2001), 88–115
- Lemm, Vanessa: *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020
- Loeb, Paul S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010
- Mayer, Mathias (ed.): *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, Baden-Baden 2019
- Pelloni, Gabriella / Schiffermüller, Isolde (eds.): *Pathos, Parodie, Kryptomnesie: Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Heidelberg 2015
- Ruin, Hans: "New Literature on *Thus Spoke Zarathustra* / Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*," *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 382–99
- Ruin, Hans: "Saying *Amen* to the Light of Dawn: Nietzsche on Praise, Prayer, and Affirmation," *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 99–116
- 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 (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Munich 2000, 143–68
- Wahl, Wolfgang: *Feuerbach und Nietzsche: Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Würzburg 1998
- Williams, Robert R.: *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford 2012
- Wotling, Patrick: "Nietzsche et Hegel: Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis," *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 458–73
- Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Würzburg 2000

Fabian Mauch

Neuerscheinungen zu Nietzsche und der Politik

1. Martin A. Ruehl / Corinna Schubert (Hg.), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*. Berlin / Boston: De Gruyter 2023, 397 S., ISBN 978-3110796230.
2. Matthew McManus (Hg.), *Nietzsche and the Politics of Reaction. Essays on Liberalism, Socialism, and Aristocratic Radicalism*. Cham: Palgrave Macmillan 2023, 386 S., ISBN 978-3031136368.
3. Stefan Breuer, *Wagner, Nietzsche und die deutsche Rechte 1871–1933*. Stuttgart: J. B. Metzler 2023, 235 S., ISBN 978-3662672143.
4. Paul Stephan, *Links–Nietzscheanismus*. Stuttgart: Schmetterling Verlag 2020 und 2022, 2 Bde., 142 und 522 S., ISBN 978-3896570895 und 978-3896570499.

Abstract: New Publications on Nietzsche and Politics. Nietzsche is one of the authors with the most intensive political reception, but also one of the most controversial. While the history of his political impact in the twentieth century has now been well researched, it is by no means complete, as the more recent publications discussed below show. The contributions in *Nietzsche and the Politics of Reaction* shed a sometimes critical, sometimes polemical light on the Nietzsche reception among authors of the American „New Right,“ while Paul Stephan attempts to re-found a left-wing Nietzsche reception with *Links–Nietzscheanismus*. In contrast, the anthology *Nietzsches Perspektiven des Politischen* clearly broadens the focus and examines both systematic and historical contexts of Nietzsche’s political thought up to the present day. Finally, from a historical perspective, Stefan Breuer deals with the Nietzsche and Wagner cults up to 1933, focusing on both their development and their interconnectedness and placing them in the wider context of the right-wing intellectual movements of the era.

Keywords: Politics, Ideology, Right-wing Nietzscheanism, Left-wing Nietzscheanism

1. Der von Martin Ruehl und Corinna Schubert herausgegebene Sammelband *Nietzsches Perspektiven des Politischen* beruht auf dem vom 17. bis 20. Oktober 2019 in Naumburg veranstalteten 30. Internationalen Nietzsche-Kongress. Die Beiträge sind in vier Sektionen gegliedert (I. Individuum und Freiheit, II. Staat und Störung: Demokratie, Erziehung, Revolution, III. Begriffe und ihre Formung, IV. Umwertungen in Moral und Kultur) und behandeln sowohl systematische wie rezeptionsgeschichtliche Fragen. Untersucht werden verschiedene Aspekte von Nietzsches politischem Denken, die sowohl auf ihre theoretische Stellung in Nietzsches Werk wie auf ihre heutige Relevanz befragt werden. Behandelt werden dabei so unterschiedliche

Fabian Mauch, Universität Stuttgart, Stuttgart Research Centre for Text Studies, Azenbergstr. 12, 70174 Stuttgart, Deutschland, E-Mail: webbie@gmx.de

Themen wie Nietzsches Verhältnis zur Sklaverei, die Nietzsche-Lektüre Mussolinis oder Nietzsches Subjektkritik als Ausgangspunkt einer „Umwertung des Politischen“.

So versucht Sarah Bianchi „einen Brückenschlag von Nietzsche zu Foucault“ (74 f.), um die „kritischen Potentiale des aufklärerischen Subjekts“ freizulegen (84 f.). Damit soll, dem diskurskritischen Ansatz Foucaults folgend, „das einmal siegreiche Wissen [...] in seiner historischen Variabilität entlarvt und [...] als potentiell veränderbar begriffen“ werden (85). Einen direkten Bezug zur aktuellen Weltpolitik stellt Carlo Chiurco her, indem er in Hinsicht auf Nietzsches „Aristokratismus“ und seine vermeintliche Bewunderung „mächtiger Führer“ und „Tyrannen“ die Frage aufwirft (206), inwiefern heutige Autokraten (wie Putin) diesem Ideal entsprechen.

Noch entschiedener aktualisiert wird Nietzsches Denken in dem ausführlichen Beitrag von Maudemarie Clark, die in Nietzsche, trotz dessen vielfach bezeugter Kritik an zeitgenössischen Demokratisierungsprozessen des Bildungswesens und anderer Lebensbereiche, einen Vorkämpfer der „liberalen Demokratie“ (*liberal democracy*) sieht – sofern man akzeptiere, dass Nietzsche nicht die demokratischen Einrichtungen selbst, sondern nur den in diese eingedungenen „modernen Geist“ im Visier gehabt habe (159 f.). Nun bedeuteten – anders als Clark es voraussetzen scheint – Liberalismus und Demokratie zu Nietzsches Zeit keineswegs das gleiche. Beide standen spätestens nach 1848 sogar „in offenem Gegensatz“.¹ So vertritt Nietzsche vor allem in der mittleren Periode teilweise liberale Positionen, was auch eine Reaktion auf die bismarcksche Schutzzollpolitik war, der er äußerst ablehnend gegenüberstand. Dem Demokratismus, besonders in Gestalt der Arbeiterbewegung, begegnete er hingegen bestenfalls mit Distanz und kritisierte Bismarck nicht zuletzt dafür, diese als Werkzeug zu benutzen und sich auf diese Weise mit ihr gemein zu machen. Clark jedoch vermischt die Begriffe liberal und demokratisch unentwegt, unbekümmert darüber, dass gerade in dem von ihr abschließend zitierten Aphorismus GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 Freiheit (= liberal) und Demokratie ausdrücklich in Opposition gestellt werden. Hier hätte ein wenig mehr begriffs- und diskursgeschichtliches Bewusstsein, oder einfach schon eine genauere Lektüre, sicherlich vor einigen allzu leichtfertigen Schlussfolgerungen bewahrt.

Andere Beiträge behandeln speziellere Probleme wie Nietzsches Begriff des Aristokratischen, Nietzsches Freigeistideal als antipolitisches Konzept, Nietzsches Verhältnis zur platonischen Staatslehre, Nietzsches Ansichten zur Rassenmischung oder die Konsequenzen seiner Subjektkritik für „unsere bisherigen Moral- und Rechtsnormen“ (341). Selten wird dabei ins Detail gegangen, was bei der Kürze vieler Texte von zehn Seiten oder weniger auch kaum möglich ist. Vielmehr werden Denkanstöße vermittelt – die allerdings oftmals so oberflächlich bleiben, dass sie denjenigen Lesern, die schon etwas näher mit Nietzsche vertraut sind (und an solche richtet sich eine solche Publikation ja in erster Linie), kaum Aufschlussreiches zu bieten vermögen. Hiervon ausdrücklich auszunehmen sind die Beiträge von Enrico Müller, Christian Benne und Marco Brusotti, die auf originelle Weise Themenfelder problematisieren, die sowohl für unser Verständnis von Nietzsche wie für die Bewertung von dessen heutiger Relevanz von Bedeutung sind.

So rekonstruiert Müller die für Nietzsches Spätwerk zentralen Konzepte des „Wanderers“, des „Freigeistes“, des „guten Europäers“ und der „Vornehmheit“ als „Abschied von politischen, psychologischen und existentiellen Formen der Heimat“ (71), der sich als Reaktion Nietzsches auf den national verengten Begriff des Politischen – und dessen Komplement der Ausgrenzung in Form des Antisemitismus – verstehen lässt und hinter dem „als nomadischer Modus zugleich eine Vollzugsform unverwurzelten Denkens und Daseins“ aufscheint, in der Müller

¹ Daniel Schulz, *Verfassung und Nation. Formen politischer Institutionalisierung in Deutschland und Frankreich*, Wiesbaden 2004, 143.

das „Leitmotiv“ von Nietzsches „philosophische[r] Erschließung politischer Individualität“ erblickt (70). Benne wiederum untersucht, ausgehend von Nietzsches Aristokratismus und der aus diesem ableitbaren Demokratiekritik (161), zunächst den historischen Kontext der Begriffe. Dies ist schon allein deshalb lobenswert, weil eine solche Kontextualisierung in der Nietzsche-Forschung nur selten oder gar nicht vorgenommen wird. Wie sehr eine leichtfertige Lektüre, die sich auf das heutige Vorverständnis von Begriffen verlässt, den Blick auf das bei Nietzsche eigentlich Thematisierte verstellt, demonstriert Benne dabei eindrücklich anhand des Begriffs des ‚Radikalen‘, der im 19. Jahrhundert linksliberal besetzt ist, was ein erhellendes Licht auf die von Brandes geprägte Kennzeichnung Nietzsches als Vertreters eines „aristokratischen Radikalismus“ wirft (165). Benne gelangt zu dem Schluss, dass Nietzsche, „[a]nknüpfend an seinen jugendlichen Radikalismus“, „die politische Idealvorstellung einer Demokratie [entwirft], die als Adelsrepublik davor gefeit wäre, in die Pöbelherrschaft und die nächste Tyrannis abzusinken“ (178), wobei er spekuliert, dass dieses Konzept womöglich von der „aurea libertas der polnischen Adelsrepublik“ (175) inspiriert war. Brusotti schließlich unternimmt eine geschichtliche Rekonstruktion des Ressentiment-Begriffs und zeigt dessen ursprünglich emanzipatorischen Gehalt auf, mit dem Nietzsche ihn zunächst von Eugen Dühring übernimmt, um ihm schließlich eine vollkommen andere, ja konträre Bedeutung zu geben (250–254): Als von einem „eindeutig vorherbestimmte[n] Zielobjekt“ (260) abgelöster halluzinatorischer Affekt (256 f.) kann das Ressentiment „sich unkontrolliert entladen“ (259), aber infolgedessen eben auch manipuliert und auf ein mehr oder weniger beliebiges Feindbild hin ausgerichtet werden. Hierin erkennt Brusotti die Aktualität von Nietzsches Theorie des Ressentiments, denn: „Nicht nur im zwanzigsten Jahrhundert, sondern noch heute ist Nietzsches Kritik an Persönlichkeiten, die Ressentiments lenken, gestalten und manchmal zum Ausbruch bringen, alles andere als gegenstandslos geworden“ (260).

Wie ist nun der Band als Ganzes zu bewerten? Durchgängig hat man den Eindruck, dass die Herausgeber sich nicht auf eine übergeordnete Leitfrage festlegen konnten. So wird Nietzsche mal problematisierend, mal rezeptionsgeschichtlich, mal historisch-kontextualisierend behandelt, wobei vor allem die aktualisierenden Lesarten (Clark, Chiurco) unter einem auch in der Nietzsche-Forschung leider immer häufiger zu beobachtenden Mangel an historischem Bewusstsein leiden. Vielfach wirken die behandelten Themen beliebig und ohne Zusammenhang, was es äußerst schwer macht, den Band einzuordnen, sind doch sowohl Inhalt als auch Niveau der einzelnen Beiträge so verschieden, dass eine gemeinsame Bewertung kaum möglich scheint.

Das Fehlen einer verbindenden Leitfrage hat auch damit zu tun, dass für die Herausgeber die grundsätzliche Frage besteht, „ob und in welcher Hinsicht Nietzsche ein Denker des Politischen genannt werden kann“ (2). Das wiederum hängt mit einem sehr spezifischen (mithin sehr deutschen?) Verständnis davon zusammen, was einen *Denker des Politischen* ausmacht: nämlich eine „kohärente politische Philosophie“ vorweisen zu können, wie Vasti Roodt es ausdrückt, weshalb diese dann auch unumwunden erklären kann, Nietzsche sei „not a political thinker in a very specific, normative sense of the term“ (221), ja kein politischer Denker überhaupt. Sicherlich hat Nietzsche niemals eine normative Staatstheorie ausgearbeitet; allein schon das Konzept hätte seinem Denken widersprochen. Dennoch bezeugen die Werke, die Briefe und der Nachlass auf vielfache Weise das anhaltende Interesse Nietzsches an konkreten politischen Themen und Ereignissen, und das allein wäre eigentlich Grund genug gewesen, sich einmal genauer mit diesen Spuren auseinanderzusetzen. Besonders in den frühen Aufzeichnungen und den Briefen ist diesbezüglich noch viel aufzuarbeiten, was hier nur angemerkt sein soll. Stattdessen arbeitet der Großteil der Beiträge sich, mit wenigen Ausnahmen, an den von Nietzsche selbst vorgegebenen abstrakten Wortkörpern (Sklavenmoral, Demokratie, Aristokratismus, Aufklärung etc.) ab, anstatt diese auf ihre diskursiv-begriffsgeschichtliche

Dimension hin zu befragen.² So bleiben am Ende ein durchmisches Gefühl und der Eindruck zurück, dass hier eine Chance vertan wurde, denn es besteht kein Zweifel daran, dass die Forschung zum politischen Nietzsche nach wie vor ein großes Desiderat darstellt.

2. Während das Interesse an Nietzsche in Deutschland heute ein überwiegend akademisches geworden ist, wird Nietzsche im angelsächsischen Raum bis heute politisch rezipiert und mitunter vereinnahmt. Beliebt ist er dabei vor allem bei Vertretern der Neuen Rechten (Alt-Right), die sich affirmativ auf Nietzsches „Aristokratismus“ berufen (182), während er von Linken wiederum als Vordenker dieser Neuen Rechten betrachtet wird.³ Im Vergleich zu Deutschland hat sich eine kritische Nietzsche-Forschung in Großbritannien und den USA erst relativ spät entwickelt, und damit hängt auch zusammen, dass Nietzsche in beiden Ländern nach wie vor eine stark politisierte Figur ist, an der sich teils heftige polemische Debatten entzünden. Der von Matthew McManus herausgegebene Sammelband *Nietzsche and the Politics of Reaction* versammelt vor diesem Hintergrund sowohl wissenschaftlich-kritische wie leidenschaftlich-polemische Beiträge, die auf das wachsende Interesse am politischen Nietzsche⁴ und dessen zunehmende Politisierung in den Vereinigten Staaten reagieren. Dabei teilt McManus, wie er in seinem Eröffnungsbeitrag klarmacht, die Überzeugung von Nietzsches linken Kritikern, denen zufolge Nietzsche sehr wohl ein Vertreter der Rechten ist. Gleichzeitig bezeichnet er sein Denken aber als „the greatest critique of the left ever launched“ (32). Profitieren könne die Linke von einer Auseinandersetzung mit Nietzsche McManus zufolge insofern, als Nietzsches Moral- und Religionskritik für die „genealogische Affinität“ zwischen linken und christlichen Anliegen sensibilisieren und die Linken dazu ermuntern könne, ihre kategorische Religionsfeindlichkeit zu hinterfragen (32 f.).

Der Band gliedert sich in drei thematische Abschnitte: „Nietzsche and the Political Right“, „Nietzsche's Critique of Modernity“ sowie „The Aesthetic Politics of Value“. Die beiden ersten Abschnitte bilden gewissermaßen Komplemente, da sie Nietzsches Verhältnis zur Neuen Rechten einmal im Hinblick auf die Rezeption Nietzsches und einmal im Hinblick auf dessen Werk selbst beleuchten. Während im ersten Teil der Frage nachgegangen wird, inwiefern Nietzsches Denken für die neurechten Ideologien eine Inspirationsquelle bildet, befassen sich die Beiträge des zweiten Abschnitts mit Nietzsches Modernitätskritik als solcher, die im Gegensatz zur heute vorherrschenden Sicht als eine entschieden politische begriffen wird (5), und verorten diese in den zeitgenössischen politischen Debatten. Der dritte Abschnitt widmet sich einzelnen Rezeptionsphänomenen Nietzsches in der politischen Ästhetik, Kunst und Kultur. Dazu

2 Wie weit sich die Beiträge infolge ihrer abstrakten Prämissen mitunter von jeglichem konkreten Zusammenhang entfernen, zeigt auf geradezu groteske Weise der Beitrag von Marcus Döller, der sich Nietzsches Charakterisierung der französischen Revolution als „letzte[r] grosse[r] Sklaven-Aufstand[]“ (JGB 46) vornimmt und zum singulären Ausgangspunkt für eine Gedankenkette macht, die über zehn Seiten hinweg Wendungen wie diese aneinanderreihet: „Das rechtliche Nein ist ein Nein, das Nein zu diesem Nein sagt oder das die Verneinung dieses Neins verneint, hierin weist es das Nein als politisches zurück – es ist ein Nein, das sich selber als politisches entpolitisiert und damit einer politischen Suspension gleichkommt. In der Verneinung des Neins vollzieht die rechtlich verstandene Verneinung die Entpolitisierung des politischen Neins“ (197). Auch wer sich bis zum Schluss durch solche Hegel-Simulationen gekämpft hat, bleibt – gelinde gesagt – ratlos zurück, was denn das eigentlich noch mit Nietzsche zu tun hat.

3 Vgl. Ronald Beiner, *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*, Philadelphia, PA 2018.

4 Vgl. Hugo Drochon, *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, NJ 2016.

gehören weit auseinanderliegende Themen wie Social Media, Nietzsches Sprachkritik und ihr Zusammenhang mit Nietzsches vermeintlicher Fortschrittsfeindlichkeit, Nietzsche als Ideengeber des „Akzelerationismus“ von Deleuze und Guattari und damit als Vordenker eines neoliberalen Turbokapitalismus, oder vermeintliche Parallelen zwischen Nietzsches Schriften und Leni Riefenstahls *Triumph des Willens* (1935), die sich beide rhetorischer beziehungsweise kinematischer Überwältigungsstrategien bedienen würden, um den Rezipienten zu manipulieren.

Von besonderem Interesse sind, zumal für den deutschen Leser, vor allem die Beiträge, die sich mit der heutigen Rezeption Nietzsches durch die amerikanische Rechte befassen. Durch sie wird ein hierzulande wenig bekanntes und entsprechend kaum beforschtes Rezeptionsphänomen in den Mittelpunkt gerückt, womit der Band auch ein Seitenstück zu jüngeren Untersuchungen darstellt, die sich der Nietzsche-Rezeption durch die Neue Rechte in Deutschland widmen.⁵ So stellt Steven Newman dar, wie Nietzsche durch rechtslibertäre Kapitalisten, alternative Rechte (Alt-Right) und Trumpisten rezipiert wird. Während die ideologischen Differenzen zwischen diesen Strömungen teils erheblich sind, lassen sich als verbindende Elemente ihrer Nietzsche-Rezeption dennoch zwei Grundgedanken ausmachen, nämlich Nietzsches Kritik der Demokratie und seine Kritik des Egalitarismus. Unter anderem zeigt Newman in diesem Zusammenhang Nietzsches Einfluss auf die Selbstdarstellung Donald Trumps auf. Dessen Anleihen sind indes so oberflächlich und allgemein, dass von einem „trumpischen Nietzscheanismus“ keine Rede sein kann. Zwar bedienen die genannten rechten Strömungen sich vielfach an Nietzsches rhetorischem Inventar, erfassen jedoch kaum die mit diesem verknüpften Denkinhalte (wie etwa Nietzsches Sorge um die Kultur). Der Bezug auf Nietzsche bleibt insoweit zusammenhanglos und willkürlich, denn Nietzsche dient den amerikanischen Rechten in erster Linie als Gewährsmann für bereits bestehende und sich aus eigenen Traditionen speisende Überzeugungen, zu deren Stützung es keiner zwingenden Berufung auf Nietzsche bedarf, so Steven L. Newman:

Neofascists do not need Nietzsche to argue for white supremacy or denounce Jewish conspiracies. What they take from Nietzsche is his rejection of the normative underpinnings of modern democracy and his embrace of the notion that there is a hierarchy of human types within which persons of a certain description are vastly superior to the rest (68).

Grundsätzlich will der Band kein rein sachlich-neutraler Forschungsbeitrag sein, sondern selbst in die ideologischen Debatten um Nietzsche eingreifen. Das wird in den einzelnen Beiträgen immer wieder deutlich, wenn inhaltlich zu Nietzsche Stellung bezogen wird: „No egalitarian can agree with all of Nietzsche's conclusions“, stellt etwa Ben Burgis fest, fügt aber sogleich hinzu: „But egalitarians who take normative persuasion seriously can profit from examining Nietzsche's tools“ (100). Neben eher um Abwägung bemühten Stimmen wie der von Burgis kommen mit Autoren wie Ronald Beiner allerdings auch bekennende „Anti-Nietzscheaner“⁶ zu Wort. Dabei werden die ideologisch mitunter stark widersprüchlichen Positionen so zusammengestellt, dass eine Art Abbild der aktuellen Debatten um Nietzsche entsteht. Das ist einerseits ein Vorzug, weil es zur Authentizität des Inhaltes beiträgt. Es führt jedoch auch dazu, dass die einzelnen Beiträge sich in ihrer sachlichen Qualität teilweise stark unterscheiden. Während man in einigen Erhellendes und zum Teil auch ganz Neues zur neueren Nietzsche-Rezeptionen

⁵ Vgl. Sebastian Kaufmann, „Nietzsche und die Neue Rechte. Auch eine Fortführung der Konservativen Revolution“, in: Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche und die Konservative Revolution*, Berlin 2018, 591–620.

⁶ Vgl. Beiner, *Dangerous Minds*.

erfährt, kommen andere, wie der genannte von Beiner, nur stellenweise über primitive Polemik hinaus. Hinzu kommt, dass, besonders im dritten Teil, die Leitfrage manchmal stark aus dem Blick gerät, etwa wenn mehr über die politischen Theorien von Hannah Arendt und anderen Autoren geredet wird als über Nietzsche (329–351) oder ein durch nichts weiter begründeter Bezug der Ästhetik von Riefenstahls *Triumph des Willens* zu Nietzsches Rhetorik behauptet wird, der offensichtlich nur als Aufhänger für ein letztlich ganz anderes Thema dient (353–379).

Alles in allem stellt der Band damit ein eher durchwachsenes Produkt dar. Wer sich für die zeitgenössische Nietzsche-Rezeption interessiert, dem ist er jedoch trotzdem zu empfehlen: zum einen wegen der vereinzelt sachlich gehaltvollen Beiträge, zum anderen, weil man auch (oder vielleicht gerade) dort, wo das Wissenschaftliche dem Polemischen weicht, etwas über den Stand der aktuellen Nietzsche-Debatten in den Vereinigten Staaten erfährt.

3. Stefan Breuer untersucht in *Wagner, Nietzsche und die deutsche Rechte 1871–1933* die Entwicklung und Verflechtung der Wagner- und Nietzsche-Bewegungen. Als ausgewiesener Experte für die politische Ideengeschichte der deutschen Rechten zwischen 1871 und 1945 nähert Breuer sich dem Thema dabei aus einer netzwerksoziologischen Perspektive an: Im Mittelpunkt stehen nicht, wie dies sonst häufig der Fall ist, die ideellen Differenzen zwischen Wagner und Nietzsche, sondern die Kulte, die sich um ihre Personen und ihre Werke bildeten, deren ideologischen Konflikte und ihre Beziehung zueinander sowie zu den rechtsintellektuellen Groß-Strömungen der Zeit. Breuers Werk stellt damit über sein eigentliches Thema hinaus auch einen Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte bis 1933 dar.

Beide, Wagner wie Nietzsche, versuchten von Anfang an, Anhängerschaften zu mobilisieren; beiden ging es dabei um eine Erneuerung der Kultur. So formulierte Nietzsche, bereits unter dem Eindruck Wagners stehend, als programmatisches Ziel die „Vorbereitung des Genius: denn wir haben keine Kultur“ (Nachlass 1872/73, 23[14], KSA 7.545). Während es Nietzsche dabei zwar gelang, einen Kreis von Freunden und Bekannten um sich zu versammeln, mit denen er seine Ideen teilen konnte und die teilweise auch an deren Verbreitung mitwirkten, erreichte dieser Zirkel nie auch nur annähernd den Umfang und die Bedeutung der Wagner-Bewegung. Dies hatte auch damit zu tun, dass Wagner sich, anders als Nietzsche, schon früh und offensiv um die Unterstützung mächtiger und wohlhabender Gönner wie Ludwig II. und Bismarck bemühte und durch Gründungen wie den Bayreuther Patronatsverein (2) die Verankerung seiner kulturelloreformatorischen Erneuerungsbewegung im neugegründeten Deutschen Reich vorantrieb. Blieb der Erfolg dieser Ambitionen zunächst zwar durchwachsen, gelang es Wagners Witwe nach seinem Tod, „die Bayreuther Festspiele zu institutionalisieren und zu einem festen Bestandteil der Eventkultur des Kaiserreichs zu machen“ (3); auch wenn das von ihr erstrebte Protektorat Wilhelms II. für Bayreuth ausblieb – es wurde erst „nach 1933 Wirklichkeit“ (4). Dass auch Wagners (zumindest anfänglich) reichsfreundliche Haltung zum Bruch mit Nietzsche beitrug, ist hinlänglich bekannt. Es gehört vor diesem Hintergrund zu den größten Ironien seiner Wirkungsgeschichte, dass „[u]nter der Führung eines mit dem Haus Wahnfried vergleichbaren Clans, der aus Nietzsches Schwester und weiteren Mitgliedern der Familie der Mutter bestand“, sich die „Nietzsche-Bewegung“ (wie es seit 1895 hieß) immer stärker in Richtung einer „Nationalisierung und Vereinnahmung“ verengte, „in deren Gefolge Nietzsche zu einer Ikone der politischen Rechten wurde“ (4).

In vier Hauptkapiteln zeichnet Breuer zunächst die geistig-politische Wandlungen Wagners nach: vom demokratischen Revolutionär, der das allgemeine Wahlrecht verlangt (13), für „die freie Liebe“ eintritt (17), ja gar die „*Vernichtung des Staates*“⁷ fordert, zum Veräch-

7 Richard Wagner, *Oper und Drama* [1851], zitiert nach Breuer, 17.

ter von „Liberalen und Demokraten“ (30), der im Krieg von 1866 auf den Sieg Preußens setzt und den „volksthümlichste[n] Krieg“ (31) gegen Frankreich propagiert. Als ausschlaggebend für „diese mittlere Periode in Wagner Denkweg“ sieht Breuer die Annäherung Wagners „an die Philosophie Schopenhauers“, unter deren Eindruck „sich seine Zeitablehnung zur Welt-ablehnung“ radikalisiert habe (31). Statt auf direkte politische Eingriffe setzte Wagner nun auf ein „langfristig auf Volkserziehung ausgerichtete[s] Kunstprogramm“ (28). Die Gründung des Deutschen Reiches 1871 verlieh seinen Hoffnungen in dieser Hinsicht neuen Auftrieb, hegte er doch die Erwartung, „der neu geschaffene kleindeutsch-protestantische Staat könne [...] die kulturpolitischen Aufgaben bewältigen, die sich für Bayern als zu groß erwiesen hatten“ (34) – Hoffnungen, die freilich bald einer tiefen Desillusionierung wichen, als sich dieser Staat und seine Führung Wagners Wünschen gegenüber gleichgültig zeigten (35). Die Ernüchterung Wagners brach sich in zunehmenden Klagen über die Kulturlosigkeit der Zeit Bahn, die immer wieder auch von antisemitischen Ausfällen durchzogen sind: So heißt es über Bismarck, dieser habe der „Großzüchtung des Judenthums im deutschen Volksleibe‘ Vorschub“ geleistet (35), und den deutschen Fürsten wirft er vor, „die Öffentlichkeit den Juden überlassen“ und damit das „Aufkommen der Demokratie des Parlamentarismus, des Pressewesens und des Kunstbetriebs“ ermöglicht zu haben (41).

Die Argumentationsfiguren, die sich dabei abzeichnen, bilden in vielerlei Hinsicht die Schnittstelle zu den radikalen Tendenzen der späteren Wagner-Bewegung: Aggressiv vortragene Ressentiments gegen „die moderne Wissenschaft“, den „Geldhandel“, das „Gross-Kapital“, den Sozialismus, den Parlamentarismus und – selbstverständlich – das „Judentum“ (61 f.) gehörten zum ideologischen Grundinventar der Wagnerianer und fanden in Publizisten wie Hans von Wolzogen, dem Leiter der *Bayreuther Blätter*, beflissene Sprachrohre. Es erstaunt nicht, dass solche Ansichten sich in weiten Teilen der intellektuellen Rechten als anschlussfähig erwiesen und Wagner in den folgenden Jahren zu einer Ikone des „Deutschtums und deutschen Wesens“ wurde, wie es Otto Bonhard, Schriftleiter der *Alldeutschen Blätter*, ausdrückte (81). Dabei war Wagner innerhalb der Rechten keineswegs unumstritten, wie Breuer im Abschnitt „Die Völkischen im Streit über Wagner“ ausführt. Auch dies gehört, ebenso wie die Tatsache, dass die *Bayreuther Blätter* für mehrere Jahre zur Plattform für den bekannten Rassentheoretiker Houston Stewart Chamberlain wurden (104), der von manchen gar als führender Kopf des Bayreuther Kreises bezeichnet wurde, zu der schillernden und widersprüchlichen Rezeptionsgeschichte Wagners, die Breuer ebenso kenntnisreich wie fesselnd darstellt.

Im dritten Kapitel rekonstruiert Breuer Nietzsches „Wege zu Wagner – und über ihn hinaus“. Wie Wagner sah auch Nietzsche „sich berufen“ (132), „an einer Kulturbewegung unter den Ersten zu kämpfen und zu arbeiten, welche vielleicht in der nächsten Generation, vielleicht noch später der grösseren Masse sich mitteilt“ (Brief an Carl von Gersdorff, 4. Februar 1872, Nr. 197, KSB 3.286). Dieses kulturreformatorische Sendungsbewusstsein, das sich, weit über die Wagner-Phase hinaus, durch Nietzsches gesamtes Werk zieht, erklärt vielleicht am ehesten die anfängliche Begeisterung Nietzsches für Wagner und dessen Projekt. In dieser Zeit übernahm Nietzsche viele Motive Wagners, auch solche antisemitischen Inhaltes.⁸ Weil ihm die Kulturreform Wagners indes nicht radikal genug erschien, vollzog er schließlich, in der Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80), den Bruch mit dem Meister; sah er in dessen Kunstideal doch eine Rückwendung „in eine vom Mythos beherrschte Welt“, während es ihm selbst vielmehr um eine Überbietung der Moderne ging, um einen Weg nicht „hinter die Modernität zurück, [...] sondern durch die Modernität hindurch zu einer Ordnung, die zwar wieder auf

⁸ Siehe etwa die Erstfassung der *Geburt der Tragödie* (1872), wo eine „Gleichsetzung des Sokratismus mit der jüdischen Presse“ vorgenommen wird, so Breuer (141).

ständischen und wohl auch ‚rassischen‘ Scheidungen beruhen sollte, gleichwohl wesentliche Elemente der Moderne enthielt“ (169). Die Abwendung von Wagner und dem Bayreuther Kreis änderte jedoch nichts an Nietzsches weiterhin bestehenden Vorbehalte gegen die moderne „Maschinen-Cultur“ (MA II, WS 220), die Demokratie und den Parlamentarismus, obzwar nun die antisemitischen Untertöne zurücktraten und einer antichristlichen Tendenz Raum gaben. Dass in den rechten Lesarten Nietzsches, denen Breuer sich im letzten Kapitel widmet, unter Federführung von Autoren wie Ernst Niekisch, Moeller van den Bruck und anderen Vertretern der Konservativen Revolution, Nietzsche „zum Theoretiker des modernen Großkollektivs, zum Verkünder eines neuen, nichtmarxistischen Sozialismus“ und „neuen Nationalismus“ werden konnte (187), gehört sicherlich zu den vielen Absurditäten seiner Wirkungsgeschichte. Natürlich hatten auch die Propaganda und Editions politik des Nietzsche-Archivs hier entscheidende Vorarbeit geleistet. Allein auf diese lässt sich seine Vereinnahmung jedoch nicht zurückführen, gab Nietzsche doch vielfach selbst die Stichworte, die eine solche Vereinnahmung überhaupt erst ermöglichten. Wie in Bezug auf Wagner schwankten dabei allerdings auch Nietzsche gegenüber die Haltungen stark, wie etwa der Fall des nationalsozialistischen Philosophen und Herausgebers des *Willens zur Macht* Alfred Baeumler zeigt, der Nietzsche einerseits als den „Philosophen des ‚heroischen Realismus‘“ pries (198), ihm andererseits jedoch „totale Unfähigkeit“ vorwarf, „den objektiven Geist und die Geschichte angemessen zu erfassen“ (189).

