

NIETZSCHE-STUDIEN

Abstracts sind publiziert in / indiziert in:

Dietrich's Index philosophicus

European Science Foundation

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

Répertoire bibliographique de la philosophie

The Philosopher's Index

NIETZSCHE- STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von
Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

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

Band 52 · 2023

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.

© 2023 Walter de Gruyter GmbH, Berlin / Boston

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck: CPI books GmbH, Leck

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Anschriften der Herausgeber

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

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

Prof. Dr. Vanessa Lemm, Faculty of Liberal Arts and Sciences, 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. Keith Ansell-Pearson (Warwick/UK)
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 (Trient/Italien)
Prof. Dr. Carlo Gentili (Bologna/Italien)
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (Campinas/Brasilien)
Prof. Dr. Wolfram Groddeck (Zürich/Schweiz)
Prof. Dr. Anthony Jensen (Providence/USA)
Prof. Dr. Scarlett Marton (São Paulo/Brasilien)
Prof. Dr. John Richardson (New York/USA)
Prof. Dr. Martin Saar (Frankfurt am Main/Deutschland)
Prof. Dr. Herman Siemens (Leiden/Niederlande)
Prof. Dr. Andreas Urs Sommer (Freiburg im Breisgau/Deutschland)
Prof. Dr. Werner Stegmaier (Greifswald/Deutschland)
Prof. Dr. Sigridur Thorgeirsdottir (Reykjavik/Island)
Prof. Dr. Paul J. M. van Tongeren (Nijmegen/Niederlande)
Prof. Dr. Aldo Venturelli (Urbino/Italien)
Prof. Dr. Isabelle Wienand (Basel/Schweiz)
Prof. Dr. Patrick Wotling (Reims u. Paris/Frankreich)

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Claus Zittel

Im „Wirbel des Seins“. Die Geburt der *Geburt der Tragödie* aus dem Geiste Friedrich Hebbels — 1

Joshua Rayman

Nietzsche's Heraclitus: Historical Figure and Personal-Philosophical Archetype — 40

Carlo Gentili

***Quid est veritas?* Skeptische Implikationen von *Ueber Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne* — 77**

Marina Silenzi

„Aelter als die Sprache ist das Nachmachen von Gebärden“. Der Leib als Entstehungsort der Sprache — 99

Luca Guerreschi

Antinaturalistische Strategien in *Jenseits von Gut und Böse* — 124

Emir Yigit

Hegel and Nietzsche on Self-Judgment, Self-Mastery, and the Right to One's Life — 148

David Simonin

Affektivität und Hermeneutik der Macht. Ein Kommentar zum Aphorismus 13 der *Fröhlichen Wissenschaft* — 171

André Luis Muniz Garcia

Nietzsches ästhetischer Umgang mit dem Politischen. Ein Versuch zu JGB VIII — 194

Herman W. Siemens

Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in *Thus Spoke Zarathustra* — 225

Silvio Vietta

Novalis und Nietzsche. Analogien und Differenzen zweier Dichter-Denker — 261

Abhandlung zur Rezeptionsforschung

Simon Irlbacher

Die Nietzsche-Rezeption in der deutsch-jüdischen Presse von 1892 bis 1918 — 289

Diskussion

Bettina Wahrig

**Derrida hat Nietzsches Regenschirm verloren. Zu Philipp Felschs Buch
Wie Nietzsche aus der Kälte kam — 307**

Miszellen

Simone Zacchini

**Die Glocken von Sewastopol. Zur ersten musikalischen Komposition
Nietzsches — 337**

Abhandlungen zur Quellenforschung

Sören E. Schuster

***On Liberty* as a (Re-)Source for Nietzsche: Tracing John Stuart Mill in *On the
Genealogy of Morality* — 348**

Heiner Schwenke

**Welche Bücher Teichmüllers lagen Nietzsche vor? Versuch einer
Rekonstruktion — 365**

Nachweis zur Quellenforschung

Mattia Riccardi

**Nachweis aus Alfons Bilharz, der Heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung
(1879) — 375**

Rezensionen

Emily Hughes

Heidegger's Nietzsche, and the Finite Repetition of Difference — 376

1. Rafael Winkler, *Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*. London / New York: Bloomsbury 2018, 151 pp., ISBN 978-1350059368.
2. José Daniel Parra, *Heidegger's Nietzsche: European Modernity and the Philosophy of the Future*. Lanham, MD: Lexington Books 2019, 213 pp., ISBN 978-1498576727.
3. Duane Armitage, *Philosophy's Violent Sacred: Heidegger and Nietzsche through Mimetic Theory*. East Lansing, MI: Michigan State University Press 2021, 141 pp., ISBN 978-1611863871.

Yunus Tuncel

Nietzsche on Conflict and Agon — 381

1. Herman W. Siemens/James S. Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*. New York: Bloomsbury 2020, 302 pp., ISBN 978-1350163836.
2. Herman W. Siemens, *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 303 pp., ISBN 978-3110722284.
3. James S. Pearson, *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*. Cambridge: Cambridge University Press 2021, 296 pp., ISBN 978-1009030519.

Susanna Zellini

Nietzsche und der lange Flug des „guten Europäers“ — 391

1. Luca Crescenzi / Carlo Gentili / Aldo Venturelli, *Alla ricerca dei „buoni europei“. Riflessioni su Nietzsche*. Bologna: Pendragon 2017, 140 S., ISBN 978-8865988312.
2. Luca Crescenzi / Carlo Gentili / Aldo Venturelli (Hg.), *Letteratura e identità europea. Per una storia dei „buoni europei“*. Rom: Istituto Italiano di Studi Germanici 2018, 264 S., ISBN 978-8895868318.
3. Marco Brusotti / Michael McNeal / Corinna Schubert / Herman Siemens (Hg.), *European / Supra-European. Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*. Berlin / Boston: De Gruyter 2020, 384 S., ISBN 978-3110605044.

Siglen — 402**Stellenregister — 404****Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die Nietzsche-Studien — 410****Nietzsche-Studien Style Sheet — 414**

Abhandlungen

Claus Zittel

Im „Wirbel des Seins“. Die Geburt der *Geburt der Tragödie* aus dem Geiste Friedrich Hebbels

Abstract: In the “Whirl of Being.” The Birth of *The Birth of Tragedy* from the Spirit of Friedrich Hebbel. As a result of dubious editorial policy, Nietzsche research has always dealt only with the text of the later editions of *The Birth of Tragedy* from 1874/78 and 1886, in the erroneous assumption that these largely resemble the first printing. Surprisingly, the 1872 edition is therefore virtually unknown. It does, however, show significant differences from the later editions, especially since it exhibits a strong influence of Hebbel’s tragic worldview that is later obscured in favor of Wagner. The first edition is more nihilistic, poetic, and powerful; Nietzsche’s later revisions have rather diluted the *Birth of Tragedy*’s argument and given it a different direction.

Keywords: First edition of *The Birth of Tragedy*, Theory of tragedy, Dream and poetry, Nietzsche as a reader of Hebbel, Nihilism, Richard Wagner

I 150 Jahre *Geburt der Tragödie*?

„zu immer neuen Geburten“

Zum 150. Jahrestag des Erscheinens von Nietzsches *Geburt der Tragödie* scheint es geboten nachzufragen, ob all jene, die zu diesem Jubiläum Vortragsreihen und Symposien veranstalten,¹ aber auch ob die Forscherinnen und Forscher, die seit über hundert Jahren unermüdlich neue Interpretationen zu diesem für die Moderne so folgenrei-

¹ Vgl. z. B. die Vortragsreihe der Universität São Paulo „O Nascimento da Tragédia 150 anos depois – Colóquio Internacional (6.–12.6.2022)“: <https://ppg.filosofia.sites.unifesp.br/en/schedule-yourself/o-nascimento-da-tragedia-150-anos-depois-coloquio-internacional>, das Symposium zum 150. Jahrestag der *Geburt der Tragödie* der *Australasian Society for Continental Philosophy* an der Universität Melbourne (24.11.2022) und das RSA-Panel: <https://www.rsa.org/blogpost/1935950/374450/Early-Modern-Apollo-and-Dionysus-The-Birth-of-Tragedy-at-150>.

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

chen Text vorlegen, sich tatsächlich mit jenem Buch beschäftigen, das 1872 erschien. Denn man muss davon ausgehen, dass wer heute Nietzsches Tragödienschrift zur Hand nimmt, zumeist vertrauensvoll zu jenen posthumen Editionen greift, die Giorgio Colli und Mazzino Montinari in ihren Ausgaben KGW und KSA besorgten, oder zu Übersetzungen, die auf ihnen basieren. Wir alle meinen, und ich tat dies stets auch, dass dies seine Richtigkeit habe, da die spätere Ausgabe der *Geburt der Tragödie* von 1886 ja nur um eine Vorrede ergänzt worden sei, während außer der Änderung des Werktitels im Wesentlichen der Text der Erstausgabe getreu übernommen wurde.² Somit müsste man sich nur klarmachen, welche Paratexte neu dazu kamen, wegfielen oder modifiziert wurden. Welch ein Irrtum!

Montinari kombinierte nicht die erste Ausgabe von 1872, sondern die zweite Auflage von 1878 mit der dritten von 1886 und er folgte dabei seinen Vorgängern. Weder die KGW und KSA, noch die Gesamtausgabe (GAK), Großoktav- (GOA) und Musarionausgabe (MusA) oder die Werkedition Karl Schlechtas (SA),³ ja bislang nicht einmal die eKGWB von Paolo D'Iorio,⁴ bieten den Text des Erstdrucks, dessen anderen Wortlaut sie bestenfalls als „Lesarten“ bzw. „Varianten“ versteckt in den Nachberichten mitteilen.⁵ Doch sind es nur Lesarten? Der Ausdruck „Lesarten“ klingt harmlos, so als könnte man etwas anders lesen, was aber so, wie es dasteht, eigentlich richtig sei. Wie ich im Folgenden zeigen werde, lesen wir, wenn wir die Erstausgabe der *Geburt der Tragödie* zur Hand nehmen, keine Variante des uns vertrauten Textes, sondern einen anderen Text. Frappanterweise ist dieser Erstdruck in wichtigen Teilen selbst unter Nietzsche-Spezialisten unbekannt, was daran liegen mag, dass es bis heute von ihm keinen Nachdruck gibt⁶ und die verdienstvollen online-Präsentationen im Deutschen

2 Vgl. z. B. die Behauptung der Herausgeber der englischen Standardausgabe der *Geburt der Tragödie*: „The main body of the second-edition text [sic!] is virtually unchanged, but the Attempt at Self-Criticism is a retrospective addition, written more than ten years after the main text“ (*The Birth of Tragedy and Other Writings*, hg. v. Raymond Geuss u. Ronald Speirs, übers. v. Ronald Speirs, Cambridge 1999, 3).

3 Schlechta konzidiert in seinem philologischen Nachbericht: „Der Text der zweiten Auflage weicht von dem der ersten nicht unerheblich ab“ und verweist auf den Kommentar der GOA I (1917), 594 ff., der die Abweichungen verzeichnet, entscheidet sich aber ohne Begründung dafür, den Text der zweiten Auflage seiner Edition zugrunde zu legen (SA, III, 1384). Die KSA notiert zur dritten Ausgabe von 1886: „An dem Text hatte N. nichts geändert“ (KSA 14.43), was zu Missverständnissen führen kann, obgleich Montinari natürlich angibt, dass die erste und zweite Auflage der *Geburt der Tragödie* verschiedene Texte darbieten, und die Abweichungen im Kommentar der KSA 14 dokumentiert. Die KSA ist eine Studienausgabe, keine historisch-kritische Ausgabe.

4 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, hg. v. Paolo D'Iorio, Paris 2009 ff. (*Nietzsche Source*), www.nietzschesource.org/eKGWB. Zeitgleich mit dem Erscheinen dieses Artikels beginnen glücklicherweise die Faksimiles aller Erstdrucke von Nietzsches Schriften bei *Nietzsche Source* zu erscheinen. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe*, hg. v. Paolo D'Iorio, Paris 2009 ff. (*Nietzsche Source*), www.nietzschesource.org/DFGA.

5 So im Nachbericht von Fritz Koegel zu Nietzsches Werken, GAK I 1, Leipzig 1895, I–IX.

6 Selbst die mittlerweile eingestellte *Basler Nietzsche Ausgabe*, die Nietzsches Schriften als Faksimiles neu herausbringen wollte, entschied sich dafür, nur die Drucke letzter Hand zu reproduzieren. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Neue Ausgabe mit

Textarchiv,⁷ der Klassik-Stiftung Weimar⁸ sowie der Basler und Göttinger Universitätsbibliotheken⁹ kaum Beachtung zu finden scheinen.

II Drucke, Revisionen, Neuauflagen

Vor dem Textvergleich sei ein kursorischer Überblick über die hinlänglich bekannte Druckgeschichte¹⁰ gegeben: Im Laufe seiner 1869 beginnenden Studien zur Entstehung der griechischen Tragödie arbeitet Nietzsche zwei Vorträge (*Das griechische Musikdrama* und *Sokrates und die Tragödie*) aus, von denen letzterer in revidierter Gestalt als „Manuskript für Freunde“ gedruckt wurde¹¹ und später mit stilistischen Änderungen in die Abschnitte 8–15 der *Geburt der Tragödie* einging. Mitte Februar bis Mitte April 1871 verfasst er verschiedene umfassende Entwürfe zur *Geburt der Tragödie*, von denen die wichtigsten eine eigenhändig ins Reine geschriebene Abhandlung mit dem Titel *Ursprung und Ziel der Tragödie* (= UZ, Heft U I2)¹² sowie ein mit *Musik und Tragödie* überschriebenes Manuskript sind, die als Grundlage für das spätere Druckmanuskript dienten, das Ende 1871 bei Breitkopf & Härtel in Leipzig gesetzt und gedruckt wurde, um schließlich unter dem Titel *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* Anfang Januar 1872 im Verlag E. W. Fritsch in Leipzig zu erscheinen.¹³

Im Februar 1874 wurde das Buch, noch ehe die Exemplare des ersten Druckes vergriffen waren, bei C. G. Naumann in Leipzig neu gedruckt. Nietzsche hatte die erste Ausgabe zuvor an seinen Freund Erwin Rohde geschickt, der sie gründlich durchsah

dem Versuch einer Selbstkritik, Leipzig 1886 [= Basler Nietzsche Ausgabe], hg. v. Ludger Lütkehaus u. David Marc Hoffmann, Basel 2018.

7 https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/nietzsche_tragoedie_1872?p=10.

8 <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:32-1-10013733291>.

9 <https://www.e-rara.ch/download/pdf/21430365?name=Die%20Geburt%20der%20Trag%C3%B6die%20aus%20dem%20Geiste%20der%20Musik>; <https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN605969116>.

10 KSA 14.41–43 und KGW III 5/2.1441 f. Dazu detailliert: Barbara von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1–12)*, Stuttgart 1992, 36–53; William H. Schaberg, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basel 2002; und (mit Fehlern) Rolf Zimmermann, „Bibliographische Notizen über das Werk Friedrich Nietzsches“, in: *Librarium. Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft = Revue de la Société Suisse des Bibliophiles* 3/11 (1968), 207–227.

11 Vgl. den Nachbericht in Friedrich Nietzsche, *Sokrates und die griechische Tragödie*, Ursprüngliche Fassung der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, hg. v. Hans Joachim Mette, München 1933, sowie Gherardo Ugolini, *Guida alla lettura della „Nascita della tragedia“ di Nietzsche*, Rom 2007. Das Faksimile dieses Privatdrucks ist in DFGA/E-19 veröffentlicht.

12 UZ enthält noch aufschlussreiche Überlegungen zur Verbindung von Ästhetik und Politik, welche in der *Geburt der Tragödie* dann wegefallen. Von Reibnitz moniert zu Recht, dass diese bedeutende Schrift in ihrer Selbstständigkeit von Montinari ignoriert und nicht in die KSA aufgenommen wurde (Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche*, 43 f. und 50).

13 Das Faksimile dieser Ausgabe ist in DFGA/E-20 veröffentlicht.

und seine Korrekturen und stilistischen Verbesserungsvorschläge an Nietzsche sandte (Rohde an Nietzsche, 12. Januar 1873, Nr. 400, KGB II 4.168). Nietzsche ließ daraufhin in sein Handexemplar des ersten Drucks mit Bleistift eine Reihe nicht nur stilistischer, sondern auch den Sinn tangierender Änderungen von fremder Hand (offenbar aber nicht von Rohde) direkt im Text eintragen. Einige umfänglichere Korrekturen wurden zudem auf darüber geklebten Zetteln ebenfalls von fremder Hand notiert (Dm²N, vgl. KGW III 5/1.303 ff.).¹⁴ Im Anschluss trug Nietzsche eigenhändig die Korrekturen mit Bleistift in ein zweites Handexemplar ein, das als Vorlage für die Überarbeitung des Neudrucks diente, jedoch nicht als Muster für die Gestaltung der zweiten Auflage, die neu gesetzt wurde. Text und Erscheinungsbild des zweiten Drucks unterscheiden sich daher erheblich vom ersten.