Hervorzuheben sind das hohe wissenschaftliche Niveau der Untersuchung sowie das Talent Breuers, Ordnung und Übersicht in die große Materialfülle zu bringen, Hauptlinien hervorzuheben und so dem Leser auf spannende Weise diesen verworrenen Komplex näherzubringen. Dass die beiden Hauptstränge der Untersuchung, die Rezeptionsgeschichten Wagners und Nietzsches, dabei nicht einfach nebeneinanderherlaufen, sondern immer wieder aufeinander bezogen werden, verleiht der Darstellung zusätzlichen Wert. Zweifellos gehört Breuers Buch damit zum Besten, was in der letzten Zeit zu diesem Thema publiziert worden ist, und ist jedem Wagner- wie Nietzsche-Interessierten nur wärmstens ans Herz zu legen.

4. Während die Nietzsche-Rezeption durch Vertreter der Konservativen Revolution inzwischen gut erforscht ist, lässt sich gleiches über die linke Nietzsche-Rezeption nicht sagen. Es scheint zuweilen noch immer zweifelhaft, ob es eine solche im eigentlichen Sinn überhaupt gegeben hat beziehungsweise geben kann. Dabei hat bereits 1990 Seth Taylor in einer großen Studie die linke Rezeption Nietzsches im Umfeld des deutschen Expressionismus aufgearbeitet und damit eigentlich den Grundstein für weitere Forschungen gelegt.⁹ Gleichwohl ist seitdem erstaunlich wenig Wissenschaftliches zu dem Thema erschienen, und so ist es besonders zu begrüßen, dass nun vor wenigen Jahren Paul Stephan eine (mittlerweile in zweiter Auflage erschienene) Monografie zum „Links-Nietzscheanismus“ vorgelegt hat.

Das Werk besteht aus zwei Teilbänden und ist als „Einführung“ in die linke „politische Rezeptionsgeschichte“ Nietzsches konzipiert (Bd. I, 15). Der erste Teilband ist „Nietzsche selbst“ gewidmet und umreißt in drei Kapiteln die Hauptthemenfelder dieser Rezeptionsgeschichte („Nietzsche als Denker der individuellen Befreiung“, „Nietzsche als Denker des Leibes und seiner Befreiung“, „Nietzsche als Psychologe und Sozialtheoretiker“, „Nietzsche als Kulturphilosoph“, „Nietzsche als Kritiker der Metaphysik“, „Nietzsche und die Arbeiterbewegung“, „Nietzsche und der Feminismus“, „Nietzsche und die Judenfrage“). Der zweite Teilband untersucht in wiederum vier Hauptkapiteln einzelne Rezeptionslinien von der Jahrhundertwende, über den Ersten Weltkrieg bis zur Kritischen Theorie, den französischen Existenzialisten, Foucault, Deleuze, Guattari und Derrida. Kenntnisreich und mitunter ausführlich zeichnet Stephan

⁹ Seth Taylor, *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910–1920*, Berlin 1990.

dabei wichtige Hauptlinien nach: So wurde Nietzsche in der Vorkriegszeit in Künstlerkreisen ebenso wie von Vordenkern der Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie rezipiert. Einen interessanten Spezialfall bildet in diesem Zusammenhang die Nietzsche-Rezeption durch jüdische Autoren: So erklärte etwa der (selbst nicht jüdische, aber mit einer Jüdin verheiratete) Schriftsteller Heinrich Berl Nietzsche zum „Prophet[en] des jüdischen Glaubens“ (94).

Insgesamt bewegt sich die Darstellung weitgehend im Rahmen des Bekannten. Neues erfährt man eher nicht, aber das ist auch nicht schlimm, da das Werk ja ausdrücklich eine Einführung sein möchte und sich als solche an mit der historischen Nietzsche-Rezeption noch weniger vertraute Leser richtet. Inhaltlich stützt sich der Autor dabei zu großen Teilen auf die vorhandene Forschungsliteratur, insbesondere auf die einschlägigen Gesamtdarstellungen von Aschheim, Taylor und anderen, von denen ausgiebig Gebrauch gemacht wird.¹⁰ Vor allem im letzten Kapitel, das der jüngeren Nietzsche-Rezeption gewidmet ist, kommen allerdings auch weniger bekannte Autoren wie der französische Poststrukturalist François Laruelle zur Sprache. Dass es Stephan dabei durchaus auf eine gewisse Vollständigkeit ankommt, zeigt sich daran, dass er neben der linken auch die rechte Rezeptionsgeschichte Nietzsches in einem eigenen, umfangreichen Kapitel behandelt (121–236). Angesichts dieser Ausführlichkeit überrascht es dann zumindest, dass ein ungleich bedeutenderer Vertreter der jüdischen Nietzsche-Rezeption wie Oscar Levy (1867–1946), der sich mit dem Nietzsche-Archiv und den Nationalsozialisten anlegte und 1938 eine „Exkommunizierung Adolf Hitlers“ schrieb, in der er diesem das Recht, sich auf Nietzsche zu berufen, absprach, nicht einmal erwähnt wird, was im gegebenen Zusammenhang doch erwartbar gewesen wäre. Vom Eindruck der Vollständigkeit, der durch die große Themenfülle suggeriert wird, sollte man sich also nicht täuschen lassen.

Der Problematizität, einen „linken Nietzsche“ zu konstruieren, ist sich Stephan durchaus bewusst, gibt es „doch *prima facie* [...] in Nietzsches Texten wenig, was ihn zu einem Philosophen der Linken prädestiniert“ (Bd. I, 16). So sei „in gewisser Weise [...] die Rede von ‚Links–Nietzscheanismus‘ ein Oxymoron“, weshalb der Titel auch „[m]it Bedacht“ einen Gedanken- und keinen Bindestrich enthalte (der allerdings nur auf der Titelseite vorhanden ist, während er auf dem Umschlag fehlt). Dass durchaus von einem solchen linken Nietzscheanismus (ob mit oder ohne Striche) gesprochen werden kann, begründet Stephan dabei zunächst historisch: So habe vor allem „die französische Nietzsche-Rezeption nach dem Zweiten Weltkrieg dazu beigetragen, Nietzsche als einen Philosophen der Linken fest zu etablieren“ (Bd. I, 17). „Trotz aller Brüche“ gebe es dabei einen „roten Faden“ linker Nietzsche-Aneignungen von Gustav Landauer über Adorno zu Foucault. Was nun den „Links–Nietzscheanismus selbst“ kennzeichnet, dem „eine gewisse Einheitlichkeit“ zugeschrieben wird, führt Stephan allerdings nicht aus, was angesichts der kühnen Behauptung, dass es sich immerhin um „eine der wichtigsten Strömungen in der Kulturgeschichte der Moderne“ handle (Bd. I, 17), ein wenig irritiert. Etwas plakativ wird stattdessen das Profil des „Links–“ in Abgrenzung zum „Rechts–Nietzscheanismus“ umrissen: „*Linke* Interpreten sind solche, die sich eher im Lager der Unterdrückten verorten, *rechte* solche, die, ob bewusst oder unbewusst, den Standpunkt der Herrschenden einnehmen“ (Bd. I, 24). Dieser Dichotomie entsprächen, „stets miteinander untrennbar verwoben, zwei Stimmen, die aus Nietzsches Texten sprechen: Diejenige des privilegierten Bürgersohns und diejenige des in vielerlei Hinsicht gescheiterten und vom Bürgertum grundlegend entfremdeten *dropout*.“ Das klingt nicht nur ein wenig ideologisch, sondern ist es auch, wie bei der weiteren Lektüre schnell klar wird. So ist das „Erkenntnisinteresse“ Stephans, wie er selbst klarstellt, „kein historisches. [...] Herausgearbeitet werden soll“ vielmehr „die *Aktualität* eines nietzscheanischen Denkens für heutige linke Debatten“ (Bd. I, 23). Damit vollführt nun freilich eine Untersuchung,

¹⁰ Vgl. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890–1990*, Berkeley, CA 1994.

die sich *expressis verbis* als Einführung versteht, einen etwas merkwürdigen Drahtseilakt: Denn einerseits soll sehr wohl eine Rezeptionsgeschichte geschrieben, andererseits soll aus dieser „ein geteiltes inhaltliches Interesse“ herausdestilliert werden, „das auf eine ähnliche Grundstellung zur modernen Gesellschaft zurückgeht.“ Das ist, in dieser Allgemeinheit und angesichts der Heterogenität der anarchistischen, expressionistischen, atheistischen, sozialdemokratischen, ja feministischen Nietzsche-Rezeptionen, die Stephan alle ‚irgendwie‘ unter dem Label ‚links‘ subsumiert, mindestens problematisch. Vollends dogmatisch wird ein solches Unterfangen allerdings, wenn dafür ein „linke[s] Programm“ in Anschlag gebracht wird, das sich durch seinen „Universalismus“ auszeichne (Bd. I, 24) – wiederum in Abgrenzung zu „[r]eichten Theorien und Politiken“, die diese „Utopie“ ablehnten (Bd. I, 25).

Dass hier ein bestimmtes Nietzschebild konstruiert werden soll, wird immer wieder deutlich. So lassen sich manche an sich unverfängliche, im gegebenen Kontext aber bereits deutlich tendenziöse Aussagen wie die, „dass die philosophischen Systeme oder auch die bedeutenden Kunstwerke Ausdruck bestimmter sozialer Interessen sind“, tatsächlich noch durch Stellen bei „Nietzsche selbst stützen“ (Bd. I, 21); bei anderen beginnt man dann doch ernsthaft zu zweifeln: So ist Stephan etwa der Ansicht, dass Nietzsche mit seinem „leserlichen Stil“ (Hermann Bahr) für diejenigen „interessant“ wurde,

die noch immer von den hohen Bildungsinstitutionen ausgeschlossen waren, allen voran Arbeiter und Frauen [...]. Wider seinen Willen war Nietzsche ein demokratischer Autor, der gerade nicht zur Bildungselite seiner Zeit sprach, sondern zur Paria, und so erheblich zur Demokratisierung der Philosophie beitrug (Bd. II, 16).

Um sich angesichts der komplexen Struktur von Nietzsches Texten und deren zahlreichen expliziten und impliziten Bezügen auf hochkulturelle Bildungsinhalte zu solchen Behauptungen zu versteigen, braucht es dann schon ein gehöriges Maß an ideologischer Verblendung.

Stephans Buch ist keine historisch-kritische Arbeit. Auch das wäre an sich erst einmal nicht weiter schlimm, wenn es sich nicht als eine Einführung in die linke Rezeptionsgeschichte Nietzsches präsentieren würde. Für eine solche bräuchte es freilich einen unvoreingenommenen Blick und eine gewisse sachliche Distanz, die der Autor leider über weite Strecken vermissen lässt. Stephan, der sich selbst „als Aktivist[en] und solidarische[n] Beobachter des wirklichen linken Kampfes“¹¹ bezeichnet, will, wie er selbst hervorhebt, den Leser auch nicht in erster Linie mit der historischen linken Rezeption Nietzsches vertraut machen, sondern diese Rezeption im Sinne eines ‚linken Programms‘ fruchtbar machen. Das mag man als legitimes Anliegen betrachten oder nicht; als Einführung ist die vorliegende Arbeit damit, trotz ihres beachtlichen Umfangs, denkbar schlecht geeignet – zumal man die relevanten Informationen, wie bereits angedeutet, auch aus den von Stephan verarbeiteten Quellen und dort mit weniger ideologischer Aufbereitung entnehmen kann. Das ist schade, steht somit doch eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der linken Nietzsche-Rezeptionen nach wie vor aus. Ein Anfang ist, mit deutlich begrenzterem Fokus als bei Stephan, dafür aber auch mit ungleich größerer inhaltlicher Tiefe, immerhin kürzlich von Andreas Heyer gemacht worden.¹²

Dass zum politischen Nietzsche das letzte Wort noch nicht gesprochen ist und auf absehbare Zeit auch nicht gesprochen sein dürfte, kann bereits mit einiger Sicherheit festgestellt werden.

¹¹ Paul Stephan, *Die Linke neu leben – Thesen für einen linken Nietzsche heute. Eine Streitschrift*, Berlin 2019.

¹² Andreas Heyer, *Das schwere Erbe der marxistischen Nietzsche-Kritik*, Norderstedt 2024.

Wenn die verschiedenen jüngeren Publikationen, die hier besprochen wurden, eines belegen, dann ein wachsendes Interesse an diesem Thema. Dass Nietzsche gerade heute wieder als politischer Denker in den Fokus rückt, ist dabei auch seiner mitunter verheerenden Wirkungsgeschichte geschuldet, die sich – obwohl diesmal eher im Ausland – auf unglückliche Weise zu wiederholen scheint. Nicht zuletzt das dürfte auch erklären, warum Monografien, die sich mit Nietzsches politischem Denken beschäftigen, heute überwiegend aus dem angelsächsischen Raum stammen (Drochon, Beiner). Man ist, so scheint es, dort auch insgesamt eher bereit, Nietzsche als genuin politischen Denker zu betrachten. Für die weitere Forschung stellen sich damit zwei Aufgaben: diese zeitgenössische Rezeption Nietzsches ernst zu nehmen und kritisch zu verfolgen und: endlich einmal gründlich aufzuarbeiten, was Nietzsche selbst an politischen Problemen und Vorgängen überhaupt wahrgenommen und wie er sich mit diesen auseinandergesetzt hat. Wie dies gehen kann, zeigen etwa die hier besprochenen Beiträge von Christian Benne, Marco Brusotti und Enrico Müller. Deren Ansätze gilt es weiterzuverfolgen.

Literaturverzeichnis

- Aschheim, Steven E.: *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890–1990*, Berkeley, CA 1994
- Beiner, Ronald: *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*, Philadelphia, PA 2018
- Drochon, Hugo: *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, NJ 2016
- Heyer, Andreas: *Das schwere Erbe der marxistischen Nietzsche-Kritik*, Norderstedt 2024
- Kaufmann, Sebastian: „Nietzsche und die Neue Rechte. Auch eine Fortführung der Konservativen Revolution“, in: Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche und die Konservative Revolution*, Berlin 2018, 591–620
- Schulz, Daniel: *Verfassung und Nation. Formen politischer Institutionalisierung in Deutschland und Frankreich*, Wiesbaden 2004
- Stephan, Paul: *Die Linke neu leben – Thesen für einen linken Nietzsche heute. Eine Streitschrift*, Berlin 2019
- Taylor, Seth: *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910–1920*, Berlin 1990

Jack Graveney

Parasites, Heroes, and Ordinary Souls: Nietzsche's Politics from the Nineteenth Century to Neoliberalism

1. Daniel Tutt, *How to Read Like a Parasite: Why the Left Got High on Nietzsche*. London: Repeater Books 2024, 356 pp., ISBN 978-1914420627.
2. Georg Brandes / Harald Høffding, *The Great Debate: Nietzsche, Culture, and the Scandinavian Welfare Society*. Ed. and trans. William Banks. Wisconsin: The University of Wisconsin Press 2024, 256 pp., ISBN 978-0299346102.

Abstract: Nietzsche's political reception appears at present to be undergoing a paradigm shift. Recent publications rightly call into question established readings which present Nietzsche as an apolitical, liberal, or leftist thinker, instead placing him on the rightward reaches of the political spectrum. Such reinterpretations often, as in the cases of Daniel Tutt and William Banks, stem from a Lukácsian perspective, which sees Nietzsche as both militantly opposed to socialism and implicitly affirmative of capitalism. Both authors under review suggest a particularly strong connection between Nietzsche and contemporary neoliberalism. I challenge this account, arguing that Nietzsche should be understood as an anti-capitalist thinker, a recognition which reaffirms rather than questioning his position on the nineteenth-century radical right. Yet we should also resist the temptation to group thinkers under overgeneralized labels. On further investigation, such banners as "aristocratic radicalism" are seen to blunt the specificities of individual theorists. Ultimately, if he and his politics are to be properly understood, Nietzsche should be read on his own terms, ensuring that our methodological choices or personal commitments do not distort his intentions.

Keywords: Capitalism, Socialism, Neoliberalism, Aristocratic radicalism, Liberalism

Introduction

In his afterword to a 1968 Suhrkamp edition of Friedrich Nietzsche's *Erkenntnistheoretische Schriften*, Jürgen Habermas reflected on the "eigentümliche Faszination" Nietzsche's philosophy had exerted on a range of right-wing intellectuals. From Oswald Spengler to Carl Schmitt, Martin Heidegger to Ernst Jünger, these "Revolutionäre von rechts" were entranced by Nietzsche's combination of vitalistic self-affirmation and cultural pessimism, with disastrous results. Yet all this, Habermas noted with relief, "liegt hinter uns und ist fast schon unverständlich geworden." Indeed, at least when it came to right-wing politics, he was prepared to admit that "Nietzsche hat

Jack Graveney, University of Cambridge, Faculty of History, Cambridge CB3 9EF, United Kingdom,
E-Mail: jack.graveney@gmail.com

nichts Ansteckendes mehr.”¹ For a time, Habermas’s diagnosis might have seemed justified. The story of how Nietzsche “came in from the cold” following World War II and was rehabilitated by (especially) liberal and leftist American and French philosophers is by now a familiar one.² There were, of course, dissenting voices. In his afterword, Habermas contrasted Walter Kaufmann’s gentler yet highly influential *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950) with Hungarian Marxist Georg Lukács’s *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), which sought to keep Nietzsche within the purgatory of “irrationalist,” anti-democratic, and anti-socialist reactionary politics.³

Widely criticized at the time by readers across the political spectrum, Lukács’s argument is nonetheless enjoying a revival of interest in the twenty-first century. As Philipp Felsch has noted, Nietzsche’s reception appears headed for yet another paradigm shift, as “French left Nietzscheanism” relinquishes its interpretive hegemony.⁴ One reason for this is the worldwide resurgence of the radical right in terms of both political success and intellectual influence – a faction which proudly counts Nietzsche amongst its most important lodestars.⁵ Another is the growing perception, especially on the Marxist left, that “postmodern” politics of various forms, with which Nietzsche came to be loosely associated, have done little to tackle either this radical right-wing insurgency or the excesses of (neo)liberal capitalism, and may even have fueled them, whether directly or indirectly. If Nietzsche cannot be consigned to the past, he must be tackled head on, revealing his true face in the hope of blunting his influence. It is this which Daniel Tutt’s *How to Read Like a Parasite: Why the Left Got High on Nietzsche* (2024, henceforth *Parasite*) takes as its mission. That this is not a new endeavor is made clear by *The Great Debate: Nietzsche, Culture, and the Scandinavian Welfare Society* (2024), a collection – edited and translated by William Banks – of the 1889/90 Danish debate over Nietzsche’s philosophy between Georg Brandes and Harald Høffding. Both books represent important contributions to the literature on Nietzsche’s philosophy and its reception as much as interventions in contemporary debates on politics, culture, and society in the twenty-first century.

1 Lukács Redux: Nietzsche, Class, and Capitalism

Just as Habermas spoke in terms of contagion, *Parasite* indicates that such metaphors have by no means outlived their usefulness. A professor at George Washington University, Tutt is also an active figure in the online left-wing media ecosystem, meaning that debates around his interpretation of Nietzsche have played out more on YouTube channels and podcasts than in seminar rooms. Repeater Books is, likewise, a non-academic publisher, and Tutt has noted that he tried his best to “make the book very accessible to non-academic readers,” albeit whilst “keeping a foot within academic rigor.”⁶ This dual ambition is reflected in the blurbs with

1 Jürgen Habermas, “Nachwort,” in Friedrich Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, ed. Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1968, 237.

2 See Philipp Felsch, *Wie Nietzsche aus der Kälte kam: Geschichte einer Rettung*, Munich 2022, for a notable recent retelling.

3 Habermas, “Nachwort,” 238.

4 Felsch, *Kälte*, 218–9.

5 See, e. g., Don Dombowsky, “Nietzsche’s Dionysian Philosophy and the European New Right,” *The European Legacy* 30/4 (2025), 428–45.

6 Daniel Tutt, “An Update On My Book” (2024): <https://danieltutt.com/2024/05/10/update-on-book-new-interviews/>.

which *Parasite* is adorned. On the front cover we find an endorsement by Slavoj Žižek, himself perhaps better known for public engagement than strictly academic service, but also, on the reverse, praise from Nietzsche specialist Don Dombowsky.⁷ After all, the interpretive current Tutt is joining here – a leftist, usually Marxist, denunciation of Nietzsche as an arch-reactionary (if not proto-fascist), whose work has served to radicalize the capitalist bourgeoisie, suppress the proletarian masses, and undermine the emancipatory efforts of naïve readers – has always consisted of figures both within and without the university system. Early exponents included Kurt Eisner and Franz Mehring, both directly involved in revolutionary socialist politics.⁸ More recently, the position has been represented by, amongst others and in varying terms, Geoff Waite, Malcolm Bull, Ishay Landa, Jan Rehmann, Matt McManus, and, most influentially, Domenico Losurdo.⁹ A recent issue of the prominent Marxist journal *Historical Materialism*, composed largely of responses to Losurdo, attests to the increasing impact of such readings.¹⁰

If Tutt is making a familiar case, he nonetheless provides it with a uniquely polemical and far-reaching articulation. *Parasite*'s first chapter – *We Live in Nietzsche's World. So What?* – opens with Tutt imagining his reader's initial encounter with Nietzsche. "Perhaps it was an accident," Tutt wonders, having "stumbled across him in a used bookstore in your hometown as you strolled by the philosophy and spirituality section" (1). An evocative image, but seemingly in need of correction, for it soon becomes clear that on Tutt's reading Nietzsche would belong far better on the politics shelves. Opposing the claim that politics is "merely a *part*" of Nietzsche's work, and the stronger suggestion that "there is no politics in Nietzsche" at all, Tutt argues that Nietzsche's philosophy bears a political agenda "at its very center" (2, 7). More specifically, he frames Nietzsche as "someone who concocts a series of strategies to prevent and block any changing of the world," wearing a "Janus face" which allows his thought to give "ideological support to a social order where both joyful affirmation and anarchic celebration are experienced at the same time as a cruel and brutal defense of rank order" (5–6).

For Tutt, this makes Nietzsche a "reactionary," though his use of the term is a little unusual; in implying at least a minimal satisfaction with the prevailing order – why else would one want to inhibit its transformation? – the more standard meaning of wishing to *return* by any means necessary to a past state of affairs is lost. That this is by no means a strictly backward-looking or traditionalist enterprise is made clear by studies like that of Jeffrey Herf.¹¹ Tutt's definition,

7 See Don Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke 2004, and Don Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*, Cardiff 2014.

8 Kurt Eisner, *Psychopathia spiritualis*, Leipzig 1892. See the section titled *Bürgerliche Verfallsphilosophie nach der Revolution von 1848 in Deutschland: Von Schopenhauer bis Nietzsche* in the anthology Franz Mehring, *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, ed. Dieter Bergner, Frankfurt a.M. 1975, 177–222, including the essays *Zur Philosophie des Kapitalismus*, *Über Nietzsche*, and *Nietzsche gegen den Sozialismus*.

9 Geoff Waite, *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, NC 1996; Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, London 2014; Ishay Landa, *The Overman in the Marketplace*, Lanham, MD 2007; Ishay Landa, *Fascism and the Masses: The Revolt Against the Last Humans, 1848–1945*, New York 2018; Jan Rehmann, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, Hamburg 2004; Matthew McManus (ed.), *Nietzsche and the Politics of Reaction: Essays on Liberalism, Socialism, and Aristocratic Radicalism*, Basingstoke 2022; and Domenico Losurdo, *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet*, trans. Gregor Benton, Leiden 2020.

10 See *Historical Materialism* 32/4 (2024), 73–368.

11 See Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1984.

by contrast, suggests something closer in character (if not content) to the patriarchalism of Sir Robert Filmer, who – Peter Laslett has argued – was “probably quite right in supposing that no change could possibly be of benefit to him,” and sought accordingly to impede it. Where Laslett draws from Filmer’s unique situation amongst the seventeenth-century Kentish gentry the lesson that “it is of the nature of political thinking that there should be almost no theorists of conservatism,” Tutt greatly expands the historical remit of this mode of thought.¹² Specifically, he wants to cast nineteenth-century liberalism as playing an essentially reactionary role, resisting any meaningful change to an exploitative and unequal (because not yet socialist) economic and political structure, and deeply entangled with illiberal or proto-fascist ideas (92). On this basis, he seeks to enlist Nietzsche as an indirect apologist for this reactionary liberalism, exerting a radicalizing but ultimately non-transformative influence. Like the works by Losurdo and Landa on which it builds, *Parasite* is, then, as much an intervention in contemporary debates around liberalism as those around Nietzsche.¹³ Where McManus makes the case for a liberal socialism marrying John Stuart Mill, Karl Marx, and John Rawls, and Samuel Moyn defends nineteenth-century liberalism against its Cold War variant, for Tutt the whole edifice goes rotten rather more quickly after the French Revolution.¹⁴ Indeed, one could imagine Tutt agreeing with the “post-liberal” Patrick Deneen’s argument that liberalism “failed because it has succeeded,” albeit sketching an entirely different model for what should follow it.¹⁵

Beyond establishing the true nature of Nietzsche’s political philosophy, Tutt is also interested in why it has been “ignored and overlooked by scholars for many years.” The Janus face provides one reason for this. Having “attracted the left with its anti-capitalist romanticism and appealed to the right with its unabashed support for rank, order, and hierarchy,” the multifarious nature of Nietzsche’s philosophy and seductive directness of his style have inclined readers to pick and choose the elements they focus on (3). Yet there are also more pernicious errors and misrepresentations at play. Too often, Tutt argues, Nietzsche has been read as a “timeless philosopher” of transcendent insights, rather than someone “engaged in the class struggle of his time,” as brought to light only by reading him in his “wider historical materialist context” (7). Others – chiefly Michel Foucault and Gilles Deleuze – have misread Nietzsche as “being without a political center because they claim Nietzsche has no center” at all (39). Most objectionable is the academic “Nietzsche industry” (2), which Tutt sees as having undertaken a “concerted effort [...] to brush over and minimise the significance of his reactionary agenda,” relying in particular upon Kaufmann’s “watered down” translations (28).

Leaving aside for the moment the plausibility of Tutt’s argument, what is its significance beyond the academy? Primarily, he is concerned with Nietzsche’s deleterious impact on the left. If his reactionary character is missed, Tutt argues, Nietzsche “performs a certain victory over the left that can and often does compromise any socialist or Marxist approach to changing the world” (6–7). Left Nietzscheanism is seen as variously flawed: in its tending to elitist conceptions of leadership; embrace of irrationalism in action and socio-historic understanding alike; and politicization of culture, inclining it to deemphasize political economy in favor of countercultural revolt (12, 54). Under these conditions, the left becomes indistinguishable from the

12 Peter Laslett, “Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth,” *The William and Mary Quarterly* 5/4 (1948), 523–46; 545, 523.

13 See Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter History*, London 2014, and Ishay Landa, *The Apprentice’s Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*, Leiden 2009.

14 See Matthew McManus, *The Political Theory of Liberal Socialism*, Oxford 2024, and Samuel Moyn, *Liberalism Against Itself: Cold War Intellectuals and the Making of Our Times*, New Haven, CT 2023.

15 Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed*, New Haven, CT 2019, 3.

world it is trying to change, which is likewise wholly animated by what Tutt calls, drawing on Waite, “Nietzscheanism.”¹⁶ This denotes the historical legacy and “cultural effect of Nietzsche’s philosophy,” the ways in which it produces a “set of ideologies that continues to interact with and shape our liberal, entrepreneurial, capitalist society” – even becoming its “common sense” (3, 5). Its functioning is ideological in the sense used by Žižek: as a “system of beliefs that works even when we don’t believe in it,” it guides our behavior no matter how strongly we may disavow it (44). Here again, Janus rears his head. On the one hand, Nietzscheanism is defined by an attitude of creative experimentation with and vitalistic optimization of the self, a point Tutt makes with the aid of Byung-Chul Han, Andreas Reckwitz, and Peter Sloterdijk (17–9).¹⁷ On the other, these practices and attitudes feed into a punitive economic system producing a rigidly stratified hierarchy of winners and losers. The stakes, then, could not be higher; the Nietzscheanization of the left removes the last true opponent of the Nietzscheanization of the world. Ultimately, a recalibration is necessary, moving back toward a Marxism dominated by the hegemony of the working classes (and class in general), whose members ensure their readings of Nietzsche are strictly *parasitic*: that is, aimed not at “full abolition or cancellation” but “working through, [...] dialectically retaining and preserving what he offers as we approach him head on, with clear eyes, and without illusions” (291).

Subsequent chapters flesh out these themes in greater depth and with unrelenting punchiness. Chapter two considers Nietzsche’s style, which Tutt links with a “community-building project,” (60) encapsulated by Lou Salomé’s comment that Nietzsche “writes not to convince or to persuade, but to *convert* passionate followers” (2). Bolstered by the insights of Bull’s *Anti-Nietzsche* (2014), Tutt notes how, for example, Nietzsche’s suggestion that he “writes only for those whose lives have turned out well” immediately establishes a hierarchical divide and encourages the reader to place themselves on a certain side of it (60).¹⁸ In such “proleptic” remarks, Tutt sees a stylistic enactment of the pathos of distance, inclining audiences to identify with the figure of the superhuman master (67). Chapter three continues Tutt’s political interpretation of Nietzsche’s central concepts, arguing that perspectivism is best understood as a rejection of the Enlightenment view of the rational universal subject. Denying the reality of universals so as to legitimize capitalism’s failure to live up to enlightened ideals, it attempts to “tame and limit the masses’ demands that the promises of the French Revolution be fulfilled” (85). In so doing, Nietzschean notions such as perspectivism aid the cause of liberalism, specifically a liberal order which, via Bonapartism, is able to retain reactionary elements.

Parasite’s fourth chapter, titled *The Center of Nietzsche’s Political Thought: A Continuous Polemic against Marxism and Socialism*, begins by enumerating the potential sources of Nietzsche’s knowledge of socialism. This is an important task if we are to believe it is the *center* of his political philosophy, and indeed Tutt unearths Nietzsche’s references to and reading of Mill, Ferdinand Lassalle, August Bebel, and Eugen Dühring (Friedrich Albert Lange is notably missing from Tutt’s list). Of Marx himself the most that can be said is that Nietzsche knew of him, underlining his name in a book (124).¹⁹ Tutt identifies and devotes careful attention to

16 See Waite, *Corps/e*, xi.

17 See Peter Sloterdijk, *Nietzsche Apostle*, Los Angeles, CA 2013; Andreas Reckwitz, *The Society of Singularities*, trans. Valentine A. Pakis, Cambridge 2020; and Byung-Chul Han, *The Burnout Society*, Stanford, CA 2015.

18 See Bull, *Anti-Nietzsche*, 33–6.

19 See Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy,” *Journal of Nietzsche Studies* 18 (1999), 56–70, and Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Knowledge of Marx and Marxism,” *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 298–313.

four of Nietzsche's strategies against socialism: (1) encouraging a "strategic ignorance of socialism" amongst the proletariat via a philosophy of austere living; (2) attempting to "culturalize" politics and accelerate the contradictions of bourgeois society; (3) inventing a new type of philosopher opposed to the socialist intellectual; and (4) disrupting the "promise of a world wherein leisure time is widely distributed across society" (116). So fundamental does Tutt deem Nietzsche's animosity toward socialism that it replaces Christianity as his ultimate *bête noire*, on the grounds that it was the "specific influences of egalitarian and socialist impulses that had infused Christianity that he felt had to be combated," not the religion in itself (130). Nietzsche's opposition to socialism is fairly uncontroversial, though the idea that it somehow conceptually preceded his hatred of Christianity is especially provocative; stunned scholars might appeal, amongst many other remarks, to his argument that "the democratic movement is the heir to Christianity" (BGE 202).²⁰ Similarly, whilst Nietzsche does indeed praise Christianity's potential as a means of social control and prophylactic against nihilism (UM III, SE 4; BGE 61; and GM III 18–9), this handful of statements would have to be considered alongside his far more extensive stream of virulent denunciations.

Having corrected the record on Nietzsche's philosophy, the second half of *Parasite* shifts to a discussion of the left's engagement with him and his concepts, both historically and theoretically. *Parasite*'s fifth chapter tells a critical history of left Nietzscheanism, running from Jack London and the Bolsheviks to Deleuze, Foucault, and Huey Newton of the Black Panthers. The upshot is that Nietzsche can only be tolerated on the left if tempered with a "healthy dose of Marxist class analysis," lest one put oneself at risk of "market instrumentalization or elitist individualism" (197). Thus, Newton and the Bolsheviks – whether Leon Trotsky, Vladimir Lenin, or Nikolai Bukharin – are praised for productively working through Nietzsche's influence, whilst Foucault and Deleuze are deemed unable to offer a coherent account of what one should be politically or socially resisting and how. Chapters six and seven likewise stress that no "elective affinity" between Marx and Nietzsche is possible, only a self-conscious enmity, for there are "serious, unresolvable bones of contention in any attempt to mix the two thinkers" (217). Tutt takes as exemplary studies their attitudes to religion and revolution, where any "*seeming alignment*" really "*conceals a true diametrical opposition*" (125). Similarly excoriated is Nietzsche's notion of *ressentiment*, a "completely problematic concept that must be abandoned entirely," since it functions only to "harden political difference, shut down possible solidarities, and make the status quo more rigid" (53, 235). Rather than, for example, tarring working-class white Trump voters with the brush of *ressentiment*, Tutt proposes to "cultivate political organisations capable of channelling resentments into opportunities for working-class solidarities" (286). An extended conclusion both reiterates Tutt's take on Nietzsche's philosophy and stresses the importance of a parasitic engagement with his work if its untoward political consequences are to be avoided.

Parasite is a stirring read and well worthy of engagement by those interested in Nietzsche, modern intellectual history, as well as leftist theory and politics. Its history of "left Nietzscheanism" is illuminating, and its treatment of Nietzsche and Marx on religion, revolution, and *ressentiment* strident. It will appeal to a wide audience beyond academia, who will find much to challenge themselves, especially in the book's latter half, which looks beyond exegesis of Nietzsche to a compelling intervention in contemporary political and socioeconomic dynamics. Those in the universities will also find themselves provoked. Albeit less than in their late twentieth-century heyday, the interpretive commonplaces at which Tutt takes aim still largely dominate. If reading Nietzsche as a political philosopher is increasingly uncontroversial, placing

20 All Nietzsche translations are my own.

a critique of socialism at the center of his thinking certainly is, let alone presenting him as an apologist, indirect or not, for the bourgeois, liberal, Christian *status quo*. Tutt will surely find many willing to defend Nietzsche's status as an apolitical thinker, or one far from the reactionary excesses with which Tutt associates him. In the second half of this review, I take a different approach. Agreeing with him that Nietzsche is an immensely political figure who belongs unambiguously on the right, I want to challenge the Lukácsian and Straussian methods Tutt employs in reaching this conclusion; reconsider certain aspects of his account, specifically the issue of Nietzsche's relation to class and capitalism; and question the utility and accuracy of the concept of "Nietzscheanism" as a bridge between Nietzsche's thought and our own time.

Before engaging more substantively with *Parasite's* method and argument, one factor must be noted which impedes any effective critical interaction: namely, the book's substandard (copy-)editing, especially in terms of referencing. One first encounters this upon consulting the endnotes and realizing that Nietzsche's works are generally cited by page rather than paragraph number, making it difficult to check or follow up on quotations. Yet the full extent of citational issues has been made clear by Devin Gouré, first in a series of posts on social media, then more fully in his article *How to Read Like a Parasite, Appendix on Citations*. In an assessment limited to *Parasite's* second chapter, Gouré shows convincingly that 30 of 36 references contain errors of varying degree. These include citing the wrong book by Nietzsche; citing editions which do not (yet) exist or giving them the wrong name; claiming to quote Nietzsche when really quoting Deleuze, Losurdo, or Leo Strauss; listing books with the wrong author; listing the wrong year of publication; giving no page number where necessary; getting quotations wrong; giving the abbreviated form of a citation having not yet given the full version; and unacknowledged paraphrases.²¹ One also encounters quotations in the text with no reference given at all. Tutt quotes Nietzsche, for example, as saying that he "smelled politics where it had never been smelled before," a remark I have been unable to trace (52). In Losurdo, we find Nietzsche described as an "author who, far from being unpolitical, has smelled political and social conflict even in areas previously considered neutral."²² Is this another case of Tutt paraphrasing and misattributing? One would hope not, but the mass of other errors leads to doubt, and the confusion could easily have been avoided. Such absences and inaccuracies unavoidably cast doubt on the strength of Tutt's argument, and are particularly ironic given the scorn he pours on the supposed imprecision of Kaufmann's rendering of Nietzsche.

Tutt has a conflicted relationship with Nietzsche. Like other advocates of his interpretation, he evidently despises Nietzsche's political philosophy, yet he cannot earnestly recommend that the German's work should simply be left well alone; the stakes are too high and his interest too great. For this reason, he ends up formulating a hermeneutic strategy or "self-defense manual," giving *Parasite* the character of an exorcism or cathartic purgation based on the Hegelian hygiene "*not out but through*" (313, 318). Tutt invites an autobiographical analysis here, recalling how his discovery of Nietzsche as a young man was "profoundly inspirational" and seemed to offer him a "way to reinvent my life" (14–5). Only later did he discover the philosopher's "dark side" and extreme politics, yet clearly this youthful enthusiasm did not dissipate entirely, hence *Parasite* both retrospectively excusing his early passion and justifying his continued engagement (30). The project is immensely similar to that of Bull, though with a more pugilistic ethos. Where "reading like losers will make us feel powerless and vulnera-

21 See Devin Gouré, "How to Read Like a Parasite, Appendix on Citations" (2024): <https://devingour.substack.com/p/how-to-read-like-a-parasite-appendix>. I have avoided listing individual examples here as Gouré's tabulated mode of presentation is far more effective.

22 Losurdo, *Nietzsche*, 917.

ble,”²³ in reading parasitically we “fight Nietzsche like fugitives,” being “ready to run away at a moment’s notice, but [...] not afraid of the lion’s roar” (319). Nonetheless, the image of a smaller organism slowly and perhaps imperceptibly sucking the life force from a larger – greater? – creature is hardly inspiring. As points of reference, the “loser” and the “parasite” evoke a leftist conscience melancholic in the awareness of its own comparative impotence, concerned more with knowing and critiquing its enemies than wielding power.

With this in mind, it is worth asking what reading like a parasite – and reading *Parasite* – could mean for someone other than Tutt himself. It is hard to escape the impression that the work is a self-fulfilling prophecy, leading inexorably to the precise variety of Lukács-inflected workerist Marxism expounded by Tutt. That he is a Marxist writing for other Marxists – or leftists, specifically those who have come under Nietzsche’s malign influence – is in itself unproblematic. More objectionable is how, in his methodological assumptions and comments on the existing scholarship, Tutt stacks the deck in his favor, tending to force nuance and contingency into predetermined schemes. We have already noted, for example, his suggestion that Nietzsche’s political thought was “systematically sidelined, censored, removed, and de-emphasized” by translators like Kaufmann and the workings of the “Nietzsche industry” more broadly (145–7). Building on Losurdo’s identification of a “hermeneutics of innocence,” Tutt laments a tradition of interpreters who “sought to defang” Nietzsche’s “aristocratic radicalism” (28, 156). That a large range of scholarship exists which does not view Nietzsche’s politics as the center of his philosophy or sees him as wholly apolitical is undeniable, and one may justifiably disagree with this body of work. But Tutt fails to provide the extraordinary evidence which would be needed to vindicate his extraordinary claim that thousands of academics around the world are either actively engaged in a conspiracy to misrepresent their object of study or totally hoodwinked by it, producing books and articles which, in view of their remove from the “real” Nietzsche, can be no more than simulacra.

Despite his vitriol toward Kaufmann, it is to the latter possibility that Tutt leans, deploying a Straussian reading to suggest that depoliticizing interpreters of Nietzsche are the victims of a deception. On Strauss’s model, conditions of persecution can lead philosophers to encode secret or “esoteric” meanings beneath the “exoteric” surface of their works, to be properly understood only by the skilled reader.²⁴ Tutt argues that the true nature of Nietzsche’s thought was “meant to be missed and overlooked by his readers,” his esotericism functioning toward a “tacit suppression of the overt political agenda at work in his thought” (41, 72). Yet there is some confusion here. Tutt later notes that the political “right tends to read Nietzsche exoterically, that is, they read him as he intended,” where the left “reads Nietzsche esoterically,” either disregarding his reactionary politics or trying vainly to put it to alternate use (74). Tutt’s earlier model is now inverted: the exoteric surface of Nietzsche’s thought appears patently political, whilst the esoteric effort of the hermeneutics of innocence seeks to go beyond this, finding his secret teachings – why else would it be necessary? That Tutt himself marshals so many of Nietzsche’s unmissably extreme comments on slavery, eugenics, or inequality, deeming them no “aberration or [...] significant divergence from many of the mainstream liberal intellectuals of his time,” makes this latter option far more plausible, as does the fact that he was writing in a position of near total political and financial autonomy, hardly at risk of persecution (36). So are such comments, as scholars practicing the hermeneutics of innocence might surmise, largely peripheral bombast, designed merely to disarm a reader and make them more amenable to Nietzsche’s more central epistemological and metaphysical arguments? Tutt thinks not;

23 Bull, *Anti-Nietzsche*, 37.

24 See Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, IL 1988.

rather, his observation that Nietzsche “can make himself appear” – but only *appear* – “as a great critic of liberalism and Christianity” seems to render the Straussian “secret” of the philosopher’s œuvre the somewhat deflating revelation that he is no aristocratic radical after all, but an advocate of the *status quo* (130). If this is the “monstrous basis of Nietzsche’s thought,” it is indeed “easy to miss in reading him,” deceiving all but a tiny minority of readers (41). The wiser conclusion, perhaps, is that such Straussian approaches lead only to hopeless confusion and willful misreadings of texts for ideological ends.

Upon closer inspection, Tutt’s diagnosis of collective blindness amongst academics is hard to substantiate. Take his dismissal of Hugo Drochon as a “liberal Nietzschean” who misses that Nietzsche “wrote in a time which resembles our own” and that “his thought has a direct connection to our modern political and cultural context” (36–7). This will be a surprising claim for anyone who has read Drochon’s book *Nietzsche’s Great Politics* (2016), which thoroughly explores the links between Nietzsche and the present moment, whether in terms of populism, European unity, or labor and competition, delivering – as Damian Valdez has noted – a “Nietzsche for [our] own time.”²⁵ Such a misrepresentation is only explained when one realizes that Tutt is working with a distinctly limited definition of “political and cultural context,” one essentially coterminous with class struggle. Drochon’s work does not deploy this Marxist framing, ergo it must be ahistorical, timeless; a potentially justifiable disagreement about which contexts to privilege becomes a blanket denial. Gouré has similarly criticized the false dichotomy that Tutt constructs between his “contextual” interpretation and the “timeless” reading, reflecting that “our solution to this problem might fall anywhere on a spectrum that runs from Leo Strauss at one extreme to R. G. Collingwood at the other, but rarely will the matter be resolved by a decisive either/or.”²⁶

Where should we place Tutt on this scale? For most historians of ideas, the term “context” likely brings to mind Quentin Skinner and the so-called Cambridge School, who have recommended a focus on a text’s discursive context as the proper way of reconstructing its author’s original intention and the meaning of their ideas. *Parasite’s* approach, however, is more reminiscent of C. B. Macpherson, one of Skinner’s targets in his seminal 1969 article. On the one hand, Skinner admitted that “knowledge of the social context of a given text” went a long way in escaping the “anachronistic mythologies” of a wholly textual history. On the other, he maintained the inadequacy of a vulgar epiphenomenalism which saw political thought as essentially resulting from one’s attitude to the prevailing socioeconomic structure.²⁷ The limitations of this latter assumption come through especially in Tutt’s treatment of liberal thinkers, whose motives are largely reduced to material self-interest. Even if we were to grant with Tutt (quoting Lukács) the overarching premise that “every philosophy’s content and method are determined by the class struggles of its age,” we would still end up with little idea of what these theorists *thought* they were doing in making their arguments, a decidedly impoverished account (125).

Parasite’s appraisal of Nietzsche is similarly limited. Tutt makes extensive use of Lukács’s notion of “romantic anti-capitalism,” defined as a “form of critique of the capitalist system that proposes the return to a better version of capitalism, or to a more harmonious management of capitalism, in distinction to transformation or total revolution” (26). The intention of the

25 Damian Valdez, “The Hammer of the Populists: Hugo Drochon’s *Nietzsche’s Great Politics*,” *History of European Ideas* 47/4 (2021), 635–41: 640. See Hugo Drochon, *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, NJ 2016.

26 Devin Gouré, “How to Read Like a Parasite, Part I” (2024): <https://devingour.substack.com/p/how-to-read-like-a-parasite-part>.

27 Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory* 8/1 (1969), 3–53: 40–2.

thinker in question thus pales into comparison beside what Lukács called the “social basis” or “decisive social content” of their movement. In the case of Romanticism, for example, despite its appeals for feudal renewal or attacks on industrialization, this was “bourgeois,” grounded in a desire for “Germany to be transformed into a modern (and – what most of the representatives were not aware of at the time – into a capitalist) country.”²⁸ One issue with this approach is that it reduces the history of right-wing or reactionary thought to a series of unwitting propulsions of precisely the bourgeois liberal capitalism it has often violently opposed, both misrepresenting the thinkers in question and making their work substantially flatter and more banal. Marxists are generally loath to admit that any meaningful non-Marxist critique of capitalism could exist, especially one decoupled from the immanent contradictions of political economy. An illuminating exception is provided by the work of Panagiotis Kondylis, who critiqued Lukács for associating “reactionary” Romantic thought with bourgeois capitalists rather than aristocratic landowners:

Und wenn Lukács die Hegel'sche Kritik an der Mechanisierung der Arbeit unter dem Kapitalismus anführt, um die Verwandtschaft mit dem marxistischen Standpunkt hervorzuheben, dann vergisst er, dass derartige Kritik ein Hauptpunkt der romantischen „Reaktion“ gegen den triumphierenden Kapitalismus war. Die damalige politische Ökonomie begrüßte ohne moralische Rücksichten die Arbeitsteilung, in der sie eine Garantie für die Vermehrung des Reichtums erblickte. Kritik an den katastrophalen Folgen der modernen Arbeitsteilung für das „Wesen des Menschen“ übten allerdings nicht die Besitzer von Fabriken oder die Theoretiker des Bürgertums, sondern die Vertreter des Ancien Régime, deren Interessen nicht mit der Industrie, sondern mit dem Landbesitz verbunden waren.²⁹

Although Kondylis still grants social class a central role in the history of ideas, he insists on a separation between the theorists of liberal capitalism and those of aristocratic counter-revolution, treating the latter especially with a non-reductive contextual precision. In so doing, he overrides the binary logic we find in Tutt and Losurdo, on which any thinker not adhering to a specific brand of Marxism – here too the bar is set high³⁰ – is cast into the all-dissolving cauldron of liberal reaction. (And with liberals like these, who needs conservatives?) By contrast, Kondylis's monumental history of *Konservativismus* (1986) reveals the extent to which the critique of capitalism originated amongst thinkers of the right before being taken up by socialists across the nineteenth century. The same period, he argues, saw the increasing dominance of the bourgeoisie as a class and an alliance of bourgeois and genuinely “conservative” interests, under which the latter were progressively marginalized and diluted.³¹ Others, notably proponents of the German *Sonderweg* thesis, have observed a more substantial persistence of “feudal” or “aristocratic” elements at the expense of a proper bourgeois revolution, ultimately enabling the rise of fascism.³² Tutt wades into these debates with a view to the twenty-first

28 Georg Lukács, “Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur,” in *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin/East 1947, 51–73: 52–3. Translations are my own.

29 Panagiotis Kondylis, “Die Hegelauffassung von Lukács und der marxistische Linkshegelianismus,” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), 341–50: 348–9.

30 See Domenico Losurdo, *Western Marxism*, New York 2024, and Gabriel Rockhill, *Who Paid the Pipers of Western Marxism?*, New York 2025.

31 See Panagiotis Kondylis, *Konservativismus*, Stuttgart 1986.

32 See Richard J. Evans, “The Myth of Germany's Missing Revolution,” *New Left Review* 1/149 (1985), 67–94. Such arguments are of course by no means limited to Germany: in the case of Britain, Tom Nairn

century, praising Jodi Dean's notion of neo-feudalism as an antidote to G. M. Tamás's suggestion that a time of "full capitalism" has arrived only very recently (304–5).³³

Nietzsche is caught on the horns of this dilemma, his work providing both a call for aristocratic rank ordering and caste society almost unparalleled in its ferocity and an impetus for the imperialism and entrepreneurial individualism of an ascendent and radicalizing bourgeoisie. In terms of the contemporary function of his philosophy, it may not seem wholly wrong to suggest that something which could loosely be called "Nietzscheanism" turns the wheels of neoliberal capitalism. Then again, what would it take to demonstrate this claim? One approach might be to show how various prominent figures of the age – politicians, businessmen, public intellectuals – have engaged with Nietzsche's ideas. But Tutt maintains both that Nietzsche "does not have to be read or interpreted for his resounding influence to be absorbed" and that the present situation of the world is "not directly his fault," leaving us with an ambiguously miasmatic model of inevitable corruption (4–5). As the (admittedly daunting) possibility of historical demonstration is discarded, Tutt instead seeks to show how Nietzsche's philosophy could potentially be used to justify the *status quo*, or seems to chime with its common sense. Again, the argument becomes a self-fulfilling prophecy. Just as for Lukács the capitalist character of Romanticism only becomes clear in retrospect, over and above the intentions of the Romantics themselves, so the present triumph of "Nietzscheanism" belatedly reveals Nietzsche's true identity as a liberal capitalist.

Intellectual history of this kind is indeed a pack of tricks played on the dead. If the contemporary left is unable to conceive of a world beyond liberal capitalism, past thinkers suffered under no such limitation. One need not agree with all of Tamás's value critical precepts to benefit from his reminder that European fascism amounted to a

quite serious attempt to re-introduce caste society, that is, human groups with radically different entitlements and duties (against uniformizing and levelling, "mechanistic" conceptions of egalitarian liberalism and socialism and bourgeois individualism): the *Führerprinzip* in all occupations (witness Heidegger's infamous "Rektorsrede," i. e., commencement address); vocational groups dissolving classes (e. g., steel-workers would have meant, in the future, Krupp and Thyssen as well as the steel-workers proper); untouchables (Jews and other condemned races), and so on. The fascists were quite serious in wanting to go back to before 1789, as they (or at least their predecessors) had been announcing loudly since the 1880s.³⁴

The specifics of Tamás's account can surely be challenged, and whether the fascist effort to return to a pre-capitalist, pre-class world ever held any potential for success is an open question. Yet that it was articulated with an earnestness shared by its late nineteenth-century "predecessors" – and, for all he would have objected to fascism's populist vulgarity, one must think of Nietzsche here – cannot be denied. How might our appraisal of Nietzsche's political philosophy be modified if we took him at his word rather than placing him in a preordained interpretive scheme? A central passage for Tutt's interpretation of Nietzsche is that titled *My Utopia*, which proposes:

and Perry Anderson have proposed that similar dynamics explain post-imperial decline, archaic institutions, and the continuing impossibility of an effective workers' movement.

33 See Jodi Dean, *Capital's Grave: Neofeudalism and the New Class Struggle*, London 2025, and G. M. Tamás, "Telling the Truth About Class," *Socialist Register* 42 (2006), 228–68: 252.

34 Tamás, "Truth," 251.

A social order in which the hard work and misery of life will be allotted to the man who suffers least from it, that is, to the dullest man, and so on step by step upwards to the man who is most sensitive to the highest, most sublimated kind of suffering and therefore suffers even when life is most greatly eased (HH I 462).

Now, Tutt is surely correct that the above is no socialist idyll, but it does not follow from this that it is “not a vision of utopia that has overcome capitalist social relations.” It might just as well describe a slave economy, as in Ancient Greece, or a feudal economy of serfs and landowners (8). Further indications that Nietzsche is thinking of caste rather than class relations are found in works from *The Greek State* (1871), which promotes the “division of the chaotic mass into military castes,” erecting a “pyramid-like” society founded on the “lowest layer of slaves” (CV 3, KSA 1.775–6), to *The Antichrist* (1888), which praises the Law of Manu’s “order of castes” as a “natural law of the first rank” (A 57; see HH I 439). This rigid structure, the “sanctioning of a natural distance between several physiological types,” each “destined for different activity” (Nachlass 1888, 14[221], KSA 13.394–5), is not so much a horizontal market in which individuals compete as a fateful segmentation from above – an inegalitarian communitarianism more reminiscent, as Dmitri Safronov has argued, of the ancient Greek *oikos*.³⁵

In Nietzsche’s prelapsarian vision, this is a system of harmonious serenity, the heroic deeds and artistic exertions of a noble class enabled by a mass of contented slaves, who have “nothing difficult to answer for” and know “nothing past or future to value more highly than the present,” happy in the “profound enclosure of [their] narrow existence” (BT 11, and CV 3, KSA 1.769). By the late nineteenth century, however, this appears ever untimelier. In a passage from *Twilight of the Idols* (1889) titled *The Workers’ Question*, Nietzsche laments how the “instincts by means of which a working-class becomes possible, and tolerable even to its members themselves, have been destroyed,” such that “there is now not the slightest hope that an unassuming and contented sort of man [...] will come into being in this quarter” (TI, Skirmishes 40). Liberal capitalism and socialism alike – the two are birds of a feather – promise too much and deliver too little, pledging dignity and fulfilment through free labor and material self-advancement but providing only nihilistic alienation, *ressentiment*, and psychological suffering far worse than the physical pain of enslavement.³⁶ Modern, Alexandrian culture is thus seen to rest on a pernicious contradiction: it “needs a slave class to exist long-term, but denies, in its optimistic view of existence, the necessity of such a class” (BT 18).

Tutt, following Marx, also identifies a contradiction at the heart of nineteenth-century liberalism: its failure to extend the enlightened ideals of the French Revolution to the proletariat, inciting a struggle between labor and capital (85). Yet although he admits that Nietzsche seems to criticize liberalism at many points, he suggests that these comments are ultimately “meant to support the bourgeois standpoint, but by radicalizing it,” aiming to “rescue and redeem bourgeois decadence” (88, 136). Nietzsche did indeed repeatedly expose the hypocrisy underwriting liberal ideals, sweeping the ideological flowers from man’s chains not so as to break their links and cast them off, but in order to make their metallic glint yet clearer and more vicious.³⁷ Tutt himself admits that Nietzsche “abjured many of the conventional methods of liberal politics” and “strongly critiqued liberal establishment politicians throughout his career,” though he is quieter about the latter’s fundamental disregard for the *ideas* defended (however incon-

³⁵ See Dmitri Safronov, *Nietzsche’s Political Economy*, Berlin 2023, 158–60.

³⁶ Consider his insistence that “slaves live more securely and happily than modern laborers,” whilst “slave labor is very little work compared with that of the ‘worker’” (HH I 457).

³⁷ See Losurdo, *Nietzsche*, 431 for an excellent discussion of this.

sistently) by liberalism, from equality to rights, justice to legitimacy (92). There is simply no reason to think Nietzsche intended bourgeois liberalism to survive his attack. Indelibly marked as Socratic modernity was by hypocrisy, and subsisting on nothing but damaging falsehoods, Nietzsche's efforts should be seen as aspiring to its *overcoming* rather than radicalization. Instead of pinning him to one side of the class struggle, Nietzsche's considerations on decadence and slavery abolished – like, later, Max Weber's interpenetrative “spirit” or overarching “cage” – the fundamental duality of capital and labor on which the social question was generally seen to rest, and within which Tutt remains.

Crucially, for Nietzsche the category of slavery expanded far beyond the proletariat. He suggests that “all mankind is divided [...] into slaves and freemen,” on the grounds that “whoever has not two-thirds of his day for himself is a slave, be he otherwise whatever he likes, statesman, merchant, official, or scholar” (HH I 283). Similarly, he counts “princes, merchants, officials, farmers, soldiers” amongst those who “work with an eternal necessity not for themselves,” offering their “excess labor” in service of a superior “class of leisured Olympians” (Nachlass 1881/82, 16[23], KSA 9.664–5, and Nachlass 1876, 19[27], KSA 8.337). From this high vantage point, socioeconomic distinctions levelled out, eviscerating bourgeois liberal claims regarding the desirability of or greater freedom granted by self-improvement and material abundance. Such rejoinders proved especially important against a historical backdrop of embourgeoisement, a growing “similarity between the working class and the bourgeoisie” in mentality if not prosperity, identified by Robert Holub as an increasingly important vector in Nietzsche's work.³⁸ Take his warning to the proletariat against believing that a “banker lives with more enjoyment or dignity than he” (Nachlass 1876, 19[21], KSA 8.335). Similarly, the prospect of contentment severed the false temptations of capitalist freedom: “The middle classes strive ardently to bring the workers into their position: but will this make them happier?” (Nachlass 1881, 12[115], KSA 9.596). Nietzsche's answer was an unambiguous no. Whilst also highlighting the degrading nature of mechanized production, as contrasted with an ideal of artisanal craftsmanship (HH I 585; HH II, WS 218, 220, 280; and Nachlass 1879, 40[4], KSA 8.578), Nietzsche's critique of capitalism is chiefly articulated as an analysis of the class which dominates it: the bourgeoisie.

It is easy to anticipate Tutt's objection: that this is merely a cynical attempt to inculcate subservience in the proletariat, make the bourgeoisie yet crueler and more ruthless in advancing their interests, and further entrench exploitative class relations. But let us for the moment take Nietzsche at his word, bearing particularly in mind Tutt's association of “Nietzscheanism” with the neoliberal ideology animating a now vastly expanded global middle class. Nietzsche's consideration of the bourgeoisie offers a study of how the slave, ostensibly liberated, suffers from their formal emancipation. Having achieved the minimum needed to survive, modern man proves incapable of the leisure of the ancient *vita contemplativa*, fleeing into the internalized thralldom of “raucous, time-thieving, conceited, stupidly proud industriousness” (BGE 58; see HH I 210, 282–85; HH II, WS 170; D 178; and GS 329). For the majority, it remains “necessary not to be in a position to think,” leading them to invent “work that is only intended to appease the general necessity for work” (UM III, SE 5, and HH I 611; see Nachlass 1876, 19[21], KSA 8.335). As Nietzsche argues, the “commercial spirit” brings with it a contradiction: in providing “people who are incapable of elevation” with passion, ambition, and financial freedom, it necessarily “consumes them in such a way as to flatten all individuality,” reducing them to automata (Nachlass 1880, 6[200], KSA 9.248; see HH II, VM 317). Commercial prosperity gener-

³⁸ Robert C. Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2018, 150.

ated an individual unable to cope with their raised station, one who would ultimately be better off as a menial worker: a slave in the literal, unabstracted sense of the word. Their inability to accept this rendered these “worm-eaten physiological casualties” who wish to be “some other person” especially dangerous, as they may succeed in “shoving their own misery [...] on to the conscience of the happy: so that the latter eventually start to be ashamed of their happiness” (GM III 4).

Whilst (petty) bourgeois strivers of various stripes have found ample resources in Nietzsche’s work to justify their hyper-productive ethos, it hardly seems the philosopher himself would have approved, seeing in their endless creation of fake work not genuine distinction but robotic sameness, not fulfilment but deep psychological suffering. From this perspective, today’s near-total universalization of the bourgeois subjectivity and economic model, rightly lamented by Tutt, would be for him no less than dystopian, a world of mediocre last men convinced of their superhuman status. Early on in *Parasite*, Tutt notes that “any real lover of Nietzsche will likely be aghast at the mere suggestion that [his] thought has been victorious,” since this would “mean there is nothing new in his thought,” nothing “subversive or fresh” (4). Now, I am no “lover” of Nietzsche. But recognizing that, rather than endorsing the present malaise, he was seeking at all costs to avoid it, hardly means we must endorse his solutions. Indeed, it is by being too eager to follow Nietzsche’s teachings that we have arrived at our current predicament.

Like capitalism, Nietzsche was too persuasive for his own good. As we saw above, Tutt observes how Nietzsche’s style encourages an identification on behalf of the reader with the textual *Übermensch* or “philosopher of the future” – “reading for victory,” as Bull has it.³⁹ When we read in the *Antichrist*, for example, that “this book belongs to the rarest of men,” we automatically count ourselves amongst this number (A, Preface). Given, however, the extent to which the slave mass must outnumber the leisured aristocracy, such an assumption goes squarely against the run of probability. Nietzsche’s system was an unambiguously minoritarian one, and – as Alan Kahan reminds us – “if the preferred minority could become the majority one day, then it wasn’t an aristocratic vision.”⁴⁰ In this sense, the notion of “Nietzscheanism” as an all-encompassing societal logic is flawed, a prime example of the universalization of values he so often railed against. The term designates at most a misreading, one replicating the error of democratic or egalitarian perfectionist interpretations of Nietzsche which take his recommendations for the *Übermensch* as potentially applying to *everyone*.⁴¹ For Nietzsche, the matter is clear: “My philosophy aims at rank-ordering, not at an individualistic morality” (Nachlass 1886, 7[6], KSA 12.280).

Nietzsche fell into madness before his explosion in popularity across Europe and America, so we cannot know how he would have responded to his status as a mass author. Those in his intellectual wake were not always positive: his admiration for Nietzsche notwithstanding, the novelist and painter Wyndham Lewis pointedly reflected that the former’s works had “made an Over-man of every vulgarly energetic grocer in Europe,” stimulating an excitable but distinctly ignoble petty bourgeoisie.⁴² Nietzsche perhaps hoped that the limitation of higher edu-

39 Bull, *Anti-Nietzsche*, 33–6.

40 Alan Kahan, “Arnold, Nietzsche and the Aristocratic Vision,” *History of Political Thought* 33/1 (2012), 125–43; 125.

41 See, e. g., Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, NY 1993, and James Conant, “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*,” in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism*, Cambridge 2001, 181–257.

42 Quoted in John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia 1880–1939*, London 1992, 184. See also Bull, *Anti-Nietzsche*, 31.

cation to an elite few could have prevented his writings from falling into the wrong hands (Nachlass 1877, 25[1], KSA 8.481–3). Otherwise, the prerequisite for the survival of his minoritarian ethos in a context of mass readership appears wholly unrealistic: that the proletarian or petty bourgeois stumbling across *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) or *Beyond Good and Evil* (1886) would prove immune to its stylistic overtures and promises of greatness, opting instead for an unquestioning embrace of slavery and mediocrity, and setting the book down, never to think of it again. Rather, a populace diagnosed by Nietzsche as alienated, resentful, and devoid of meaning, fundamentally dissatisfied with itself and the world, found in his philosophy the most tempting cure for its predicament, taking a mentality meant for the few and making it one of the many – with notable modifications, not least the inversion of Nietzsche's anti-work outlook into a capitalistic frenzy.

The question, then, is how one appraises this irony of history. If on Tutt's account Nietzsche would be essentially happy with the reception and impact of his philosophy, and on my telling above he would be aghast, the truth perhaps lies somewhere in the middle. Much as he would have welcomed an instantaneous return to the world of ancient Greece, Nietzsche knew that "time does not run backward" – rather, one must go "forward [...] step by step further into decadence" (Z II, Redemption, and TI, Skirmishes 43). Not only this: as Daniel Conway has shown, Nietzsche acknowledged his own complicity in the crisis, giving his critique of modernity a "self-referential context."⁴³ He reminded his readers: "Need I say after all this that in questions of *decadence* I am *experienced*?" (EH, Wise 1). His disciples have been equally impotent in escaping the malaise of modernity. Yet if he has, to quote Conway, "attracted all the wrong readers," inspiring "for every Stefan George or Thomas Mann [...] a legion of graffiti artists, hack playwrights, and adolescent songwriters," Nietzsche may yet have managed to view this with the wry consciousness of an unfortunate – but hopefully temporary – necessity.⁴⁴ Perhaps the heralded "philosophers of the future," to whom the task of legislation is deferred, are simply yet to arrive, the activation energy for the reaction of transvaluation having not yet been reached (BGE 42–4). In this respect, Tutt is right to note the "accelerationist" elements of Nietzsche's philosophy (135–43).

Where we differ is on the question of whether this drive into decadence seeks a genuine exit from the prevailing bourgeois capitalist order – its paligenetic overcoming – or merely the preservation of existing contradictions in radicalized form; whether Nietzsche is, as Tutt has it, a reactionary, or, to return to Habermas, a *Revolutionär von rechts*.⁴⁵ This is an important disagreement, and I have aimed here to make a (necessarily partial) case for the latter position, focusing on how Tutt's methodological strictures ultimately overdetermine and narrow his reading of Nietzsche's political philosophy. The examples of Kondylis and Tamás suggest that Tutt need by no means give up his Marxism to escape the limitations of an approach which tends to blur the boundaries between Nietzsche's intention and his reception, between what he *meant* by his statements and his historical *meaning*. At the same time, this rejoinder should not obscure that my agreements with *Parasite* outweigh the divergences treated above: Tutt's

⁴³ Daniel W. Conway, *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge 2010, 1–2.

⁴⁴ Conway, *Nietzsche's Dangerous Game*, 253.

⁴⁵ See Martin Ruehl, "Nietzsche's New Order: The Political after the Death of God," in Martin Ruehl / Corinna Schubert (eds.), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*, Berlin 2023, 17–32: 27. Ruehl argues that "Losurdo [...] and other left-wing critics are wrong to call Nietzsche 'reactionary.' Nietzsche's paligenetic program is highly progressive, utopian even: to overcome the modern political world absolutely it first has to become absolutely modern."

book provides an important, if sometimes oversimplistic, reiteration of the political character of Nietzsche's thought, and his placement on the rightward reaches of the political spectrum. Whether it will convince his colleagues in academia or comrades on the organized left remains to be seen.