Die 1874 gedruckte zweite Auflage kam erst im September 1878 mit entsprechender Jahreszahl in den Handel. Schmeitzner hatte hierfür in Chemnitz die Restexemplare der *Geburt der Tragödie* aufgekauft und auf die von ihm übernommene Titelseite einen Zettel mit seinem Verlagsnamen geklebt. Das verspätete Erscheinen ist insofern von Bedeutung, als beim ersten Überarbeiten 1873 Nietzsche den Bruch mit Wagner noch nicht vollzogen hatte, sondern, wie zu zeigen sein wird, seine Huldigungen verstärkte. Als die zweite Auflage 1878 tatsächlich erschien, passte ihr Text nicht mehr zur aktuellen Beziehungslage. Jedenfalls lieferte Schmeitzner 1878 170 Restexemplare der ersten und 750 Exemplare der zweiten Auflage gleichzeitig aus.¹⁵ Auch diese zweite Auflage fand kaum Absatz.

Als Nietzsches Verleger Fritzsch im August 1886 dessen Werke von Schmeitzner zurückkaufte, wurden die noch vorhandenen Exemplare *beider Drucke* der *Geburt der Tragödie* mit einem im August 1886 in Sils Maria geschriebenen „Versuch einer Selbstkritik“ versehen. Nicht aber wurde, wie Montinari behauptet (vgl. KSA 14.43), und worin

14 Das Handexemplar mit den Korrekturen Nietzsches ist unter der Signatur GSA 71/4 einsehbar unter: https://ores.klassik-stiftung.de/ords/f?p=401:2:4429304958597:::P2_QUELLE,P2_ID:240,75039 und in der DFGA publiziert: www.nietzschesource.org/DFGA/D-3a und DFGA/D-3ab. Hier sehen wir, dass Nietzsche mit zwei Handexemplaren arbeitete, ein erstes mit Zetteln (Dm², DFGA/D-3ab) und ein zweites, in das er eigenhändig die Korrekturen nochmals sauber mit Bleistift eintrug (Dm²N, DFGA/D-3a). Die ersten Eintragungen (DFGA/D-3ab) sind offenbar alle von fremder Hand, erst in DFGA/D-3a sind die Korrekturen in Nietzsches Handschrift. Ein vermeintliches drittes Exemplar (das sich in der Herzogin Anna Amalia Bibliothek (HAAB) unter der Signatur C 4590 befindet), das fälschlicherweise von der Klassikstiftung als „Korrekturbogenexemplar“ bezeichnet wird (<https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1644473267/3>), ist wohl nichts anderes als der fehlende Teil (Titelei und Vorwort an Richard Wagner) des zweiten zur Korrektur dienenden Handexemplars und wäre daher nicht in der HAAB, sondern im Bestand GSA 71/4 einzusortieren. Die DFGA hat in DFGA/D-3a die in HAAB unter C 4590 enthaltenen Seiten und die in GSA 71/4 enthaltenen Seiten zusammengeführt. Ich danke Paolo D'Iorio und Beat Röllin für ihre Hilfe bei der Klärung dieses Befundes.

15 Vgl. Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012, 39. Das Faksimile der Ausgabe von 1878 ist in DFGA/E-20a veröffentlicht.

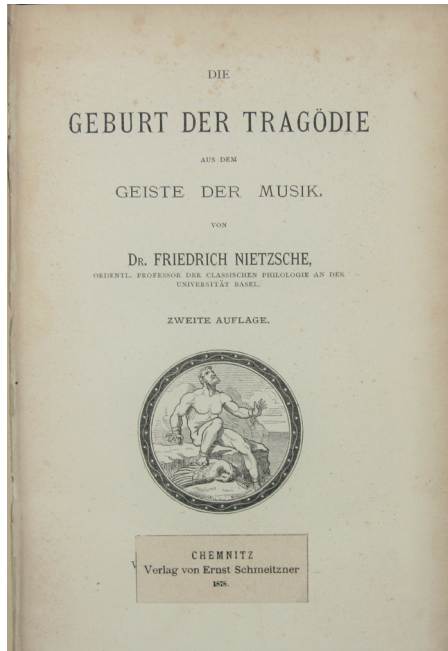


Abb. 1-3: Titelblätter zur *Geburt der Tragödie* 1872, 1878, 1886

ihm auch der neue Nietzschekommentar¹⁶ folgt, das „Vorwort an Richard Wagner“ entfernt.

Das Buch erschien im November dieses Jahres mit dem veränderten Titel *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. Neue Ausgabe* mit dem römisch paginierten *Versuch einer Selbstkritik*, ohne Jahreszahl und ohne Prometheus-Vignette.¹⁷

Der neue Titel verändert, zumal im Verein mit der vorangestellten Selbstkritik, markant die Grundausrichtung des Buches: Nicht mehr proklamiert er – eine mögliche Renaissance des Tragischen durch Wagners Musikdramen noch offenhaltend –, dass die Tragödie „aus dem Geiste der Musik“ entspringe,¹⁸ sondern benennt den Pessimismus der Griechen als ursächlich für ihren Geburtsakt. Mit dem Umtaufen der Erstlingsschrift überschreitet Nietzsche erkennbar den Bereich des Ästhetischen hin zu allgemein kulturphilosophischen und anthropologischen Überlegungen über das Griechenthum, aus dessen heroischem Pessimismus fortan schwerlich Hoffnungen auf eine Wiedergeburt der tragischen Kultur im gegenwärtigen Zeitalter abgeleitet werden können – allenfalls wäre eine Brücke zu Nietzsches später Vision eines „aktive[n] Nihilismus“ (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.216) in der Moderne zu schlagen.

Halten wir fest: Die Ausgabe ‚letzter Hand‘ der *Geburt der Tragödie* erscheint nicht in einheitlicher Gestalt, sondern der *Versuch einer Selbstkritik* wird sowohl den Restexemplaren des Erstdrucks¹⁹ und des Zweitdrucks vorangestellt. Es gibt also zu Nietzsches Lebzeiten drei Auflagen und vier (von ihm autorisierte) gedruckte Versionen der *Geburt der Tragödie*.²⁰ Die zweite und dritte Ausgabe der *Geburt der Tragödie* sind stets die Textzeugen für die späteren Werkeditionen, nie die Erstausgabe. Bei den heute lieferbaren Ausgaben sehen wir uns also Verwirrung stiftenden editorischen Hybriden gegenüber, die den Text von 1886/1878 entweder mit den Titeln von 1872 oder 1886 darbieten oder wie die KGW/KSA als gemeinsamen kleinen Nenner die so niemals autorisierte Kurzversion *Die Geburt der Tragödie* wählen.

16 Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, 40.

17 Dass Nietzsche auch später noch in nachgelassenen Notizen weitere Überarbeitungen plante, hat Axel Pichler durch eine kontrastive Lektüre einer Reinschrift und der *Geburt der Tragödie* instruktiv vorgeführt. Vgl. Axel Pichler, „Situative Werkpolitik. Nietzsches Retraktionen der *Geburt der Tragödie*“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 134–172.

18 Zur Titelmetaphorik vgl. Michael Kohlenbach, „Die ‚immer neuen Geburten‘. Beobachtungen am Text und zur Genese von Nietzsches Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 351–382.

19 Die HAAB bewahrt die Ausgabe 1886/72 mit der Signatur C 4577 (Faksimile in DFGA/E-20b) und auch die Ausgabe 1886/74 mit der Signatur C 4520 (Faksimile in DFGA/E-20b).

20 Eine weitere Auflage zu Lebzeiten erschien ohne Zutun des bereits geistig umnachteten Nietzsche 1894 bei C. G. Naumann im Rahmen der von Fritz Koegel besorgten Gesamt-Ausgabe (GAK), und diese folgt der zweiten revidierten Auflage.

III Wandel der Textphysiognomie

Doch warum betrieb Nietzsche eine zweite Auflage, obwohl die erste noch lieferbar war? Und worin bestehen die Änderungen? Betrachten wir zunächst, bevor wir uns mit den inhaltlichen Abweichungen befassen, die vermeintlichen Äußerlichkeiten, uns dabei vergegenwärtigend, dass sich Nietzsche von Anfang an mit äußerster Sorgfalt um das typographische Erscheinungsbild seiner Bücher kümmerte.²¹

Die Wahl des Verlags E. W. Fritsch war nicht zufällig, denn hier veröffentlichte Richard Wagner seine Schriften.²² Diese jedoch sahen mehrheitlich ganz anders aus, da sie in deutscher Frakturschrift gesetzt waren, die nach der Reichsgründung 1871 in Deutschland zur offiziellen Amtsschrift erklärt wurde. Eine Ausnahme stellte Wagners kurz zuvor 1871 in lateinischen Lettern gedruckter Vortrag *Ueber die Bestimmung der Oper*²³ dar. Werner Ross hat daher behauptet, dass Nietzsche die *Geburt der Tragödie* nach dem Vorbild dieser Ausgabe „mit dem gleichen Papier, im gleichen Druck, vor allem aber, wie beim Meister, durch eine Titelvignette“²⁴ ausgestattet sehen wollte, und es gibt auch zwei Briefe Nietzsches, die dies in etwa so erklären.²⁵ Doch zierte weder eine Titelvignette Wagners Schrift noch glich ihr Druckbild jenem der *Geburt der Tragödie*. In Antiqua wurden gewöhnlich akademische Abhandlungen gedruckt, während Zeitungen und Klassikerausgaben in Fraktur erschienen, weshalb sich Nietzsche immer wieder Gedanken darüber machte, welche Leseeffekte mit der dem allgemeinen Publikum unvertrauten Antiqua-Schrift einhergehen. Er meinte, es sei ein Vorteil, dass die ungewohnte lateinische Schrift den Lektürefluss verlangsamt, verdächtige später dann aber diese Schrifttype, am schlechten Absatz seiner Bücher mit Schuld zu sein.²⁶

21 Vgl. dazu Thomas Rahn, „Von neuen Tafeln. Typographische Schriftbilder und Interpretamente bei Friedrich Nietzsche“, in: *Kodex. Jahrbuch der Internationalen Buchwissenschaftlichen Gesellschaft* 5 (2015), 183–208, und Ralf Eichberg, *Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen*, Frankfurt a.M. 2009, 149 ff. Prekär sind daher die typographischen Veränderungen, welche KSA und KGW auch gegenüber der 3. Ausgabe der *Geburt der Tragödie* von 1886 vornehmen, insbesondere durch die Wahl des die Lektüre massiv steuernden Sperrdrucks für auszuzeichnende Textstellen statt der unauffälligeren und ästhetisch schöneren Kursivschrift.

22 Vgl. Ernst Wilhelm Fritsch, *Verzeichniss aller bis Ende 1873 zur Veröffentlichung gelangten Verlagswerke von E. W. Fritsch*, Leipzig 1874.

23 Richard Wagner, *Ueber die Bestimmung der Oper*, Leipzig 1871

24 Werner Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, München 1980, 287. Vgl. dazu Reinhard Brandt, „Die Titelvignette von Nietzsches *Geburt Der Tragödie aus dem Geiste der Musik*“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 314–328: 325 f.

25 „Also die Ausstattung genau nach dem Muster von Wagners „Bestimmung der Oper“ ist beschlossen: freue Dich mit mir!“ (Brief an Carl von Gersdorff, 18. November 1871, Nr. 168, KSB 3.243, vgl. den Brief an Erwin Rohde, 23. November 1871, Nr. 170, KSB 3.247, und Eichberg, *Freunde, Jünger und Herausgeber*, 54).

26 „Für gewisse Bücher sind latein<ische> Lettern gut, weil sie dem allzuspediten Lesen entgegen sind“ (Brief an Ernst Schmeitzner, 3. September 1878, Nr. 751, KSB 5.350). Vgl. auch Nietzsches Korrespondenz mit seinem Verleger Naumann (30. Juni 1888, Nr. 548, KGB III 6.210 und KGB III 7/3,2.710 (Nachbericht);

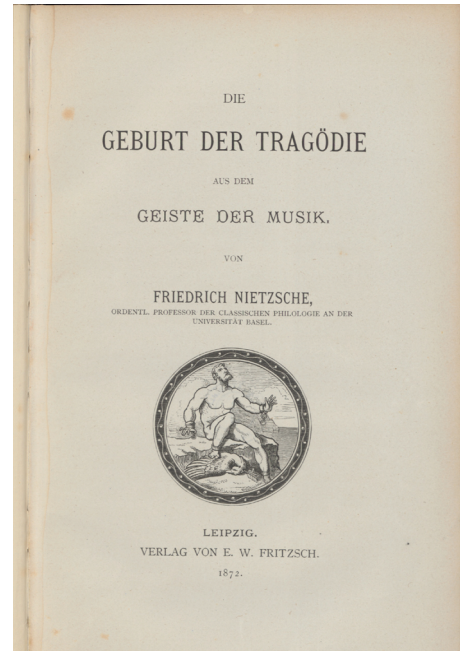
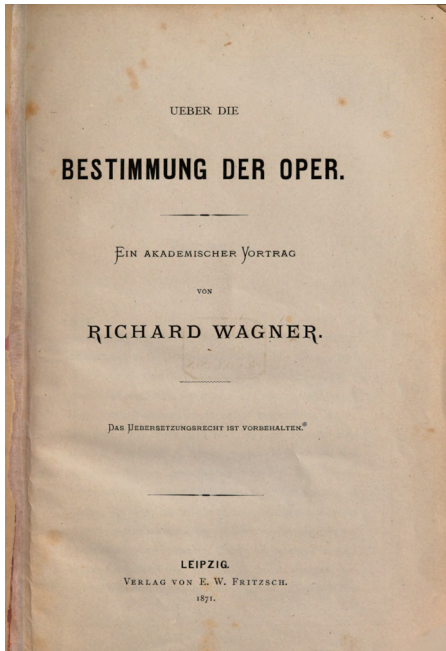


Abb. 4: Wagners *Ueber die Bestimmung der Oper* 1871 **Abb. 1:** *Geburt der Tragödie* 1872

Ohnehin ist die Wahl der Antiqua für einen Druck in einem Musik-Verlag nicht selbstverständlich. Noch bemerkenswerter ist, dass auch wenn Nietzsche sich zwar am Druck von Wagners Vortrag bei Fritzsches orientiert haben mag, er dennoch nicht die gleiche, ziemlich sperrig anmutende Antiqua-Variante mit besonders auffälligen serifenlosen Grotesk-Versalien für den Haupttitel verwendete, sondern eine viel elegantere, schmalere Mediäval-Schrift²⁷ mit abgerundeten Übergängen zu den Serifen wählte, eine typische Renaissance-Antiqua. Erstaunlich ist auch, dass der Titel in unterschiedlichen Schriftgrößen und Stärken gesetzt wird und so der finale Teil „aus dem Geiste der Musik“ durch die unruhige und magerere Zierschrift fast zu zittern scheint. In ostentativem Kontrast aber zu Wagners Schrift, die deutsche Anführungszeichen verwendet,

sowie 26. Juni 1888, Nr. 1052, KSB 8.342, und 28. Juni 1888, Nr. 1053, KSB 8.344). Vgl. dazu Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“ und „Götzendämmerung“*, Berlin 2021, 5 f., sowie Christof Windgätter, „Rauschen. Nietzsche und die Materialitäten der Schrift“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 1–36.

²⁷ Vgl. Ernst Schmeitzners Brief an Nietzsche, 19. Mai 1882, Nr. 121a, KGB III 2 und KGB III 7/1.10 (Nachricht): „Bitte schreiben Sie das auf die Korrektur. Schrift: mediävell wie Ihre Bücher.“ Vgl. auch Schmeitzner an Nietzsche, 27. August 1878, Nr. 1106, KGB II 6/2.966, und Eichberg, *Freunde, Jünger und Herausgeber*, 54–58. Vgl. zum Schriftcharakter Heinrich Fischer, *Anleitung zum Accidencsatz*, 2. Aufl., Leipzig 1893 [1877], 22–25.

wartet die von Nietzsche für den Haupttext gewählte Antiqua mit französischen Guillemets auf, genauer gesagt mit Chevrons, also den mit der Spitze nach innen gekehrten und im Deutschen als „Mölvchen“ oder Gänsefüßchen bekannten Anführungszeichen. Der Ausdruck „Gänsefüßchen“ kam auf, weil die mit den Spitzen nach innen gerichteten Guillemets an den Abdruck von Gänsefüßen erinnerten. Für einen ‚Philosophen der Gänsefüßchen‘ (Nachlass 1885, 37[5], KSA 11.580)²⁸ macht es daher einen Unterschied, ob französisch anmutende Gänsefüßchen oder deutsche Anführungszeichen zum Einsatz kommen.

Französische Anführungszeichen gelten zudem heute wie damals in der deutschen Buchtypographie als die schöneren. Statt dem vermeintlichen Vorbild getreu zu folgen, markiert Nietzsche mit dem Druckbild der *Geburt der Tragödie* dann doch einige kulturelle und ästhetische Differenzen und demonstriert zugleich subtil seinen überlegenen ästhetischen Geschmack, während im Vorwort der Philologe und Philosoph Nietzsche dem Künstler Wagner rhetorisch die Vorreiterrolle *in aestheticis* zuweist.