2. Aristocratic Radicalism across Europe

"This book is for fellow ordinary souls" – with this staunchly anti-Nietzschean dedication Banks opens his edition of *The Great Debate*, a clash between literary critic Georg Brandes and philosopher Harald Høffding over the nature of Nietzsche's philosophy and its import for late nineteenth-century Scandinavia, or "Norden." Blurbs from Landa and Corey Robin rightly lead the reader to expect a similar set of concerns to those found in *Parasite*, expounded by Banks in an introductory essay of almost Hontian proportions, yet the work's chief – and invaluable – utility is its reproduction of the polemical encounter which, beginning with Brandes's August 1889 essay *Aristocratic Radicalism*, "formally inaugurated the long vogue of Nietzsche, with all its consequences" (3). All six of the essays, three each by Brandes and Høffding, appeared in the Danish journal *Tilskueren* (*The Spectator*), a highbrow but not overtly academic venue, in 1889/90. Whilst Brandes's opening salvo was translated into German as early as April 1890, and subsequently into English, none of the others have yet been published in a language other than the original.

The proximate origins of the altercation are found in August 1886, when Nietzsche requested his publisher to send a copy of the newly released *Beyond Good and Evil* to Brandes, who – after initially not responding – ultimately began a correspondence with the German thinker in November 1887. Popular lectures by Brandes on Nietzsche followed in the spring of 1888, before the appearance of his first article the next year.⁴⁶ The November/December issue included Høffding's *Democratic Radicalism: An Objection*, answered by Brandes's *The Great Man: The Source of Culture* in January 1890, before Høffding struck back with his February/March *Response to Dr. Brandes* and the exchange concluded with Brandes's *Rejoinder* in April and Høffding's *May Epilogue*. I cannot, unfortunately, fully appraise the quality of Banks's translation from the Danish *Urtext*, beyond noting that it reads with a compelling mix of fluidity and energy. Even more impressive is the work's presentation and referencing, augmenting the rather lacking citational practices of Brandes and Høffding by tracing and correcting their quotations and allusions where required. Very occasional typographical errors (see, e. g., 182, 190, 193) by no means take away from this achievement. Here, after considering Banks's stated aims with the volume and tracing the broad contours of the debate, I will focus in particular on two aspects: firstly, the historical tradition of "aristocratic radicalism" and "aristocratic reaction" in which he seeks to place Nietzsche; and secondly, Brandes and Høffding's central disagreement over the role of "great men" vis-à-vis history.

Banks sees *The Great Debate* as appealing to a tripartite audience: a constituency of Nietzsche scholars, one of scholars of Scandinavian studies, and "many young people around the world" expressing a growing interest in Nordic social democracy and welfare systems (4–5). The interest of the former group in this foundational stone of Nietzsche's public reception and popularization is self-evident, but Banks also has more specific intentions. In particular, he

⁴⁶ The publication date of *Aristocratic Radicalism* is variously given as being in August (xi, 61) or October (3) 1889 – the former appears to be correct.

hopes to work against both the view that Brandes's "aristocratic radicalism" was but a misguided first attempt in the interpretation of Nietzsche's work, and an "anti-foundationalist school" of postmodern scholarship which grants readers the "most far-reaching – indeed virtually infinite – license" (5, 207). By contrast, Banks appeals to Nietzsche's own comment, in a letter to Brandes of December 1887, that "the expression aristocratic radicalism, which you employ, is very good. It is, permit me to say, the cleverest thing I have yet read about myself" (quoted on 5). Noting that, despite their differences, Brandes and Høffding alike view Nietzsche as a "deeply reactionary thinker," Banks – mirroring Tutt – consciously rejoins this early tradition of reception, which avoided the errors of today's "Kaufmannized" reading (7, 38, see 42). At the same time, however, he urges nuance, pointing out that Losurdo tends to present Brandes and Nietzsche as speaking with one voice, a drastic misinterpretation when viewing the six essays as a whole (9).

Banks is equally keen to stress the political dimensions of the debate to scholars of Scandinavian studies. He regrets that, insofar as the debate is remembered in Scandinavia, it concerns a disagreement over how a culture's worthiness should be measured – by the cultivation of its elites or its masses – and over the relation between masses and elites, whether agonistic (Brandes) or dialectical (Høffding). What goes missing here is the question of how, as a result of this relation, resources and liberty should be distributed, particularly under the aegis of the welfare society or welfare principle, a concept Høffding had introduced in his 1887 *Ethics. The Great Debate* thus proposes the encounter as a vital step in the development of Nordic "solidarism" and the welfare state more broadly. Nor is this purely a historical intervention: Banks also appeals to a "growing collective of young idealists" aiming to make the world more equal, just, and habitable, raising the banner of democratic socialism as part of what Adolph Reed Jr. has called the "New Old Left" (17). The great enemy here is neoliberalism, conceived – as in *Parasite* – as a more or less direct continuation of Nietzsche's aristocratic radicalism, the "complete displacement of culture by economy" having left a "spiritual vacuum" filled by the figure of the Promethean entrepreneur, the *Übermensch* in new clothes (15). Banks's critique of our contemporary mythologization of the CEO or entrepreneur is forceful, though he equivocates a little over other forms of greatness and the role of the academic left in fomenting the present situation.⁴⁷ Nor, as we will touch on later, is Nietzsche's role in this development fully worked out.

The Great Debate's immense contribution to Nietzsche studies is found in its masterful edition of the Brandes-Høffding debate, which forms the bulk of the volume. This was not the first time the two had sparred, having also clashed in the *Tro og Viden* ("Faith and Knowledge") debate of the 1860s, and the 1880s' "Nordic Debate over Sexual Morality." Banks emphasizes

⁴⁷ On the one hand, Banks endorses the project of cultural studies, with its destabilizations of the canon, as a "necessary and vital enterprise," such that the "world we inhabit today is much better off by it." On the other, he maintains that this shift was largely limited to the universities, having not "dealt a blow to the concept of individual greatness" more broadly, but rather "in effect squandered away a Henrik Ibsen for a Bill Gates, an August Strindberg for an Elon Musk." Banks maintains that this is merely an "ironic turn of the wheel of fate," but one senses the temptation to make a more pointed claim. Illustrative here is the case of Catherine Liu, quoted to the effect that post-68 the academic left engaged in the "elevation of ordinary tastes, popular culture, and a critique of all forms of cultural elitism and exclusivity" (16–7). Yet for readers of Liu's more recent *Virtue Hoarders*, Minneapolis, MN 2021, this sounds almost inverted: there, we hear how the "professional managerial class," in academia as elsewhere, persistently *denigrated* normality, instead instantiating new forms of cultural and moral elitism and exclusivity which proved incapable of tackling material inequality. Banks's reticence is perhaps understandable, but it is not as though he holds back from essentially activist proclamations at other points in the introduction.

their divergent career paths, which are likewise thematized across the six essays: Brandes the iconoclastic rebel subverting academic pieties from a position of autonomy, Høffding every inch the respectable mandarin, steadily establishing his professorial position. Toward the end of the debate, heights of learned pettiness are reached which, albeit entertaining, are of little help in elucidating their divergent views of Nietzsche. One comes to identify with Høffding's reflection in his *Epilogue* that "the reader is evidently tired of the whole conflict, which in reality had been fought to a conclusion from both sides in our first two articles" (197). Indeed, with certain exceptions, the substantive clashes – above all regarding the role of great men, specifically whether they should be understood as ends or means, and the rightness of the welfare principle – are largely concluded by Høffding's *Response to Dr. Brandes*. The dynamic is one of disentanglement, as Høffding tries to force Brandes to extricate his own views from those of Nietzsche, an understandable request given Brandes's previous support for such causes as women's emancipation and the triumph of enlightenment over reaction, and one in which Høffding thoroughly succeeds. As Banks points out, Brandes's apparent support for some form of aristocratic radicalism sits yet more uneasily with his subsequent transformation into anticolonial defender of oppressed peoples, motivated by a recognition of Denmark's vulnerability in light of great power politics. A faith in great individuals does remain, but it is hard to think of a less Nietzschean title than the 1905 essay *The Rights and Duties of the Weaker* (49). Høffding, for his part, subsequently appears to milder his view of Nietzsche, seeing more affirmative possibility in the vitalist, "Dionysiac" dimensions of his thought (51).

Brandes's opening article, *Aristocratic Radicalism*, rolls somewhat languidly through a broad sweep of Nietzschean themes. After a biographic sketch repeating some falsehoods of the German's own invention, Brandes recounts Nietzsche's views on German and French culture; cultural philistinism, especially as generated by the educational system, and how it might be overcome; Arthur Schopenhauer; Jeremy Bentham, Immanuel Kant, and their respective ethics; master and slave morality; *ressentiment*; the use and abuse of history; justice and punishment; and a final lengthy section on *Thus Spoke Zarathustra*. Brandes situates Nietzsche in his time, another appealing feature of this early reception, comparing him with Ernest Renan, Hippolyte Taine, and Gustave Flaubert in France, as well as Eduard von Hartmann and Eugen Dühring in Germany (100). The Dane is evidently impressed by Nietzsche, whom he dubs the "most interesting writer in recent German literature," and hopes that his ideas might exert a positive effect upon the "corroded" culture of Scandinavia, inciting the development of "distinctive personalities" in literature and politics (61, 103–4). Nonetheless, it is hard to see in the article a total affirmation. At the outset, Brandes stresses that Nietzsche is a mind to be "studied, debated, contested, and appropriated," later observing *Zarathustra*'s "certain monotony" (61, 94). More damning is the argument that "as much as Nietzsche wants to be what [...] he is, a Polish Szlachic [sic], a European man of the world, and cosmopolitan thinker, he is and remains also a German professor," which comes through not merely in his attitude toward women, but also his hatred of socialists and anarchists and his warlike overtures, reflecting the "dominate militarism of the new German Reich" (101–2). Whilst Høffding may be correct that on the level of the text "it is by no means easy to determine whether it is Nietzsche or Brandes who is the author of the individual utterances," one must also agree with Banks's argument elsewhere that there was "from the very beginning, significant distance" between the two (106).⁴⁸ Alongside Brandes's withholding of judgement in the essay itself, the prior influence of

48 William Banks, "Brandes after Nietzsche: Aristocratic Radicalism vs. Human Rights," in Jens Bjerling-Hansen / Anders Engberg-Pedersen / Lasse Horne Kjældgaard (eds.), *Georg Brandes: A Pioneer of Comparative Literature and a Global Public Intellectual*, Leiden 2024, 318–34: 320.

figures like French literary critic Charles Augustin Sainte-Beuve makes it difficult to speak of a strictly post-Nietzschean turn.⁴⁹

Høffding's response is rather less ambiguous, beginning with a proclamation that, despite his respect for Brandes, the article has "both in what it attacks and what it asserts, transgressed so forcefully against what for me is true and right [...] that I must do what I can to oppose it" (105). Høffding is concerned to defend the essentially utilitarian welfare morality against Nietzschean objections regarding the intermingling of pain and pleasure, the supposed need for constant self-sacrifice, or the necessity of inequality, none of which are seen as incompatible with it. Nor indeed is a specific focus on the happiness of great men, provided we see those as functioning primarily for the improvement of the masses – though it is this question which forms the primary disagreement between Brandes and Høffding, to be explored in greater depth shortly. Høffding likewise tackles Nietzsche's views on the scientific method and the historical origins of morality, objecting more broadly that the German has no "measuring stick," no way of objectively deciding on value, and thus is merely "building castles in the air" (120). In this sense, and in view of his propensity for unsystematic contradiction, he is for Høffding a "poet, a rhetorician" of "rare gifts" – perhaps, like Brandes, an "aesthete," but certainly not a philosopher. Far from rigor and critical distance, Nietzsche is a symptom of the malaise he describes; behind his work lies a "measure of the sickly and distorted" (125).

For Brandes, all this is evidence of cultural philistinism, and he spends much time at the outset of his reply *The Great Man: The Source of Culture* painting himself and Høffding as divergent intellectual temperaments. Høffding, he argues, is offering merely an "ethics for the liberal electorate," addressing the "world of books, not [...] the realities of life" (129). Nonetheless, Brandes is also steadily forced to admit more explicitly his distance from Nietzsche, culminating in the later *Rejoinder*, where he pointedly distances himself from the young author Arnold Rohde, whose *Aristokratisk Radikalisme kontra Velfærdsmoral* (1889) had taken the Nietzschean position to its more extreme conclusions (191). Having achieved this admission, Høffding declares victory, though this is less a case of his arguments triumphing than the similarity of their positions becoming manifest; the excessive emphasis by both authors on what we might now call intellectual *habitus* works in this sense to mask their agreements.

Such disagreements as do persevere concern above all the "great man" or hero, and the relation of this construct to the masses and to history. This is surely the heart of "aristocratic radicalism," which Banks wishes to extend beyond Brandes's essay into a broader current of European intellectual history, that of "aristocratic reaction," a tradition supposedly "inaugurated by [Edmund] Burke at the conclusion of the eighteenth century." For Banks, it is defined by the identification of the "central problem of modernity as the rising – and risible – restiveness of the 'popular classes'," the belief that "hierarchies of status are woven into the very fabric of nature itself," and a specific concern for the protection of culture (6). Stressing, like Tutt on Nietzscheanism, that aristocratic reaction can be either conservative or liberal, Banks elects to focus on three representative British thinkers: Burke, Thomas Carlyle, and Mill. Is this a coherent or meaningful designation given both the distinct features of the thinkers at hand and those of Nietzsche? There are of course limits to what one can undertake in the introductory essay to a scholarly edition, but approaching each figure in turn may give us pause from so liberally summoning intellectual traditions into being. Doing so will also help us to appreci-

49 Banks, "Brandes after Nietzsche," 323. See also 329 for a letter of December 1887 from Brandes to Paul Heyse, where the former admits that he finds Nietzsche's "attitude toward socialism and anarchism too dismissive and lacking in nuance."

ate the distinctive features of Nietzsche's own account of greatness and history, which, as the conflict between Brandes and Høffding rages, slips somewhat into the background.

We begin with Burke, deemed alongside other critics of the French Revolution one of "history's first conservatives in the modern sense of the term." Banks's treatment of Burke – brief and rather dismissive – stresses his opposition to the "Jacobin Madness" of levelling and his defense of the aristocracy as a necessary class, the Few (as opposed to the One) staving off tyranny and mediocrity (28–9). The view here, of both modern conservatism as a coherent tradition understood in relation to 1789 and Burke's status as its founding father, is a familiar one. Yet this interpretation has its own history and was by no means obvious to Burke's contemporaries. Emily Jones, for example, has demonstrated that Burke's entrenchment as the C/conservative foundation stone in Britain should be dated to the c. 1880s, whilst Richard Bourke has focused in the American context on interest in Burke during the Cold War.⁵⁰ His early German reception, as Jonathan Green has indicated, was substantially more diverse than the overarching term "conservatism" can account for, and indeed Bourke questions the very notion of a tradition with that name, further adducing various ways in which Burke hardly corresponds to the stereotypical conservative profile.⁵¹ In view of such work we may begin to wonder whether it is not too easy and ahistorical to enlist Burke as the founder of the additional tradition of aristocratic reaction.

Banks's account of Carlyle can likewise be complicated. Here, the latter is credited with originating the "great man" theory of history, such that it is "in him that the aristocratic reaction begins its deification of specifically *individual* greatness." Not only this, Banks argues that since the publication of Carlyle's *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841), it is "conservatives [who] have maintained a virtual monopoly on greatness" (29). This latter comment in particular may raise eyebrows, and indeed Banks himself notes shortly afterwards that Mill's "abiding faith in the singular power of the great personality" would enjoy a "long afterlife in social thought, liberal as well as conservative" (32). The complexities of Carlyle's reception equally belie such a one-dimensional reading. Joshua Bennett concludes, for example, that German reasons for being interested in Carlyle during his lifetime were "seldom consciously anti-liberal," and that the received view of him as a Prussophile hero-worshipper lamenting a degraded present was chiefly the product of *kulturprotestantische* writers in the 1890s and early 1900s.⁵²

Then there are the specifics of Banks's account of Carlyle, notably his rejection of the idea that the latter's valorization of individual talent might represent a meaningful difference to Burke's more hereditarian view. Banks appeals here to Carlyle's desire for a restoration of "slave-like permanent servitude" for certain individuals as opposed to the cash nexus of laissez-faire capitalism (31). Yet this need not necessarily conflict with a particularly harsh form of meritocracy on which those least possessed of talent are accordingly condemned to a mode of life befitting this status. Moreover, Carlyle's opposition to hereditary monarchy, up to the point of justifying revolution, is well evidenced. Regarding the events of 1789 and onwards, his complaint was not that Louis XVI – described as "King Donothing," "semi-animate phlegm" –

50 Emily Jones, *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830–1914: An Intellectual History*, Oxford 2017, and Richard Bourke, "What Is Conservatism? History, Ideology and Party," *European Journal of Political Theory* 17/4 (2018), 449–75: 457–67.

51 Bourke, "What Is Conservatism?", 452–7, and Jonathan Green, *Edmund Burke's German Readers at the End of Enlightenment, 1790–1815*, Cambridge 2018.

52 Joshua Bennett, "Kulturprotestantismus and the Creation of a Prophet: Thomas Carlyle's Place in German Intellectual History, 1830–1939," *Carlyle Studies Annual* 35 (2024), 235–70: 238.

had been executed, for this was the necessary course of history, but that a capable replacement had not been found, a role for which he proposed the Comte de Mirabeau.⁵³ In *On Heroes*, we likewise read that “revolt against *false* sovereigns” is the “painful but indispensable first preparative for *true* sovereigns getting place among us,” whether Napoleon Bonaparte or Oliver Cromwell.⁵⁴ By recognizing this elevation of the “fittest, [...] wisest, bravest, best”⁵⁵ we need not follow Alexander Jordan all the way in rejecting the “received view of [Carlyle] as a ‘Tory,’ ‘reactionary,’ and ‘conservative,’” but it does offer good reason to distance him from Burke, raising questions for the expansiveness of the tradition of aristocratic reaction.⁵⁶

Similar queries, especially in relation to Nietzsche, emerge from the work of Jens Nordalm, who has argued with regard to Carlyle and Heinrich von Treitschke, another notorious proponent of “great man history,” that for both would-be heroes must meet a “Vielzahl von Kriterien” and “ihre Verehrung nie bedingungslos, vielmehr höchst bedingt ist.”⁵⁷ Treitschke, who repeatedly emphasizes how far heroism supervenes on the *Volksggeist*, *Staat*, *Idee*, or *Geist der Geschichte*, is more obviously influenced by Georg Wilhelm Friedrich Hegel, whom Banks mentions rather rarely given the Idealist’s equally substantial impact on Brandes and the whole nineteenth-century discourse of heroism and historical greatness.⁵⁸ But Carlyle also speaks of history as a “universal Divine Scripture” and, more overtly, suggests that the genius is but a “creature of the Time’ [...], the Time called him forth, the Time did everything, he nothing,” being possessed chiefly of the “wisdom to discern truly what the Time wanted.”⁵⁹ Such comments both moderate the supposedly unfettered individualism of these figures’ thought and increase their distance from Nietzsche, for whom the individual exerts their will on time and to speak of anything so coherent as a “universal Divine Scripture” would be utterly anathema.

Banks’s treatment of Mill is more extensive and approving. Despite being a “consummate liberal,” Mill bore a “profound ambivalence toward ordinary people that would certainly be familiar to Burke,” concerned less with their revolutionary tempers than their stolid passivity and conformism, which the eccentric intellectual aims to disrupt.⁶⁰ Banks, however, views more positively Mill’s limitation of greatness to the sphere of culture or learning, his suspicion

53 Quoted in Alexander Jordan, “Thomas Carlyle and Kingship,” *History of European Ideas* (2024), 1–22: 3 (online only; pagination liable to change in print).

54 Quoted in Jordan, “Thomas Carlyle and Kingship,” 5.

55 Quoted in Jordan, “Thomas Carlyle and Kingship,” 7.

56 Jordan, “Thomas Carlyle and Kingship,” 2.

57 Jens Nordalm, “Der gegängelte Held: ‘Heroenkult’ im 19. Jahrhundert am Beispiel Thomas Carlyles und Heinrich von Treitschkes,” *Historische Zeitschrift* 276/3 (2003), 647–75: 648.

58 See Jack Graveney, “Made by History: Heinrich von Treitschke’s Hero and the Anxieties of Nineteenth-Century German Historiography,” *German Life and Letters* 76/2 (2023), 245–68.

59 Quoted in Nordalm, “Der gegängelte Held,” 656, 663.

60 It is interesting to note the extent to which Banks’s leftist reading of Mill as a liberal elitist is shared by interpreters on the right, notably Deneen, mentioned above, and the conservative British historian Maurice Cowling, who lament Mill’s “progressive” disdain for the masses and his attempt to subject Christendom to a liberal regime change. See Patrick Deneen, “JS Mill and the Despotism of Progress,” *Unherd* (2023): <https://unherd.com/2023/05/js-mill-and-the-despotism-of-progress/>, and Maurice Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge 1990. After all, the celebration of normality is found just as much on the contemporary populist or historically aristocratic right as the post-1968 left, a point which might also complicate Banks’s framing. Nietzsche himself, along with his celebration of the natural slave’s unthinking happiness, reflected in a note that “hatred of mediocrity is unworthy of a philosopher: it is almost a question mark on his right to ‘philosophy.’ Precisely because he is the exception, he has to protect the

of economic excesses, and his soteriological hope for a “stationary state” in which growth might plateau and all enjoy comparative prosperity and cultural development, led in this edification by great individuals (30–3). Banks could take this emphasis on Mill’s uniqueness yet further. Peter Ghosh has, in a recent article, comprehensively tackled the idea that Mill might be meaningfully referred to as a liberal, let alone a “consummate” one, seeing this tradition as primarily a Cold War construction.⁶¹ He agrees that Mill is engaged in an “exaltation of secular intellect,” but, far from nesting this within a broader current, argues that it has “no parallel in European theory after 1789.” For Ghosh, Mill’s is a specific concern with intellect rather than a more expansive greatness, one totally separate from the state, “society,” any Coleridgean “clerisy,” or class formations like the “middle rank.”⁶² Likewise, Mill opposed any form of “hero worship” which applauds the strong man of genius for forcibly seizing the government of the world and making it do his bidding [...]. All he [the genius] can claim is, freedom to point out the way.”⁶³ Again, the differences from Burke or Carlyle – let alone Nietzsche – appear so substantial that we must ask whether they can be gathered under the same banner.

This effort at grouping becomes more tenuous when Banks, mirroring Tutt, brings twentieth-century neoliberalism – as represented by, for example, Friedrich von Hayek – into the picture. Whilst admitting that the “distinction between aristocratic radicalism and neoliberalism is indeed significant,” he stresses “profound threads of continuity between the two movements,” drawing especially on the work of Robin.⁶⁴ Both are seen as part of the counter-revolutionary tradition, as “manifestations of *class struggle*,” and as articulating a “peculiar *theory of value*,” grounded in the creative production of great individuals. To his credit, Banks does explicitly pose the all-important question of whether the “aristocratic radicals” would “find any satisfaction in this outcome,” noting that Robin answers this in the negative, but his own conclusion is unclear. Banks admits that “at least on the surface,” it is hard to see Nietzsche approving of the contemporary capitalist economy, but hints that the relation here is “rather more complex” than it may first appear, and that Robin’s contention “remains subject to debate” (13–5). Here, however, he breaks off, depriving the reader of an important discussion, some starting points of which I have hinted at above. One would be interested to hear Banks’s comments on, for instance, the relation between Hayek and Foucault, whose interest in Nietzsche is clearer and whose relation to neoliberalism as an ideology has also been hotly contested of late (53).⁶⁵ And what of Höffding, who shares much of Brandes’s faith in the need for great men but also seeks, via a “progressive individualization” based in the division of labor, a universalization of their ethos, such that “harmony must be established between power and multifacetedness in as many individuals as possible” (111–2)?

rule” (Nachlass 1887, 10[175], KSA 12.559–60). Parallel sentiments are found from Schopenhauer to Roger Scruton and beyond, generally grounded in an antagonistic attitude toward the bourgeoisie.

61 Peter Ghosh, “Mill before Liberalism (Parts I and II),” *History of European Ideas* 50/5 (2024), 785–836: 785–7.

62 Ghosh, “Mill before Liberalism (Parts I and II),” 817–20.

63 Quoted in Ghosh, “Mill before Liberalism (Parts I and II),” 819.

64 See Corey Robin, “Nietzsche’s Marginal Children: On Friedrich Hayek,” *The Atlantic* (2013): <https://www.thenation.com/article/archive/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek/>, and Corey Robin, *The Reactionary Mind*, Oxford 2018.

65 See, e. g., Mitchell Dean / Daniel Zamora, *The Last Man Takes LSD: Foucault and the End of Revolution*, London 2013, and Daniel Zamora / Michael C. Behrent (eds.), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge 2015.

It is on this question of the great individual that the debate turns. Here the figure of Hegel looms large; Brandes himself moved from a broadly Hegelian scheme in the initial volumes of his *Main Currents in European Literature* (1872–90) to a later insistence, expressed in a letter of April 1888, that:

I am becoming more radical, less historical, and constantly more aristocratic regarding aesthetic and historical points of view. I no longer believe the nonsense about great men being concentrations of the masses, formed from below, an expression of the herd etc. Everything comes from the great ones, everything filters down from them (quoted on 47).⁶⁶

In the *Aristocratic Radicalism* essay, Brandes associates his earlier understanding with Taine, summarizing the Frenchman's "idea that the great man is the child of his age, that through and through he is determined by it, that he unconsciously summarizes it and consciously gives it expression." Opposing it he enlists Schopenhauer's proposal that the great man is not child but "stepchild," taking an antagonistic posture toward his epoch and aiming to overcome rather than sublimate it (68). In this sense, Brandes's point seems to be the rejection of any regulative or necessary historical principle – any Hegelian *Idee* or *Geist*, whether grounded in the state, masses (*Volk*), or age – which would curtail the free formation and activity of the heroic individual. The hero is not, as in Hegel or Treitschke, made by history, a concatenation of other energies, but can genuinely be said to *make history*, pursuing and achieving whatever artistic, political, or salvific purpose they set their mind to. Nietzsche stresses that the task of the "philosophers of the future" is to "teach humanity its future as its *will*, as dependent on a human will" – for man, after all, is the "not yet determined animal" (BGE 203, 62). Indeed, "these people are the purpose of history," for history in and of itself has *no purpose*, no immanent dynamic, hence why Nietzsche, as Banks notes and Brandes underemphasizes, speaks more often in a biological register, appealing to nature as the ultimate grounding (69, see 36–7, 187).

On this understanding of Brandes or Nietzsche's intervention, Høffding's rejoinder – that great men cannot be ultimate ends if they are also "redeemers in service of a more comprehensive goal" – seems to somewhat miss the point (108). Neither Brandes nor Nietzsche suggests that heroic figures will have no positive impact on the world, quite the contrary; how or why else would they be great? Høffding's rather binary framing of his argument implies that, as soon as greatness benefits a broader population than its possessor alone, it should be understood above all as a means, such that aristocratic radicalism could be upheld only if the great confined themselves to their rooms, never sparing a thought for solving the crisis of modernity. The original inversion of Hegel, however, concerned moreso the autonomy and originality or creativity of the great man than his effect in the world, so it is no wonder that Brandes is unwilling to accept Høffding's terms, accusing him of making a "crude, undialectical distinction [...] between the great men as ends and as means" (137). On this holistic account of personhood, which itself slips back into a quasi-Hegelian register, Leonardo da Vinci can as little be separated from his paintings as a star from its gleam. Brandes's objection is, as he reiterates, to the notion that "the desires of the masses are the principal motor of history and the great man is only the clearest expression of such," a follower or servant rather than commander (141). Nonetheless, he is repeatedly drawn into the semantic thicket of ends and means, and here his differences from Nietzsche become increasingly apparent, insofar as he is ultimately wedded to a much broader form of welfare than his German subject. Both Brandes and Høffding come

⁶⁶ See also note 13 on 217, where Brandes attempts to argue that, rather than expounding it, he has in fact "resisted" this view since at least 1870.

to agree on the importance of “providing the great personalities with the possibilities for development and influence they are due,” albeit that the former calls for a rejection of the baleful process of standardization whilst the latter demands a more socially equal meritocracy (194–5). By Brandes’s final *Rejoinder*, the true voice of Nietzsche pierces through only infrequently.

Conclusion

It is the major achievement of *The Great Debate* to allow disagreements like these to be fleshed out and explored, providing a vivid picture of Nietzsche’s early reception and cultural and sociopolitical debates in late nineteenth-century Denmark. The rigor and precision with which Banks has approached the task will surely make the volume an indispensable resource for scholars in years to come. Equally praiseworthy is his decision to go beyond a sober summary of the clash between Brandes and Høffding in his introduction, instead bringing the encounter and the issues it raised into the present, where its undiminished vitality becomes clear. Some may find Banks’s comments too polemical, but they are surely in the spirit of Brandes, Høffding, and above all Nietzsche. The same is true of Tutt’s *Parasite*, whose full-blooded attack on liberalism, much of the contemporary left, and Nietzsche himself is just as explosive. Both books demonstrate that the question of what is living and what is dead in Nietzsche’s political philosophy must be answered with substantial weight to the former.

Nonetheless, it is on this issue of contemporary resonance – are we living in Nietzsche’s world? – that I have sought, as a historian, to intervene. Bennett reflects that Carlyle’s “writings, in common with the Germany in which they were read, contained a chiaroscuro of good and ill whose effects resulted from the voluntary choices which individuals made.”⁶⁷ That Joseph Goebbels, entrapped in 1945 with Adolf Hitler in the *Führerbunker*, chose Carlyle’s *History of Friedrich II. of Prussia, Called Frederick the Great* (1858–65) to read aloud does not retroactively determine the character of the Scotsman’s œuvre nor its interpretation by others.⁶⁸ The same is true of Nietzsche. J. P. Stern, in *The Dear Purchase* (1995), used Ludwig Wittgenstein’s concept of “family resemblances” to explore a range of manifestations of an ideal of moral strenuousness and sacrifice between Nietzsche and Nazism – to which we might now add neoliberalism.⁶⁹ If at times generality threatened, so too was Stern aware of the dangers of misreading. In meticulous detail, he shows how Adrian Leverkühn, the hero of Thomas Mann’s *Doktor Faustus* (1947), misconstrues the motto “wer schwere Dinge sucht, dem wird es schwer,” which he takes as an affirmative ethos for life. Yet consulting Mann’s source for this phrase, a 1530 letter of Martin Luther to Philipp Melancthon, reveals that the words, originally from Proverbs 25:27, were meant as admonition, condemning spiritual pride in favor of subservience to God’s will. As Stern observes, Mann’s personal “belief in the saving power of ‘the hard things,’ of strenuousness, has interposed itself, like a distorting lens, between him and the text of Luther’s letter.”⁷⁰ As we approach Nietzsche, in his time and ours, let us remain wary of such distortions and interpositions, taking him always as we find him, on his own terms.

⁶⁷ Bennett, “Kulturprotestantismus,” 263.

⁶⁸ See Bennett, “Kulturprotestantismus,” 235, for this image.

⁶⁹ J. P. Stern, *The Dear Purchase: A Theme in German Modernism*, Cambridge 1995, 18–9.

⁷⁰ Stern, *The Dear Purchase*, 378–9.