Die textästhetischen Unterschiede zwischen Wagners Schrift und Nietzsches *Geburt der Tragödie* (1872) werden dann jedoch mit dem Verlagswechsel zu Schmeitzner (1874/78) vermindert und diese Änderungen bei der Rückkehr zu Fritzsche in der dritten Ausgabe von 1886 nicht mehr zurückgenommen: Es änderten sich Zeilenzahl, Wortabstand, Satzspiegel und Absatzgestaltung, vor allem aber ersetzten nun doch deutsche Anführungszeichen die französischen,²⁹ vermutlich weil diese auf die in Wagner-Kreisen suspektere französische Kultur verwiesen. Texte in verschiedener Typographie sind jedenfalls nicht textidentisch,³⁰ und das veränderte Erscheinungsbild ist ein erstes

28 Nietzsches Gebrauch der Anführungszeichen wurde vielfach als Form der Relativierung, Ironisierung oder Distanzierung von Aussagen gedeutet. Der textästhetischen Dimension hat man, soweit ich sehe, keine Relevanz beigemessen. Vgl. Eric Blondel, „Les guillemets de Nietzsche. Philologie et Généalogie“, in: *Nietzsche aujourd'hui?*, 2. Passion, 10/18, Paris 1973, 153–178; Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978; Walter Gebhard, „Philosophie auf Gänsefüßchen. Zum Gebrauch des Apostrophs in der Sprache Nietzsches“, in: Heinz Rupp / Hans-Gert Roloff (Hg.), *Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980*, Bd. 1, Bern 1980, 267–274; Rudolf Fietz, *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1992, 370–384; Davide Giuriato / Sandro Zanetti, „Von der Löwenklaue zu den Gänsefüßchen. Zur neuen Edition von Nietzsches handschriftlichem Nachlass ab Frühjahr 1885“, in: *Text. Kritische Beiträge* 8 (2003), 89–105; Christophe Bourquin, „Die *Götzen-Dämmerung* als Nietzsches ‚Philosophie der ‚Gänsefüßchen‘“, in: *Nietzscheforschung* 16 (2009), 191–200; Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘*, Berlin 2012, 291–294; und Bastian Strinz, *Robert Walsers Prosastücke im Lichte Friedrich Nietzsches. Ein poetologischer Vergleich*, Berlin 2019, 24 f.

29 Im Korrektorexemplar, das von der Klassik-Stiftung Weimar aufbewahrt wird, sind die Guillemets natürlich noch vorhanden, da Nietzsche ja seine Änderungen im Erstdruck eintrug. Bei seinen Bleistiftkorrekturen verwendet er deutsche Anführungszeichen, doch ist daran nicht eindeutig ersichtlich, dass er die Guillemets ersetzt haben wollte.

30 Zur Diskussion über den semantischen oder gar ideologischen Gehalt der Druckschrift siehe Rahn, „Von neuen Tafeln“; Thomas Rahn, „Das Auftauchen der Schrift im Text. Typographische Schrift-Bilder und Textpräparate in Rilkes früher Lyrik“, in: Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (Hg.), *Textologie*.

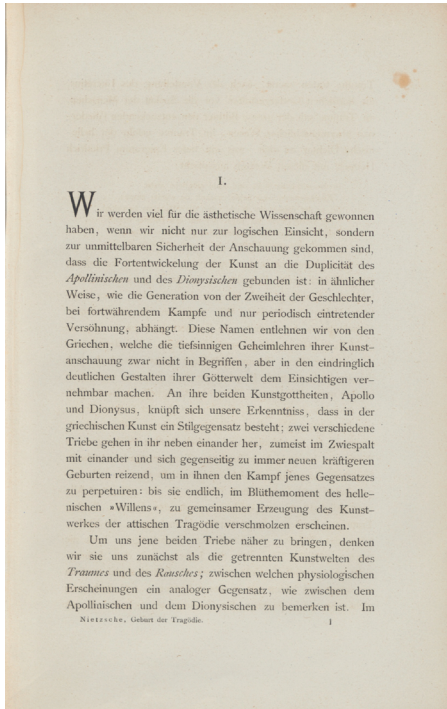


Abb. 5: Geburt der Tragödie 1872

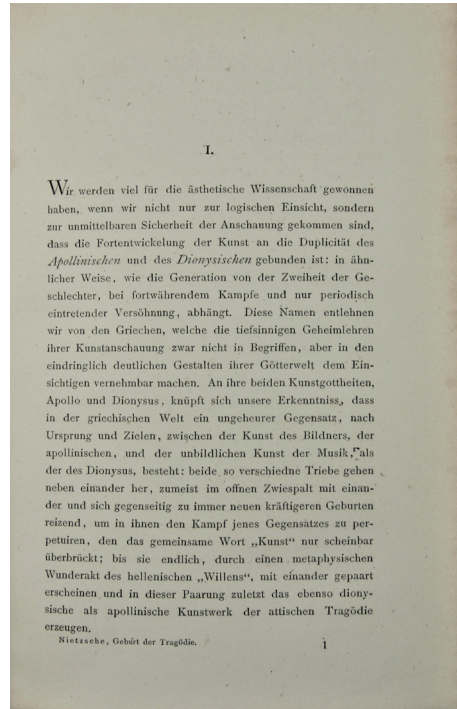


Abb. 6: Geburt der Tragödie 1878

Indiz dafür, dass die zweite Auflage noch stärker auf Wagner ausgerichtet wird. Dieser Eindruck wird sich verstärken, wenn die inhaltlichen Eingriffe in den Blick rücken.

IV Kritik und Korrektur

Bekanntlich unterzog Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff Nietzsches Erstlingsschrift einer vernichtenden altphilologischen Kritik, die etliche sachliche Fehler monierte; es hätte also einiges fachwissenschaftlich Relevante korrigiert werden können. Nietzsche war jedoch – auch bekräftigt durch Rohde („Mach’ nur den Nergeleien des Wilamowitz nirgends Concessionen: sonst freut sich der Schusterjunge“, Rohde an Nietzsche, 12. Januar 1873, Nr. 400, KGB II 4.168)³¹ – fest entschlossen, an den Realia nichts zu

Theorie und Praxis interdisziplinärer Textforschung, Berlin 2017, 299–322; Thomas Rahn, „Druckschrift und Charakter. Die Semantik der Schrift im typographischen Fachdiskurs und in der Textinszenierung der Schriftproben“, in: *Text. Kritische Beiträge* 11 (2006), 1–31; und Rüdiger Nutt-Kofoth, „Text lesen – Text sehen. Edition und Typographie“, in: *DVjs* 78 (2004), 3–19.

³¹ Vgl. Kohlenbach, „Die ‚immer neuen Geburten‘“, 376.

ändern. Beispielsweise hatte ihn Wilamowitz-Moellendorff als einen Toren verhöhnt, „der eine wahrhaft kindische unwissenheit an den tag legt, so bald er etwas archäologisches berührt; er, der die satyrn, seine ‚tumben Menschen‘, mit bocksbeinen beglückt, der weder Pan noch Seilen noch satyr auseinander zu halten weiß.“³²

Just diesen Vorwurf hatte Nietzsche Rohde gegenüber zunächst selbstbewusst zurückgewiesen:

Meine Satyr-auffassung gilt mir als etwas sehr Wichtiges in diesem Umkreis von Untersuchungen: und ist etwas wesentlich Neues, nicht wahr? – Sehr anstößig ist daß ich die Satyrn, in ihrer ältesten Vorstellung, bocksbeinig genannt habe: es ist aber gar zu dumm, sich dagegen einfach nur auf Archäologie usw. zu berufen. Denn die Archaeologie kennt nur den veredelten Typus aus dem Satyrspiel: v o r h e r liegt die Vorstellung von den Böcken als den Dienern des Dionysus und von den Bockssprüngen seiner Verehrer. Die Bocksbeine sind das eigentl. Charakteristische der ältesten Vorstellung (16. Juli 1872, Nr. 239, KSB 4.23 f.).

In der zweiten Auflage ersetzte Nietzsche seinen charakterisierenden Vergleich „wie der härtige bocksbeinige Satyr“ (GT 2, 1872, 8) nun doch durch die weitaus vorsichtigere Umschreibung: „wie der härtige Satyr, dem der Bock Namen und Attribute verlieh“ (GT 2, KSA 1.32). Diese philologische Selbstkorrektur ist, da sie einen zentralen Punkt betrifft, durchaus wichtig, und wir haben uns zu vergegenwärtigen, dass wir in der KSA nicht mehr jenen Text vor Augen haben, den Wilamowitz kritisierte. Doch noch wichtiger sind Änderungen in der Grundausrichtung, und diese erfolgten nicht erst mit dem Titel der 1886-Ausgabe, sondern bereits 1874. Nur orthographische und stilistische Korrekturen gehen auf Änderungsvorschläge Erwin Rohdes zurück, dem Nietzsche versicherte:

Ich habe mit größtem Dank Deine reichliche Blütenlese aus der ersten Auflage angenommen und ausnahmslos benutzt: möge ich es Dir in allem Recht gemacht haben. Eine kleine Umgestaltung der ersten drei Seiten war alles Umfänglichere, zu dem ich mich, bei der Korrektur, verstehen konnte: sonst habe ich mancherlei in einzelnen Worten noch nachgebessert. Keine neue Vorrede, sondern alles, wie es war (31. Januar 1873, Nr. 294, KSB 4.119).

„Alles, wie es war“? Wie bereits notiert, hatte Nietzsche gegen Rohdes Rat stillschweigend dem Satyr seine Bocksbeine genommen, und noch Jahre später wünscht er sich von seinem Verleger „von der Geburt der Tragoedie ein Exemplar der 2. Auflage (die einiges Verschiedene von der ersten hat z. B. auf der 2.ten Seite des Textes ein Citat aus W a g n e r s Meistersingern (anstatt des Epigramms von H e b b e l)“ (Nietzsche an Fritsch, 24. Juni 1887, Nr. 865, KSB 8.97).

32 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Zukunftsphilologie. Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, Berlin 1872, 9.

V Die Spuren Hebbels 1: Dichten und Deuten

Es gibt also doch „einiges Verschiedene“. Wenn man eine Synopse der Versionen von erster und zweiter bzw. dritter Auflage erstellt, springen auf den ersten Blick die zahlreichen Abweichungen insbesondere zu Beginn des Textes ins Auge. Da sie die Exposition der ganzen Schrift betreffen, die den Rahmen für alles Weitere absteckt, berühren die Änderungen zweifellos die Substanz des Textes:

An ihre beiden Kunstgottheiten, *Apollo* und *Dionysus*, knüpft sich unsere Erkenntnis, dass in der griechischen Kunst ein Stilgegensatz besteht; zwei verschiedene Triebe gehen in ihr neben einander her, zumeist im Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuieren: bis sie endlich, im Blüthemoment des hellenischen »Willens«, zu gemeinsamer Erzeugung des Kunstwerkes der attischen Tragödie verschmolzen erscheinen.

An ihre beiden Kunstgottheiten, *Apollo* und *Dionysus*, knüpft sich unsere Erkenntnis, dass in der griechischen Welt ein ungeheurer Gegensatz, nach Ursprung und Zielen, zwischen der Kunst des Bildners, der apollinischen, und der unbildlichen Kunst der Musik, als der des Dionysus, besteht: beide so verschiedene Triebe gehen neben einander her, zumeist im offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuieren, den das gemeinsame Wort „Kunst“ nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich, durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen »Willens«, mit einander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen.

[meine Unterstreichungen]

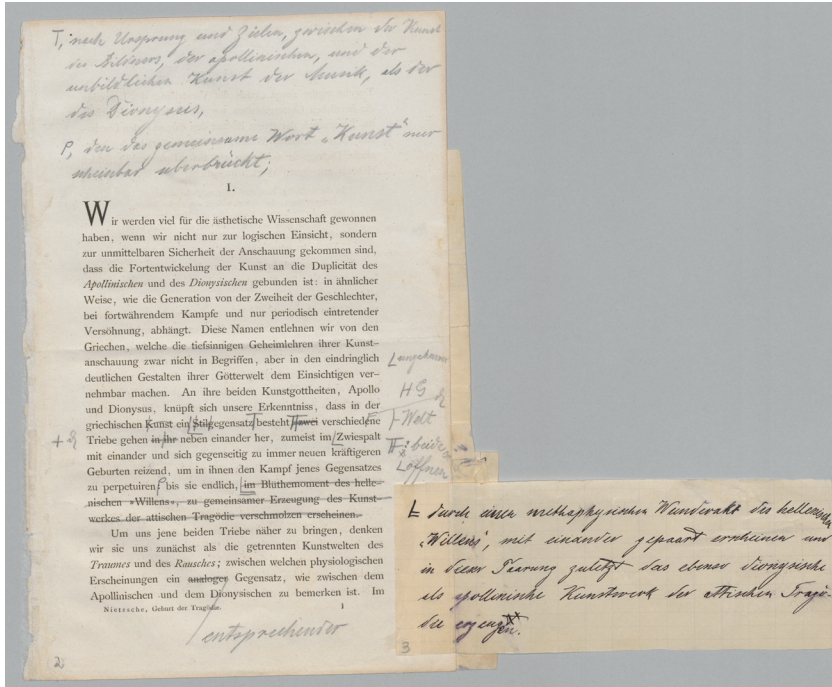


Abb. 7: Nietzsches Handexemplar der *Geburt der Tragödie* 1872 mit Änderungen von fremder Hand für die *Geburt der Tragödie* 1878 (DFGA/D-3ab,1a, GSA 71/4 © Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv, 2016)

Im Erstdruck war also nicht von der griechischen Welt als ganzer, sondern nur von der griechischen Kunst die Rede, und der Dualismus des Dionysischen und Apollinischen wurde als bloßer Stilgegensatz und nicht als fundamentaler Antagonismus gewaltiger Naturkräfte aufgefasst. Dazu passt, dass ein früheres, 148 Notizbuch-Seiten starkes Vorläufer-Manuskript zur *Geburt der Tragödie* noch im Untertitel den Bereich der Kunst adressiert: *Ursprung und Ziel der Tragödie. Eine ästhetische Abhandlung* (KGW III 5/1.142–203).³³ Dieser Abhandlung hatte Nietzsche als Motto eine Maxime für Dichter von Friedrich Hebbel vorangestellt: „Laß dich tadeln für’s Gute und laß dich loben für’s Schlechte: / Fällt dir eines zu schwer, schlage die Leier entzwei“ (KGW III 5/1.142).³⁴

³³ Das Faksimile ist veröffentlicht in DFGA/U-I-2. UZ wurde in der KSA nur auszugsweise aufgenommen: KSA 7.167–195.

³⁴ Vgl. Friedrich Hebbel, „Dichterloos“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, *Gedichte aus dem Nachlass. Epigramme. Mutter und Kind*, Hamburg 1867, 157, und Friedrich Hebbel, *Gedichte*, Stuttgart 1857, 419. Im Verzeichnis von Nietzsches persönlicher Bibliothek (Giuliano Campioni / Paolo D’Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003) findet sich kein Eintrag zu einer Hebbel-Ausgabe.

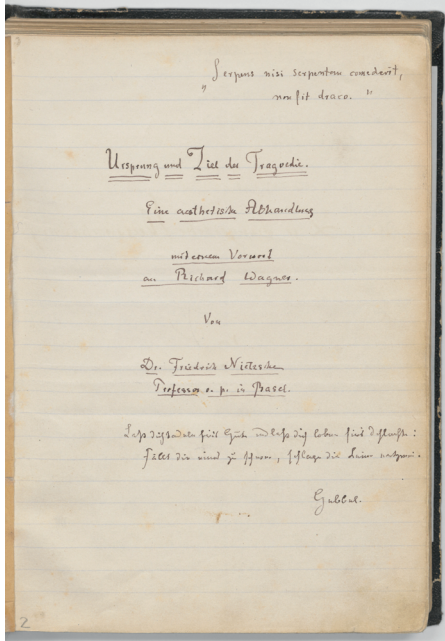


Abb. 8: *Ursprung und Ziel der Tragödie*
(DFGA/U-I-2,1 © Klassik Stiftung Weimar,
Goethe- und Schiller-Archiv, 2016)

Die Ausgabe von 1872 war entsprechend zunächst als Beitrag zur Ästhetik, Dichtungs- und Kunsttheorie angelegt, die den dualistischen Ursprung der Tragödie aus einem Stilkonflikt erklärt, während nun in der zweiten Auflage ein längerer Zusatz klarstellt, dass die Kunst nur scheinbar den Konflikt von bildender Kunst und Musik in sich austrägt, da dieser tatsächlich einem metaphysischen Akt des Weltwillens entspringe. Die Argumentation wird also stärker auf die Philosophie ausgerichtet, auch um den Preis, dass im Verlauf des Textes Inkonsistenzen entstehen, etwa wenn im 8. Kapitel der *Geburt der Tragödie* weiterhin die Duplizität des Dionysischen und Apollinischen als Stilgegensatz expliziert wird.³⁵

³⁵ Vgl. GT 8, KSA 1.64: „Demgemäss erkennen wir in der Tragödie einen durchgreifenden Stilgegensatz: Sprache, Farbe, Beweglichkeit, Dynamik der Rede treten in der dionysischen Lyrik des Chors und andererseits in der apollinischen Traumwelt der Scene als völlig gesonderte Sphären des Ausdrucks aus einander.“

VI Die Spuren Hebbels 2: Traum und Poesie

Schlagen wir eine weitere Seite um, erkennen wir noch deutlicher, auf welche Weise Nietzsche ästhetische Fragen nun in allgemeinere philosophische Gefilde verschiebt:

Im Traume traten zuerst, nach der Vorstellung des Lucretius, die herrlichen Göttergestalten vor die Seelen der Menschen, im Traume sah der grosse Bildner den entzückenden Gliederbau übermenschlicher Wesen, im Traume erfuhr der hellenische Dichter an sich, was ein tiefes Epigramm Friedrich Hebbels mit diesen Worten ausspricht:

Im Traume traten zuerst, nach der Vorstellung des Lucretius, die herrlichen Göttergestalten vor die Seelen der Menschen, im Traume sah der grosse Bildner den entzückenden Gliederbau übermenschlicher Wesen, und der hellenische Dichter, um die Geheimnisse der poetischen Zeugung befragt, würde ebenfalls an den Traum erinnert und eine ähnliche Belehrung gegeben haben, wie sie Hans Sachs in den Meistersingern giebt:

In die wirkliche Welt sind viele mögliche andre
Eingesponnen, der Schlaf wickelt sie wieder heraus,
Sei es der dunkle der Nacht, der alle Menschen bewältigt,
Sei es der helle des Tags, der nur den Dichter befällt;
Und so treten auch sie, damit das All sich erschöpfe,
Durch den menschlichen Geist in ein verflatterndes Sein.

Mein Freund, das grad' ist Dichters Werk,
dass er sein Träumen deut' und merk'. Glaub
mir, des Menschen wahrster Wahn wird ihm
im Traume aufgethan: all' Dichtkunst und
Poëtereie ist nichts als Wahrtraum-Deuterei.

[meine Unterstreichungen]

Wenn im Erstdruck sich dem Dichter im Traum das Unbewusste und Kosmische seines Schaffens unmittelbar offenbart, so ruft in der zweiten Fassung erst dessen Befragung in ihm die Erinnerung an den Traum auf, welche dann die Geheimnisse poetischer Produktivität enthüllt. Aus der Erfahrung einer Vision vieler flüchtiger, ineinander verwickelter Welten, die der Dichter an sich selbst erlebt und die entsprechend hier in den elegischen Distichen eines formvollendeten, turmschneckenartigen Epigramms ihren adäquaten Ausdruck findet, wird in der Überarbeitung ein Akt der Deutung, der der Poesie ihr Geheimnis nimmt.³⁶ Nun wird das „tiefe“ und zweifellos schöne „Epigramm Hebbels“, dessen Sinn sich ebenfalls erst nach mehreren überraschenden Wendungen sukzessive entspinnt, um in einer vieldeutigen Pointe zu münden, durch ebenso holp-

³⁶ Vgl. dagegen Friedrich Hebbel, „Brief an Rousseau am 3. April 1838“ [1057], in: *Werke*, hg. v. Gerhard Fricke, Werner Keller u. Karl Pörnbacher, Bd. 4, München 1966, 202: „Die höchste Wirkung der Kunst tritt nur dann ein, wenn sie nicht fertig wird; ein Geheimnis muss immer übrig bleiben und läge das Geheimnis auch nur in der dunkeln Kraft des entziffernden Worts. Im Lyrischen ist das offenbar; was ist eine Romanze, ein Gedicht, wenn es nicht unermesslich ist, wenn nicht aus jeder Auflösung des Rätsels ein neues Rätsel hervorgeht?“

rige wie flache Knittel-Verse aus den *Meistersingern* ausgetauscht, die keineswegs sinn- gleich sind.³⁷ Aus „Wahrtraum-Dichterei“ wird „Wahrtraum-Deuterei“.³⁸

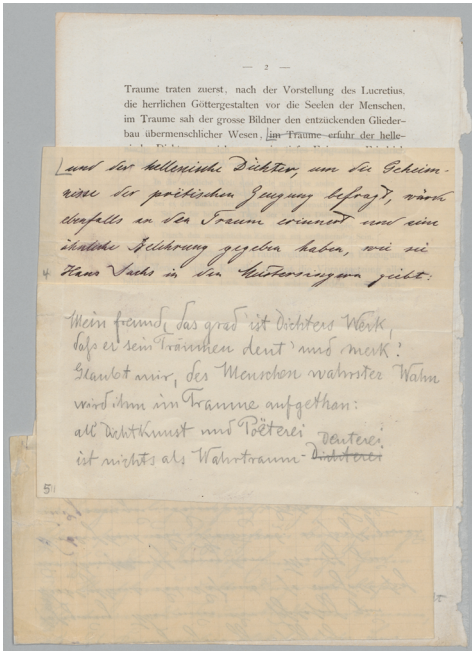


Abb. 9: Nietzsches Handexemplar der *Geburt der Tragödie* 1872 mit Korrekturzettel für die *Geburt der Tragödie* 1878 (DFGA/D-3ab,2, GSA 71/4 © Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv, 2016)

Den Versen folgt ein neuer erläuternder Passus, der jetzt die philosophische Dimension der hier verhandelten Frage nach dem Verhältnis von Traum und Wirklichkeit hervorkehrt, während die Bedeutung der die Scheinwelt erzeugenden Dichtkunst als Analogon zum Traum zurücktritt. Vor allem aber verschwindet die 1872 getroffene Unterscheidung zwischen den wohltuenden Wirkungen des Traumes und den pathologischen Folgen eines Durchschauens des Scheines:

³⁷ Nietzsche war bekanntlich ein großer Bewunderer von Wagners *Meistersingern* (vgl. seinen Brief an Erwin Rohde, 22. und 28. Februar 1869, Nr. 625, KSB 2.378 f.) und nennt sie seine „Lieblingsoper“ (Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 20. April 1869, Nr. 1, KSB 3.4). Auch Rohde begeisterte sich für die Oper, worauf mich Vivetta Vivarelli dankenswerterweise hinwies (Rohde an Nietzsche, 22. April 1871, Nr. 179, KGB II 2.359). Dass Nietzsche aus den *Meistersingern* zitiert, ist daher nicht verwunderlich, sondern eher, warum er 1872 noch Hebbel den Vorzug gab.

³⁸ Verräterisch ist hier der ins Handexemplar geklebte Korrekturzettel, denn der Schreiber hatte tatsächlich zunächst unwillkürlich falsch zitiert: „nichts als Wahrtraum-Dichterei“, dann die Korrektur wieder korrigiert in „Wahrtraum-Deuterei“ (vgl. DFGA/D-3ab,2).

Wo diese Scheinempfindung völlig aufhört, beginnen die krankhaften und pathologischen Wirkungen, in denen die heilende Naturkraft der Traumzustände nachlässt. Innerhalb jener Grenze aber sind es nicht etwa nur die angenehmen und freundlichen Bilder, die wir mit jener Allverständigkeit an uns erfahren; auch das Ernste, Trübe, Traurige, Finstere, die plötzlichen Hemmungen, die Neckereien des Zufalls, die bänglichen Erwartungen, kurz die ganze »göttliche Komödie« des Lebens, mit dem Inferno, zieht an uns vorbei, nicht nur wie ein Schattenspiel – denn wir leben und leiden mit in diesen Szenen – und doch auch nicht ohne jene flüchtige Empfindung des Scheins: ja ich erinnere mich, in den Gefährlichkeiten und Schrecken des Traumes mir mitunter ermutigend und mit Erfolg zugerufen zu haben:

Der philosophische Mensch hat sogar das Vorgefühl, dass auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite ganz andre verborgen liege, dass also auch sie ein Schein sei; und Schopenhauer bezeichnet geradezu die Gabe, dass Einem zu Zeiten die Menschen und alle Dinge als blosse Phantome oder Traumbilder vorkommen, als das Kennzeichen philosophischer Befähigung. Wie nun der Philosoph zur Wirklichkeit des Daseins, so verhält sich der künstlerisch erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben. Nicht etwa nur die angenehmen und freundlichen Bilder sind es, die er mit jener Allverständigkeit an sich erfährt: auch das Ernste, Trübe, Traurige, Finstere, die plötzlichen Hemmungen, die Neckereien des Zufalls, die bänglichen Erwartungen, kurz die ganze „göttliche Komödie“ des Lebens, mit dem Inferno, zieht an ihm vorbei, nicht nur wie ein Schattenspiel – denn er lebt und leidet mit in diesen Szenen – und doch auch nicht ohne jene flüchtige Empfindung des Scheins; und vielleicht erinnert sich Mancher, gleich mir, in den Gefährlichkeiten und Schrecken des Traumes sich mitunter ermutigend und mit Erfolg zugerufen zu haben:
[meine Unterstreichungen]

Erst in der zweiten Auflage wird die fragile, aus der Wir-Perspektive des eigenen Erlebens geschilderte theatrale Relation von Künstler und Träumer explizit auf Schopenhauers Traumlehre bezogen und um eine fundamentalere Analogie mit dem die Wirklichkeit als bloßen Schein objektiv durchschauenden Philosophen ergänzt.³⁹

³⁹ Vgl. Vivetta Vivarellis Anmerkungen zur *Geburt der Tragödie*, die auf die Verbindung dieser Stelle mit Schopenhauers Traumlehre aus dessen *Parerga und Paralipomena* (1851) hinweisen und auch die „Allverständlichkeit“ auf Schopenhauers „Allwissenheit“ zurückführen (Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, hg. u. kommentiert v. Vivetta Vivarelli, Turin 2009, 25, Fn 8–11). Zu Schopenhauers Einfluss auf die *Geburt der Tragödie* und die Differenzen zu Nietzsche siehe Barbara Neymeyr, „Das Tragische. Quietiv oder Stimulans des Lebens? Nietzsche contra Schopenhauer“, in: Lore Hühn / Philipp

Kehren wir noch einmal kurz zu Hebbels Epigramm zurück und machen uns bewusst, dass Nietzsche offenbar phasenweise dessen Einfluss auf die *Geburt der Tragödie* stark zu unterstreichen gedachte. Wie bereits erwähnt, hatte er ursprünglich ein Gedicht Hebbels als Motto der *Geburt der Tragödie* vorgesehen. Im Erstdruck erscheint dann gleich im ersten Kapitel ein weiteres Epigramm Hebbels, das sich in Form und Inhalt deutlich von der launigen „Belehrung“ des Hans Sachs unterscheidet, welche der Dichtung die Rolle zuweist, den „Wahn“⁴⁰ mit Hilfe der Traumdeutung aufzudecken. Dass der Mensch im Wahn befangen ist, ist eine Leitidee Schopenhauers, die von Wagner zum Plan genutzt wird, den Wahn mit Hilfe der Kunst zu lenken. Die von Wagner erstrebte Manipulation des Menschen durch die Musik ist Hebbel fremd. Stattdessen entfaltet sein Epigramm sukzessive eine allgemeine tragische Sicht auf die Welt, die in der sich im Traum enthüllenden, nihilistischen Einsicht kulminiert, als Mensch einem „verflatternden Sein“ ausgeliefert zu sein, und unsere Lebenswirklichkeit somit der ewig unbeständigen Traumwelt gleiche.

All das wird bei Hebbel unter der Gedichtüberschrift *Traum und Poesie* behandelt. Nietzsche zitiert allerdings nicht die vier Anfangsverse des Epigramms, die zunächst die essenzielle Verwandtschaft von Traum und Dichtung ähnlich wie in der *Geburt der Tragödie* durch deren gemeinsame Genealogie erklären, doch die bekannten Verse konnten von den Lesern leicht ergänzt werden:

Träume und Dichtergebilde sind eng miteinander verschwistert,
 Beide lösen sich ab oder ergänzen sich still,
 Aber sie wurzeln nicht bloß im tiefsten Bedürfnis der Seele,
 Nein, sie wurzeln zugleich in dem unendlichen All.
 In die wirkliche Welt sind viele mögliche andre
 Eingesponnen, der Schlaf wickelt sie wieder heraus
 Sei es der dunkle der Nacht, der alle Menschen bewältigt,
 Sei es der helle des Tags, der nur den Dichter befällt,

Schwab (Hg.), *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, Berlin 2011, 369–391; Jochen Schmidt, „Nietzsches *Geburt der Tragödie* aus dem Geist Schopenhauers und Wagners“, in: Barbara Neymeyr / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg 2012, 161–174; und Barbara Neymeyr, „Nietzsche“, in: Matthias Kößler / Daniel Schubbe (Hg.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl., Stuttgart 2018, 293–304.

⁴⁰ Zeitnah zur Korrekturphase des Erstdrucks der *Geburt der Tragödie* notierte sich Nietzsche die Wahn-Stelle aus den *Meistersingern*, die er dann in HL 7 unvollständig zitieren wird, und erläuterte sie wie folgt: „Nehmen wir an, die historische Untersuchung vermöchte in Betreff von etwas Lebendigem die Wahrheit zu erreichen, z. B. in Betreff des Christenthums: dann hätte sie jedenfalls den Wahn zerstört, der um alles Lebendige und Thätige, wie eine Atmosphaere, sich breitet, – nämlich / „bei allen grossen Dingen, / „die nie ohn’ einigen Wahn gelingen.“ / Man hätte durch die Beseitigung des Wahns, z. B. in Betreff der Religion, die Religiosität bei sich selbst, d. h. die productive Stimmung, zerstört und hätte ein kaltes leeres Wissen, nebst dem Gefühle der Enttäuschung in den Händen zurück behalten“ (Nachlass 1873, 29[88], KSA 7.670 f.).

Und so treten auch sie, damit das All sich erschöpfe,
Durch den menschlichen Geist in ein verflatterndes Sein.⁴¹

Die Dichtung also, nicht die Philosophie vermittelt die Erkenntnis in die Scheinhaftigkeit des unsteten Daseins. Die zunächst noch gut markierte Spur Hebbels wird indes mit der zweiten Ausgabe verwischt, und die Forschung hat seither fast gänzlich aus dem Blick verloren, dass der bedeutende Dramatiker, Dichter, Tragödientheoretiker und Dichterphilosoph⁴² Friedrich Hebbel Nietzsche als ein wichtiger Kronzeuge (neben anderen) für seine Theorie des Tragischen dienen sollte.⁴³ Überhaupt ist die Bedeu-

41 Friedrich Hebbel, „Traum und Poesie“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, 202; Hebbel, *Gedichte*, 449.

42 Zu Hebbel als Philosoph siehe Karl S. Guthke, „Hebbels ‚Dialektik in der Idee‘. Die Erfüllung einer Prognose“, in: *Wege zur Literatur. Studien zur deutschen Dichtungs- und Geistesgeschichte*, Bern 1967, 256–267; Marianne Trapp, „Philosophie und Dichtung bei Friedrich Hebbel“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18/3 (1964), 475–485; und Ludger Lütkehaus, „Der Philosoph Hebbel und die Widersprüche im Denken des 19. Jahrhunderts – am Beispiel des Philosophie-Begriffs“, in: *Hebbel-Jahrbuch* (1984), 13–35.

43 Nietzsches Nähe zu Hebbel wird in der Hebbel-Forschung gelegentlich gesehen, ja es wurde sogar behauptet: „Ohne Hebbel kein Nietzsche!“ (Ernst Horneffer, *Hebbel und das religiöse Problem der Gegenwart*, Jena 1907, 3). Vgl. auch Herbert Kaiser, „Zerfall und Rettung des Lebensganzen. Hebbels Idee des Tragischen im Lichte Jean Pauls, Goethes und Nietzsches“, in: *Friedrich Hebbel. Schmerz und Form – Perspektiven auf seine Idee des Tragischen*, Frankfurt a.M. 2006, 17–37, sowie zuletzt Marina M. Petrovic-Jülich, „Von der (Un)möglichkeit der Versöhnung mit dem Weltgeist im Werk Friedrich Hebbels und Friedrich Nietzsches“, in: *Journal for Literature, Language, Art and Culture* 21/7 (2020), 143–155. Hebbels Einfluss wird jedoch philologisch nirgends nachgewiesen, konstatiert werden inhaltliche Übereinstimmungen. Grundlegend sind hierfür insbesondere Zieglers bis heute gültige Ausführungen zu den Analogien, „die Hebbel und Nietzsche miteinander verbinden. Gerade sie, von der Forschung bisher leider noch völlig unberücksichtigt, sind auch von den Tragödien, insbesondere aber von den Tagebüchern unseres Dichters her mit einer erstaunlichen Fülle sehr konkreter Belege zu erhärten. Die Verdrängung der ‚Ratio‘, der Vernunft sowohl aus dem Zentrum der anthropologischen Deutung des Menschen wie aus dem Zentrum der ontologischen Deutung des Seins überhaupt; in unmittelbarem Zusammenhang damit die Abwertung aller ethischen oder metaphysisch-religiösen ‚Ideen‘ zu bloßen ‚Ideologien‘ (sie werden ihrem objektiven Geltungsanspruch, jedem objektiven Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt nach radikal verneint oder wenigstens in Zweifel gezogen, um als oberflächliche Maskierungen, als maskenhafte Bemäntelungen rein subjektiver Leidenschaften und Interessen ‚entlarvt‘, um zu irrationalen Reflexen eines unbewußt-triebhaften ‚Lebens‘ und ‚Lebensdranges‘ relativiert zu werden); ferner, als positives Korrelat zu solcher Ideologienkritik und Vernunftskepsis, die Erhöhung des Willens, seiner Subjektivität und Irrationalität, zum letztlich alleinigen Grund und Maßstab aller erkenntnismäßigen, ethischen, metaphysisch-religiösen Glaubens- und Wahrheitsvorstellungen; weiterhin die genauere Ausdeutung des Willens im wesenhaft ‚biologischen‘ Sinn des ‚Willens zur Macht‘ – eine Konzeption, die sich besonders charakteristisch in dem Amoralismus einer aller sittlichen Bindungen und Grenzen sich entschlagenden Vergötterung des ‚Genies‘, des genialen ‚Übermenschen‘ äußert; und schließlich der ‚heroische Nihilismus‘ eines ebenso abgründig desillusionierten wie unerschütterlich gehärteten *amor fati* als letzte Waffe des Menschen gegen die durch die Auflösung aller bisherigen Sinn- und Wert Ordnungen über ihn heraufbeschworene ‚Entgötterung‘ der Welt: das sind einige der wichtigsten Aspekte, unter denen Hebbel zentrale Erlebnis- und Denkgehalte Nietzsches entschieden vorbereitet hat“ (Klaus

tung Hebbels für Nietzsches Tragödien-Auffassung nicht zu unterschätzen. Bereits sieben Jahre früher, als junger Student von zwanzig Jahren, hatte sich Nietzsche vorgenommen, sich mit Hebbel intensiver auseinanderzusetzen: „Ich will jetzt die einzelnen Dramen durchdenken und meine Gedanken hier aufschreiben. Dann will ich die Hebbelschen Dramen kennen lernen“ (Nachlass 1864/65, 21[1], KGW I 4.7). Dass er dies tat, belegt der Bericht über eine Aufführung von Hebbels *Nibelungen* (1861), die er sich im Bonner Theater im Februar 1865 angeschaut hat,⁴⁴ sowie Exzerpte von sechs Hebbel-Gedichten (*Traum und Poesie*, *Dichterloos*, *Wirbel des Seins*, *Die menschliche Gesellschaft*, *Gewissensfrage*, *Verwunderung und Auflösung*), die im Nachlass mehrheitlich scheinbar beziehungslos überliefert sind (Nachlass 1870/71, 7[179], KSA 7.210; 7[198], KSA 7.214; und Nachlass 1871, 11[1], KSA 7.355),⁴⁵ von denen jedoch tatsächlich fünf zu Schlüsselstellen der *Geburt der Tragödie* untergründige Beziehungen unterhalten, die zutage treten, wenn man sich mit dem Erstdruck und seinen Vorstufen befasst. *Traum und Poesie* und *Dichterloos* haben wir bereits in Augenschein genommen, betrachten wir nun die noch fehlenden drei.⁴⁶