Bibliography

- Banks, William: "Brandes after Nietzsche: Aristocratic Radicalism vs. Human Rights," in Jens Bjer-ring-Hansen / Anders Engberg-Pedersen / Lasse Horne Kjøeldgaard (eds.), *Georg Brandes: A Pioneer of Comparative Literature and a Global Public Intellectual*, Leiden 2024, 318–34
- Bennett, Joshua: "Kulturprotestantismus and the Creation of a Prophet: Thomas Carlyle's Place in German Intellectual History, 1830–1939," *Carlyle Studies Annual* 35 (2024), 235–70
- Bourke, Richard: "What Is Conservatism? History, Ideology and Party," *European Journal of Political Theory* 17/4 (2018), 449–75
- Brobjer, Thomas H.: "Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism," *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 298–313
- Brobjer, Thomas H.: "Nietzsche's Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy," *Journal of Nietzsche Studies* 18 (1999), 56–70
- Bull, Malcolm: *Anti-Nietzsche*, London 2014
- Carey, John: *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia 1880–1939*, London 1992
- Conant, James: "Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*," in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism*, Cambridge 2001, 181–257
- Conway, Daniel W.: *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge 2010
- Cowling, Maurice: *Mill and Liberalism*, Cambridge 1990
- Dean, Jodi: *Capital's Grave: Neofeudalism and the New Class Struggle*, London 2025
- Dean, Mitchell / Zamora, Daniel: *The Last Man Takes LSD: Foucault and the End of Revolution*, London 2013
- Deneen, Patrick: "JS Mill and the Despotism of Progress," *Unherd* (2023): <https://unherd.com/2023/05/js-mill-and-the-despotism-of-progress/>
- Deneen, Patrick: *Why Liberalism Failed*, New Haven, CT 2019
- Dombowsky, Don: *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*, Cardiff 2014
- Dombowsky, Don: "Nietzsche's Dionysian Philosophy and the European New Right," *The European Legacy* 30/4 (2025), 428–45
- Dombowsky, Don: *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke 2004
- Drochon, Hugo: *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, NJ 2016
- Eisner, Kurt: *Psychopathia spiritualis*, Leipzig 1892
- Evans, Richard J.: "The Myth of Germany's Missing Revolution," *New Left Review* I/149 (1985), 67–94
- Felsch, Philipp: *Wie Nietzsche aus der Kälte kam: Geschichte einer Rettung*, Munich 2022
- Ghosh, Peter: "Mill before Liberalism (Parts I and II)," *History of European Ideas* 50/5 (2024), 785–836
- Gouré, Devin: "How to Read Like a Parasite, Appendix on Citations" (2024): <https://devingour.substack.com/p/how-to-read-like-a-parasite-appendix>
- Gouré, Devin: "How to Read Like a Parasite, Part I" (2024): <https://devingour.substack.com/p/how-to-read-like-a-parasite-part>
- Graveney, Jack: "Made by History: Heinrich von Treitschke's Hero and the Anxieties of Nineteenth-Century German Historiography," *German Life and Letters* 76/2 (2023), 245–68
- Green, Jonathan: *Edmund Burke's German Readers at the End of Enlightenment, 1790–1815*, Cambridge 2018
- Habermas, Jürgen: "Nachwort," in Friedrich Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, ed. Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1968
- Han, Byung-Chul: *The Burnout Society*, Stanford, CA 2015
- Herf, Jeffrey: *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1984
- Holub, Robert C.: *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2018
- Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, NY 1993

- Jones, Emily: *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830–1914: An Intellectual History*, Oxford 2017
- Jordan, Alexander: "Thomas Carlyle and Kingship," *History of European Ideas* (2024), 1–22
- Kahan, Alan: "Arnold, Nietzsche and the Aristocratic Vision," *History of Political Thought* 33/1 (2012), 125–43
- Kondylis, Panajotis: "Die Hegelauffassung von Lukács und der marxistische Linkshegelianismus," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), 341–50
- Kondylis, Panajotis: *Konservativismus*, Stuttgart 1986
- Landa, Ishay: *Fascism and the Masses: The Revolt Against the Last Humans, 1848–1945*, New York 2018
- Landa, Ishay: *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*, Leiden 2009
- Landa, Ishay: *The Overman in the Marketplace*, Lanham, MD 2007
- Laslett, Peter: "Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth," *The William and Mary Quarterly* 5/4 (1948), 523–46
- Liu, Catherine: *Virtue Hoarders*, Minneapolis, MN 2021
- Losurdo, Domenico: *Liberalism: A Counter History*, London 2014
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet*, trans. Gregor Benton, Leiden 2020
- Losurdo, Domenico: *Western Marxism*, New York 2024
- Lukács, Georg: "Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur," in *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin/East 1947, 51–73
- McManus, Matthew (ed.): *Nietzsche and the Politics of Reaction: Essays on Liberalism, Socialism, and Aristocratic Radicalism*, Basingstoke 2022
- McManus, Matthew: *The Political Theory of Liberal Socialism*, Oxford 2024
- Mehring, Franz: *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, ed. Dieter Bergner, Frankfurt a.M. 1975
- Moyn, Samuel: *Liberalism Against Itself: Cold War Intellectuals and the Making of Our Times*, New Haven, CT 2023
- Nordalm, Jens: "Der gegängelte Held: 'Heroenkult' im 19. Jahrhundert am Beispiel Thomas Carlyles und Heinrich von Treitschkes," *Historische Zeitschrift* 276/3 (2003), 647–75
- Reckwitz, Andreas: *The Society of Singularities*, trans. Valentine A. Pakis, Cambridge 2020
- Rehmann, Jan: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, Hamburg 2004
- Robin, Corey: "Nietzsche's Marginal Children: On Friedrich Hayek," *The Atlantic* (2013): <https://www.theatlantic.com/article/archive/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek/>
- Robin, Corey: *The Reactionary Mind*, Oxford 2018
- Rockhill, Gabriel: *Who Paid the Pipers of Western Marxism?*, New York 2025
- Ruehl, Martin: "Nietzsche's New Order: The Political after the Death of God," in Martin Ruehl / Corinna Schubert (eds.), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*, Berlin 2023, 17–32
- Safronov, Dmitri: *Nietzsche's Political Economy*, Berlin 2023
- Skinner, Quentin: "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8/1 (1969), 3–53
- Sloterdijk, Peter: *Nietzsche Apostle*, Los Angeles, CA 2013
- Stern, J. P.: *The Dear Purchase: A Theme in German Modernism*, Cambridge 1995
- Strauss, Leo: *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, IL 1988
- Tamás, G. M.: "Telling the Truth About Class," *Socialist Register* 42 (2006), 228–68
- Tutt, Daniel: "An Update On My Book" (2024): <https://danieltutt.com/2024/05/10/update-on-book-new-in-interviews/>
- Valdez, Damian: "The Hammer of the Populists: Hugo Drochon's *Nietzsche's Great Politics*," *History of European Ideas* 47/4 (2021), 635–41
- Waite, Geoff: *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, NC 1996
- Zamora, Daniel / Behrent, Michael C. (eds.): *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge 2015

William Wood

Recent Work on Nietzsche and Religion

1. Thomas R. Nevin, *Nietzsche's Protestant Fathers: A Study in Prodigal Christianity*. London: Routledge 2018, 294 pp., ISBN 978-1138391208.
2. Sampsa Saarinen, *Nietzsche, Religion, and Mood*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2019, X + 268 pp., ISBN 978-3110620320.
3. Russell Re Manning / Carlotta Santini (eds.), *Nietzsche's Gods: Critical and Constructive Perspectives*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2022, 302 pp., ISBN 978-3110611090.
4. Daniel Came (ed.), *Nietzsche on Morality and the Affirmation of Life*. Oxford: Oxford University Press 2022, 232 pp., ISBN 978-0198728894.

Abstract: Religion plays an important role in Nietzsche's thought, but the exact nature of this role is far from clear. Four recent books treat different aspects of Nietzsche's thought about religion in general and Christianity in particular. Nevin's book is an interpretation of Nietzsche by a believing Christian which reads him as the culmination of the dialectic of secularization in German Protestantism. Saarinen inquires into religion in Nietzsche through a methodological focus on "mood" (*Stimmung*). The volume edited by Manning and Santini compiles essays which deal with various themes related to religion in Nietzsche, such as Apollo, the ancient Greek mystery cults, polytheism, and St. Paul's notion of flesh. The volume edited by Came compiles essays by leading scholars of Nietzsche in the Anglo-American analytic style of interpretation. Two of these essays read Nietzsche as defined by the Christian heritage against which he rebels. All deal in some way with the question of "life affirmation." Nietzsche's decision to present his *own* thought in part through increasingly strident polemics against Christianity allows us to conclude that coming to grips with Nietzsche involves coming to grips with Christianity – and that he wanted it to be this way.

Keywords: Religion, Christianity, Theology, Life-affirmation

Introduction

Religion plays an important role in Nietzsche's thought, but the exact nature of this role is far from clear. Nietzsche was an anti-religious and anti-Christian thinker who was profoundly concerned with the nature of religion in general and Christianity in particular. Wilfrid Sellars observed that, as a "second generation atheist," he could discuss religion dispassionately: "I had never experienced those theological anxieties which have pushed so many in the direc-

Dr. William Wood, University of Pardubice, Faculty of Arts and Philosophy, Studentská 84, 530 09 Pardubice II, Czech Republic, E-Mail: williamcarroz@gmail.com

tion of philosophy and which tend to distort it into a secular substitute for religion.”¹ Nietzsche, however, was far from indifferent to religion. On the contrary, he thought both that understanding the Christian inheritance of modern culture was indispensable for understanding this culture and that religion itself was one of the most important human phenomena. Indeed, like Goethe,² Heidegger³ and Leo Strauss,⁴ Nietzsche suggested that religion was the most important *alternative* to philosophy,⁵ which means that although it shares important characteristics with philosophy, without which it would not be an alternative, it is also fundamentally different from, and incompatible with, philosophy. One might trace Nietzsche’s profound concern with religion to the fact that he came from a family line of Protestant clergymen and was passionately Christian as a young boy, even receiving the nickname “the little pastor.”⁶ However, although Nietzsche’s upbringing undoubtedly played a role in shaping the person he became, there are good reasons to examine his account of religion with an open mind, alive to the possibility that one might learn *from* Nietzsche about the nature and importance of religion, not merely *about* Nietzsche from his concern with religion.

1. It is often assumed that it was not possible to be an atheist before modernity. If one makes this assumption, one must also assume that the very possibility of atheism was produced unintentionally by developments within religion; secularization may have *become* a project actively advanced by atheists or religious skeptics, but it *began* by accident. Occasionally the former assumption is made explicit; thus Charles Taylor says “it was impossible not to believe in God” before modernity: “In those days everyone believed.”⁷ Lucien Febvre argues that to admit the mere possibility of atheism in the middle ages is “like giving Diogenes an umbrella or Mars a machine gun”; just as the material technology for such inventions was unavailable in the ancient world, so the mental technology for radically impious thoughts was unavailable before modernity.⁸ Febvre says that when such thoughts came about in medieval times, they were comparable to a drunkard’s “guffaw”; they were never pursued seriously in an intellectual

1 Wilfrid Sellars, “Autobiographical Reflections,” in Hector-Neri Castañeda (ed.), *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, IN 1975, 277–94: 281.

2 “The original, the unique, the deepest theme of world history and the history of humankind, to which all else must be subordinate, is still the conflict between unbelief and belief” (Johann Wolfgang von Goethe, *West-Eastern Divan*, trans. Eric Ormsby, London 2019, 375).

3 “Faith, as a specific possibility of existence, is in its innermost corner the mortal enemy of the *form of existence* that is an essential part of *philosophy*” (Martin Heidegger, “Phenomenology and Theology,” trans. James G. Hart and John C. Maraldo, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge 1998, 39–61: 53).

4 “No alternative is more fundamental than this: human guidance or divine guidance. The first possibility is characteristic of philosophy or science in the original sense of the term, the second is presented in the Bible. The dilemma cannot be evaded by any harmonization or synthesis” (Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, 74).

5 The pair BGE 61 and 62, as well as the overall structure of *Beyond Good and Evil*, make this clear, but Nietzsche already formulated this opposition as early as 1865. See William Wood, “The Young Nietzsche on the Philosophical and Religious Ways of Life in the Letter to Elisabeth, June 11, 1865,” *Interpretation* 51/3 (2025), 419–42.

6 Rüdiger Safranski, *Nietzsche: A Philosophical Biography*, trans. Shelley Frisch, New York 2002, 352.

7 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, 25.

8 Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, trans. Beatrice Gottlieb, Cambridge, MA 1982, 353.

way.⁹ The mental technology which made serious atheism possible must have been constructed by sincerely religious people, who did not realize the uses to which it would be put and unwittingly made it possible for their children and grandchildren to be atheists. In this spirit, Brad S. Gregory argues that the very *possibility* of atheism was an unintended consequence of Protestantism.¹⁰ This religious movement was made up of individuals like Luther and Calvin who wanted to establish one new form of Christianity as *the* alternative to the Catholic Church. However, it devolved rapidly into sectarian conflict, which in turn resulted in the quest for an independent rational principle which different religious sects could use to adjudicate between them. For Gregory, quite without the early Protestants intending this, this historical process led to the emergence of atheism for the first time in human history.

In *Nietzsche's Protestant Fathers: A Study in Prodigal Christianity*, Thomas R. Nevin never says that atheism was an unintentional byproduct of the Reformation. In fact, he describes Protagoras as "the first true atheist," implying a more complicated attitude toward disbelief than Taylor's or Febvre's (206). However, in many respects, his book is in their spirit. Nevin examines four different Protestant German thinkers – Luther, Boehme, Leibniz and Lessing – from a perspective informed by Nietzsche's account of secularization. Nevin is an Anglican Christian, who regards Anglicanism as the happy medium between Roman Catholicism and Protestantism, rather than as a form of the former (as do some high church Anglicans) or the latter (as do many low church Anglicans) (ix). Nevin claims that these figures exemplified a certain free-spirited trend within Protestantism which led ultimately to radical atheism, as exemplified by Nietzsche, although quite against their conscious intentions: "Their devastations of Christian Scripture, staging the gradual murder of God, prepare [Nietzsche's] way, but only he ascends the mountain top" (260). Nietzsche famously said that the "two-thousand-year discipline in the truth [...] finally forbids itself the *lie involved in belief in God*" (GM III 27), proposing that the focus on self-examination and unsparing honesty inculcated by Christianity led eventually to its overcoming from within.¹¹ Although Nietzsche does not say this, it is quite easy to take this to mean that the mere possibility of atheism was produced by Christianity through the psychological momentum it created.

However, Nietzsche does not share the widely held opinion that atheism was impossible before modernity. It is true that one can find it in his notebooks if one looks hard enough; the closest thing is a remark from 1880, where he says: "For a millennium it was not possible for the most free-spirited minds to imagine a non-religious form of thought; now we possess the same" (Nachlass 1880, 3[70], KSA 9.65). Here Nietzsche seems to anticipate Taylor and Febvre. But this remark is not only unusual, but inconsistent with many other things he says. In HH I 125, he claims that Homer, Aeschylus, Aristophanes and Shakespeare were "profoundly irreligious" and did not believe in "their gods" (in Shakespeare's case, there was only one, but in triune

⁹ Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, 352.

¹⁰ Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, MA 2012.

¹¹ For Nietzsche's published books, I use the following translations, occasionally modified for accuracy: *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York 1969; *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs, Cambridge 1999; *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *Ecce Homo*, trans. Duncan Large, Oxford 2007; *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974; *On the Genealogy of Morality*, trans. Walter Kaufmann, New York 1969; *Human, All-Too-Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996; *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006; and *Twilight of the Idols and The Antichrist*, trans. R. J. Hollingdale, London 1990. For Nietzsche's *Nachlass*, translations are my own.

form). In HH I 475, he claims that Jewish “free thinkers” preserved European free thought during “the darkest medieval times.” Even in his first book, he claims that antiquity was populated by “mocking Lucians” (BT 10). In his later period, Nietzsche expresses the view that Plato may have been a radical skeptic (Nachlass 1885, 34[195], KSA 11.486–7); he also says that Plato regarded the doctrine of the immortality of the soul as a noble lie (Nachlass 1888, KSA 14[116], KSA 13.293). While Febvre claims that free thought was impossible in times which did not enjoy free speech, Nietzsche by contrast claims that thought could more easily enjoy greater freedom when there was *less* free speech and instead fear of “disapproving glances,” “persecution” and “exile” on the one hand and “eternal damnation” on the other; while free speech poses a *danger* to free thought (Nachlass 1885, 34[65], KSA 11.440).¹²

This is relevant to Nevin’s book for two reasons: First, it qualifies his understanding of secularization. Nietzsche believed that *one* cause of atheism was sincere Christians taking the demand for self-examination so seriously that it undermined their faith. Ironically, given Nevin’s Christian commitments, it is here where Nietzsche’s historical thesis implies a judgment of Christianity as self-deluded. A Christian cannot hold that sufficiently rigorous searching of the soul will lead to atheism; if it does lead to atheism, it must have missed the traces of divine creation which the Christian is committed to finding in the soul. If self-examination produces atheism, it must be insufficiently rigorous and/or misdirected by egoistic concerns. However, as a historical claim about the recorded past, that atheism was possible in the ages where Christianity was dominant is something which the Christian can accept. Indeed, the view that atheism was impossible before modernity is arguably less consistent with Christianity than the alternative. For the Catholic, even the grace which made Mary sinless does not take away the free will with which she accepted it; something similar could be said about many Protestant views of the relation between faith and good works, although Luther, it is true, frankly denied free will. To summarize this complex point, one can say that Nevin is alive to the synchronic, but not the diachronic, dimension of Nietzsche’s account of secularization.

Secondly, of the figures whom Nevin discusses, while two (Luther and Boehme) are sincere Christians, the other two (Leibniz and Lessing) have a more ambiguous relation to religion. One must note that Nietzsche, like Leo Strauss, but unlike most significant thinkers of the twentieth century (e. g., Heidegger, Foucault or Deleuze), thought an important factor in the emergence of modernity was the choice of philosophers to seek to undermine Christianity publicly. In the preface to *Beyond Good and Evil* (1886), Nietzsche speaks of the fight against Christianity in the early modern era (he claims Jesuitism is a *reaction* to this fight, implying an unusually early date for its existence), while in BGE 54, he speaks of modern philosophy as an “epistemological skepticism” which is “covertly or overtly [*versteckt oder offen*]” anti-Christian. While Luther and Boehme may have contributed unwittingly to secularization, some writers contributed to it consciously. From a Nietzschean perspective, Leibniz and Lessing can be viewed, not necessarily as unbelievers who consciously advanced the project of secularization (in many ways, Leibniz sought to decelerate it), but as unbelievers who consciously responded to it, rather than – as Nevin claims – sincere believers who unconsciously advanced it. Nevin regards Lessing as a breaking point in the dialectic of secularization, where Christianity begins to give way to deism: “Lessing’s final views on Christianity remain teasingly unclear” (211). But Lessing is arguably far more clear-sightedly impious than this formulation suggests.

12 “Between hell and heaven, and in the danger of persecution, exile, eternal damnation and the disapproving glances of kings and ladies the intellect had grown supple and daring: alas, what is the ‘intellect’ becoming these days!” (Nachlass 1885, 34[65], KSA 11.440). Cf. BGE 188 and GS 379

Nevin's book is written in an elegant and readable, albeit slightly pretentious, style. The chapter on Luther is interesting and perceptive, although occasionally Nevin's fluid prose distracts the inattentive reader from a lack of rigour. Two examples will have to suffice: First, Nevin says that Luther falsely claimed that the Qur'an includes depictions of the afterlife as sensual, but such depictions come only in interpretations of the Qur'an in later Islamic tradition (32). This is a very strange remark. The Qur'an contains many detailed descriptions of the afterlife as involving sensual pleasures. These descriptions have sometimes been interpreted in later Islamic tradition as analogies for spiritual experiences, and one may affirm that such interpretations are correct. But to say that there are no sensual depictions of paradise in the Qur'an is manifestly false. Secondly, Nevin says that Paul was not "a Christian," but rather "a Christianizing Jew," between which there is "a substantial difference" (47). This polemical remark is supported only by a reference to Pamela Eisenbaum's *Paul Was Not A Christian* (73, n. 110). But Eisenbaum's book does not prove this claim.¹³ It merely assumes that being a Christian and a Jew are incompatible, *without ever defining what it means to be a Christian* – something which a book with this deliberately incendiary title commits itself to doing. Nevin makes a provocative remark he does not explain and justifies it by referring to a book most of his readers will not read and which does not deliver on its promise. Nevin has learned from Nietzsche that if one's style is effective, the reader is unlikely to insist too strongly on discovering one's substance. But while Nietzsche uses this insight to make himself seem less rational than he is, Nevin uses it to make himself seem more rational than he is.

Nevin acknowledges that there is no firm evidence Nietzsche read Boehme (116), but speculates that he may have done so when he was young, and that his claim that as a child, prior to becoming an atheist, he claimed that God Himself was the cause of evil (GM, Preface 3), shows that the Christian atmosphere in which he was raised owed something to Boehme. I find this quite speculative, especially as one may doubt whether this intentionally comical remark was even meant as an accurate account of the youthful Nietzsche's beliefs. Nevin claims that for Nietzsche, suffering is essential to great achievement and draws a parallel with Boehme's claim that it is through suffering that one becomes a Christian (117–8). This comparison is formal and superficial. Nonetheless, there is value in seeing Nietzsche in the context of heterodox Christian speculation. While Nietzsche never mentions Boehme, he does mention, or allude to, Jan Hus's terrible death by fire and Giordano Bruno's similar fate. For Nietzsche, however, these figures call to mind but also differ from the true philosopher – while a heterodox religious thinker, or a crusading secularist, might seek out martyrdom, the philosopher thinks unconventional thoughts but does not seek to be martyred for them (BGE 25).

Nevin laments that Leibniz's attempt to defend Christian faith using reason actually subverted it: "Men counting themselves Christians did not realize, nor perhaps even sense, that they were abandoning what they purported to uphold. Leibniz is foremost in this endeavor" (140). Nevin's chapter on Leibniz is more revealing of Nevin's assumptions than Leibniz's. Nevin assumes that doubt about revealed religion implies "hostility" toward its public influence (142). However, Leibniz is perhaps the best example in modern European history of the possible disjunction between them. That Leibniz believed revealed religion was a very good thing for most people is undeniable. That he believed philosophical inquiry could be reconciled with sincere faith is highly questionable. Lloyd Strickland notes:

¹³ See Pamela Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York 2010.

Leibniz did not attend church often, and his scanty church attendance, along with his refusal to take communion, earned him a reputation in Hanover as a non-believer. Locals playfully referred to him as “Glaubenichts,” that is, one who believes in nothing. While it seems farfetched to suppose that Leibniz had no religious beliefs at all, it is far from clear what beliefs he did have.¹⁴

Nevin cites Nietzsche’s claim that Leibniz was “hidden under a mask,” but takes this to mean that Leibniz “spent his life feigning or fawning before vain royals,” and dismisses it as “gratuitous” (189). However, Nietzsche’s remark implies a subtle appreciation of Leibniz’s relation to the culture of his time; it is not a trivializing observation about his conduct around royalty. In fact, many writers, such as Bertrand Russell,¹⁵ or more recently Richard Kennington¹⁶ and John Wipple,¹⁷ but also Lessing himself,¹⁸ have treated Leibniz as an esoteric writer. There is no reference or even allusion to esotericism in Nevin’s chapter on Leibniz. Nevin is correct that Leibniz’s projects were often “grotesquely misconceived” as political endeavours (191); his attempt to establish a “world council of churches” (156), for example, anticipates Hans Küng’s comically absurd *Projekt Weltethos*. However, Nevin is wrong to assume that such projects supply a transparent window into Leibniz’s mind. Nevin also asserts, naively, that there is no deliberate humour in Leibniz’s writing (169).

Nevin’s account of Lessing is a missed opportunity. He treats Lessing as a complacent deist and bland optimist who hesitates confusedly between regarding Christianity as a form of deism and admitting they cannot be reconciled. Nevin claims that Lessing takes the penultimate step before Nietzsche’s announcement that God is dead; he reduces God to an abstraction, Nietzsche reduces Him to a fiction. Nietzsche had nothing but contempt for deism; he did not even treat it as an *interesting* mistake, worthy of the polemics he unleashed against Christianity. Why, then, is “Nietzsche’s estimate of Lessing,” as Nevin notes, “generally laudatory and not once deprecatory” (249)? Nevin notes only that this is “curious” (249). Nevin introduces Lessing with a brief discussion of Leucippus and Epicurus. Nevin claims that “their atheism is patent” and their “pseudo-gods” are mere fictions (207). That is probably true. Yet they had enough sensitivity to popular religion to affect a reconciliation with it. Did Lessing have a like attitude? Nevin claims that Lessing believed that Leibniz did not teach eternal punishment as a merely exoteric, popular doctrine; he “defends” (!) Leibniz against the claim that he is an esoteric writer (238). But Lessing says that when Leibniz taught this doctrine, “he did no more and no less than what all the ancient philosophers used to do in their *exoteric* pronouncements.”¹⁹ Lessing claims that Leibniz “did indeed subscribe to this doctrine,”²⁰ but later in the same essay writes: “Socrates himself believed in all seriousness in such eternal punishment, at least to the extent of considering it helpful to teach it in the most unexceptionable and explicit terms.”²¹ In other words, Socrates believed the doctrine was true in the sense that it is “helpful” to teach it as true even

14 Lloyd Strickland, “Introduction: Leibniz – Theology and Practice,” in *Leibniz on God and Religion*, ed. and trans. Lloyd Strickland, London 2016, 10.

15 Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2nd edn., London 1937.

16 Richard Kennington, “On the Intention of Leibniz,” in *On Modern Origins: Essays in Early Modern Philosophy*, Lanham, MD 2004, 229–50.

17 John Wipple, “Leibniz and the Art of Exoteric Writing,” *Philosophers’ Imprint* 15/35 (2015), 1–24.

18 Gotthold Ephraim Lessing, “Leibniz on Eternal Punishment,” in *Philosophical and Theological Writings*, ed. and trans. H. B. Nisbet, Cambridge 2005, 37–60.

19 Lessing, “Leibniz on Eternal Punishment,” 46.

20 Lessing, “Leibniz on Eternal Punishment,” 46.

21 Lessing, “Leibniz on Eternal Punishment,” 59.

if it is false. Lessing attributes esotericism to Leibniz and engages in it himself, which should come as no surprise given that he criticized his contemporaries for not doing so: “[Leibniz] displayed a sagacity which our most recent philosophers have, of course, become far too wise to employ.”²² Had Nevin approached Lessing with this in mind, he might have understood why Nietzsche held him in high regard. Nevin may still have regarded Lessing as an “accomplice” to the murder of God (245), but not as extremely confused.

Nevin’s book has deficiencies the revision of which would require that he write a very different book. Nonetheless, he gives us a broad picture of the historical context into which Nietzsche fits – not the immediate context of his teachers at Schulpforta or the books he read by contemporaries such as Friedrich Albert Lange, Paul Rée or Gustav Teichmüller, but the broader context of German Protestantism and its successive transformations. Like Nevin, Nietzsche – after his brief career as a philologist – always took a broad view and never lost himself in the quarrels of scholarly pedants, even if Nietzsche’s sense for detail was far more acute than Nevin’s. Unfortunately, Nevin does not appreciate how much irony and indirection there is on the surface of Nietzsche’s texts; for this reason, he rushes too quickly to psychoanalyze their depths. Nevin asks: “Did Nietzsche ever sense that by attacking Paul and official Christendom in *Der Antichrist*, he might be making his readers more sympathetic to both?” (218) The answer is: *of course he did*.

Nevin claims that Nietzsche provides a “vital tonic” to Christians (260). One wonders what effect he believes Nietzsche ought to have on their faith. Nevin claims that Christians can learn from him that a stance truly in harmony with Jesus dispenses with all speech about immortality (268). Is that really a middle way between Catholicism and Protestantism? Is that not rather the most liberal kind of Protestantism? Doesn’t that imply a repudiation of centuries of Christian tradition and a view of the Gospels themselves as involving immense distortions and even lies? Nevin also claims it is “pointless” to debate whether Jesus was resurrected from the dead: “What matters is the drama in which every stumbling Christian is placed” (226). This is a strange admission from someone who regards the dialectic of secularization in Protestantism as a *reductio* of the latter. If Nevin views this question as beside the point, he has absorbed a great deal of secularism into his faith. No ancient or medieval Christian theologian regarded the facticity of Jesus’ resurrection as irrelevant; neither did Nietzsche, who denied it unambiguously. I conclude with Paul’s words: “If Christ has not been raised, our preaching is useless and so is your faith” (Corinthians 15:14).

2. It is unclear if Sampsa Saarinen knows exactly what he wants to achieve in his interesting but uneven *Nietzsche, Religion, and Mood*. In the early parts of the book, there are extensive methodological discussions about Nietzsche’s approach to religion. However, when Saarinen finally turns to a chronological survey of texts, we find a number of interesting observations about the free spirit trilogy and *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), but not the systematic account of Nietzsche’s treatment of religion we expect. Saarinen’s focus on “mood” (*Stimmung*), while unobjectionable, is not as pathbreaking as he claims. He says Nietzsche wants to communicate a new mood which accompanies philosophy as a way of life which takes joy in skeptical questioning. The mood Nietzsche wants to communicate is neither that of the atheism of optimistic belief in progress nor that of the atheism of melancholy at the absence of God, but a different kind of atheism, which is joyful but not complacent. These are convincing claims, but wouldn’t many commentators on Nietzsche agree? It does not seem that a methodological focus on mood is necessary to reach these conclusions.

²² Lessing, “Leibniz on Eternal Punishment,” 46.

Most importantly, Saarinen owes the reader an account of how his two major topics – Nietzsche on religion and Nietzsche on the philosophical life as a life of skepticism – relate to each other. While the connection should have been elucidated clearly at the outset, it remains somewhat obscure throughout. Sometimes Saarinen seems to assume that religious consciousness is distinctive of pre-modern culture and atheism is an achievement of modernity, but Nietzsche understood it in a unique way. Other times Saarinen seems to assume that religion and philosophical skepticism are themselves perennial alternatives. Saarinen should have been clearer about where he stands and why.

Saarinen says he takes a middle way between the “constructionism” dominating academic theorists of religion and “essentialism.” One wonders whether “essentialism” is much more than a straw man. Although Nietzsche was concerned with the differences between religions, what interested him was the differences between them *considered as religions*, i.e. the fact that the same kind of phenomenon could manifest itself in perplexingly different forms. While Nietzsche tends to contrast Christian monotheism unfavourably with Greek polytheism, what he finds interesting about Greek religion is how it demonstrates that religion itself can take what he regards as “life-affirming” forms. Similarly, Buddhism appears to him far more “realistic” than Christianity (A 20), despite being no less a form of religion. Nietzsche regards the common characteristics of religions as recurring patterns in human phenomena, but has there ever been an “essentialist” who thinks otherwise?

Saarinen says “mood” is essential to religion (15), but Christianity understands subjective “religious” moods as inherently related to and caused by objective realities, belief in which is essential to religion (therefore Machiavelli says that “unbelieving” is the “quality” opposite “religious”).²³ Saarinen thus takes a reductionist approach to religion, as do Nietzsche and the “constructionists” he discusses, rather than the neutral approach he claims to take. The difference between Nietzsche and contemporary theorists of religion is not that they are reductionists and he is not, but that he believes in first philosophy (BGE 23) and ascribes to philosophy a “masterly task” (BGE 204) and they do not. Nietzsche is self-consciously secular; his study of religion presupposes that it is based on illusion. However, the claim that all illusions are “religious” strips the term of precise meaning, as Saarinen emphasizes. Thus, one must determine which illusions Nietzsche regards as specifically religious. BGE 53, which makes clear that religion is not for him necessarily theistic, is crucial for understanding what he means by religion; Saarinen does not discuss this aphorism. He also fails to discuss Nietzsche’s account of religious instinct as “god-forming instinct” in a note (Nachlass 1888, 17[4], KSA 13.523–6), which should also be addressed in a monograph about Nietzsche on religion.

The standard monograph on the subject in English remains, unfortunately, Julian Young’s *Nietzsche’s Philosophy of Religion* (2006).²⁴ Young argues that far from being an atheist, Nietzsche is fundamentally a religious thinker; Young bizarrely assumes that it is impossible to think religion is salutary but false, and thus takes statements in Nietzsche to the effect that it is salutary (for *some* people)²⁵ to indicate that he was religious. Saarinen soberly recognizes that Nietzsche is an atheist. Saarinen spends too much time refuting views which are not worth considering in detail. As well as his detailed repudiation of Young, Saarinen devotes much space to views which find in Nietzsche’s famous madman aphorism (GS 125) a repressed “desire for God,” before rejecting them as speculative: “Did mister Nietzsche have an acute desire for God that defines his philosophical pursuits? The only scholarly answer that can be given to the

23 Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. Harvey Mansfield, 2nd edn., Chicago 1998, 62.

24 Julian Young, *Nietzsche’s Philosophy of Religion*, Cambridge 2006.

25 See, e.g., BGE 61.

question is that this cannot be known for sure, since it is ultimately a question of interpreting Nietzsche's inmost desires" (158). While Saarinen's conclusion is sound, a detailed discussion of psychobiographical questions which comes to an inevitably inconclusive answer is unnecessary. It is better to focus on GS 125 as a drama staged by Nietzsche and to examine the characters, dialogue and plot, with a view to what he wants to tell us by means of them.

Saarinen says that his study is directed against the view that for Nietzsche the only way to overcome melancholy is through a new religion: "There has certainly been no lack of biographical studies that have treated Nietzsche as if he really aspired to be the founder of a religion" (3). But could Nietzsche not have regarded himself as the founder of a religion he did not believe in? Speaking of *Zarathustra*, Nietzsche writes: "Here no 'prophet' is speaking, none of those gruesome hybrids of sickness and will to power whom people call founders of religions" (EH, Preface 4). Saarinen takes this at face value. But could this statement not have been ironic? In the same book, Nietzsche notes: "I myself [...] am far from blaming individuals for the calamity of millennia" (EH, Wise 7). But Nietzsche often does just that! Think of Nietzsche's attack on Plato in the preface to *Beyond Good and Evil*, where he blames Plato for inventing the pure mind and the good in itself and claims that these inventions of one individual had catastrophic consequences for European culture even well into modernity.

Saarinen notes: "Not only does Zarathustra's communication differ from that of saints, redeemers and their kind, but he 'is' different because he does not want believers" (191). But James Conant cites Zarathustra's claim to his disciples that "only when you have all denied me, will I return to you" (Z I, The Bestowing Virtue 3) and notes: "Nietzsche is at his most seductive at moments such as this, in which he bids us to renounce him. He knows that an admiration for a teacher who claims he wants no followers can nurture a false sense of independence. He knows that the gesture of rejecting the reader will attract her."²⁶ When Nietzsche claims he is not the founder of a religion, he knows that this gesture will "nurture a false sense of independence" in his readers and render them more likely to trust him as the founder of a new religion for those who pride themselves on being free-spirited; indeed, Nietzsche's denial that he is founding a new religion is more likely to make his teachings effective as a religion. Accordingly, Saarinen's remark must be qualified: "The mood that Nietzsche sought to communicate was one that would rather make the recipient more instead of less sceptical of authority" (242). An appreciation of the frequently self-referential and ironic character of Nietzsche's anti-religious rhetoric would sharpen Saarinen's approach and dovetail with his insight that while Nietzsche is an atheist, he is critical of most forms of modern atheism; Nietzsche is also critical of the dogmatic "Nietzscheanism" he anticipates his books will produce. One must be attentive not only to the difference between Nietzsche's atheism and the optimistic and melancholy forms he rejects but also to the difference between Nietzsche himself and the "masks" he wears. Dogmatic Nietzscheanism is a kind of atheistic religion founded by Nietzsche himself.

Saarinen refers to Martin Hägglund's distinction between "traditional atheism," which rejects the existence of God but does not deny that we have desires for God and immortality, and "radical atheism," which denies that these desires really exist (even if they *seem* to), and claims that it "maps on perfectly" to the difference between Nietzsche's atheism and other forms (229). A common Christian argument is that we have a desire for eternity which only God and immortality could satisfy. C. S. Lewis writes: "If we find ourselves with a desire that nothing in this world could satisfy, the most probable explanation is that we were made for

26 James Conant, "Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*," in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge 2001, 181–257: 199.

another world.”²⁷ More pithily and apodictically, William Blake suggests: “The desire of Man being Infinite, the possession is Infinite & himself Infinite.”²⁸ But from Nietzsche’s perspective, Häggglund shares a utopian view of desire with his Christian antagonists. Nietzsche would claim that Häggglund, like Lewis and Blake, assumes that our deepest desire *must* be fulfillable. For Häggglund, the desire for eternity is really a self-misinterpreting desire for the continuation of temporal existence, for “survival.” I will not address the question of whether the distinction between the sempiternal character of human immortality and the eternity of God meets Häggglund’s objection. The important interpretive point is that for Nietzsche, it does not matter if all or some human beings have a desire for eternity. Philosophical reflection involves radical criticism of desire itself. This can be seen most clearly in this passage from the penultimate work which Nietzsche wrote:

Would [...] *pleasure* – ever be a proof of truth? This is so far from being the case that it is practically a counter-proof, but in any event there is the greatest suspicion against “truth” when pleasurable sensations are invoked to answer the question “What is true?” The proof of “pleasure” is a proof of “pleasure,” nothing more; how in the world could it ever be established that *true* judgments are more enjoyable than false ones [...]? The experience of all rigorous, of all profoundly constituted spirits teaches *the opposite*. We have had to wring the truth out of ourselves every step of the way, we have had to give up almost everything that our heart, our love, our trust in life relied on (A 50).

Häggglund claims that “immortality is [...] equivalent to absolute death” (234). But Nietzsche’s argument does not rely on this putative conceptual equivalence, but on the more straightforward claim that immortality is a fantasy. However, Nietzsche does seem to claim that we all desire eternity. Zarathustra says: “All desire wants eternity [*alle Lust will Ewigkeit*]” (Z III, The Other Dance Song 3). Saarinen interprets this as follows: “Instead of pointing to a specific human desire for what is eternal it rather expresses a desire for becoming within all desire” (236). This interpretation seems forced to me, violating the surface meaning of the text without adequate justification. Further, in the presentation of the eternal return in GS 341, Nietzsche responds directly to the human desire for the eternal with a doctrine which claims that this life, which seems transient, is eternal. However, Nietzsche’s claim in BGE 96 that “one should depart from life as Odysseus departed from Nausica, blessing it rather than in love with it” suggests that his own perspective on eternity is very different.

Saarinen writes: “Traditionally atheists have concentrated on the question of the existence of God and not on the existential question concerning the desirability of God” (232). There are many exceptions. Aristophanes’ *Clouds* presents Socrates as saying “Zeus doesn’t even exist” (οὐδ’ ἔστι Ζεὺς, *Clouds* 367).²⁹ This “even” (expressed in Greek by using *οὐδὲ* rather than *οὐκ*) is important. Socrates does not only deny the existence of Zeus, but he also rejects the view of the divine which he represents – he imposes laws on others which he does not follow himself and is governed by passions unworthy of a god, as the Unjust Speech points out (*Clouds* 1079–82), and to top it all, he does not *even* exist. Nietzsche’s critique of Christianity, the dominant religion in his time and place as Greek polytheism was in Socrates’s, as not only a false teaching but also a faulty ideal belongs to an ancient tradition.

²⁷ C. S. Lewis, *Mere Christianity*, New York 1996, 136–7.

²⁸ William Blake, “There is No Natural Religion,” in *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ed. David V. Erdman, New York 1988, 2–3: 3.

²⁹ Trans. Thomas G. West and Grace Starry West, Ithaca, NY 1984.

Although I have focused on the limitations of Saarinen's presentation, I have done so not because his book is not valuable, but because it serves as a starting point for a conversation about Nietzsche rather than as an authoritative treatment of his thought about religion. While the book falls short of its ambition, is organized in a somewhat scattershot way, and is sometimes too wordy (a good editor would have eliminated many of Saarinen's qualifications and reduced the length by at least a fifth), it is also admirably free of jargon and aims for a wide audience, not being directed narrowly toward analytic or continental philosophers, or anybody else. Furthermore, it contains many perceptive and illuminating observations. Saarinen is correct that Nietzsche "suggests a life in pursuit of knowledge need not be a life of melancholy toil, but can, when conducted in a certain way, be a life of joy and laughter" (179). Saarinen is also correct that Nietzsche suggests that the philosopher who does without the comfort of resting in a conviction has a joyful strength absent from the psyche of the religious believer who needs the certainty of a definite conviction to face life. He notes that Nietzsche "thinks the philosopher and the religious person are intimately related in that both have extraordinary experiences, but [...] also [...] that they are nevertheless distinct" (218). It would have been welcome had Saarinen expanded on this interesting and suggestive remark.

3. Russell and Santini's volume *Nietzsche's Gods* contains studies of Nietzsche's understanding of the divine, divided into four sections dealing with Greek polytheism, Christianity, Nietzsche's own theology and his "future gods." The book begins with David Leo Tracey's *Nietzsche's Apollo*. This is an understudied theme; scholars generally focus on Dionysus. Tracey assumes that the "artist's metaphysics," as Nietzsche later called it (BT, Attempt 2), affirmed by the Dionysian enthusiast is Nietzsche's own "claim about the basic nature of reality" (12). This is at least doubtful. Tracey comments: "Nietzsche allows himself to make a speculative metaphysical hypothesis" (11). But the quotation he cites does not support this strong claim. Nietzsche says carefully that "the more [he becomes] aware of these all-powerful drives in nature," the more he "feels himself driven" to make a certain claim (BT 4). This is not the same as saying that this claim is true. One might say, e. g., "whenever I hear Bach's *Mass in B Minor*, it is so beautiful that I feel driven to believe in a transcendent world," without believing that such a world exists. After a performance of Beethoven, Lenin said: "I can't listen to music too often [...]. It makes me want to say kind, stupid things, and pat the heads of people. But now you have to beat them in the head, and beat them without mercy."³⁰ One cannot conclude that Lenin believed in the existence of a metaphysical imperative to pat people on the head. The tragic celebrant believes in the real presence of Dionysus during every performance (BT 8), a belief Nietzsche (unless we take him to be a believer in the Greek pantheon as an assembly of real persons) regards as a beautiful illusion. This contradicts Tracey's claim that in tragedy, Apollo allows the truth about reality to shine through the illusions, making clear that they *are* illusions. Incisively, Tracey points out that for Nietzsche, Apollo is the father of the entire Greek pantheon (15), but he does not notice that this means that "Apollo," i. e., the drive for semblance, is also the father of "Dionysus," i. e., the drive for intoxication.

Philip S. Groff's *The Return of the Epicurean Gods* deals with Nietzsche's appropriation of Epicurus's theology. Groff assumes that Epicurus was a believer in the Greek pantheon, and that Nietzsche assumed, too, that Epicurus accepted the existence of these gods on no better authority than that of the priests and the poets, even as he understood their nature in accordance with Epicurean physics. "Epicurus has often been misrepresented as an atheist" (35, n. 29); Groff assumes either that Epicurus could not possibly have been lying or, at least, that there is no reason to

³⁰ Cited in Orlando Figes, *A People's Tragedy: A History of the Russian Revolution*, New York 1997, 380.

suspect this. Not all interpreters in antiquity agreed. Cicero reports that some thought that Epicurus only pretended to believe in the gods, to avoid popular rage: “I am aware that according to some people’s view Epicurus really abolished the gods but nominally retained them in order not to offend the people of Athens” (*De Natura Deorum* 1.85).³¹ Sextus Empiricus says: “Epicurus, according to some, admits a god when speaking to the many, but as far as the nature of things is concerned, not by any means” (*Against the Physicists* 1:58).³² Concerning Nietzsche’s view of Epicurus’ theology, he says that Homer and Aeschylus dealt with the gods with such freedom and irreverence that they could not possibly have believed in their existence (HH I 125). It is possible that Nietzsche believed that Epicurus believed in the Greek gods while Homer and Aeschylus did not, but this is unlikely. Groff’s account of the Epicurean gods as “exemplars of a good human life” (39) which Nietzsche found inspiring would be enriched by the thought that Nietzsche may have believed that Epicurus, rather than being circumscribed in his thoughts by the conventions of his epoch, made playful and skeptical use of them, just as he believed that Homer and Aeschylus did.

Carlotta Santini explores a neglected topic in *Friedrich Nietzsche on the Greek Mysteries*. She highlights how Nietzsche’s categorization of the mysteries is more capacious, but more historically imprecise, than that of recent historians (54). She shows that Nietzsche did not reflect on the mysteries only in his early period, as a kind of Dionysian phenomenon connected with “Oriental spirituality, which was once a model for him” (59), but also later, as he began to regard the anticipations of Christianity in the mystery cults more negatively. In a remark from 1875, Nietzsche claims drily that Wagner wanted to create a mystery cult of his own, anticipating his later criticisms of Wagner (59). I add that Nietzsche’s attitude toward “Oriental spirituality” and Dionysus himself was already ambivalent in his early period. In a famous text from 1868–69, *On Schopenhauer*, Nietzsche was unsparingly critical of Schopenhauer’s metaphysics, while in 1870, he refers to Christianity itself as a Dionysian phenomenon which was “already present” among the Greeks (Nachlass 1870/71, 7[3], KSA 7.137). Furthermore, when Dionysus returns in Nietzsche’s later writings, starting with BGE 295, his name is spelled with an “o” (Dionysos) rather than a “u” (Dionysus), a subtle indication that he no longer has the same phenomenon in mind. The account of Dionysos as “the genius of the heart” in BGE 295 is very different from the longing for primordial unity which receives the name Dionysus in *The Birth of Tragedy* (1872).

The section on Christianity begins with David Simonin’s *The Apostle Paul’s Conception of Sarx and Nietzsche’s Feeling of Power*, which treats of Nietzsche’s account of Paul in D 68. Nietzsche hypothesized that powerlessness can itself be employed to heighten the feeling of power; this is central to his analysis of Paul. However, I am not convinced that *sarx* – often translated “flesh,” but with various meanings in Paul (75–6) – is the key to Nietzsche’s account of Paul’s psychology. Furthermore, when Simonin raises the question of whether in Nietzsche’s view Paul *really* “overcame” the flesh or only believed he had done so, it is unclear what he means (88). Nietzsche does not believe it is possible really to overcome the flesh through religious elevation, but he can differentiate phenomenologically between someone who has ceased to experience the “fleshly” desires of his youth and someone who merely controls or suppresses them.

Stelio de Carvalho Neto’s *Conversion and Convalescence: Matters of Grace* contrasts Pascalian submission to the divine will with Nietzschean *amor fati* and convalescence: “The *convalescent* wants to love life as he experiences it immediately, while the *converted* longs for an afterlife of eternal joy” (103). Neto enters sympathetically into the Christian experience in a way that is unusual for a Nietzsche scholar. Neto notes that several times in his correspondence, Nietzsche compares *amor fati*, humorously but seriously, to “submission to the divine

31 Trans. Harris Rackham, Cambridge, MA 1933.

32 Trans. Richard Bett, Cambridge 2012.

will" (101–2). Neto notes that the principled believer and the Nietzschean convalescent are both unusual individuals, dissatisfied with mere escape from quotidian reality. They both aim "for the overcoming of the normal condition of the human animal that is [...] a sick condition" (103). Yet this is also at the root of their fundamental difference. Insightfully, Neto sees that Nietzsche's eternal return is a response to Pascal's wager. Neto's account would usefully be supplemented by consideration of D 60, where Nietzsche describes the Catholic priesthood as "perhaps the most refined figures in human society that have ever existed" due to the "constant ebb and flow" in their lives of the two "species of happiness," "the feeling of power" and "the feeling of surrender [*Ergebung*]." Nietzschean convalescence involves an analogous but different interplay of these characteristics; the idea that there is an element of surrender in happiness anticipates the doctrine of *amor fati*.

In *Life-Affirmation and Disgust with Humanity in the Wake of the Death of God*, Michael J. McNeal deals with disgust, "an underappreciated concern in Nietzsche's œuvre" (124). I note two points unclearly articulated in McNeal's generally able presentation. First, although McNeal discusses, e.g., the role of disgust in ancient Greece in tragedy and comedy (139), he is insufficiently clear that for Nietzsche disgust is a permanent problem which takes peculiar forms in modernity. McNeal fails to discuss BGE 26,³³ an early draft of which bears the title *On the Overcoming of Disgust*. BGE 26 treats this overcoming as "a necessary part of the life-history of every philosopher," not just the modern philosopher. Nietzsche praises many ancient figures but also speaks with disgust of "the pestiferous swamps" of the "ancient world" (BGE 28). Secondly, McNeal speaks in general terms about strong or noble individuals without bringing out the importance of knowledge. Nietzsche does regard "the passion for knowledge" (D 429, 482) as noble, and thus comparable to other noble passions (GS 2). But while the latter require a certain blindness to the *nature* of the noble, the passion for knowledge can be fulfilled only if one faces up unsqueamishly to the truth. The disgust produced by the love of knowledge is very different from that produced by, e.g., love of artistic beauty in a predominantly ugly, vulgar world.

Yannick Souladié's *The Concept of "Antichrist": Twilight or Renewal of Atheism* has two main purposes. First, it treats of Nietzsche's parodic use of the concept "Antichrist." Secondly, it suggests that calling Nietzsche an "Antichrist" is more accurate than calling him a "rational atheist." Souladié is successful in the first point, but not the second. His account of the origin of the term "Antichrist" as one of three possible translations of the Greek *Antikristos* in the New Testament (with *Endchrist* and *Widerchrist*) and the different scholarly and popular valences of these terms is illuminating. Particularly insightful is Souladié's claim "Nietzsche's Antichrist does not try to fool the Christians, but instead openly presents himself as their enemy" (151). One might compare the Catholic convert John Lukacs's observation: "The Anti-Christ will be well-combed and smiling and popular, not someone with disrespectable ideas, crazy hair and a spiky Luciferian goatee."³⁴ However, Souladié fails to show that Nietzsche rejects "rational atheism." It is true that Nietzsche thought that many atheists were in the grip of foolish modern ideologies and that he rejects the Christian God as the expression of a faulty ideal, not simply as non-existent. Calling Nietzsche a self-conceived "rational atheist" does not get us very far. *But it is an indispensable starting-point.* Nietzsche believed that God did not exist for what he took to be good reasons. One should not allow oneself to be seduced by his rhetoric away from trying to determine them. Doing so is more in the spirit of Nietzsche himself than refusing, as his aphorism on intellectual conscience (GS 2) makes clear.

³³ There is a brief reference to the final line of BGE 26, which concerns indignation (136), but no discussion of the aphorism as a whole.

³⁴ John Lukacs, *Confessions of an Original Sinner*, New York 1990, 196.

The first essay on Nietzsche's own "theologies" is Daniel Coyle's *Nietzsche's (Experimental) Perspectival Poly-Pantheisms*, which finds in his texts the outlines of a "perspectival pantheism" (167). Coyle claims that Zarathustra's remark that he could believe in "a god who could dance" shows that Nietzsche affirms the existence of dancing gods – and "Dionysus and Ariadne are dancing gods par excellence" (168). This claim expresses the spirit of Coyle's piece. Remarks like the one about "a god who could dance" are frequent in Nietzsche's work. One can take them, as Coyle does, as indications of Nietzsche's manner of believing in the divine. If Nietzsche likes dancing, he believes in a god who can dance. But this approach seems incompatible with the virtue of *Redlichkeit* or "probity" (BGE 227), which requires an unsparing rejection of wishful thinking. One might rather take remarks like the former as indications of Nietzsche's attentiveness to the poetry and the politics of writing, not as evidence that he believes desire produces its objects.

Andrea Rehberg's *Intoxication, Ecstasy, Death* examines Nietzsche's approach to states which can be said to be "divine" in a way that traditional religions associated with the presence of God or gods but need not be so associated. In this context, Rehberg discusses the ascetic ideal as a ruse of nature to preserve life in decline; for Nietzsche, artists, philosophers, scholars, women, "the physiologically deformed," saints and priests "form [...] an ascending scale of nihilistic investment" (189). I note there is an element of irony in Nietzsche's critique of the ascetic ideal when it comes to philosophers. While they form the second term in Rehberg's list of progressively more "nihilistic" forms of ascetic idealists, they arguably do not belong on the list all:

It is quite possible that their dominating intellectuality had first to put a check on an unrestrained and irritable pride or a wanton sensuality [...]. But it did it, precisely because it was the dominating instinct whose demands prevailed against those of all the other instincts [...]. There is thus nothing of "virtue" in this (GM III 8).

Sebastian Nino Cocever's *Religion in the Light of Good Conscience* argues that both a positive and a negative conception of religion can be found in Nietzsche. This is surely correct. Many passages pro and contra could be cited, but the pair BGE 61 and 62 sum up many of the good and bad characteristics of religion in Nietzsche's eyes. Cocever's claim that "for Nietzsche, psychological functions cannot be organised in a hierarchical order," however, is simply wrong (200). Even in his phenomenology of the most basic acts of the will in BGE 19, he says, "in every act of the will there is a ruling thought" and "what happens here is what happens in every happy and well-constructed commonwealth; namely, the governing class identifies itself with the successes of the commonwealth." Cocever appears to be affected by the dislike of hierarchy Nietzsche claims has "forced its way [...] into the strictest, apparently most objective sciences" (GM II 12). One of the purposes of Nietzsche's writing is to help us overcome this dislike in the face of a relentlessly egalitarian culture that encourages it.

Niklas Corall's *The Greatest Advantage of Polytheism* concerns pre-Christian Greek religion. Rhetoric praising polytheism over "mono-tono-theism" (TI, Reason 1) appears throughout Nietzsche's writings. Corall's generally sober and precise account shows that for Nietzsche, polytheism originates as a people's "natural" relation to its own "necessary attributes and goals" (222) and monotheism involves a break. However, Corall's account of Nietzsche's critique of "a society based on the belief in truth" (227), putatively anticipated by monotheistic belief in unity, tacitly assumes that Nietzsche, like Marx, thought that the demands of society and the individual are fundamentally the same. An important aspect of Nietzsche's thought is the politically relevant tension between them. The exceptional individual may be able to stomach a great deal more truth than society in general. Nietzsche thinks that the Enlightenment has conducted an

all-out assault on many traditional illusions. While praise of polytheism is one way to criticize monotheism, as a belief-system polytheism is no longer a living option, at least for most people in the Western world, while monotheistic religions remain vital, albeit embattled.

Marinete Araujo da Silva Fobister's *The Moderate Man and the Weak God: Nietzsche, Vattimo and Nihilism Today* is an attempt, drawing on Gianni Vattimo, to use Nietzsche's distinction between master and slave morality to defend the left-wing political stance of embracing migrants as masterly against the (usually right-wing, but sometimes left-wing, e. g., Sahara Wagenknecht in Germany or Mette Frederiksen in Denmark) stance of insisting on restrictions to immigration as slavish. The idea is that slaves negate those who are different while masters affirm them, migrants from outside Europe are different from Europeans, so opposition to unlimited migration is slavish and embracing it is masterly. This argument is purely formal and empty. It suffices to mention that Nietzsche says that masters abuse, torture and humiliate slaves, such that the relation of masters to slaves can be compared with that of birds of prey to lambs (GM I 13). Nietzsche writes: "Compassion for all' – would mean harshness and tyranny for you, my neighbour!" (BGE 82) This short aphorism says more about what Nietzsche would have thought about lifting all restrictions on immigration to Europe than does Fobister's essay.

Alan Watt's *Bataille's Word: 'Dieu soit mort' (God be Dead)* is about Georges Bataille's interpretation of Nietzsche. On Bataille's reading, the one who kills God in Nietzsche's madman speech (GS 125) is not an atheist, because atheists believe in progress, but a "god-sacrificer" (263). Nietzsche's point is that we should not be "caught up in the logic of projects, progress towards a better future" (263). There are two difficulties here. First, Nietzsche does not think that belief in progress is a necessary correlate of atheism. Secondly, it is however true that the madman urges his listeners to live in a new way "for the sake of this deed [*um dieser Tat willen*]." This implies orientation to the future. The "madman" indeed suggests a project to modern atheists, who are either too wrapped up in their own petty concerns to believe in any such project or believe only in base, lowly projects, like making living conditions more comfortable. Watt concludes that Bataille is more concerned than Nietzsche himself with developing a post-theistic sense of the sacred. The distance between them is greater than Watt suggests. Watt cites Bataille: "One of the most significant traits of Nietzsche's work is its glorification of Dionysian values, that is, infinite intoxication and enthusiasm" (269). Bataille reproduces a common misunderstanding of Nietzsche, who says "it is not the strength, but the duration, of exalted sensations which makes for exalted human beings" (BGE 72). Such a thought would not have been penned by someone who thought that intoxication and enthusiasm were more worthwhile than "seeing clearly into what is" (BGE 39). Bataille must have read Nietzsche's famous aphorism on intellectual conscience (GS 2), but he failed to digest it.

The volume concludes with Feren Barrios's *The Corpse in the Machine: Outlining a Genealogical Approach to the Technological Revolution*. Barrios supplies a cartoonish account of early history, employing the Nietzschean concepts of master, priest and slave, before conceding that Nietzsche's account in the *Genealogy* is "not scientific, if we are rigorous in the evaluation of known historical facts" and claiming that the value of his approach is his thesis that "all changes in the dominant set of values are caused by some kind of violence" (278). If that is Nietzsche's main point, why did he not avoid speculations about early history? I believe a more convincing interpretation of Nietzsche's narrative could be given, but it would be uncharitable to focus there. Barrios's essay is really a reflection on technology and modernity as secular manifestations of the "slavish" spirit of Christianity which is related only tangentially to Nietzsche. Unfortunately, as such it is too enamoured of grandiose abstract formulations, as opposed to fine-grained accounts of particular phenomena, to be very illuminating.

This collection varies in quality but contains a number of useful and illuminating essays about the roles which religion plays in Nietzsche's thought.

4. The collection *Nietzsche on Morality and the Affirmation of Life* brings together some of the most prominent Nietzsche scholars in the Anglo-American analytic tradition, such as Ken Gemes, Christopher Janaway and Tom Stern. Although only Daniel Came's and Edward Kanterian's essays are explicitly about Nietzsche's relationship to religion, all are relevant to his thought about religion. Nietzsche criticized Christianity for "negating" rather than "affirming" life, but what does this seductive, but strangely abstract terminology mean? Came's introduction discusses the conceptual problems it raises with helpful clarity and depth.

Ken Gemes' *Nietzsche, Nihilism and the Paradox of Affirmation* is a rich essay which touches on many themes. Gemes observes that interpretations which address metaphysics and epistemology are in line with "the interests of typical Anglo-American philosophers," but those which focus on nihilism reflect Nietzsche's own concerns (16). This must be qualified: Nietzsche's distinctive perspective on "the strange simplification and falsification in which the human being lives" (BGE 24) can *only* be achieved through epistemological reflection. Gemes notes that Bernard Reginster's distinction between nihilisms of disorientation and despair uses one word to refer to two quite different phenomena – the convictions that there are no ultimate values (disorientation) and that there *are* such values which however cannot be realized (despair). Gemes notes that Nietzsche also refers to Christianity as a form of nihilism, even though it is nihilistic in neither sense. Gemes' suggestion that all three phenomena share a disposition to turn against one's drives, "affective nihilism," is subtle and persuasive (22–3). In fact, Nietzsche juxtaposes Christianity with "disorientation" and claims the former is *certainly* nihilistic while the latter *might* be: "Either abolish your reverences or – *yourselves!* The latter would be nihilism; but would not the former also be – nihilism? This is *our* question mark" (GS 346). Nietzsche's central problem is how to "abolish one's reverences" without succumbing to despair, like the "courageous" but despairing investigators of BGE 10 for whom he uses the word "nihilism" for the first time in his books. One might say that his entire corpus is a reflection on this problem. Gemes distinguishes the ancient masters' unreflective affirmation from the reflective form possible in modernity and claims that the latter is vastly inferior: "Reflection on life [...] only arises when things have already gone seriously wrong" (29). This is too large an issue to address here. I note only that Gemes, like many commentators, assumes that Nietzsche prefers the unreflective to the reflective, but this is open to question. Finally, like Heinrich Meier in his recent interpretation,³⁵ Gemes claims that the early Nietzsche is primarily interested in cultural renewal while the later Nietzsche is avowedly elitist and therefore much less interested in establishing a culture to elevate the masses. There is something to this, but Gemes draws the distinction too sharply. Extreme "elitism" can be found in the early Nietzsche³⁶ and concern with cultural renewal can be found in the later Nietzsche.³⁷ It would perhaps be better to say that Nietzsche learned to distinguish cultural renewal from philosophical self-cultivation more clearly, so he could subordinate the former to the latter in his own mind, even as he fused them in his rhetoric.

Daniel Came's *Nietzsche as a Christian Thinker* argues that Nietzsche's basic concern is the Christian one of theodicy: "He takes over and develops a non-traditional, *secularized* version of the problem. The task Nietzsche sets himself is [...] to vindicate the goodness or desirability of life in the face of suffering" (41). Came cites Brian Leiter's objection that Nietzsche would then

³⁵ Heinrich Meier, *Nietzsches Vermächtnis: "Ecce homo" und "Der Antichrist". Zwei Bücher über Natur und Politik*, Munich 2019.

³⁶ See, e. g., *The Greek State* (1871). See the insightful discussion of this strange, somewhat anomalous text in Jakub Jinek, "Nietzsche's Greek State and Plato's Best City," *Kronos* 12 (2023), 101–9.

³⁷ See, e. g., D 96 and BGE 211.

be a thinker of theodicy in a psychological, rather than a metaphysical sense. Came responds that while this is true, Nietzsche inhabits the same psychological framework as the Christian; the attempt to redeem oneself *from* theodicy is analogous to the attempt to redeem oneself *through* theodicy. Came is correct that Nietzsche and the Christian both want to affirm life as good despite facing up to suffering. Furthermore, this is not a merely formal commonality; given that Nietzsche also characterizes Christianity as life-denying and “nihilistic,” one must ask: how does he understand the continuity between these alternative forms of affirmation? However, Came is too quick to assume that Nietzsche believes that they are completely different. In BGE 2, Nietzsche describes the “fundamental faith” of metaphysicians as a faith in value-opposites, while in BGE 24, he says that there are no “opposites” but “only many degrees and subtleties of gradation.” For Nietzsche, it is the Christian who insists on an absolute difference between himself and the anti-Christian. Nietzsche seeks to achieve a critical, self-conscious distance on the illusions inherent in “the strange simplification and falsification in which the human being lives” (BGE 24) *within* the empirical realm itself. Nietzsche thereby proposes a conception of the philosopher equidistant from the Platonic image of the philosopher as transcending empirical reality altogether and the Aristotelian image of the philosopher as merely rendering common sense reflectively explicit. Whether Nietzsche succeeds in articulating this conception coherently is another question.

Bernard Reginster’s *Ressentiment, Power and Value* focuses on *ressentiment* which it treats as related essentially to will to power: “*Ressentiment* differs from regret and resentment [...] in virtue of being focused on the agent’s *inability* to get what he wills [...]. *Ressentiment* is thus a response to frustration understood as *an injury to the feeling of power*” (71). Reginster rejects the view that free will is a stratagem invented consciously to trick the masters into feeling guilty for their rapacious behaviour because both priests and slaves “internalize the new values” created by *ressentiment* (62, n.1), but his account only touches on free will in passing. If one recognizes its centrality, one is faced with the problem that Nietzsche’s account of free will as an invention at a particular point in recorded history (whether as a conscious stratagem to deceive others or, as Reginster persuasively argues, as an unconscious self-deception) in GM I conflicts with his account of free will as a fundamental error that is “almost part of the basic endowment of the species” in GS 110 and elsewhere. One must then either claim that Nietzsche is inconsistent or view the narrative about the conflict between masters and slaves as deliberately overdrawn and even (in Nietzsche’s own words) “calculated to mislead” (EH, GM 2). Finally, I note that by using the catch-all word *ressentiment*, Nietzsche elides the common-sensical distinction between indignation at injustice and mere resentment. In a famous soliloquy, Shakespeare’s Hamlet shifts insensibly from “th’ oppressor’s wrong” and “the proud man’s contumely,” objects of indignation at injustice, to “the pangs of dispriz’d love,” something which nobody but the angriest of incels would regard as a kind of injustice, at least in a reflective moment when not caught up in passion (*Hamlet* 3.1.7–72). Shakespeare shows us how easy it is for indignation at injustice to shade into anger at having one’s desires frustrated. Nietzsche’s artistry mimics this conflation while implicitly highlighting both its problematic character and its significance for understanding moral affects generally. This helps us to understand why he employs *ressentiment* as a “term of art,” as Reginster observes (60).

Maudemarie Clark’s *On the “Meaning” of the Ascetic Ideal: A Normative Interpretation of GM III* is extraordinarily ambitious; she claims that all prior interpretations of the titular question in GM III, *What Do Ascetic Ideals Mean?* have mistakenly assumed that it asks after “what explains the acceptance, endorsement of, or attraction to the ascetic ideal,” while it is really asking after its value, a “possibility that no-one has considered until now” (82). The traditional reading is that Nietzsche is addressing a problem inherent in his principles: if the ascetic ideal negates life as it is lived in nature and history, how then to explain its amazing success? (This

is how Tom Stern understands GM III in his essay; 183–4). Now, Nietzsche is perfectly willing to speak of value in similar contexts; at the end of the preface to *On the Genealogy of Morals* (1887), in a famous passage Nietzsche speaks of “*the value of these values*,” i. e. “moral values” (GM, Preface 6), which must be called into question. If Nietzsche’s formulation in the title of GM III is deliberately misleading, Clark is obligated to explain *why*; her general remark about Nietzsche’s deceptive writing (109), while accurate, does not explain this particular piece of alleged equivocation. If the title is misleading, then, it would appear to be accidentally, not deliberately so. Clark’s reading compels us to speak either of gross literary incompetence on Nietzsche’s part or scholarly incompetence on Clark’s part. The reader must decide which is more likely.

In *Organic Unity and the Heroic: Nietzsche’s Aestheticization of Suffering*, Patrick Hassan treats the problem of suffering. The Christian teaching is that human life *without any suffering at all* is possible (in the afterlife). Nietzsche regards this as a fiction. Nietzsche objects to the humanistic project of creating a world without suffering on this earth as accepting this fiction while rejecting the afterlife, a combination which leads to political utopianism. The Christian view is that suffering is not good in itself, but only insofar as it leads to assimilation to God, e. g., through renunciation or endurance. Nietzsche affirms suffering as good in itself, but he is motivated by his rejection of the ideal of life without suffering as a fantasy and his appraisal of this fantasy as “anti-life” because suffering *is* essential to life. One must be clear about this because otherwise one is led to attribute to Nietzsche the implausible view that suffering is a good which one should add to one’s own life even if one had the choice to affirm the same ends and do without it, rather than the far more plausible view that the greatest goods in this life involve inevitable suffering which one must *therefore* affirm as good. Hassan objects to Leiter’s view that suffering is a necessary means to desirable ends because suffering would not be essentially, but only accidentally good. Hassan defends a qualified version of Reginster’s alternative that suffering is a necessary part of a good whole. Hassan is aware this is open to an analogous objection; if this whole could be achieved without suffering as one of its parts, this would be preferable. Hassan meets this objection by distinguishing between “an enabling condition, in which the presence of suffering allows for a whole that outweighs its disvalue (X enables Y, which has value)” and “a contributor, in which suffering positively contributes value to the whole (X contributes value to Y)” (112), and arguing that suffering is not an enabling condition, but a contributing good. But why would it *still* not be better to achieve this whole without suffering as one of its elements, if this were possible? The Christian would maintain that in the afterlife, “heroic striving,” Hassan’s central example, takes place eternally, but without the suffering which accompanies it inevitably in this life; its object is always given to the heroic striver who eternally reaches for the good without the pains of uncertainty, resistance or difficulty. Nietzsche’s view that this ideal is a fiction which is therefore “anti-life” and expresses only exhaustion with this life, the desire for rest, supplies indispensable context for understanding his affirmation of suffering. This view motivates his strange apparent suggestions (e. g., in BGE 225) that one ought deliberately to create more suffering. In fact, Nietzsche never quite says that, although he *does* say that attempts to abolish suffering are foolish and bound to fail.