VII Die Spuren Hebbels 3: Im Wirbel des Seins

Nimmt man die Fährte auf und verfolgt sie konsequent, führt sie zu weiteren erstaunlichen Entdeckungen. Schauen wir uns hierzu das *Vorwort an Richard Wagner* an, in dem sich ebenfalls nur im Erstdruck eine weitere Anspielung auf Hebbels nihilistische Weltansicht findet. Es solle

Ziegler, „Wandlungen des Tragischen“, in: Helmut Kreuzer (Hg.), *Hebbel in neuer Sicht*, Stuttgart 1963, 11–26: 16).

⁴⁴ Vgl. Nietzsches Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 18. Februar 1865, Nr. 461, KSB 2.43: „Die geniale [Marie] Niemann-Seebach habe ich kürzlich in den *Nibelungen* von Fr. Hebbel als Kriemhild gesehn.“

⁴⁵ Womöglich hat er auch Emil Kuhs Hebbel-Biographie gelesen, in der sich auch Zitate aus Hebbels bis dahin unveröffentlichten Tagebüchern finden (Emil Kuh, *Friedrich Hebbel. Eine Charakteristik*, Wien 1854). Ausgerechnet Kuh wird dann später eine kritische Rezension auch der *Geburt der Tragödie* verfassen, die Nietzsche kannte, aber die erst nach der Überarbeitung der 1. Auflage der *Geburt der Tragödie* erschienen war. Vgl. Emil Kuh, „Professor Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß. Eine kritische Studie“, in: *Literaturblatt* 12/19–22 (1878), 577–583, 609–612, 641–645 und 673–679.

⁴⁶ Nur eines scheint trotz thematischer Nähe nicht weiter Verwendung gefunden zu haben: „Hebbel: Gäbe es lauter Genie's, ich würde mich gar nicht verwundern, / Aber ich staunte schon oft, daß es so wenige giebt. / Dennoch ist es natürlich! Wie viel ist Muskel im Menschen / Und wie wenig Gehirn! So auch am Menschengeschlecht (Nachlass 1870/71, 7[179], KSA 7.210). Vgl. Friedrich Hebbel, „Verwunderung und Auflösung“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, 109; Hebbel, *Gedichte*, 385.

bei einem wirklichen Lesen dieser Schrift, zu ihrem Erstaunen deutlich werden, mit welchem ernsthaft deutschen Problem wir zu thun haben, das von uns recht eigentlich in die Mitte deutscher Hoffnungen, als einen »Wirbel ihres Seins«, hingestellt wird. Vielleicht aber wird es für eben dieselben überhaupt anstößig sein, ein ästhetisches Problem so ernst zu nehmen, falls sie nämlich in der Kunst nicht mehr als ein lustiges Nebenbei, als ein auch wohl zu missendes Schellengeklingel zum »Ernst des Daseins« zu erkennen im Stande sind: als ob Niemand wüsste, was es bei dieser Gegenüberstellung mit einem solchen »Ernst des Daseins« auf sich habe (GT 1872, Vorwort an Richard Wagner, IV, meine Hervorhebung).

In der zweiten Auflage heißt es hingegen:

[...] mit welchem ernsthaft deutschen Problem wir zu thun haben, das von uns recht eigentlich in die Mitte deutscher Hoffnungen, als Wirbel und Wendepunkt hingestellt wird. Vielleicht aber wird es für eben dieselben überhaupt anstößig sein ein aesthetisches Problem so ernst genommen zu sehn, falls sie nämlich in der Kunst nicht mehr als ein lustiges Nebenbei, als ein auch wohl zu missendes Schellengeklingel zum „Ernst des Daseins“ zu erkennen im Stande sind: als ob Niemand wüsste, was es bei dieser Gegenüberstellung mit einem solchen „Ernst des Daseins“ auf sich habe (GT, Vorwort an Richard Wagner, meine Hervorhebung).

Die zweite der in der Version von 1872 als Zitat ausgewiesenen Formeln („Ernst des Daseins“) stammt, was bislang noch niemand aufgefallen zu sein scheint, aus Wagners Schrift *Über das Dirigieren*⁴⁷ – sie wird in der zweiten Auflage als Zitat beibehalten. Den wie ein alles verschlingender zentraler Strudel erscheinenden „Wirbel ihres Seins“ jedoch, den Nietzsche mit seiner Schrift seinen „wirklichen“ Lesern vor Augen führen will, in dem er diese inmitten ihrer patriotischen Hoffnungen mit einem „ernsthaft deutsche[n] Problem“ konfrontiert, ersetzt er 1874/78 durch die in Wagner-Manier unrein stabgereimte, explizit optimistische Zwillingsformel „Wirbel und Wendepunkt“ – dies obwohl es dann später zur stilistisch unschönen und inhaltlich schiefen Wiederholung im Text kommt, wenn es heißt, es gelte „in Sokrates den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte zu sehen“ (GT 15, KSA 1.100). Offenbar soll jetzt deutlich gemacht werden, dass Wagner die Wende bringen wird. Das Zitat „Wirbel ihres Seins“ jedoch geht auf Friedrich Hebbels Gnome *Der Wirbel des Seins* zurück! Sie lautet: „Denke dir einmal das Nichts! Du denkst es dir neben dem Etwas! / Aber, da denkst du's dir nicht! Hier ist der Wirbel des Seins.“

47 Wagner schreibt, es habe sich „ein ganz neuer Begriff von Klassizität gebildet, zu welchen endlich auch die Griechen herbeigezogen werden, bei denen ja klare, durchsichtige Heiterkeit so recht zu Hause war. Und diese seichte Abfindung mit allem Ernst und Furchtbaren des Daseins wird zu einem völligen System neuester Weltanschauung erhoben, in welchem schließlich auch unsere gebildeten neueren Musikhelden ihren ganz unbestrittenen behaglichen Ehrenplatz finden [...]. Hier ist nur noch zu erklären, wie es mit diesem, von Mendelssohn so dringend empfohlenen ‚Darüberhinweggehen‘ für einen heiteren griechischen Sinn hatte“ (Richard Wagner, *Über das Dirigieren*, Leipzig 1870, 65 f.).

Giuliano Campioni hat diese Quelle anhand einer ersten Fassung des *Vorworts an Richard Wagner* nachgewiesen:

Daß wir aber mit einem ernsthaften Problem zu thun haben, muß dem wohl- und übelgesinnten Leser zu seinem Erstaunen deutlich werden, wenn er sieht, wie Himmel und Hölle zu seiner Erklärung in Bewegung gesetzt werden müssen, und wie wir zum Schlusse genöthigt sind jenes Problem recht eigentlich in die Mitte der Welt, als einen „Wirbel des Seins“ hinzustellen (Nachlass 1871, 11[1], KSA 7.351).⁴⁸

Entgangen war aber selbst ihm, dass das Hebbel-Zitat in leicht abgewandelter Form auch in den Erstdruck der *Geburt der Tragödie* einwanderte. In der Vorstufe liegt der „Wirbel des Seins“ sogar noch im Zentrum *der Welt* als das mit dem Verstand nicht zu fassende Problem, wie man ein echtes und falsches Verständnis der „griechischen Heiterkeit“ auseinanderhalten kann. In Hebbels Distichon, das Nietzsche hier anziert, wird dem Verstand beim Versuch, das Nichts zu denken, schwindelig.⁴⁹ Denkend wird man das chaotische Wesen der Welt nicht ergründen. Nur die Poesie vermag den „Wirbel des Seins“, in den man hier gerät, einzufangen. In der gedruckten Kurzversion des *Vorworts an Wagner* schwingt in der Erstaussage diese gnomische Botschaft für jene Leser mit, die das Zitat erkennen und im Geiste vervollständigen können. Bereits in der zweiten Auflage tritt an die Stelle der dichterischen Erkenntnis der Verweis auf Wagners Kompositionen.

Nietzsches frühe Überlegungen zum „Wirbel des Seins“ suchen auf erstaunliche Weise die Nähe zu Hebbels Poetik des Nichts, die dieser in vielen seiner Texte entfaltet hatte, wie z. B.: „Zeriss der Faden nicht, der Gott und Welt / Zusammenknüpft? / Dreht sich die Schöpfung nicht / In tollen Wirbeln, losgelassen, um?“⁵⁰

⁴⁸ Giuliano Campioni, „Nachweis aus Christian Friedrich Hebbel, *Gedichte* (1857–1891). Friedrich Hebbel, *Der Wirbel des Seins*. Epigramme und Verwandtes. II. Gnomen, in: Hebbel, *Sämtliche Werke* 7“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 285.

⁴⁹ Hebbel führt in seinen Tagebüchern über den Wirbel des Nichts aus: „Hier ist für mich der einzige Wirbel. Eigentlich ist das auffallend, da das Nichts doch ein Gegensatz ist. Ich kann den Gang, den meine Gedanken nehmen, um zu diesem Wirbel zu kommen, nicht einmal beschreiben; sie gehen ihn oft, ich kann der Versuchung nicht widerstehen, auch habe ich über diesen Punkt gedacht, so lange ich denke [...] man kann sich freilich ohne Mühe ein Nichts neben einem Etwas denken, ich meine aber das Nichts überhaupt, das Nichts an die Stelle des Alls, das Nichts ohne Vergangenheit und Zukunft, das Nichts, welches nicht allein die *Wirklichkeit*, sondern auch die *Möglichkeit* alles Übrigen ausschliesst“ (Friedrich Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 1353, in: *Werke*, Bd. 4, hg. v. Richard Maria Werner, Berlin 1907, 250; vgl. Peter Michelsen, *Friedrich Hebbels Tagebücher. Eine Analyse*, Würzburg 1995, 149.

⁵⁰ Friedrich Hebbel, *Genoveva*, in: *Werke*, Bd. 1, München 1963, 166. Zeilen wie diese erinnern an Nietzsches bekanntes Diktum: „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg – wohin? in's Nichts? ins „durchbohrende Gefühl seines Nichts“? ...“ (GM III 25, KSA 5.404).

Ein weiteres Epigramm, das in der zeitgenössischen Ausgabe von Hebbels Gedichten direkt bei den von Nietzsche zitierten steht, stellt unter dem Titel *Philosophie und Kunst* klar: „Ein System verschlingt das and're, doch neben dem Shakespeare, / Jung und frisch, wie der Mai, wandelt noch immer Homer.“⁵¹ Gegen das Systemdenken, das ohne Ende ein System aufs andere folgen lässt, setzt Hebbel ein mit Phantasie verbundenes, anschauungsgesättigtes Denken, das allein den Künstler auszeichne – und hierin folgt ihm der Eingangssatz der *Geburt der Tragödie*, der die „unmittelbare[] Sicherheit der Anschauung“ der „logischen Einsicht“ zur Seite stellt, um erst so zur „aesthetische[n] Wissenschaft“ (GT 1, KSA 1.25) zu gelangen. In diese Richtung weisen auch einige Notate aus der Entstehungszeit der *Geburt der Tragödie*, in der die Philosophie als „eine Form der Dichtkunst“ (Nachlass 1872/73, 19[62], KSA 7.439) bezeichnet wird. Auch die „Bändigung der Wissenschaft“ geschehe „jetzt nur noch durch die Kunst [...]. Ungeheure Aufgabe und Würde der Kunst in dieser Aufgabe! Sie muß alles neu schaffen und ganz allein das Leben neu gebären!“ (19[36], KSA 7.428) Auch das ist ein Gedanke, der sich bereits bei Hebbel findet, allerdings in dessen Tagebüchern, die zuerst 1885 bis 1887 erschienen und allenfalls in Auszügen Nietzsche durch Emil Kuhs Hebbel-Biographie⁵² bekannt sein konnten: „Dichten heißt nicht: Leben-Entziffern, sondern Leben-Schaffen!“⁵³

VIII Die Spuren Hebbels 4: Das Künstlergenie

Doch damit nicht genug. Wie wichtig Hebbel für seine Tragödienschrift war, wollte Nietzsche überdies in der ersten längeren Entwurfsfassung des *Vorworts an Richard Wagner* durch ein weiteres Zitat noch mehr herausstreichen:

Glaubt wirklich Jemand, daß eine Statue des Phidias wahrhaft vernichtet werden könne, wenn nicht einmal die Idee des Steins, aus der sie gefertigt war, zu Grunde geht? Und wer möchte bezweifeln, daß die griechische Heroenwelt nur des einen Homer wegen dagewesen ist? Und um mit einer tiefsinnigen Frage Friedrich Hebbel's zu schließen:

Machte der Künstler ein Bild und wüßte, es dauere ewig,
Aber ein einziger Zug, tief wie kein and'rer, versteckt,
Werde von keinem erkannt der jetz'gen und künftigen Menschen,
Bis an's Ende der Zeit, glaubt ihr, er ließe ihn weg?

⁵¹ Friedrich Hebbel, „Philosophie und Kunst“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8/9, Hamburg 1867, 124.

⁵² Kuh, *Friedrich Hebbel. Eine Charakteristik*.

⁵³ Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 2265, in: *Werke*, Bd. 4, 426.

Aus alledem wird klar, daß der Genius nicht der Menschheit wegen da ist: während er allerdings derselben Spitze und letztes Ziel ist. Es giebt keine höhere Kulturtenenz als die Vorbereitung und Erzeugung des Genius. Auch der Staat ist trotz seines barbarischen Ursprungs und seiner herrschsüchtigen Geberden nur ein Mittel zu diesem Zweck. (Nachlass 1871, 11[1], KSA 7.354 f.)⁵⁴

Nietzsche nennt Hebbels Frage „tiefsinnig“, und das Epigramm *Traum und Poesie* bezeichnete er ebenfalls als „tief“. Im Lichte der *Geburt der Tragödie* („Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe“, FW, Vorrede 4) ist dieses Attribut keine Floskel, sondern Nietzsches Lieblingsformel für das Wissen um den schrecklichen Urgrund, der unter der in Träumen und Illusionen befangenen Welt liegt. Die genialischen Dichter werfen zuweilen einen Blick in die Tiefe, denn sie beherzigen gerade nicht die berühmte Mahnung von Hebbels Kandaules: „nimmer rühre an den Schlaf der Welt“.⁵⁵

Hebbels Verse leiten Nietzsche zu einer Apotheose des Genies, das kompromisslos für die Kunst lebt, auch wenn diese von den Zeitgenossen und den zukünftigen Generationen nicht wahrhaft erkannt wird. Der Zweck der Menschheit sei nicht im Volk, sondern einzig „in ihren Spitzen, in den großen ‚Einzelnen‘, den Heiligen und Künstlern“ zu suchen. Dieses Ziel aber läge außerhalb der Zeit.⁵⁶ Die Bemerkung ist erhellend, denn es steckt in ihr auch ein Hinweis auf Hebbels Dramentheorie, auf die noch zurückzukommen sein wird.

IX Die Spuren Hebbels 5: „die entsetzliche Constellation der Dinge“

Wer nicht davor zurückscheut, noch tiefer ins Dickicht der Vorstufen vorzudringen, den wird die Fährte zur allgemeinen Verwunderung auch an Stellen zu Hebbel führen, die auf den ersten Blick nichts mit ihm zu tun zu haben scheinen. Schauen wir uns hierzu eine der berühmtesten Passagen⁵⁷ aus der *Geburt der Tragödie* an, in welcher Nietzsche die Notwendigkeit des Sklaventums darlegt:

Man soll es merken: die alexandrinische Cultur braucht einen Sklavenstand, um auf die Dauer existieren zu können: aber sie leugnet, in ihrer optimistischen Betrachtung des Daseins, die Nothwendigkeit eines solchen Standes und geht deshalb, wenn der Effect ihrer schönen Verführungs-

54 Vgl. Friedrich Hebbel, *Gewissensfrage*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, 117; Hebbel, *Gedichte*, 390.

55 Friedrich Hebbel, *Gyges und sein Ring*, in: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. Richard Maria Werner, Bd. 3, Berlin 1902, 336.

56 Vgl. auch Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 2325, in: *Werke*, Bd. 4, 438: „Große Menschen fühlen die Weltgesetze stärker als andere: daher kommt ihre Kraft und ihr Mut.“

57 Vgl. Iris Därmann, „Missverhältnisse. Nietzsche und die Sklaverei“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 49–67.

und Beruhigungsworte von der „Würde des Menschen“ und der „Würde der Arbeit“ verbraucht ist, allmählich einer grauenvollen Vernichtung entgegen (GT 18, KSA 1.117).

In einer Vorstufe ging diesem herben ‚Merksatz‘ noch eine allgemeine Überlegung voraus, welche nicht in die *Geburt der Tragödie*, doch in einer der *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Der griechische Staat)* (1871) in einprägsamen Formulierungen Eingang fand:

Was in dieser entsetzlichen Constellation der Dinge leben will das heißt leben muß, ist im Grunde seines Wesens Abbild des Urschmerzes und Urwiderspruches, muß also in unsrer Augen „welt- und erdgemäß Organ“ fallen als unersättliche Gier zum Dasein und ewiges Sichwidersprechen in der Form der Zeit, also als *W e r d e n*. Jeder Augenblick frißt den vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen, Zeugen Leben und Morden ist eins (CV 3, KSA 1.768 f.).⁵⁸

All dies verweise auf den „geheimnißvollen Zusammenhang, den wir hier zwischen Staat und Kunst, politischer Gier und künstlerischer Zeugung, Schlachtfeld und Kunstwerk ahnen“. Man sehe, „mit welcher mitleidlosen Starrheit die Natur, um zur Gesellschaft zu kommen, sich die grausamen Werkzeuge des Staates schmiedet“. Daher sei „unter Staat nur die eiserne Klammer, die den Gesellschaftsprozeß erzwingt“ (CV 3, KSA 1.772), zu verstehen.

Anhand von Hebbels *Gewissensfrage* hatte Nietzsche auf den Zusammenhang von Kunst und Politik hingewiesen und den Staat als Mittel zum Zweck der Erzeugung des Genies bestimmt. Aber auch das Thema der Grausamkeit von Staat und Gesellschaft verbindet ihn mit Hebbel. Dieser Bezug zeigt sich besonders deutlich, wenn wir uns die mit Abstand eindrucksvollste Ausführung dieses Gedankens im bereits erwähnten Manuskript UZ (§ 8) anschauen, denn nur dort taucht an zentraler Stelle, die wiederum eine Vorstufe zu dem gerade zitierten Passus aus der *Geburt der Tragödie* darstellt, Hebbel wieder namentlich auf. Es geht hier um die Bestimmung des tragischen Kerns der gesamten „Artistenmetaphysik“, des zerrissenen Ur-Einen als schrecklichen Urgrund, dessen Lebensgier alle menschlichen Institutionen sich unterwirft und diese in grausame Ungeheuer verwandelt, welche die Menschen vampirhaft aussaugen:

Was in dieser entsetzlichen Konstellation der Dinge leben will d. h. leben muß, Mensch, Staat, Kultur, Religion[,] [das ist ein zähnefleischendes Raubthier, das von Raub und Mord [lebt] sein Dasein fristet, das die Lebensäfte anderer Wesen aussaugt] [ist [uns also,] im Grunde seines Wesens Abbild des Urschmerzes< > u. Urwiderspruchs, muß] [hat im Grunde seines Wesens jene unersättliche Gier zum Dasein, die es nur an andern Individuen [zu] befriedigen zu können wähnt.]] In diesem herben Sinn [sagt] [erdet] der tiefe Hebbel [in einem Sonet] die Gesellschaft also an: #] [muß also in unser Auge „welt<-> u. erdgemäß Organ<-> als „Wille“ und [inersättl.<->] Gier zum Dasein fallen]<-> [es ist] [Darum dürfen wir die herrliche Kultur mit] ein[em] [blut-tiefender <blut-tiefenden> Sieger [vergleichen]], d[as][er] [die] an seinem Wagen gefesselte<n>

58 Vgl. Nachlass 1871, 10[1], KSA 7.333–349.

Sklassen mitschlepp[en]f; als welchen] eine wohlthätige Macht die Augen verblindet hat, so daß sie von den Rädern des Wagens fast zermalmt rufen „Würde der Arbeit! Würde des Menschen! (U I 2, 53 f., KGW III 5/1.148, meine Unterstreichungen)

Nietzsche verweist hier explizit auf das eindringliche leviathanische Sonett *Die Gesellschaft* des „tiefe[n] Hebbel“, dessen Schlussterzett er sich separat exzerpiert hatte (Nachlass 1870/71, 7[198], KSA 7.214) und das vollständig lautet:

Wenn du verkörpert wärest zu einem Leibe
Mit allen deinen Satzungen und Rechten,
Die das Lebendig-Freie schamlos knechten,
Damit dem Todten diese Welt verbleibe;

Die gottverflucht in höllischem Getreibe,
Die Sünden selbst erzeugen, die sie ächten,
Und auf das Rad den Reformator flechten,
Daß er die alten Ketten nicht zerreiße:

Da dürfte dir das schlimmste deiner Glieder,
Keck, wie es wollte, in die Augen schauen,
Du müßtest ganz gewiß vor ihm erröthen!

Der Räuber braucht die Faust nur hin und wieder,
Der Mörder treibt sein Werk nicht ohne Grauen,
Du hast das Amt, zu rauben und zu tödten⁵⁹

Schlimmer und grausamer als die Verbrecher, die nur bei Gelegenheit rauben und morden, ist die Gesellschaft, in der sie leben, da diese das Morden und Rauben zu ihrem Prinzip gemacht hat und zugleich über alle Machtmittel verfügt, das Schrecklichste auszuführen. Hebbels Gedicht gemahnt an die spätere Personifikation des Staates in Nietzsches *Zarathustra* (1883–85) als das „kälteste aller kalten Ungeheuer“, „wo Alle Giftrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo Alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme: Staat, wo der langsame Selbstmord Aller – „das Leben“ heisst“ (Za I, Vom neuen Götzen, KSA 4.61 f.). Das Ausleben der Daseinsgier in der Mordlust nimmt Nietzsche aber auch in einem zeitgleich zur *Geburt der Tragödie* entstandenen Gedicht *An die Melancholie*⁶⁰

⁵⁹ Friedrich Hebbel, „Die menschliche Gesellschaft“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, 299; Hebbel, *Gedichte*, 323. Vgl. Antonio Morillas Esteban / Giuliano Campioni, „Nachweis aus Christian Friedrich Hebbel, ‚Gedichte‘ (1857–1891)“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 286. Zu Hebbels Gewaltdarstellungen siehe: Günter Häntzschel (Hg.), *Alles Leben ist Raub. Aspekte der Gewalt bei Friedrich Hebbel*, München 1992.

⁶⁰ Auch ohne Hebbel-Verweis für die Interpretation des Gedichtes einschlägig: Adela Sophia Sabban, „Zitternd und zuckend ein Preislied. Nietzsches Gedicht *An die Melancholie*“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 59–77.

auf: „Rings athmet zähnefleischend Mordgelüst: / Qualvolle Gier, sich Leben zu erzwingen!“ (Nachlass 1871, 15[1] KSA 7.390)

All das sind fundamentale Reflexionen zur politischen Dimension der Tragödien-theorie, die nicht in die *Geburt der Tragödie* aufgenommen wurden, aber die unter Verweis auf Hebbel die Kontexte erhellen, in denen Nietzsches frühe Ansichten zur Sklaverei sich bildeten. In UZ wird sichtbar, dass Nietzsche nicht einfach die Notwendigkeit des Sklaventums aus der Perspektive der Griechen rechtfertigt, sondern zuvörderst die grausame Unterdrückung der Menschen durch die Ungeheuer Staat und Gesellschaft eindringlich vor Augen stellt.

X „Ohne Hebbel kein Nietzsche!“⁶¹ Pantragismus und Artistenmetaphysik

Nachdem gleich fünf mehr oder wenig direkte, aber jeweils eindeutige Bezüge zwischen der *Geburt der Tragödie* und Hebbels Lyrik aufgewiesen werden konnten, liegt es nahe, auch einen tiefergehenden Einfluss von Hebbels Tragödien und seiner Poetik auf Nietzsches Tragödienschrift zu vermuten. Denn bereits Hebbels Dramentheorie überführt das antike Tragödienmodell in die nihilistische Moderne: Da die Ideen in einer entgötterten Welt selbst fraglich geworden sind,⁶² legt sie dem Tragischen keinen Konflikt metaphysisch gerechtfertigter Prinzipien mehr zugrunde.⁶³ Die Helden sterben

61 Horneffer, *Hebbel und das religiöse Problem der Gegenwart*, 3.

62 Vgl. Friedrich Hebbel, *Tagebücher*, Kritische Ausgabe, hg. v. Monika Ritzer, Bd. 1, Berlin 2017, 81: „Unsere Zeit ist schlimme Zeit. Das große Geheimniß, die letzte Ausbeute alles Forschens u Strebens, die ‚Einsicht in das Nichts‘ war ehemals hinter 7 Schlösser u Riegel versteckt, u d Msch sah sich u das Räthsel zu gleicher Zeit aufgelöst. Die alten Schlösser u Riegel sind schadhaf geworden, der Knabe kann s. aufreißen, der Jüngling reißt s. auf; ach, u fliegt der Adler wohl länger; als er an die Sonne glaubt? Die Weltgeschichte steht jetzt vor einer ungeheuren Aufgabe; die Hölle ist längst ausgeblasen u ihre letzten Flammen haben den Himmel ergriffen u verzehrt, | die Idee der Gottheit reicht nicht mehr aus, denn der Mensch hat in Demuth erkannt, daß Gott ohne Schwanz, d. h. ohne eine Mschheit, die er wiegen, säugen u selig machen muß, Gott u selig seyn kann; die Natur steht zum Mschen wie das Thema zur Variation; das Leben ist ein Krampf, eine Ohnmacht oder ein Opiumsrausch. Woher soll d Weltgeschichte eine Idee nehmen, die d Idee d Gottheit aufwiegt oder überragt? Ich fürchte, zum ersten Mal ist s. ihrer Aufgabe nicht gewachsen; sie hat sich ein Brennglas geschliffen, um die Idee einer freien Mschheit, die, wie der König in Frankreich, auf Erden nicht sterben kann, darin aufzufangen; sie sammelt, d Weltgeschichte sammelt, sie sammelt Stralen für eine neue Sonne; ach, eine Sonne wird nicht zusammen gebettelt!“ Vgl. Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 689, in: *Werke*, Bd. 4, 138 f. Dieser eindrucksvolle Tagebucheintrag wird auch zitiert von Emil Kuh, *Friedrich Hebbel. Eine Biographie*, Wien 1877, 308 f.

63 Vgl. Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 1034, in: *Werke*, Bd. 4: „Menschen-Natur und Menschen-Geschick: das sind die beiden Räthsel, die das Drama zu lösen sucht. Der Unterschied zwischen dem Drama der Alten und dem Drama der Neuern liegt darin: die Alten durchwanderten mit der Fackel der Poesie das Labyrinth des Schicksals; wir Neuern suchen die Menschen-Natur, in welcher Gestalt oder Verzerrung sie

nicht mehr für Ideen, sondern sie sterben, weil es keine Ideen mehr gibt, an deren Wahrheit man glauben könnte. Ihr Sollen wird zum bloßen Wollen. Die neue Tragik in der ordnungslosen Welt resultiert daher nun aus den Antagonismen von Individuum und Lebensganzem, von Werden und Sein, von Fließen und Erstarrung, von Leben und Form, von Schmerz und Kunst, Wollust und Grausamkeit, von Unbewussten und Bewussten, von Vereinzelung und Welt.⁶⁴ Es würden sich so im „höchsten Drama“ „die dualistischen Ideenfaktoren, aus deren Aneinanderprallen der das ganze Kunstwerk entzündende schöpferische Funke hervorspringt, zu Charakteren verdichten“,⁶⁵ deren Untergang unvermeidlich ist, da sie sich in ihrer Maßlosigkeit vom Lebensganzem separieren. In den treffenden Worten Klaus Zieglers:

Aber eben damit kennzeichnet Hebbel als ihren entscheidenden Kern die Auflösung aller objektiv gültigen Ordnungen durch die sich selber autonom und absolut setzende Subjektivität des menschlichen Bewußtseins – ein Emanzipations- und Destruktionsvorgang, mit dessen Vollzug der Mensch aber unweigerlich einem zutiefst ordnungslosen Chaos zum Opfer fallen muß.⁶⁶

Daher führt nach Hebbel der Untergang des tragischen Helden nicht zur Rettung und zum Ausgleich widerstreitender gleichberechtigter Prinzipien oder Ideen, auch nicht zu einem schopenhauerschen Quietiv des Willens,⁶⁷ sondern im Leben selbst, also

uns auch entgegen trete, auf gewisse ewige und unveränderliche Grundzüge zurück zu führen.“ Vgl. Horst Siebert, „Hebbel und die griechische Tragödie“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 20/4 (1968), 289–299.

⁶⁴ Vgl. Kaiser, „Zerfall und Rettung des Lebensganzem“, und Theo Meyer, *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübingen 1991, 458.

⁶⁵ Friedrich Hebbel, „Vorwort zur Maria Magdalena“, in: *Werke*, Bd. 1, 307–328.

⁶⁶ Ziegler, *Wandlungen des Tragischen*, 17.

⁶⁷ So auch Nietzsche, vgl. GT 1, KSA 1.19 f. Vivetta Vivarelli hat mich allerdings auf einen Brief Rohdes hingewiesen, in welchem dieser anscheinend Schopenhauers Auffassung des Tragischen in einer Weise reformuliert, die Hebbels Gedanken verblüffend ähneln, wodurch sich die Frage erhebt, wie nun das Verhältnis von Hebbel und Schopenhauer in ihrer Bedeutung für die *Geburt der Tragödie* zu taxieren wäre. Es scheint mir jedoch mehr für Hebbel als für Schopenhauer zu sprechen, insbesondere weil eine dualistische Sicht auf den Willen dominiert und das Verhältnis von Individuum und Ganzem sowie die Maßlosigkeit des heroischen Einzelnen als Kern des Tragischen bestimmt werden: „Aus Deiner Tragödienschrift habe ich aufs Neue, mit tiefster Befriedigung, jenen vollen Gleichklang vernommen, der mir immer aufs Neue zu tröstlichem Bewußtsein bringt, wie einig wir sind, und wie die Wurzeln unsres Daseins sich tief verschlingen, mögen wir draußen soweit auseinanderwachsen, als es den böswilligen Dämonen gefällt. [...] Uebrigens welche seltsame Vorstellung: als ob die schwere Kunst, des Unbewußten sich bis zur prosaisch-logischen Fixierung bewußt zu werden überhaupt vor der deutschen Philosophie dieses Jahrhunderts irgendwo in der Welt existirt hätte! Meint man wohl, die homerische Kunst sei mit den dürftigen Äußerlichkeiten erschöpft, die dem göttlichen S ä n g e r bewußt wurden, und die er seinen Odysseus und Demodokos so naiv aussprechen lässt! Nur reißt beim Darlegen dieses aus tiefstem Abgrund heraufgestiegenen Bewußtwerdens des Unbewußten im Kunstgenusse freilich die Kette des logischen Exponirens: wer nicht gleich empfindet und sieht, dem predigt man da vergebens. Wer es fassen kann, der fasse es; logische Appretirkünste erwarte hier Niemand. – Vorzüglich bewegt hat mich,

vorgängig zum im tragischen Kunstwerk geschürzten Konflikt und unabhängig vom Handeln der Helden, liegt die Tragik begründet.⁶⁸ Im Kontrast zu Schopenhauer, der den Willen als einheitlichen Urgrund der Welt bestimmt, der mit sich selbst erst auf der Ebene der Vorstellung infolge der divergierenden Willensbestrebungen von Individuen in Widerstreit gerät, ist für Hebbel just wie für Nietzsche das Leben als Grund allen Daseins per se widersprüchlich. Doch es begreifen die Helden nicht, welches Gesetz des Lebens ihren Untergang unausweichlich herbeiführt, sie durchschauen nicht, dass in sich zwiespältige Leben selbst die Individuation erzwingt, die zu Fixierungen führt, die auf Dauer nicht zu halten sind, da sie in Widerspruch mit dem Fluss des Lebens geraten und daher wieder zerbrechen müssen:

Diese [sc. die tragische] Schuld ist eine uranfängliche, von dem Begriff des Menschen nicht zu trennende und kaum in sein Bewußtsein fallende; sie ist mit dem Leben selbst gesetzt. Sie zieht sich als dunkelster Faden durch die Überlieferungen aller Völker hindurch und die Erbsünde selbst ist nichts weiter, als eine aus ihr abgeleitete, christlich modifizierte Konsequenz.⁶⁹

was Du über den ins Endlose starrenden Hintergrund des Mythos gesagt hast; Das mag es wohl sein, was diesen griechischen, mythischen Poemen jenes ganz und gar mit allen andern Kunstarten Unvergleichbare giebt: ein Bild der Welt, wo sich ein furchtbar Gewaltiges aus weitester Umfassung zu einigen kleinen Individualfiguren des Vordergrundes zusammenfasst: nur diesen Vordergrund sehen wir, und ahnen doch daß hier nur Oberfläche ist. Wo übrigens dieser endlose Hintergrund fehlt – wie in so vielen angeblich tragischen Dichtungen – fehlt auch wohl das wirklich Tragische überhaupt, als welches gerade und einzig in dem Kampfe der Doppelnatur des Menschen, als Individuum und als das Ganze, Schöpferische – im Kampf dieser doppelten Natur gegeneinander zu liegen scheint. Das Erhabene, Erhebende der tragischen Wirkung liegt vielleicht in dem Schauspiel eines Menschen, der über die Enge des Einzelwesens heroisch hinaus drängt zu einem weiteren Wirken; er will der Gott werden, der er zu sein sich fühlt. Treibt ihn ein Übermaaß persönlichen Größegefühls, so wird er ein aktiver tragischer Held sein; es giebt auch Beispiele, wo die allgewaltige Kraft in einem Individuum, fast gegen dessen Willen, zu mehr als individuellem Wirken sich so ausdehnt, daß die enge Form zerspringt: das sind passive tragische Charaktere, wie Schillers Jungfrau. Immer liegt in diesem Kampf etwas Erhabenes; und schließlich empfindet man eine herbe Freude, wenn der ganz Zerbrochene, der Unvereinbares, menschliches, d. i. Individualglück und übermenschliche Thaten wollte, das Individuum freudig von sich wirft. Danach eignen sich denn freilich für activ tragische Figuren nur fast übermenschliche Gestalten, in denen es gar keine Frage ist, wohin sie alles treibt; zu ihrer schrankenlos allmächtigen Gewalt, aus der sie, in Folge der Unschuld, in diese arme Individualität sanken, oder zu einem irdisch begränzten Glücksverlangen, das nur im Individuum ruht und ruhen kann. Das sind so Verkörperungen des Willens, die nur gleichsam wider Willen sich so vereinzelt haben. Im Grunde strebt Alles zurück zur Einheit; auch alles Glücksstreben, das die Menschen umtreibt, ist nichts, als Sehnsucht zum Allgemeinen; im tragischen Charakter allein zersprengt dies übermächtige Zurückstreben die hemmende Hülle – und was dann? Mit diesen dionysischen Phantasmen verbleibe ich dein treuer Freund E. R.“ (Rohde an Nietzsche, 1. August 1871, Nr. 206, KGB II 2.405–407).

⁶⁸ Vgl. Christian Horn, *Remythisierung und Entmythisierung. Deutschsprachige Antikendramen der klassischen Moderne*, Karlsruhe 2008, 96.

⁶⁹ Hebbel, *Mein Wort über das Drama! Eine Erwiderung an Professor Heiberg in Copenhagen von Friedrich Hebbel*, in: *Werke* 1963, Bd. 3, Hamburg 1843, 569.

Mit der Vereinzelung ist den Menschen vom Leben selbst die Maßlosigkeit eingepflanzt.⁷⁰ Wie bei Nietzsche vollzieht sich eine Selbstaufhebung des Lebens durch die Verabsolutierung und Verselbständigung jener Kräfte, die durch das Schaffen von Ordnungen gerade auf Bewahrung und Selbsterhaltung aus sind.⁷¹ Seit Arno Scheunert hat sich die Bezeichnung „Pantragismus“⁷² für Hebbels Poetik in der Forschung etabliert, die, wie es ein Titel eines seiner Gedichtzyklen von 1857 ausspricht, *Dem Schmerz sein Recht* zu geben versucht. Doch wie kann dies der Kunst gelingen?

In *Mein Wort über das Drama!* (1843) erklärt Hebbel gleich zu Beginn, dass das permanent sich wandelnde Leben sich nie in künstlerischen Formen adäquat einfangen lässt. Es gebe vielmehr einen unauflöselichen Widerspruch:

Die Kunst hat es mit dem Leben, dem innern und äußern, zu tun, und man kann wohl sagen, daß sie beides zugleich darstellt, seine reinste Form und seinen höchsten Gehalt. Die Hauptgattungen der Kunst und ihre Gesetze ergeben sich unmittelbar aus der Verschiedenheit der Elemente, die sie im jedesmaligen Fall aus dem Leben herausnimmt und verarbeitet. Das Leben erscheint aber in zwiefacher Gestalt, als Sein und als Werden, und die Kunst löst ihre Aufgabe am vollkommensten, wenn sie sich zwischen beiden gemessen in der Schwebelage erhält. Nur so versichert sie sich der Gegenwart, wie der Zukunft, die ihr gleich wichtig sein müssen, nur so wird sie, was sie werden soll, Leben im Leben; denn das Zuständlich-Geschlossene erstickt den schöpferischen Hauch, ohne den sie wirkungslos bliebe, und das Embryonisch-Aufzuckende schließt die Form aus.⁷³

Nun habe aber das Drama die Aufgabe, „den Lebensprozeß an sich“ darzustellen, wobei es

uns das bedenkliche Verhältnis vergegenwärtigt, worin das aus dem ursprünglichen Nexus entlassene Individuum dem Ganzen, dessen Teil es trotz seiner unbegreiflichen Freiheit noch immer geblieben ist, gegenübersteht. Das Drama ist demnach, wie es sich für die höchste Kunstform schicken will, auf gleiche Weise ans Seiende, wie ans werdende verwiesen: ans Seiende, indem es nicht müde werden darf, die ewige Wahrheit zu wiederholen, daß das Leben als Vereinzelung, die nicht Maß zu halten weiß, die Schuld nicht bloß zufällig erzeugt, sondern sie notwendig und wesentlich mit einschließt und bedingt; ans werdende, indem es an immer neuen Stoffen, wie die wandelnde Zeit und ihr Niederschlag, die Geschichte, sie ihm entgegenbringt, darzutun hat, daß der Mensch, wie die Dinge um ihn her sich auch verändern mögen, seiner Natur und seinem Geschick nach ewig derselbe bleibt. Hierbei ist nicht zu übersehen, daß die dramatische Schuld nicht, wie die christliche Erbsünde, erst aus der Richtung des menschlichen Willens entspringt, sondern unmittelbar aus dem Willen selbst, aus der starren eigenmächtigen Ausdehnung des Ichs, hervorgeht, und daß es daher dramatisch völlig gleichgültig ist, ob der Held an einer vortrefflichen oder einer verwerflichen Bestrebung scheitert.⁷⁴

⁷⁰ Vgl. Hebbel, *Mein Wort über das Drama!*, 568.

⁷¹ Vgl. dazu Claus Zittel, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995.

⁷² Arno Scheunert, *Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels*, Leipzig 1903.

⁷³ Hebbel, *Mein Wort über das Drama!*, 545.

⁷⁴ Hebbel, *Mein Wort über das Drama!*, 545.

Es muss somit Hebbel zufolge das Tragische in der Besinnung „auf das Ewige und Unvergängliche im zerschmetterten Individuum“⁷⁵ zutage treten, und es kann die tragische „Versöhnung“ allein durch den Untergang des vom Leben selbst zur Maßlosigkeit bestimmten Individuums erreicht werden. Auch für Hebbel wird die Tragödie so zum „Modell einer ästhetischen Sinngebung.“⁷⁶

Hat man einmal Hebbels Worte im Sinn, so hört man in Nietzsches *Geburt der Tragödie* unverkennbar ihren Widerhall gerade dort, wo auch er den tragischen Konflikt im zerrissenen und chaotischen Urgrund der Welt selbst lokalisiert, der in Widerspruch zur Erscheinungswelt tritt und dabei das „starre Gesetz der Individuation“ (GT 9, KSA 1.66) immer wieder bricht. Abermals scheinen hierbei die Verse aus Hebbels *Traum und Poesie*-Epigramm über die ineinander eingesponnenen Welten anzuklingen:

Das Unheil im Wesen der Dinge [...], der Widerspruch im Herzen der Welt offenbart sich ihm als Durcheinander verschiedener Welten, z. B. einer göttlichen und einer menschlichen, von denen jede als Individuum im Recht ist, aber als einzelne neben einer anderen für ihre Individuation zu leiden hat. Bei dem heroischen Drange des Einzelnen ins Allgemeine, bei dem Versuche über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das e i n e Weltwesen selbst sein zu wollen, erleidet er [der Held] an sich den in den Dingen verborgenen Urwiderspruch d. h. er frevelt und leidet (GT 9, KSA 1.69 f.).

Gerade Nietzsche hat die Konsequenz in all ihrer Furchtbarkeit empfinden gelernt, dass die dionysische Maßlosigkeit, welche das Leiden verschuldende apollinische Individuationsprinzip sprengt, zur Selbstaufhebung des Individuums führt:

Diese Vergöttlichung der Individuation kennt [...] nur Ein Gesetz, das Individuum d. h. die Einhaltung der Grenzen des Individuums, das M a a s s im hellenischen Sinne. [...] Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Maassen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen. Das U e b e r m a a s s enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus (GT 4, KSA 1.40 f.).

Im Schmerz des Menschen manifestiert sich der Urwiderspruch der Welt.⁷⁷ Kunst und Wissenschaft können hier keine Abhilfe schaffen, im Gegenteil. In der Antike wurde die „auf den Schein und die Mässigung gebaute und künstlich gedämmte Welt“ eingerissen, wenn in diese „der ekstatische Ton der Dionysusfeier in immer lockenderen Zauberweisen hineinklang“ und das „U e b e r m a a s s der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis,

⁷⁵ Hebbel, „Vorwort zu Maria Magdalena“, 54

⁷⁶ Kaiser, „Zerfall und Rettung“, 23.

⁷⁷ Vgl. Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 5841, in: *Werke*, Bd. 5, München 1966, 282: „Die Widersprüche des Poeten [...] sind aber die Widersprüche der Welt“; und Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 3457, in: *Werke*, Bd. 4, 738: „Wenn in uns das Einzelgefühl des Teils das Gemeingefühl des Organismus überragt, entsteht Schmerz. Könnten wir nicht in diesem Sinne Schmerzen Gottes seyn?“

bis zum durchdringenden Schrei, laut wurde.“ Sogar dieser in den Abgrund lockende „dämonische Volksgesang“ präludiert in Hebbels lyrischer Beschwörung ozeanischer Gefühle⁷⁸ ebenso wie das dionysische Verschmelzen des Individuums mit dem Kollektiv im orgiastischen Rausch.⁷⁹ Und klingen in Nietzsches rhetorischer Frage, ob das Gespinst der Kunst, Religion und Wissenschaft das verflatternde Sein umhüllen kann oder zwangsläufig ‚im Wirbel des Seins‘ zerreißen muss, nicht wieder unüberhörbar Hebbels Verse aus *Traum und Poesie* mit?

Wird das über das Dasein gebreitete Netz der Kunst, sei es auch unter dem Namen der Religion oder der Wissenschaft, immer fester und zarter geflochten werden oder ist ihm bestimmt, unter dem ruhelos barbarischen Treiben und Wirbeln, das sich jetzt „die Gegenwart“ nennt, in Fetzen zu reißen? – (GT 15, KSA 1.102)

XI Tragisches Erkennen

Wie bereits zitiert, formulierte Hebbel die Nietzsches tragischem Denken analoge Einsicht, dass jede Form, auch jene der Kunst, das fließende Leben in ein starres Korsett zu zwingen versucht, also prinzipiell unangemessen ist, dabei falsche, d. h. nur scheinbare Ordnungen erzeugt, die dazu bestimmt sind, wieder aufgelöst zu werden. Der sich so ergebende Widerspruch ist im Leben selbst angelegt, es ist der Urwiderspruch alles Lebendigen, den Nietzsche später mit seinem Begriffspaar des Dionysischen und Apollinischen anschaulicher zu explizieren versteht:

Aber der Inhalt des Lebens ist unerschöpflich, und das Medium der Kunst ist begrenzt. Das Leben kennt keinen Abschluß, der Faden an dem es die Erscheinungen abspinnt, zieht sich ins Unendliche hin, die Kunst dagegen muß abschließen, sie muß den Faden, so gut es geht, zum Kreis zusammenknüpfen, und dies ist der Punkt, den Goethe allein im Augen haben konnte, als er aussprach, daß alle ihre Formen etwas Unwahres mit sich führten. Dies Unwahre läßt sich freilich schon im

78 Friedrich Hebbel, „Aus dem Wiener Prater“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, 27 f.: „Bald zerreißt die erste Saite, / Bald zerspringt die erste Brust, / Denn der Tod ist im Geleite / Einer so dämon’schen Lust. // Instrument und Musikanten / Sind dem Untergang geweiht, / Wie die rasenden Bacchanten, / Die sich hier zum Tanz gereiht. // Und im ganzen Taumelkreise / Ist auch nichts, was übrig bleibt, / Als die dunkle Zauberweise, / Die sie in den Abgrund treibt.“

79 Friedrich Hebbel, „Welt und Ich“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, 302: „Im großen ungeheuren Oceane / Willst du, der Tropfe, dich in dich verschließen? / So wirst du nie zur Per!‘ zusammenschießen, / Wie dich auch Fluten schütteln und Orkane! // Nein! öffne deine innersten Organe / Und mische dich im Leiden und Genießen / Mit allen Strömen, die vorüberfließen; / Dann dienst du dir und dienst dem höchsten Plane. // Und fürchte nicht, so in die Welt versunken, / Dich selbst und dein Ur-Eignes zu verlieren: / Der Weg zu dir führt eben durch das Ganze! / Erst, wenn du kühn von jedem Wein getrunken, / Wirst du die Kraft im tiefsten Innern spüren, / Die jedem Sturm zu stehn vermag im Tanze!“

Leben selbst aufzeigen, denn auch dieses bietet keine einzige Form dar, worin alle seine Elemente gleichmäßig aufgehen.⁸⁰

Ist das Drama so konzipiert, dann sind auch keine klassischen Tragödien-Schlüsse mehr möglich. Die durch die Tragödie vermittelte Erkenntnis ist nurmehr eine negative Erkenntnis:

Das Drama, wie ich es konstruiere, *schließt* keineswegs mit der Dissonanz, denn es löst die dualistische Form des Seins, sobald sie zu schneidend hervortritt, durch sich selbst wieder auf; es stellt, wenn ein Gleichnis erlaubt ist, die beiden Kreise auf dem Wasser dar, die sich eben dadurch, daß sie einander entgegenschwellen, zerstören, und in einem einzigen großen Kreis, der den zerrissenen Spiegel für das Sonnenbild wieder glättet, zergehen. Aber es läßt allerdings eine Dissonanz unerledigt, und zwar die ursprüngliche Dissonanz, die es von Anfang an übergibt; indem es die Vereinzelung, ohne nach der *causa prima* zu forschen, als mit oder ohne Kreation unmittelbar gegebenes Faktum hinnimmt. Es läßt daher nicht die Schuld *unaufgehoben*, wohl aber den inneren Grund der Schuld *unenthüllt*. Doch dies ist die Seite, wo das Drama sich mit dem Weltmysterium in ein und dieselbe Nacht verliert.⁸¹

Auch in Nietzsches *Geburt der Tragödie* bleibt der tragische Urgrund ein „Weltmysterium“, das weder durch die Kunst noch philosophisch ausgelotet werden kann, da auch die Verstandesordnungen nur falsche Fixierungen darstellen. Die sokratische Wissenschaft sei mehr noch eine „tiefsinnige Wahnvorstellung“, bestehend im „unerschütterliche[n] Glaube[n], dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigieren im Stande sei“ (GT 15, KSA 1.99). Ähnlich bescheinigte auch Hebbel Newton, endlich als Greis begriffen zu haben: „Daß man die Tiefe der Welt durch den Kalkül nicht erschöpft.“⁸²

Den Untergang der antiken Tragödie führt Nietzsche bekanntlich darauf zurück, dass das apollinische Prinzip durch Sokrates radikalisiert wird und so dem Dionysischen eine neue, weit mächtigere Gegenkraft erwächst. Euripides schleuse die verstandesorientierten Wertmaßstäbe des Sokrates in die Tragödie ein, und an diesem „aesthetischen Socratismus“ sei das tragische Kunstwerk der Antike zugrunde gegangen (GT 12). Genau darin, im Reflexiv-Werden des antiken Dramas, erkannte Hebbel die

⁸⁰ Hebbel, *Mein Wort über das Drama!*, 548.