Andrew Huddleston’s *Affirmation, Admirable Overvaluation, and the Eternal Recurrence* treats of the eternal recurrence or return. Huddleston distinguishes what he calls the vindicatory approach, which insists on “affirming everything, down to the smallest detail” (132), from the deflationary, which takes the eternal return in a way “more moderate and less literal,” e. g., as affirming the existence of repeated cycles that contain differences (134). Huddleston acknowledges the texts support a vindicatory reading but argues the deflationary is more plausible philosophically. He also maintains the eternal return is better understood as a thought-experiment than as “a claim on Nietzsche’s part characterizing the actual course of cosmic history” (134). Huddleston’s careful account brings out many of the conceptual difficulties in this notion.

I add three observations. First, affirming that one's life recurs eternally is compatible with indifference to many of its details, even if one acknowledges that these details *do* repeat. One simply does not feel the need to focus on them because one remains delighted by the thought that one's life recurs. Secondly, while Huddleston acknowledges that there might be an ironic distance between Nietzsche and his character Zarathustra, he assumes that the eternal return doctrine is sincerely held by Nietzsche himself as "the right evaluative attitude" (145), even if it is a thought-experiment. However, one can raise doubts. BGE 96 runs: "One should depart from life as Odysseus departed from Nausica, blessing it rather than in love with it." This is very different from the attitude which Nietzsche encourages in the presentation of the eternal return in GS 341! Huddleston begins his article with the world-affirming man "who wants to have *what was and is* repeated into eternity." This "ideal" is from BGE 56, the third chapter in the book, which is about religion. The formula *ewige Wiederkunft* may allude to the Christian notion of the *jüngste Wiederkunft* of Jesus Christ, suggesting it is an ironic replacement for it. This doctrine may be a proposal for the "ideals" of an atheistic religion, many building blocks of which can be found in Nietzsche's texts, even as Nietzsche himself retains a philosophical distance from it. Thirdly, while there are good reasons to think that the eternal return is a thought-experiment rather than a cosmological doctrine, it presents, through a popular-mythological image, the cosmological *problem* which the philosopher must face *as* a fundamental problem (note BGE 23, which describes psychology as the path to the *Grundprobleme*, implying that they are not the same as derivative or secondary problems), even if it cannot be resolved.

Christopher Janaway's *Who – or What – Says Yes to Life* addresses what Nietzsche means by "Yes-saying" (*Ja-sagen*) or "affirmation" (*bejahen*). This terminology has been used so frequently that its meaning is often obscured. Janaway's attempt to bring clarity is therefore welcome. Janaway observes that Yes-saying can be of a particular phenomenon but can also be general. Usually, it is an individual person who says Yes, but it can be something impersonal, e. g., a drive or instinct, or even the will to life itself. Janaway shows that Nietzsche uses the idea of affirmation to articulate the disparity between one's unconscious drives and the story one tells oneself; the slaves in GM I believe in free will because their unconscious instinct wants to find a way to affirm their undesirable circumstances. Janaway draws a helpful distinction between reflective and unreflective affirmation, on the one hand, and natural and culturally acquired affirmation, on the other; a culturally acquired affirmation can take unreflective forms. However, Janaway believes Nietzsche privileges the unreflective over the reflective, citing BGE 3 and 6 as evidence. But BGE 3 says that "the greater part" of "even" philosophical thought is an instinctive activity; this implies that it is *less likely* to be instinctive than other forms of thought, and that *some* philosophical thought is *not* purely instinctive. BGE 6 says that the philosopher differs from the scholar, and everybody else, because his "morality" expresses his hierarchy of drives; presumably in every other case the individual's morality is out of tune with his drives. This is relevant to Janaway's claim that, for Nietzsche, entire cultures can be Yes-saying. It is doubtful that Nietzsche believes this in anything but a highly restricted sense. I limit myself to one observation. Nietzsche values the free spirit, whom he characterizes as somebody who thinks in a way one wouldn't expect given his upbringing and environment (HH I 225), over the constrained (*gebunden*) spirit. Could one imagine a culture whose highest value is questioning its own highest values? If Nietzsche believes the free spirit is the affirmative *individual* par excellence (as GS 347 suggests), an essentially affirmative *culture* would for him be impossible, even if some (e. g., that of classical Greece) are more so than others (e. g., that of modern Europe).

Tom Stern is an unusual Nietzsche scholar; while he sometimes presents charitable interpretations of Nietzsche, in *Against Nietzsche's "Theory" of the Drives*, he presents a challenge to any interpreter who wants to reconstruct such a theory, arguing through an analysis of

relevant passages that it cannot be done because no such theory exists.³⁸ To my knowledge, this challenge has not been met, although any interpreter who wants to present a Nietzschean philosophical psychology ought to be able to. Although the essay in this volume, *Against Nietzsche's Theory of Affirmation*, has a similar title, it makes an even stronger claim; Nietzsche *does* have a theory of affirmation, but it is self-contradictory. Someone who affirms everything must also affirm the anti-natural; one must either be a "natural affirmer" or a "total affirmer," but Nietzsche demands that we be both. There are two ways to resolve this contradiction which Stern does not consider. First, one could maintain that the total affirmer affirms the existence and behaviour of the unnatural person, but not in the same way that he affirms his own activity. Nietzsche says that while the Christian church wants to destroy "we immoralists," it is in "our" interest that it remains in existence (TI, Morality 3). One would have to elucidate this difference, but it is not clear that this is impossible. Secondly, one could maintain that "total affirmation," expressed, e. g., through the eternal return doctrine, is an atheistic religious ideal Nietzsche proposes as an alternative to Christianity but from which he reserves an ironic distance. Perhaps "total affirmation" is incompatible with the highest kind of free-spiritedness; it may be a burden "we free, very free spirits" (BGE 44) have no reason voluntarily to bear; perhaps "we" would rather "look away" (GS 276). Finally, I note that Stern's distinction between the "individualistic" middle Nietzsche who denies that nature can be an objective normative criterion and the late ("1886 onwards") Nietzsche who adopts nature as "the ultimate source of values" (188) can be problematized if one takes his speech about "natural" values as in part a *façon de parler* – and, on the other hand, that Nietzsche distinguishes explicitly between nature and life in BGE 9 (see also BGE 49), as Leo Strauss observed,³⁹ where he suggests that to be alive is to want to be *other* than nature, while Stern tends to equate them, at least as normative guarantors. Nevertheless, Stern's illuminating essay raises real questions which the philosopher who wants to defend Nietzsche must be able to answer.

Edward Kanterian's *Life's Affirmation and Denial: Nietzsche as a Christian* raises the interesting question: "If humans cannot live without logical fictions, the unconditioned and faith, what is there to object to Christianity, or indeed any religion?" (197) However, one can distinguish between salutary and harmful falsehoods, as Nietzsche does when he praises paganism over Christianity (e. g., BGE 49, A 58); he clearly does not think that polytheistic religion is *true* because it is life-affirming. This raises the questions whether Nietzsche believes in the efficacy of what are traditionally called "noble lies" and whether he engages in this practice himself. On Nietzsche's *own* principles, it is not obvious that Christianity ought to be regarded simply as a bad thing. Indeed, Kanterian brings up many passages in which Nietzsche is extremely positive about Christianity; however, these do not constitute evidence that he is a Christian in any substantial sense. Kanterian's discussion of inconsistencies in Nietzsche's portrayal of Christianity contains some interesting observations. Kanterian points out that "it is of course not true that Jesus did not preach any doctrines" (208) and that Nietzsche contradicts himself in claiming that Jesus was the only Christian and then, shortly afterwards, claiming that Christianity has been possible throughout the ages. A possible explanation of Nietzsche's inconsistent statements about Christianity in general and Jesus in particular (e. g., the immoralist of BGE

38 Tom Stern, "Against Nietzsche's 'Theory' of the Drives," *Journal of the American Philosophical Association* 1/1 (2015), 121–40.

39 "In discussing and rejecting the Stoic imperative 'to live according to nature' Nietzsche makes a distinction between nature and life [...]. The opposite of life is death which is or may be no less natural than life" (Leo Strauss, "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*," in *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1985, 97–113: 104).

164, the moralistic inventor of hell of BGE 269 and the quietist of *The Antichrist* (1888)) is that he did not think it possible to determine the historical genesis of Christianity in the Roman province of Palestine, only to formulate a variety of speculative hypotheses. What Nietzsche *did* think is possible is to criticize Christianity as a set of dogmas on philosophical grounds. It is in this spirit that he describes “the old soul concept” as the “fundamental presupposition of the Christian teaching,” which “the whole of modern philosophy” attacks (BGE 54). Nietzsche’s rejection of this concept is why he is not a Christian, whatever his varying and perhaps inconsistent remarks about Christianity’s political and cultural value and his different hypotheses about its historical genesis.

All the essays in this volume except Clark’s display the virtues of precision and argumentative rigour associated with the analytic school of philosophy. I do not believe that precision, rigour and clarity are inappropriate for the task of explicating Nietzsche’s thought. Despite appearances to the contrary, Nietzsche prizes these virtues. One should not use the interpretation of Nietzsche as an occasion to oppose the clear and the precise to the vital and the compelling; rather, for Nietzsche, even if they are often in tension, they can be reconciled in the philosophical life (BGE 213). In the preface to the 1886 edition of *The Birth of Tragedy*, Nietzsche says that it is

clumsy, embarrassing, with a rage for imagery and confused in its imagery, emotional, here and there sugary to the point of effeminacy, uneven in pace, lacking the will to logical cleanliness, very convinced and therefore too arrogant to prove its assertions, mistrustful even of the propriety of proving things (BT, Attempt 3).

But Nietzsche knew that this is exactly how his late works would also seem to many readers. It is the task of the scholar to show that this impression is inaccurate, even as Nietzsche himself cultivated it deliberately.

Concluding Remarks

Coming to grips with Nietzsche involves coming to grips with Christianity. Nietzsche himself wanted it this way; otherwise, he would not have presented his own thought in polemical opposition to Christianity. Yet, Nietzsche’s reasons for not being Christian are not primarily that he believed that he had a deep insight into the affective motivations of the Christian (although he did believe this), but rather because he believed that the Christian teaching rests on illusions, above all the belief in free will; his critique of these putative illusions is the presupposition of his psychology of the Christian believer. It is true that Nietzsche says: “What is now decisive against Christianity is our taste, no longer our reasons” (GS 132). But the first-person plural, not singular, is crucial. Earlier in the same book, he emphasized that “the great majority” do not have an intellectual conscience, do not ask after reasons (GS 2). This majority presumably includes most of those whose “taste” now speaks against Christianity; it does not include Nietzsche himself, as GS 2 itself emphasizes. Further, while Nietzsche directs polemical rhetoric against Christianity, it frequently has an ironic and self-referential character, which makes his true assessment of Christianity as a political and cultural force difficult to determine, as some of the scholarship I have surveyed, such as the essays by Coeover and Kanterian, emphasizes. Nietzsche himself noted: “Attack is in my case a proof of good will, sometimes even of gratitude. I honour, I distinguish by associating my name with that of a cause or a person [...]. The most serious Christians have always been favourably disposed towards me” (EH, Wise 7).

I conclude by drawing attention to two curious anomalies which provoke thought about Nietzsche's complex relation to Christianity. In *The Antichrist*, Nietzsche describes Christianity as "the one great curse," "the one great innermost corruption" and "the one immortal blot on humanity" (A 62). He suggests that instead of reckoning time from the birth of Jesus, we ought to reckon time from "the last day" of Christianity, "from today" – suggesting that he wants to abolish Christianity through the publication of this book. But in *Twilight of the Idols* (1889), Nietzsche had said that the difference between the Christian church and "we immoralists" is that the church wants to eliminate "us" while "we" want the church to remain in existence (TI, Morality 3). Perhaps Nietzsche changed his mind drastically on this issue between September and December 1888, but it is more likely that his assessment of Christianity is more nuanced than his most polemical rhetoric suggests. This supposition is strengthened by the fact that in 1885, Nietzsche used the proceeds from a settlement to purchase a gravestone for his father, a Lutheran minister, inscribed with a quotation from scripture:

Having been awarded seven thousand Swiss francs in a court settlement against his publisher, the first thing he purchased after paying off bookstore debts was an engraved tombstone for his father's grave – thirty-six years after Ludwig's death. It appears that it was Nietzsche himself (by now in full swing as the scourge of Christianity) who designed the stone on which is inscribed a quotation from St. Paul: "Love never faileth (I Cor; 13, 8)."⁴⁰

Perhaps filial love overcame Nietzsche's personal hostility to Christianity, but it is perhaps rather the case that his polemics against Christianity have an element of deliberate hyperbole, indirection and comedy, the playfulness of a satyr or "buffoon" (*Hanswurst*), an appreciation of which is crucial for understanding them.⁴¹

Bibliography

- Conant, James: "Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*," in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge 2001, 181–257
- Eisenbaum, Pamela: *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York 2010
- Febvre, Lucien: *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, trans. Beatrice Gottlieb, Cambridge, MA 1982
- Figes, Orlando: *A People's Tragedy: A History of the Russian Revolution*, New York 1997
- Gregory, Brad S.: *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, MA 2012
- Heidegger, Martin: "Phenomenology and Theology," trans. James G. Hart and John C. Maraldo, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge 1998, 39–61
- Jinek, Jakub: "Nietzsche's Greek State and Plato's Best City," *Kronos* 12 (2023), 101–9
- Kennington, Richard: "On the Intention of Leibniz," in *On Modern Origins: Essays in Early Modern Philosophy*, Lanham, MD 2004, 229–50
- Lewis, C. S.: *Mere Christianity*, New York 1996

⁴⁰ Julian Young, *Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge 2010, 9.

⁴¹ The work on this paper was supported by the Czech Science Foundation (Grantová agentura České republiky) grant 22-33981I.

- Lukacs, John: *Confessions of an Original Sinner*, New York 1990
- Meier, Heinrich: *Nietzsches Vermächtnis: "Ecce homo" und "Der Antichrist". Zwei Bücher über Natur und Politik*, Munich 2019
- Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2nd edn., London 1937
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche: A Philosophical Biography*, trans. Shelley Frisch, New York 2002
- Sellars, Wilfrid: "Autobiographical Reflections," in Hector-Neri Castañeda (ed.), *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, IN 1975, 277–94
- Stern, Tom: "Against Nietzsche's 'Theory' of the Drives," *Journal of the American Philosophical Association* 1/1 (2015), 121–40
- Strauss, Leo: *Natural Right and History*, Chicago 1953
- Strauss, Leo: "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*," in *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1985, 97–113
- Strickland, Lloyd: "Introduction: Leibniz – Theology and Practice," in *Leibniz on God and Religion*, ed. and trans. Lloyd Strickland, London 2016
- Taylor, Charles: *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007
- Wipple, John: "Leibniz and the Art of Exoteric Writing," *Philosophers' Imprint* 15/35 (2015), 1–24
- Wood, William: "The Young Nietzsche on the Philosophical and Religious Ways of Life in the Letter to Elisabeth, June 11, 1865," *Interpretation* 51/3 (2025), 419–42
- Young, Julian: *Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge 2010
- Young, Julian: *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge 2006

Gabriella Pelloni

Recent Publications on Nietzsche's Psychology and Its Legacy in Psychoanalysis and Psychotherapy

1. Manu Bazzano, *Nietzsche and Psychotherapy*. London / New York: Routledge 2019, 205 pp., ISBN 978-1138351257.
2. Gaia Domenici, *Jung's Nietzsche: Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works*. Cham: Palgrave Macmillan 2019, 263 pp., ISBN 978-3030176693.
3. Paul Bishop, *On the Blissful Island with Nietzsche and Jung: In the Shadow of the Superman*. London / New York: Routledge 2017, 261 pp., ISBN 978-1138791619.
4. Mimoun Azizi, *Nietzsche, Freud und die Psychoanalyse*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2017, 295 pp., ISBN 978-3830096610.
5. Jutta Georg-Lauer, *Triebdominanz und autonome Moral: Nietzsche und Freud*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, 285 pp., ISBN 978-3826055676.
6. Horst Hutter / Eli Friedland (eds.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*. London / New Delhi / New York / Sydney: Bloomsbury Academic 2013, 250 pp., ISBN 978-1441125330.

Abstract: The psychological dimension of Nietzsche's thought has long attracted interest across various disciplines. However, the precise relationship between Nietzsche's philosophical psychology and the modern traditions of psychoanalysis and psychotherapy remains contested. The six recent publications reviewed here approach this complex field from different perspectives: from Nietzsche's reception in the works of Freud and Jung, to the role of Nietzschean motifs in contemporary therapeutic discourse, and the question of the "therapeutic" function of Nietzsche's own philosophical writing. Together, these studies reveal both the productivity and the limits of applying clinical, psychoanalytic, or psychological frameworks to Nietzsche's thought. They also highlight how Nietzsche himself – whether through his notions of drive, suffering, or transformation – may be read as a thinker of psychic processes rather than a systematic theorist of the psyche.

Keywords: Philosophical psychology, Psychoanalysis, Psychotherapy, Drive theory, Individuation, Pathology

1. In *Nietzsche and Psychotherapy*, Manu Bazzano offers an exploration of the resonances between Nietzschean thought and contemporary therapeutic practice. Avoiding the trap of merely com-

Prof. Dr. Gabriella Pelloni, Università degli Studi di Verona, Lingue e Letterature Straniere, Lungadige Porta Vittoria 41, 37129 Verona, Italy, E-Mail: gabriella.pelloni@univr.it

parative scholarship – the “notorious *and*” (TI, Skirmishes 16)¹ that Nietzsche himself derided – Bazzano instead approaches the philosopher’s provocations as live materials for rethinking the assumptions and aims of psychotherapy. What results is not a historical or exegetical study, but a reflective and experiential engagement with Nietzsche’s core ideas, tested through what Bazzano calls a “life-denigration detector,” that is his own version of Nietzsche’s philosophical hammer.

The structure of the book reflects this attitude. Its eight chapters are not arranged as a linear argument, but unfold thematically, focusing on key motifs in Nietzsche’s thought as they relate to central issues in psychotherapy: suffering, identity, morality, embodiment, resentment, affirmation. Several chapters stand out for the clarity with which they articulate the challenge Nietzsche poses to therapeutic conventions. Chapter 1, *You Get Burned Either Way*, sets the tone by confronting the fear of uncertainty and the illusion of therapeutic mastery. Drawing on Nietzsche’s critique of metaphysical comfort, Bazzano argues for an ethics of vulnerability and openness to contradiction, a stance that resists the demand for coherence and closure. In *Love and the Uncontested Life* (Chapter 2), the author explores how love might be understood as an agonistic force and a challenge to identity, rather than its confirmation. This is further developed in *Fables of Identity* (Chapter 3), where Bazzano criticizes essentialist conceptions of the self and turns to Nietzsche’s vision of the self as fiction, multiplicity and flux. Chapters 4 and 5 (*Against Humanism* and *Homo Natura*) deepen the philosophical stakes by questioning the anthropocentric and moralistic premises that underlie much therapeutic discourse. Bazzano retrieves Nietzsche’s vision of the human as a natural, embodied, and contingent being, far from the rational, sovereign subject presumed by classical psychology.

Perhaps the most compelling sections are *Poison and Remedy* (Chapter 6) and *Ambiguous Legacies* (Chapter 7), where the author confronts the therapeutic impulse to transform suffering into moral or developmental progress. Following the idea of the *pharmakon*, Bazzano resists the dichotomy between pathology and cure, showing instead how every remedy carries its own poison, and vice versa. The final chapter, *Tears of Joy*, is a reflection on joy not as catharsis or transcendence, but as the momentary suspension of resistance to life’s ambiguity. Here, the therapeutic gesture becomes less about healing and more about deepening one’s receptivity to the tragic and the beautiful alike.

Bazzano’s writing is marked by an openness to existential questioning and a resistance to system-building. He criticizes the prevailing currents of psychotherapeutic practice, which he sees increasingly dominated by managerialism, cognitive positivism, and a covert moralism that seeks to redeem life rather than affirm it. Against these tendencies, he draws on Nietzsche to defend a therapy of experience, uncertainty, and becoming. The goal, as he puts it, is not cure, but a deeper attunement to life’s tragic ambivalence. Nietzsche emerges here as an untimely companion: not an ally of psychotherapy, but a relentless questioner of its premises. Bazzano is particularly incisive in his reading of resentment and the “instinct of revenge” as the hidden engine of much moral and psychological discourse. His reflections echo Nietzsche’s insight that psychology itself has been shaped by metaphysical assumptions about will, responsibility, and punishment, and that therapy risks reproducing these in secular guise.

Bazzano’s *Nietzsche and Psychotherapy* stands out for its refusal to tame Nietzsche’s provocations into neat psychotherapeutic insights. Instead, it invites both therapists and philosophers to dwell in uncertainty, that is to use Nietzsche not to validate practice, but to test its tone, its assumptions, and its capacity for affirmation. As such, the book contributes not just to “Nietzsche and ...” studies (12), but to a wider discussion about what it means to live, to suffer, and to speak truthfully in the presence of another.

1 *Twilight of the Idols*, trans. Richard Polt, Indianapolis, IN 1998.

2. Gaia Domenici's *Jung's Nietzsche* offers a meticulously researched and philologically rigorous investigation into the underexplored entanglement between Carl Gustav Jung's *Liber Novus* (1914–30/2009) and Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), framed within the broader tradition of “visionary works.” The result is a rich, interdisciplinary inquiry that sheds new light on the complex intellectual dialogue – sometimes overt, often subterranean – between two of the most singular figures of modern thought.

Domenici's central claim is that Jung's reading of *Zarathustra*, especially as expressed in his *Red Book*, as the *Liber Novus* is also known, and later in his Zurich seminars, should not be dismissed as a reductionist psychologization of Nietzsche, but rather appreciated as a “perspectival” revaluation: a will to interpretation consistent with Nietzsche's own hermeneutic ethos. Jung approached *Zarathustra* not merely as a literary or philosophical artifact but as a *visionary* work that echoed his own psychic experiences and struggles, particularly as crystallized in the mythopoeic fabric of *Liber Novus*. This interpretive alignment allows Domenici to reassess the tensions between philosophical, psychological, and spiritual discourses, offering a view of Nietzsche not as a philosopher to be diagnosed, but as a dialogical other through whom Jung encountered and shaped his own concept of individuation.

The book is organized into three main parts: first, a theoretical and historical contextualization of Jung's reception of Nietzsche and the category of “visionary art”; second, a detailed comparison of *Liber Novus* and *Zarathustra*, focusing on motifs, annotations, and symbolic parallels; and third, a critical analysis of Jung's 1934–39 seminar on *Zarathustra*, especially where his interpretations depart most sharply from Nietzsche's own philosophy. The concluding discussion, contrasting Nietzsche's “death of God” with Jung's “birth of a new God,” and interpreting both authors' versions of “self-overcoming,” is both ambitious and compelling.

One of the book's chief strengths lies in its careful exposition of the idea of the “visionary” work, a category that binds together figures like Dante, Goethe, Blake, Hölderlin, and Carl Spitteler. Domenici situates both Nietzsche's and Jung's texts within this lineage, drawing out their shared ambitions to give symbolic and imaginal form to experiences arising from what Jung called “the hinterland of man's mind.”² In this respect, *Zarathustra* is not just a philosophical allegory but a psychic dramatization as an expression of Nietzsche's deeper self. Jung's response in *Liber Novus* is not interpretive in the traditional sense, but dialogical, transformative, and ultimately appreciative in a consciously creative mode.

Domenici's treatment of Jung's annotations in his personal copy of Nietzsche's works – especially the *Zarathustra* volume – is particularly instructive. Her analysis shows that many of these notes were written during or shortly after the composition of the *Red Book*, and that they provide key insights into Jung's later theories of the archetypes, the Self, and the symbolic function of the unconscious. In doing so, she not only maps the conceptual continuity between Jung's visionary experiences and his psychological creeds, but she also demonstrates the centrality of Nietzsche's imagery (lions, serpents, the desert, the sun, etc.) to this process of symbolic elaboration.

That said, the book does not shy away from confronting potential limitations of Jung's interpretive framework. Domenici remains critically aware of the risk of psychological reductionism, and she follows Martin Liebscher³ and others in cautioning against interpreting Nietzsche solely through the lens of Jung's analytical psychology. She explicitly avoids such pitfalls by

2 Carl Gustav Jung, *The Spirit of Man in Art and Literature*, in: *The Collected Works of C. G. Jung*, trans. Gerhard Adler and R. F. C. Hull, 2nd edn., vol. XV, London 2023, 139.

3 See Martin Liebscher, *Libido und Wille zur Macht: C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Basel 2011.

emphasizing the pluralism of perspectives inherent in Nietzsche's own work, particularly in *Zarathustra*, and by foregrounding the polyvalent, symbolic nature of Jung's engagement.

If there is a limitation to the study, it may lie in its near-exclusive focus on textual and symbolic interrelations, which, though methodologically justified, could be complemented by a deeper engagement with the broader political and cultural stakes of Jung's and Nietzsche's respective projects. Moreover, readers looking for a more thorough engagement with post-Jungian or post-Nietzschean developments may find the book more historically anchored than theoretically expansive. Nonetheless, the focused scope is also its strength: by remaining tightly attuned to the sources and internal dynamics of these texts, Domenici delivers a nuanced and original contribution to both Nietzsche and Jung studies, opening new pathways for understanding not only Jung's engagement with Nietzsche, but also the broader question of how philosophy and depth psychology converge in visionary modes of writing.

3. Paul Bishop's *On the Blissful Islands* continues the exploration of Jung's engagement with Nietzsche. The book takes its cue from the enigmatic metaphor of the "blissful islands" (*Auf den glückseligen Inseln*) in *Thus Spoke Zarathustra*, a location that becomes emblematic of Jung's complex and ambivalent dialogue with Nietzsche. Bishop draws on the *Zarathustra* seminars and the conceptual framework of the *Red Book* to illuminate how Jung's confrontation with the figure of the *Übermensch* unfolds in the shadow of Nietzsche's own philosophical tensions.

The preface establishes both tone and method. Bishop avoids a straightforward argumentative treatise in favour of an associative structure, which he terms a "crystallization" rather than a linear progression. This non-systematic, constellation-like structure mirrors the psychological and symbolic texture of Jung's *Red Book* and its engagement with visionary material. The preface also foregrounds the personal dimension of the project, as Bishop reflects on his own decades-long engagement with the Nietzsche-Jung nexus. The book's subtitle, *In the Shadow of the Superman*, sets the thematic polarity that organizes the work: Nietzsche's figure of the *Übermensch* and the Jungian concept of the Shadow.

Chapter 1, *On the Blissful Islands*, functions as the conceptual and historical core of the book. Bishop traces the motif of the *glückliche Inseln* through Nietzsche's text and Jung's interpretation, focusing especially on how Jung reads this section of *Zarathustra* as pivotal in Nietzsche's confrontation with the shadow aspects of the self. Through an intricate weave of historical-philosophical references, Bishop explores themes such as "the beauty of the superman," the role of the *Rosarium Philosophorum* in Jung's alchemical imagery, and the "over-shadowing" of Mary in Christian mysticism. Figures like Meister Eckhart and Pseudo-Dionysius serve as interpretive lenses through which Bishop filters Nietzsche's text. Chapter 2, 'Never Cease Chiselling', shifts to the iconography of statuary and self-sculpting, tracing a genealogy from classical antiquity through Renaissance and Enlightenment aesthetics to modern psychological symbolism. Here, Bishop examines how the metaphor of sculpture underwrites ideas of self-formation, individuation, and the struggle toward an ideal form, moving from Plotinus and Michelangelo to Schiller, Schelling, and finally Jung himself. Chapter 3, *Shadows or Forms*, engages more directly with the philosophical tension between idealism and embodiment. Using Schiller's poem *The Ideal and Life* (1795) as a pivot, Bishop discusses how the shadow is not merely a Jungian complex but a philosophical stance on the human condition. The chapter revisits the Blissful Islands motif, now framed in the light of the Platonic distinction between shadows and forms. Chapter 4, *Journey's End*, considers Platonic, Nietzschean and Jungian attitudes to the body, juxtaposing Dionysian vitality with ascetic renunciation and ecstatic transcendence. The conclusion leads into the *Red Book* as a final site where these tensions are not resolved but ritually dramatized. Bishop presents the body not only as a site of spiritual struggle but as a symbol in which metaphysical and psychological hierarchies are inscribed.

On the Blissful Islands offers valuable insights into the Jungian reception of Nietzsche and contributes meaningfully to the growing literature on the intersections of depth psychology and philosophy. One of the book's major strengths lies in its careful reconstruction of Jung's reading of Nietzsche in the *Zarathustra Seminars* (1934–39). Bishop traces the shifts and tensions in Jung's interpretive approach, highlighting moments of philosophical and psychological insight, particularly concerning the midlife crisis and the integration of the Shadow. The analysis of alchemical motifs and Christian mysticism, such as the *obumbratio* of Mary, the notion of indwelling, and Goethe's *selige Sehnsucht* reflects Bishop's command of both historical sources and symbolic hermeneutics and allows for a rich reflection on themes of transformation, self-becoming, and the symbolic life.

At the same time, the book's interpretive strategy raises several concerns. Although it is framed as a dialogue between Nietzsche and Jung, the analysis privileges Jung's perspective to such an extent that Nietzsche appears more as a pretext for Jungian elaboration. As a result, the specificity of Nietzsche's philosophical project, particularly its philological, rhetorical, and ethical dimensions, is sometimes overshadowed by archetypal and symbolic amplification. While the use of mythopoeic and alchemical motifs is consistent with Jungian methodology, it may appear methodologically diffuse to readers expecting a more textually grounded or historically contextualized engagement with Nietzsche's works.

Bishop's stated aim is to test the validity of Jung's thought not in academic or clinical settings, but in lived experience (xix). This ambition lends the book an existential resonance and connects to its underlying ethical concern: the nature of authentic transformation. In sum, the book's associative structure and its symbolic methodology may not appeal to all readers, but they are consistent with Bishop's core ambition. While some interpretive choices invite critical scrutiny, particularly regarding Nietzsche, the work nonetheless stimulates important reflection on the limits of symbolic interpretation and the possibility of philosophical-psychological dialogue.

4. Mimoun Azizi's *Nietzsche, Freud und die Psychoanalyse* is dedicated to exploring the intellectual legacy of Nietzsche within the work of the father of psychoanalysis, Sigmund Freud. Azizi sets out to demonstrate the formative role of Nietzsche's *entlarvende Psychologie* ("unmasking psychology") in shaping key elements of Freud's theoretical edifice. At the same time, he argues that Freud actively repressed or denied this indebtedness in order to assert the originality and scientific autonomy of psychoanalysis. Azizi's core thesis is unequivocal: Nietzsche anticipated the conceptual architecture of Freudian psychoanalysis and should be seen as its intellectual progenitor. Freud, while publicly denying any meaningful engagement with Nietzsche's work, nonetheless incorporated many of Nietzsche's key psychological insights into the development of his metapsychological theory. The book proposes that fundamental Freudian concepts such as repression, sublimation, the drives, and the psychic structure, all have their precursors in Nietzsche's writings. Moreover, Azizi suggests that Freud's ambivalence and frequent disavowal of Nietzsche's influence reflect a strategic distancing motivated by the fear of being seen as derivative.

To support this thesis, Azizi maps a wide range of thematic parallels, covering not only the unconscious, affect repression, the function of dreams, guilt and conscience, and the dynamics of sublimation, but also the notion of the will to power, psychic ambivalence, and the internalization of conflict. Azizi is especially interested in showing that even Freud's later developments (such as the death drive or the theory of internal conflict) were foreshadowed by Nietzsche's explorations of inner psychic tensions and cultural pathology. The heart of the study lies in its extensive fifth chapter, a nearly 200-page comparative anatomy of psychoanalytic key concepts in relation to Nietzsche's thought. Each subchapter (on projection, sublimation, guilt, drives,

the unconscious, and even gender representations) is approached with the aim of excavating Nietzschean antecedents to Freudian theory. Also, Nietzsche's concepts of *Ressentiment* and *Gewissen* are read as anticipations of Freudian guilt and the super-ego. The closing chapters continue this effort by addressing Nietzsche's views on dreams, melancholia, and the "eternal recurrence," concluding with a synthesis that asserts Nietzsche's psychology not only as a proto-psychoanalysis but potentially a more radical, insightful, and coherent one.

While the book offers a wide-ranging account of Nietzsche's psychological insights and their echoes in Freudian theory, it ultimately falls short of delivering a fully convincing reassessment of their intellectual relationship. Rather than attempting to establish a genetic influence, Azizi focuses on the structural affinities between Nietzsche's and Freud's respective psychological models. He devotes considerable attention to Freud's own shifting remarks about Nietzsche, tracing an arc from overt acknowledgment to strategic disavowal. Yet Freud's ambivalence toward Nietzsche is by now well documented in the secondary literature, and Azizi's attempt to psychoanalyze Freud's motivations, attributing them to inner fears of dependency or derivativeness, often rests on speculative assertions rather than on grounded historical or textual evidence.

More broadly, the book does not substantially advance the state of research. The existence of conceptual parallels between Nietzsche and Freud is hardly a new claim, and Freud himself, despite rhetorical caution, never categorically denied them. Azizi's comparative anatomy of key psychoanalytic concepts tends to accumulate suggestive correspondences without problematizing the crucial differences that separate Nietzsche's philosophical-literary project from Freud's clinical and metapsychological enterprise. While the book succeeds in drawing attention to a shared diagnostic sensibility, especially regarding psychic conflict, repression, and the role of affect, it neglects to address the divergent therapeutic aims, epistemological frameworks, and textual registers that characterize each author's approach.

There exists a substantial body of scholarship that has explored these divergences,⁴ much of which is cited in Azizi's bibliography but plays little role in shaping his argument. By opting instead for a unifying narrative that casts Nietzsche as the forerunner of all major Freudian constructs, Azizi risks flattening the conceptual originality of both thinkers and failing to do justice to the complexity of their respective contributions. His portrait of a proto-psychoanalytic Nietzsche, while at times illuminating, remains more a rhetorical construction than a philologically sustained thesis.

5. Jutta Georg-Lauer's study, *Triebdominanz und autonome Moral*, also forms part of the body of scholarship dedicated to exploring Nietzsche's legacy in Freud. A rigorous and conceptually refined work, the book investigates the relationship between reflections on drive and morality in the thought of both Nietzsche and Freud. Far from simply aligning the two thinkers, the work undertakes the task of carefully distinguishing their respective projects, highlighting the fundamental divergence in how each conceives of the relation between the drives, subjectivity, and the conditions for moral agency. Georg-Lauer not only offers a close reading of Nietzsche's *drive psychology*, giving particular attention to the affective economy of resentment, the genesis of bad conscience, and the critique of moralization as a historical process rooted in psychological subversion, but it also carefully explores how Freud locates the origin of morality not in rational deliberation but in a psychodynamic economy of repression, guilt, and sublimation.

⁴ See the seminal studies by Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin 1997, and Johann Figl, *Von Nietzsche zu Freud: Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wien 1996.

Georg-Lauer's thesis is that both Nietzsche and Freud destabilize the foundational assumptions of moral normativity by positing a decentered subject, ruled not by reason or conscious deliberation but by unconscious impulses, be they *Triebe* (in Freud) or the *Wille zur Macht* (in Nietzsche). Her reading foregrounds several core tensions in both thinkers: beginning with the aporetic status of autonomy within a framework dominated by unconscious or pre-conscious forces, moving through the inherent instability of any ethical ideal that cannot be grounded in volitional control, and culminating in the symbolic-aesthetic structure of both Nietzsche's and Freud's discourses, that ultimately resists rational-deductive closure. Furthermore, the study places Freud and Nietzsche within a broader trajectory of de-anthropocentrization, arguing that the destabilization of the ego is not a deficit to be mourned, but a critical opportunity to recalibrate our expectations of rational control, moral self-determination, and even civilizational ideals.

Georg-Lauer demonstrates that while Freud and Nietzsche share an anti-rationalist, affect-oriented understanding of the subject, Freud's project ultimately seeks to integrate drive-based conflict into a framework of self-regulation, whereas Nietzsche aims to transgress the very categories of guilt and normativity in pursuit of a "higher" type of self-overcoming. Freud ultimately maintains a place for the idea of autonomous morality, grounded in the ego's capacity for internalization and reflective judgment, even if this morality remains deeply conflicted and conditioned by unconscious forces. Nietzsche, by contrast, offers a radical critique of morality as such, interpreting it as a symptom of *Triebdominanz*, that is, the dominance of reactive drives which have become socially and psychologically entrenched under the guise of moral values. Georg-Lauer thus argues that Nietzsche and Freud represent two different models of moral theory under the condition of drive-determination: Nietzsche's is genealogical and diagnostic, exposing the historical and affective foundations of moral concepts, while Freud's remains normative and reconstructive, despite his acknowledgment of unconscious ambivalence and drive-conflict. This difference is not merely one of emphasis or tone but concerns the very conceptual architecture of each thinker's approach to ethics, the unconscious, and subject formation. Whereas Nietzsche seeks to dismantle the moral edifice erected by the "slave revolt in morality," Freud attempts to preserve a fragile moral interiority, albeit one permanently marked by repression and the risk of neurosis.

One of the merits of the work lies in its ability to articulate and maintain a sharp differentiation between the two thinkers without collapsing their projects into one another. Nietzsche's aesthetic self-transcendence and affirmative metaphors are not simply a precursor to Freud's therapeutic rationality; nor is Freud merely a medicalized Nietzsche. Georg-Lauer shows how Nietzsche's tragic affirmation and aesthetic orgiasticism seek a revaluation of all values through the intensification of power, while Freud remains committed to the Enlightenment ethos of healing, regulation, and rational insight. Georg-Lauer is particularly attentive to the internal tensions within both thinkers and offers a nuanced critique of the limitations of both projects. In Freud, she exposes the fragile epistemological ground of psychoanalysis as therapy, its dependence on aestheticized, metaphorical interpretation, and its lack of intersubjectively verifiable criteria for healing. In the case of Nietzsche, she argues that his ethical imperatives (e. g., the tragic "Yes" to life) cannot be deduced from the ontology of the will to power, thereby reducing their efficacy to that of a performative appeal. Her analysis of Nietzsche's "aesthetic regimes," particularly his figures of ecstasy in dance, festivity and *Rausch*, offers a compelling interpretation of the nexus between aesthetics and power. For Nietzsche, aesthetic self-dissolution emerges as the highest expression of the will to power, yet one accessible only to the rare, artistically noble type. For the many, the potential social function of aesthetic intensification remains ambiguous.

6. The edited volume *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, curated by Horst Hutter and Eli Friedland, offers a multifaceted exploration of Nietzsche's philosophy as a form of therapy, both individual and cultural. The collection sets out from Nietzsche's diagnosis of the human being as "the sick animal," a condition inextricably linked to the emergence of self-consciousness, moral responsibility, and temporality. The editors insist that, for Nietzsche, this sickness is a constitutive feature of the human: the very symptom of our psychic and historical development.

Rather than lamenting this pathology, Nietzsche's thought seeks to render it productive. Drawing on the Hippocratic model of medicine, the introduction of the volume emphasizes that beliefs, behaviours, values, and even ideals are not primarily moral choices but symptomatic expressions of deeper psychic and historical forces. Nietzsche's philosophy, accordingly, is said to oscillate between three key poles: the diagnostic (a symptomatology of culture and self), the prognostic (mapping possible futures based on the trajectory of these symptoms), and the therapeutic (offering transformative strategies to cultivate a new health beyond nihilism). In this light, Nietzsche's engagement with figures such as Socrates and Jesus appears not in accusatory terms, but as incorporations into the pathology of nihilism, as pathways that simultaneously deepen the crisis and open possibilities for its overcoming. Crucially, Nietzsche himself is included in this dynamic: his thought is part of the disease it seeks to cure. Therapy, in Nietzsche's sense, does not aim at restoration or normative adjustment but at radical self-transformation (*Selbstüberwindung*).

Each contribution to the volume engages this framework from a distinct perspective. In the opening chapter, Horst Hutter proposes a "Nietzsche cure" grounded in new forms of will-training, drawing from the centrality of philosophy as therapy in Nietzsche's writings. Martine Béland explores the structural conflict between professionalization and vocation in Nietzsche's thought. Nathalie Lachance investigates the intersection of reading and education in Nietzsche's work and develops a Nietzschean ethics of reading, positioning it as a pedagogical response to postmodern fragmentation. José Daniel Parra examines Nietzsche's pedagogical project, envisioning a refounding of the Platonic academy as a site for spiritual healing and communal tasks dedicated to self-remembering, soul-care and soul-craft, while also providing space for intimate solitude.

Willow Verkerk explores Nietzsche's vision of friendship and solitude in *Zarathustra* as an extension of his personal hope to find fellow strivers who share his ideals of the "great health." Béla Egyed reflects on the usefulness of Nietzsche's philosophy of life, examining the advantages and risks of a therapeutic model conceived in opposition to the "instinct of self-preservation" that Nietzsche attributed to Spinoza. Yunus Tuncel investigates Nietzsche's polemical rhetoric to show how agonistics can be understood as a therapeutic cultural formation. Keith Ansell-Pearson shows how Nietzsche draws on Epicurean philosophy to promote a form of self- and world-care inspired by Epicurean principles. Michael Ure, in turn, argues that Nietzsche's therapeutic philosophy rests on an attempt to renew the ancient model of philosophy in the light of modern naturalisms, while retaining the Hellenistic notion that a global evaluation of life follows from a systematic view of nature.

Rainer J. Hanshe engages with *Zarathustra*'s stillness and dream-like states to explore their role within what he describes as an economy of self-reflection, while Babette Babich argues that a philosophy conducive to life is one that teaches us to overcome the all-too-human desire for worldly supremacy. Graham Parkes analyses the imagery of stones and rocks in *Zarathustra*, suggesting that Nietzsche's appreciation for "anorganic minerals" underlies his view that the individual, psychologically speaking, contains within themselves the firmness of stone. The rock thus becomes emblematic of the dead nature that one must integrate in order to live a full and grounded existence.

Lawrence J. Hatab discusses Nietzsche's reflections on selfhood, consciousness, and language, arguing that Nietzsche's writings are not only intended to dismantle philosophical fictions but also, through their style, force, and linguistic effects, to evoke intimations of natural life. Nandita Biswas Mellamphy develops the notion of a political physiology in Nietzsche's thought, suggesting that its approach is fundamentally pharmacological, with the eternal recurrence functioning as its transformative mechanism. Beatrice Han-Pile, in turn, devotes her essay to an analysis of Nietzsche's reflections on fate and the distinctive conception of love it entails. The volume ends with Eli Friedland's essay exploring the continuities between Nietzsche's philosophy and key concepts and practices of Christianity. Friedland argues that Nietzsche relates to Christianity much like Jesus to Judaism: "I come not to destroy the law, but to fulfil it" (Matt. 5:17). It is through this fulfilment, she suggests, that the therapeutic transfiguration of the drives that have informed religious consciousness may open up new possibilities for the future.

Taken as a whole, the volume foregrounds the paradoxical structure of Nietzschean therapy: a practice that must embrace its own implication in the pathology it seeks to treat, that refuses simple solutions, and that insists on the productive role of philosophical provocation, tension, and even cruelty in spiritual transformation. The introduction's emphasis on pluralism and divergence among contributors reflects this ethos. As the editors warn in their closing lines, the reader of Nietzsche must be prepared not for consolation, but for confrontation.

As with other dimensions of Nietzsche's legacy, there seems to be no limit to the variety of interpretive approaches and perspectives brought to bear on the psychological and therapeutic aspects of his philosophy. Given Nietzsche's anticipation of psychoanalytic insights, particularly in relation to unconscious drives, repression, and the dynamics of self-deception, his philosophy emerges as a profoundly psychological undertaking. Yet this psychological depth is not isolated from existential and therapeutic concerns. Drawing from ancient traditions such as Stoicism and Epicureanism, Nietzsche reimagines the idea of philosophy as therapy, reframing it through a naturalistic and physiological lens that foregrounds the body and affects. Central to this vision is the role of aesthetic experience, affective intensification, and embodied practices as vehicles for self-overcoming. Philosophical practice, in this light, becomes both pedagogical and performative, oriented toward a transformation of the self that resists mere intellectual abstraction. At the same time, Nietzsche's emphasis on individual self-cultivation is not without tension when set against the challenges of cultural renewal or communal transformation – a dynamic that continues to animate contemporary readings of his therapeutic ambition.

As the volumes demonstrate, Nietzsche's philosophy resists codification into a systematic doctrine of healing. Rather, it experiments – stylistically, rhetorically, and existentially – with what it means to foster psychic and cultural health in the absence of metaphysical guarantees. Any engagement with Nietzsche's therapeutic ethos must therefore acknowledge its dual nature: as a diagnosis of modern illness and as a provocation to reimagine the very conditions of care, knowledge, and transformation.

Bibliography

- Figl, Johann: *Von Nietzsche zu Freud: Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wien 1996
 Gasser, Reinhard: *Nietzsche und Freud*, Berlin 1997
 Liebscher, Martin: *Libido und Wille zur Macht: C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Basel 2011

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 Tragödie	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	= Sokrates 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 Anemarie 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:** 5. 7–10. 61. 65. 73. 162. 165 f. 168. 179. 208. 210. 242. 301. 321 f. 324. 343. 385. 394
Versuch einer Selbstkritik: 1: 82; 2: 384; 3: 210. 394; 4: 94
1: 65. 179; 3: 65. 168; 4: 384; 8: 384; 9: 166; 10: 377; 11: 89. 166. 359; 14: 169; 15: 167. 175; 18: 165. 359;
19: 8 f.; 23: 61
- UB:** 298 f. 305 f.
I. DS: 299–301
II. HL: 168. 299. 301–305; 1: 169. 171. 175. 181; 3: 126; 6: 301–304; 7: 301–303; 8: 26
III. SE: 299. 301; 1: 22; 4: 178. 353; 5: 174. 360; 6: 81. 125. 169. 171; 7: 299
IV. WB: 299; 10: 43
- MA I:** 38. 75. 165. 167. 290. 296. 299. 307 f. 314 f. 321. 329. 343
Vorrede: 1: 91; 2: 167; 7: 215
1. Hauptstück: 1: 138; 2: 24; 25: 142 f.; 33: 198
2. Hauptstück: 35: 180; 39: 171; 44: 126; 47: 176; 71: 175; 81: 177; 89: 123
3. Hauptstück: 125: 376. 385; 141: 123
4. Hauptstück: 170: 75. 87. 105. 123. 126; 210: 174. 360; 223: 66
5. Hauptstück: 224: 178; 225: 308 f. 392; 235: 175; 243: 180; 261: 65; 282: 174. 360; 283: 173 f. 360; 284: 174. 360; 285: 174. 360; 286: 176; 291: 181
6. Hauptstück: 336: 126; 366: 119
8. Hauptstück: 439: 165. 359; 451: 177; 457: 173. 359; 462: 178. 359; 475: 377; 480: 176
9. Hauptstück: 497: 120; 550: 126; 585: 174. 360; 611: 174. 360; 627: 181
- MA II:** 38. 75. 165. 167. 296. 299. 314 f. 321. 329. 343
Vorrede: 1: 26. 42; 2: 26. 38. 329; 5: 109. 122
VM: 7: 65; 46: 123; 49: 23; 68: 176; 152: 42; 186: 170; 317: 360; 324: 175; 337: 129; 393: 124; 396: 181
WS: 9: 174; 15: 162; 25: 176; 51: 168; 140: 243; 170: 174. 360; 181: 122; 188: 180; 192: 181; 216: 139; 218: 174. 260; 220: 174. 344. 360; 280: 174. 360; 286: 179
- M:** 161. 179. 243. 290. 299. 305–308. 314 f. 321. 327. 329
Vorrede: 315; 1: 40; 4: 88. 149
1. Buch: 18: 329; 26: 222; 29: 75 f.; 38: 75; 47: 46; 49: 28; 52: 180; 54: 180; 60: 386; 68: 385; 76: 81; 92: 306; 96: 389
2. Buch: 108: 176; 109: 180. 216; 113: 123. 129; 114: 243; 124: 130; 132: 176; 134: 176; 136: 159; 140: 124
3. Buch: 174: 292; 175: 75. 123. 167; 178: 174. 360; 195: 175; 206: 161 f. 168. 174 f. 179
4. Buch: 269: 179; 273: 124; 281: 125; 308: 123; 322: 180; 329: 159
5. Buch: 429: 386; 449: 132; 455: 26. 41; 482: 386; 506: 47; 541: 46 f.; 560: 201; 573: 23. 26. 42
- IM:** 322
- FW:** 14. 57. 80. 83. 104. 116. 121. 169. 290. 292. 298 f. 302. 305–309. 311 f. 314–317. 321 f. 324. 327. 330
Vorrede: 109. 215. 315; 1: 121. 324; 4: 26. 40
„Scherz, List und Rache“: 8: 26. 39; 12: 66
1. Buch: 2: 386. 388. 394; 3: 119. 123; 12: 169; 14: 89. 128. 181; 18: 173; 24: 169. 175; 26: 31. 37; 27: 129; 36: 26; 45: 163; 53: 162; 54: 61
2. Buch: 59: 61; 93: 44; 99: 305

3. *Buch*: 108: 307. 309 f.; 110: 80. 92. 390; 124: 210; 125: 66. 307. 309–312. 315. 317. 381 f. 388; 132: 394; 180: 309; 259: 24; 270: 116. 186
4. *Buch*: 276: 81. 122. 171. 310. 393; 283: 307; 285: 129. 307; 290: 181; 295: 307; 296: 88; 298: 85. 91; 301: 162; 302: 307; 306: 307; 307: 26. 41. 45; 309: 307; 312: 307; 315: 307; 316: 307; 318: 307; 324: 83. 90; 325: 307; 326: 307; 329: 174. 360; 331: 168; 332: 307; 334: 125; 335: 141 f. 144; 338: 119. 128. 176; 341: 309–311. 317. 383. 392; 342: 307. 312 f. 322
5. *Buch*: 88. 309; 343: 309 f. 312; 346: 389; 347: 312. 392; 349: 218; 356: 178; 358: 312; 371: 26. 32. 36; 372: 93. 100–102; 375: 104; 377: 14. 168; 379: 377; 381: 103
- Za: 12. 24 f. 27. 32. 40. 45. 50. 57–61. 66. 70. 73. 81 f. 85. 89–91. 105. 131. 161. 179. 197 f. 243. 300 f. 305. 307. 312. 319–335. 362. 365. 380. 382. 399 f. 404
- Za I: 131. 322. 335
Zarathustra's Vorrede: 1: 91. 131. 210; 3: 91; 4: 91. 97. 333; 5: 91. 97. 167. 169. 199; 9: 168; 10: 24. 129
Von den drei Verwandlungen: 331
Von den Hinterweltlern: 96
Von den Verächtern des Leibes: 93. 99. 117. 330
Vom Lesen und Schreiben: 89
Vom Baum am Berge: 199
Vom Wege des Schaffenden: 128. 161. 199. 320
Vom freien Tode: 132
Von der schenkenden Tugend: 25. 91. 93; 1: 109. 130 f.; 3: 335. 382
- Za II: 326
Auf den glückseligen Inseln: 320
Von den Tugendhaften: 89
Von den berühmten Weisen: 131
Das Nachtlied: 58. 131
Das Tanzlied: 82. 85 f.
Von der Selbst-Ueberwindung: 90 f. 105
Von der unbefleckten Erkenntnis: 24. 91. 131
Von grossen Ereignissen: 45
Der Wahrsager: 320. 332
Von der Erlösung: 362
Von der Menschen-Klugheit: 123
Die stillste Stunde: 320
- Za III: 59. 244. 321 f. 326
Vom Gesicht und Räthsel: 25
Von der verkleinernden Tugend: 2: 161; 3: 327
Von den drei Bösen: 1: 24
Vom Geist der Schwere: 2: 105
Von alten und neuen Tafeln: 29: 105. 209. 329
Der Genesende: 321
Das andere Tanzlied: 81 f. 89; 3: 58. 383
- Za IV: 61. 334
Das Honig-Opfer: 110
Der Schatten: 26. 45

Mittags: 60

Das Nachtwandler-Lied: 1: 59; 2: 58; 3: 66; 5: 58; 8: 58; 10: 57. 60

Das Zeichen: 335

- JGB:* 82 f. 85 f. 88–90. 94. 102. 104. 135. 161. 182. 196. 205. 208. 291. 321 f. 362 f. 375. 377
Vorrede: 70. 82–85. 100–102. 104. 138. 382
1. Hauptstück: 293; 1: 92; 2: 84. 102. 390; 3: 136. 392; 4: 91. 94; 6: 141. 216. 234. 392; 7: 100; 9: 393; 10: 389; 13: 218. 223; 14: 96. 100; 19: 127. 138. 235. 387; 21: 330; 22: 138; 23: 93. 95. 234. 381. 392
2. Hauptstück: 309; 24: 389 f.; 25: 378; 26: 161. 386; 28: 70. 386; 30: 170. 207; 36: 234; 39: 388; 42: 82–84. 179. 362; 43: 83. 179. 362; 44: 21. 151. 179. 362. 393
3. Hauptstück: 46: 146. 340; 49: 116. 393; 53: 381; 54: 117. 377. 394; 56: 392; 58: 174. 360; 61: 178. 353. 375. 381. 387; 62: 370. 375. 387
4. Hauptstück: 72: 388; 82: 388; 96: 383. 392; 164: 394; 175: 129
5. Hauptstück: 135–152; 186: 136–139. 144. 147; 187: 135 f. 138 f. 143–146. 152; 188: 135–139. 144–147. 151. 208. 377; 189: 136. 144 f. 151; 190: 94. 137. 143; 191: 139. 143. 229; 192: 143; 193: 137. 143; 194: 125. 146; 195: 146. 151. 166; 196: 146; 197: 93. 137. 143. 146 f. 151 f.; 198: 137. 146–149. 158; 199: 136. 148. 151; 200: 93. 139. 149. 151. 261; 201: 137. 149–151; 202: 137. 139. 150–152. 353; 203: 71. 94. 137. 145. 150. 152. 208. 370
6. Hauptstück: 204: 381; 205: 90; 210: 83; 211: 94. 215. 389; 212: 97. 102. 237; 213: 394
7. Hauptstück: 220: 89; 224: 199; 225: 163. 391; 226: 88; 227: 387; 228: 169; 229: 163; 230: 21. 168
8. Hauptstück: 254: 168
9. Hauptstück: 257: 90. 165. 167. 196. 230; 258: 205. 231; 259: 218. 231; 260: 126 f. 136 f. 142. 146; 262: 103 f. 182. 208. 231 f.; 264: 171; 269: 394; 295: 86. 103. 385; 296: 46. 85. 91
- GM:* 10. 90. 104. 111. 124. 139. 142. 146. 162. 166. 193–196. 198. 201. 208. 227. 291. 293. 322. 388
Vorrede: 3: 71. 94. 378; 6: 71. 391
1. Abhandlung: 193. 390. 392; 1: 129; 2: 123. 129; 5: 111. 113. 121; 7: 126 f. 166; 10: 117. 125. 137. 146; 11: 137. 146; 13: 186 f. 191–193. 200 f. 388; 16: 201
2. Abhandlung: 190. 193. 195. 203. 205. 207; 1: 129; 2: 116; 3: 116. 195; 6: 89; 7: 162. 169; 8: 127; 9: 178; 10: 91; 12: 142. 218. 237. 387; 20: 168; 21: 127; 22: 124; 24: 105
3. Abhandlung: 139. 193. 390 f.; 1: 96; 4: 361; 7: 93; 8: 104. 387; 9: 129; 11: 227 f. 230; 12: 85. 102. 104; 13: 227. 230; 14: 171; 15: 126. 227 f. 230; 16: 227 f. 231; 17: 227 f.; 18: 162. 219. 230. 234. 353; 19: 353; 20: 229; 23: 234; 24: 229; 25: 229; 27: 90. 376
- WA:* 12
Vorwort: 90
5: 222; 7: 125
Epilog: 215. 222
- GD:* 15. 70 f. 73. 75. 81. 93 f. 98. 100 f. 105. 155. 167. 177. 208. 224. 295. 359. 395
Vorwort: 71
Sprüche und Pfeile: 12: 158; 33: 222
Das Problem des Sokrates: 94; 1: 93; 2: 95 f. 101. 220; 4: 15. 169; 5: 220; 8: 75. 81; 9: 95; 10: 94; 11: 95. 220. 222. 229
Die „Vernunft“ in der Philosophie: 1: 93. 387; 2: 93; 3: 93; 4: 93; 5: 93. 98. 117; 6: 93
Moral als Widernatur: 1: 221; 2: 221. 237; 3: 71. 99. 144. 237. 330. 393. 395; 4: 215. 220. 237; 6: 88
Die vier grossen Irrthümer: 1: 220 f.; 2: 220 f.
Die „Verbesserer“ der Menschheit: 1: 215. 224. 226; 2: 224. 231; 3: 224; 5: 224
Was den Deutschen abgeht: 4: 186

Streifzüge eines Unzeitgemässen: 9: 199; 16: 398; 20: 90; 22: 81. 221; 23: 71. 73. 75. 81. 91. 96; 34: 177; 38: 338; 39: 220; 40: 156. 167. 359; 43: 178. 362; 49: 143; 50: 199
Was ich den Alten verdanke: 2: 91. 97. 100 f.; 3: 95. 224. 232; 4: 220; 5: 103
Der Hammer redet: 209

AC: 93. 96. 160. 170. 177. 307. 322. 359. 361. 380. 394 f.
Vorwort: 160. 361
 2: 170. 215. 223. 239; 5: 238; 6: 215. 218. 221. 223. 234. 236. 238; 11: 143. 148; 14: 222; 16: 124; 17: 218; 20: 381; 26: 220; 43: 93. 96; 50: 383; 54: 171; 55: 125; 56: 225; 57: 161. 166. 170. 178. 224 f. 359; 58: 226. 393; 62: 89. 395

EH: 16. 24. 28. 43. 110. 158. 210. 290. 295 f. 301. 322–324. 329. 333
Vorwort: 3: 289; 4: 382
Warum ich so weise bin: 25; 1: 215. 362; 3: 44; 7: 93. 382. 394
Warum ich so klug bin: 3: 158; 10: 81. 171
Warum ich so gute Bücher schreibe: 3: 83; 5: 210
Die Geburt der Tragödie: 3: 103. 105. 331; 4: 43
Die Unzeitgemässen: 2: 301; 3: 94
Menschliches, Allzumenschliches: 3: 28; 4: 28
Die fröhliche Wissenschaft: 121
Jenseits von Gut und Böse: 2: 25
Genealogie der Moral: 2: 390
Warum ich ein Schicksal bin: 1: 56. 71. 103; 2: 105; 7: 74. 220; 8: 96

NW: *Epilog*: 2: 26. 40

DD: 252. 255

Nachlass und philologische Schriften

KGW I 3

Nachgelassene Aufzeichnungen: 384: 256–258. 261; 385: 256. 260 f.; 386: 256. 261 f.; 387: 256. 261; 388: 256. 261; 419: 257

KGW I 5

Nachgelassene Aufzeichnungen: 41: 257; 42: 257

KGW II 2

Vorlesungen über lateinische Grammatik: 188: 273; 189: 273–275; 190: 275–277. 284; 191: 270. 277–279; 192: 263. 279–281. 285 f.; 193: 263–265. 281; 194: 265. 267

<Hesiod: Ἕνεος καὶ βίου Ἡσιόδου. Certamen. Ἐργα>: 353: 287

KGW II 4

Einführung in das Studium der platonischen Dialoge: 154: 79

KGW III 2 – KSA 1

CV: 3: 165 f. 170. 173. 175. 177. 179. 359; 5: 75 f. 87. 95

PHG: 302. 304

WL: 208; 1: 136; 2: 14

KGW III 3/4 – KSA 7

7[3]: 385; 7[79]: 165; 8[57]: 166; 16[16]: 87; 18[5]: 26; 19[35]: 61; 19[36]: 61 f.; 19[37]: 61; 19[216]: 114;
19[228]: 26. 43; 19[230]: 172; 23[14]: 342; 29[17]: 61 f.; 29[20]: 62; 29[203]: 303

KGW IV – KSA 8

11[18]: 61; 11[32]: 26. 43; 12[22]: 29. 37; 19[21]: 173 f. 360; 19[27]: 173. 360; 22[99]: 126; 23[25]: 175;
23[194]: 118; 25[1]: 162 f. 166. 180 f. 362; 40[4]: 174. 360; 40[5]: 181

KGW V – KSA 9

1[106]: 142; 3[70]: 376; 3[74]: 172; 3[144]: 176; 4[136]: 180; 6[154]: 26. 31. 37; 6[200]: 174. 360; 6[206]:
160; 6[300]: 171; 7[97]: 181; 10[D88]: 28; 11[141]: 311; 11[196]: 25; 11[211]: 327; 11[221]: 173; 11[238]: 328;
11[297]: 108. 111. 117; 11[315]: 196; 12[115]: 173. 360; 13[1]: 334; 15[20]: 118; 16[23]: 173. 360

KGW VII – KSA 10 / 11

2[9]: 25; 3[1]: 25 f. 122. 126; 7[26]: 130; 8[15]: 130; 12[23]: 130; 13[1]: 24; 15[21]: 130; 17[13]: 130; 17[30]:
130; 17[35]: 130; 17[46]: 130; 18[33]: 130; 22[3]: 26. 45; 24[14]: 219; 24[31]: 235; 25[208]: 130; 25[216]:
130; 25[305]: 92; 25[433]: 136; 25[460]: 149; 25[484]: 303; 26[9]: 215; 26[149]: 303; 26[352]: 155; 26[355]:
99 f.; 27[8]: 235; 27[59]: 237; 28[45]: 33; 31[38]: 26. 45; 32[8]: 26; 34[65]: 377; 34[73]: 28; 34[195]: 377;
35[8]: 45; 35[15]: 234; 40[15]: 190; 40[22]: 117; 40[42]: 235; 40[59]: 170

KGW VIII – KSA 12 / 13

1[30]: 234; 1[58]: 235; 2[110]: 179; 2[117]: 237; 2[133]: 237; 2[157]: 218; 2[190]: 136. 218; 5[71]: 118;
6[14]: 218; 7[6]: 361; 7[9]: 234; 7[25]: 30. 235; 9[13]: 218; 9[34]: 178 f.; 9[79]: 124; 9[173]: 170; 10[94]: 89;
10[112]: 106; 10[175]: 161. 369; 11[36]: 215; 11[73]: 129. 215. 218; 11[83]: 215. 217. 221; 11[96]: 198. 234;
11[99]: 237; 11[148]: 145; 11[149]: 145; 11[150]: 145; 14[8]: 217; 14[79]: 217; 14[82]: 218. 223; 14[95]: 217;
14[107]: 330; 14[111]: 222; 14[116]: 377; 14[120]: 86; 14[121]: 234; 14[131]: 222; 14[188]: 326; 14[192]: 141;
14[219]: 145; 14[221]: 178. 359; 15[25]: 220; 17[4]: 381; 18[17]: 83; 24[1]: 120

KSA 14: 115: 307; 253: 309; 343: 58; 454–512: 158; 534: 287; 535: 287

WM: 12. 190. 208. 293; 854–1067: 208

*Briefe und Briefentwürfe**An Georg Brandes*

19. Februar 1888, KSB 8.258–260, Nr. 997: 26. 37. 39

An Paul Deussen

Ende April/Anfang Mai 1868, KSB 2.270, Nr. 568: 257

16. November 1887, KSB 8.200, Nr. 954: 71

An Elisabeth Förster-Nietzsche

11. Juni 1865, KSB 2.61, Nr. 469: 301

An Carl von Gersdorff

Ende August 1866, KSB 2.156–161, Nr. 517: 28

6. April 1867, KSB 2.209, Nr. 540: 114

4. Februar 1872, KSB 3.286, Nr. 197: 343

An Heinrich Köselitz

22. Februar 1881, KSB 6.63, Nr. 83: 243
 25. Januar 1882, KSB 6.159, Nr. 190: 306
 5. Februar 1882, KSB 6.167, Nr. 195: 249. 252
 2. April 1883, KSB 6.353, Nr. 397: 243

An Gustav Krug

12. Juni 1864, KSB 1.284, Nr. 426: 248 f.
 31. Dezember 1871, KSB 3.268 f., Nr. 182: 245
 24. Juli 1872, KSB 4.30, Nr. 242: 247 f.
 12. Juli 1875, KSB 5.73 f., Nr. 464: 248
 10. März 1882, KSB 6.176, Nr. 207: 242. 250. 252
 Ende Oktober 1887, KSB 8.182, Nr. 942: 242. 250

An Hermann Mushacke

- November 1866, KSB 2.180–184, Nr. 526: 28

An Paul Rée

- Anfang August 1877, KSB 5.265–267, Nr. 643: 142

An Lou von Salomé

3. Juli 1882, KSB 6.217, Nr. 256: 308

An Ernst Schmeitzner

18. Januar 1884, KSB 6.466, Nr. 479: 244
 6. Februar 1884, KSB 6.473 f., Nr. 485: 243

An Wilhelm Vischer-Bilfinger

27. Mai 1871, KSB 3.195, Nr. 134: 157

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 eingerückte 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-/Aphorismennummer angeben. Bei Zitaten aus **längeren Abschnitten oder Aphorismen** (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 Fehlgrieffe, 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. Indifferentismus 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 and Mazzino 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.