⁸¹ Hebbel, *Mein Wort über das Drama!*, 569. Vgl. dazu Kurt von Fritz, „Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie“, in: *Antike und moderne Tragödie. Neun Abhandlungen*, Berlin 1962, 1–112: 102, sowie Nietzsche: „Man suchte daher nach einer irdischen Lösung der tragischen Dissonanz; der Held, nachdem er durch das Schicksal hinreichend gemartert war, erntete in einer stattlichen Heirat, in göttlichen Ehrenbezeugungen einen wohlverdienten Lohn. Der Held war zum Gladiator geworden, dem man, nachdem er tüchtig geschunden und mit Wunden überdeckt war, gelegentlich die Freiheit schenkte. Der *deus ex machina* ist an Stelle des metaphysischen Trostes getreten.“ (GT 14, KSA 1.114).

⁸² Friedrich Hebbel, „Newton als Greis“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8/9, 254.

Ursache von dessen Ende. Insbesondere Hebbels *Vorwort zur Maria Magdalena* (1843) versammelt gleich mehrere dramentheoretische Gesichtspunkte sowie Einsichten über das Zuviel an Reflexion bei Ödipus und Hamlet, die von Nietzsche (vgl. z. B. GT 7 und 9) weiter ausgearbeitet werden:

Bis jetzt hat die Geschichte erst zwei Krisen aufzuzeigen, in welchen das höchste Drama hervortreten konnte, es ist demgemäß auch erst zwei Mal hervorgetreten: einmal bei den Alten, als die antike Welt-Anschauung aus ihrer ursprünglichen Naivetät in das sie zunächst auflockernde und dann zerstörende Moment der Reflexion überging, und einmal bei den Neuern, als in der christlichen eine ähnliche Selbst-Entzweiung eintrat. Das griechische Drama entfaltete sich, als der Paganismus sich überlebt hatte, und verschlang ihm, es legte den durch alle die bunten Götter-Gestalten des Olymps sich hindurchziehenden Nerv der Idee bloß, oder, wenn man will, es gestaltete das Fatum. Daher das maßlose Herabdrücken des Individuums, den sittlichen Mächten gegenüber, mit denen es sich in einen doch nicht zufälligen, sondern notwendigen Kampf verstrickt sieht, wie es im Oedip den Schwindel erregenden Höhepunkt erreicht. Das Shakespearsche Drama entwickelte sich am Protestantismus und emanzipierte das Individuum. Daher die furchtbare Dialektik seiner Charaktere, die, soweit sie Männer der Tat sind, alles Lebendige um sich her durch ungemessenste Ausdehnung verdrängen, und soweit sie im Gedanken leben, wie Hamlet, in ebenso ungemessener Vertiefung in sich selbst durch die kühnsten entsetzlichsten Fragen Gott aus der Welt, wie aus einer Puscherei, herausjagen mögten.⁸³

Hebbels radikaler Pessimismus grundiert als Subtext den Erstdruck der *Geburt der Tragödie* vor allem aber dort, wo Nietzsche die Möglichkeit individueller Selbstbestimmung bestreitet, da letztlich unter der illusorischen Oberfläche des bewussten Daseins das in sich zerrissene Ur-Eine die eigentliche Regie führe. Das Leben wird als letzte Instanz gesetzt, aber nicht das Leben des Einzelnen, das dem Untergang geweiht ist.⁸⁴ Ebenso ist nach Hebbel das Individuum in seiner Selbsterkenntnis limitiert, denn „alles Individuelle“ sei „nur ein an dem Einen und Ewigen hervor tretendes und von demselben unzertrennliches Farbenspiel.“⁸⁵ Der Mensch habe von sich keine Ahnung, es bleibe ihm nicht übrig als, „mitten unter den ungeheuersten Kräften, die ihn umbrausen, mit verbundenen Augen allein zu stehen und doch das lösende Zauberwort auf der Lippe zu fühlen, das ist des Menschen schweres Loos. Ein Schiffer in der Sturmnacht auf unbekanntem Gewässer.“⁸⁶ Entsprechend ist in Nietzsches *Geburt der Tragödie* das Durchschauen des Scheins nur eingeschränkt möglich, weil „freilich unser Bewusstsein über diese unsre Bedeutung kaum ein andres [sei] als es die auf Leinwand gemalten Krieger von der auf ihr dargestellten Schlacht haben“ (GT 5, KSA 1.47).

⁸³ Hebbel, „Vorwort zur Maria Magdalena“, 307.

⁸⁴ Vgl. CV 3, KSA 1.767: „Die S c h a m scheint somit recht eigentlich dort einzutreten, wo der Mensch nur noch Werkzeug unendlich größerer Willenserscheinungen ist als er sich selbst, als in der Einzelgestalt des Individuums gelten darf.“

⁸⁵ Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 2731, in: *Werke*, Bd. 3, München 1966, 552.

⁸⁶ Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 283, in: *Werke*, Bd. 4, 52 f.

Wirft der Mensch jedoch zuweilen, wenn der Schleier der Illusionen⁸⁷ kurz einmal durchlässig wird, einen Blick in den vollkommen sinnlosen Urgrund seiner Existenz, so wird er ob der Unerträglichkeit dieser Einsicht zugrunde gehen – und auch dieses für die *Geburt der Tragödie* so zentrale Motiv der Tödlichkeit der Wahrheit (GT 7, KSA 1.57) findet sich bei Hebbel präfiguriert:

Das Leben ist eine furchtbare Nothwendigkeit, die auf Treu und Glauben angenommen werden muß, die aber keiner begreift, und die tragische Kunst, die, indem sie das individuelle Leben der Idee gegenüber vernichtet, sich zugleich darüber erhebt, ist der leuchtendste Blitz des menschlichen Bewußtseins, der aber freilich Nichts erhellen kann, was er nicht zugleich verzehrt.⁸⁸

Indes bestehe Nietzsche zufolge der metaphysische Trost der Tragödie mit dem Tod des Helden letztlich zu zeigen, „– dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei“ (GT 7, KSA 1.56). Im Gegensatz zu Schopenhauers Willensmetaphysik lässt sich für Nietzsche das Dasein des Menschen mit dem tragischen Untergang des Helden ästhetisch rechtfertigen (GT 24, KSA 1.153). So auch Hebbel, dessen Holofernes bekennt: „Darum ist einzig so schön, durchs Leben selbst zu sterben! Den Strom so anschwellen zu lassen, daß die Ader, die ihn aufnehmen soll, zerspringt! Die höchste Wollust und die Schauer der Vernichtung ineinander zu mischen!“⁸⁹ In Hebbels Bestimmung der „Versöhnung im Tragischen“ präludiert Nietzsches Auffassung des metaphysischen Trostes, denn auch diese geschehe

im Interesse der *Gesamtheit*, nicht in dem des *Einzelnen*, des Helden, und es ist gar nicht nöthig, obgleich besser, dass er sich ihrer selbst bewußt wird. Das Leben ist der große Strom, die Individualitäten sind Tropfen, die tragischen aber Eisstücke, die wieder zerschmolzen werden müssen und sich, damit dies möglich sei, an einander abreiben und zerstoßen.⁹⁰

⁸⁷ Vgl. die Worte von Hebbels Golo: „– o Lüge, Lüge, wie entflieh' ich Dir! / Du stiehst Dich nicht nur in mein Wort und Tun, / Du stiehst Dich in mein Denken selbst hinein. / Und dies, was ist es, als der Stoff des Seins, / Dem Wort und Tat Gestalt und Form verschafft. / O Abgrund bodenlos! Bin ich nicht bloß / Vergiftet? Bin ich selbst Gift? Zeug' ich Gift? / Hör' auf mein Geist! Hör' auf! Was heißt das nun? / Es heißt: verleugne Dich! Die Wahrheit will / Heraus! Verschlucke sie und hülle Dich / In Lüge ein, indem Du Lüge schilst“ (Friedrich Hebbel, „Weggefallenes aus der Genoveva“, 2508, in: *Werke*, Bd. 1, München 1963, 402). Vgl. dazu Michelsen, *Friedrich Hebbels Tagebücher*, 146.

⁸⁸ Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 2721, in: *Werke*, Bd. 4, 551.

⁸⁹ Vgl. Friedrich Hebbel, *Judith*, in: *Werke*, Bd. 1, 47.

⁹⁰ Hebbel, *Tagebücher*, Nr. 2664, in: *Werke*, Bd. 3, 539. Vgl. Peter Szondi, „Versuch über das Tragische“, in: *Schriften 1*, Frankfurt a.M. 1973, 151–260: 189 f.: „Gleich den Eisstücken löst sich der tragische Held nach Hebbel aus dem Zusammenhang, dem er entstammt, übersteigt dabei sein Maß und fordert den Widerstand eines anderen heraus. Weil er durch seine gewandelte Form der Idee des fließenden Lebens widerspricht, muß er untergehen, obwohl seine Metamorphose ins starr Vereinzelte nicht bloß seinem eigenen Willen, sondern zugleich dem objektiven Lebensprozeß selbst entspringt.“

Doch selbst wenn der Mensch im Untergang seine Vereinzelung zerstört, bleibt die Versöhnung unvollständig, denn „indem das Individuum trotzig und in sich verbissen untergeht“, zeigt es, „daß es an einem andern Punkt im Weltall abermals kämpfend hervortreten wird“, weshalb auch, wenn sich zeitweilig im Untergang der „Riß“ wieder schließe, es immer unverständlich bliebe, weshalb es überhaupt zu einem Riss gekommen sei.⁹¹ In der *Geburt der Tragödie* spricht wiederum Nietzsche wie ein zweiter Hebbel vom „furchtbaren Eisstrom des Daseins“, in den sich der theoretische Mensch nicht mehr wage, da er nichts mehr mit „der natürlichen Grausamkeit der Dinge“ zu tun haben wolle (GT 18, KSA 1.119). In der dazugehörigen Vorstufe, in Kapitel 9 von *Ursprung und Ziel der Tragödie*, ist die Nähe zu Hebbels Bild noch greifbarer, wenn Nietzsche just nach seinem Verweis auf das Sonett *Die menschliche Gesellschaft* dem modernen Menschen bescheinigt, zu feige für eine tragische Weltsicht geworden zu sein. Der „Riss“ ist im Zeitalter der Moderne nicht mehr zu kitten:

Der moderne Mensch ist freilich an eine ganz andre verzärtelte Betrachtung der Dinge gewöhnt. Darum ist er ewig unbefriedigt, weil er niemals wagt, sich vollkommen dem furchtbaren eisstarrenden Strome des Daseins anzuvertrauen: er läuft ängstlich am Ufer auf und ab. Die neuere Zeit mit ihrem „Bruche“ ist zu begreifen als die vor allen Konsequenzen zurückfliehende: sie will nichts ganz haben, ganz auch mit all der natürlichen Grausamkeit der Dinge (UZ, KGW III 5/1.148).

XII Beschluss

Kurzum, der Erstdruck der *Geburt der Tragödie* steht stärker im Zeichen einer dichterischen Metaphysik und weniger einer metaphysischen Ästhetik, er ist pessimistischer und sucht die Nähe zu Hebbels pantragischer und panillusionistischer Sicht auf das Schicksal des Individuums in der entgötterten Welt, während die späteren Ausgaben konsequent die Hinweise auf die zahlreichen Anleihen bei Hebbel tilgen und so dessen Einfluss verschleiern. Die zweite Auflage rückt Wagner noch mehr ins Zentrum. Nietzsche hatte während der Arbeit an den Manuskripten zur *Geburt der Tragödie* und während der Korrektur der ersten Auflage beständigen Austausch mit Wagner über seinen Text. Man kann vermuten, dass Wagner die Huldigungen an Hebbel nicht goutierte, schon gar nicht in dem ihm gewidmeten Vorwort, und dies vielleicht nicht nur aus Eitelkeit, sondern weil er die Poesie nicht der Musik gleichberechtigt zur Seite gestellt sehen wollte. Womöglich wollte aber auch Nietzsche selbst einen entscheidenden Anreger ungenannt lassen. Mit der dritten Ausgabe von 1886 indes distanziert sich Nietzsche wieder von Wagner; weshalb es ihm zu diesem Zeitpunkt nicht unlieb gewesen sein dürfte, dass ein kleinerer Teil dieser Edition noch den hebbelianisch gefärbten Erstdruck verbreitete. Ein Rätsel bleibt jedoch, warum Nietzsche nach dem

⁹¹ Hebbel, *Mein Wort über das Drama!*, 569 f.

Bruch mit Wagner in keiner seiner Schriften mehr auf Hebbel zurückkam, obgleich er ihn weiterhin gelesen zu haben scheint.⁹² Hebbel bleibt verschwunden.

Es ist die erste Ausgabe der *Geburt der Tragödie*, die wir 150 Jahre nach ihrem Erscheinen endlich gleichberechtigt neben die späteren Drucke stellen und von nun an zum Ausgangspunkt unserer Studien machen sollten.

Literaturverzeichnis

- Blondel, Eric: „Les guillemets de Nietzsche. Philologie et Généalogie“, in: *Nietzsche aujourd'hui?*, 2. *Passion*, 10/18, Paris 1973, 153–178
- Bourquin, Christophe: „Die *Götzen-Dämmerung* als Nietzsches ‚Philosophie der ‚Gänsefüßchen‘“, in: *Nietzscheforschung* 16 (2009), 191–200
- Brandt, Reinhard: „Die Titelvignette von Nietzsches *Geburt Der Tragödie aus dem Geiste der Musik*“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 314–328
- Campioni, Giuliano: „Nachweis aus Christian Friedrich Hebbel, *Gedichte* (1857–1891). Friedrich Hebbel, *Der Wirbel des Seins*. Epigramme und Verwandtes. II. Gnomen, in: Hebbel, *Sämtliche Werke* 7“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 285
- Campioni, Giuliano / D’Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Därmann, Iris: „Missverhältnisse. Nietzsche und die Sklaverei“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 49–67
- Derrida, Jacques: *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978
- Eichberg, Ralf: *Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen*, Frankfurt a.M. 2009
- Fietz, Rudolf: *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1992
- Fritz, Kurt von: „Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie“, in: *Antike und moderne Tragödie. Neun Abhandlungen*, Berlin 1962, 1–112
- Gebhard, Walter: „Philosophie auf Gänsefüßchen. Zum Gebrauch des Apostrophs in der Sprache Nietzsches“, in: Heinz Rupp / Hans-Gert Roloff (Hg.), *Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980*, Bd. 1, Bern 1980, 267–274
- Giuriato, Davide / Zanetti, Sandro: „Von der Löwenklaue zu den Gänsefüßchen. Zur neuen Edition von Nietzsches handschriftlichem Nachlaß ab Frühjahr 1885“, in: *Text. Kritische Beiträge* 8 (2003), 89–105
- Guthke, Karl S.: „Hebbels ‚Dialektik in der Idee‘. Die Erfüllung einer Prognose“, in: *Wege zur Literatur. Studien zur deutschen Dichtungs- und Geistesgeschichte*, Bern 1967, 256–267
- Häntzschel, Günter (Hg.): *Alles Leben ist Raub. Aspekte der Gewalt bei Friedrich Hebbel*, München 1992
- Horn, Christian: *Remythisierung und Entmythisierung. Deutschsprachige Antikendramen der klassischen Moderne*, Karlsruhe 2008
- Horneffer, Ernst: *Hebbel und das religiöse Problem der Gegenwart*, Jena 1907
- Kaiser, Herbert: „Zerfall und Rettung des Lebensganzen. Hebbels Idee des Tragischen im Lichte Jean Pauls, Goethes und Nietzsches“, in: *Friedrich Hebbel. Schmerz und Form – Perspektiven auf seine Idee des Tragischen*, Frankfurt a.M. 2006, 17–37

⁹² Nur eine einzige Notiz über antiquarisch zu besorgende oder auszuleihende Bücher verzeichnet nach 1872 noch Hebbels Namen: Nachlass 1884/85, 29[2], KSA 11.336. Eine weitere Reflexion erwähnt den Ring des Gyges und bezieht sich entweder direkt auf Herodot oder auf Hebbels Drama *Gyges und sein Ring*: Nachlass 1880, 4[301], KSA 9.175.

- Kohlenbach, Michael: „Die ‚immer neuen Geburten‘. Beobachtungen am Text und zur Genese von Nietzsches Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 351–382
- Kuh, Emil: „Professor Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß. Eine kritische Studie“, in: *Literaturblatt* 12/19–22 (1878)
- Lütkehaus, Ludger: „Der Philosoph Hebbel und die Widersprüche im Denken des 19. Jahrhunderts – am Beispiel des Philosophie-Begriffs“, in: *Hebbel-Jahrbuch* (1984), 13–35
- Meyer, Theo: *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübingen 1991
- Michelsen, Peter: *Friedrich Hebbels Tagebücher. Eine Analyse*, Würzburg 1995
- Morillas Esteban, Antonio / Campioni, Giuliano: „Nachweis aus Christian Friedrich Hebbel, ‚Gedichte‘ (1857–1891)“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 286
- Neymeyr, Barbara: „Das Tragische. Quietiv oder Stimulans des Lebens? Nietzsche contra Schopenhauer“, in: Lore Hühn / Philipp Schwab (Hg.), *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, Berlin 2011, 369–391
- Neymeyr, Barbara: „Nietzsche“, in: Matthias Koßler / Daniel Schubbe (Hg.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl., Stuttgart 2018, 293–304
- Nutt-Kofoth, Rüdiger: „Text lesen – Text sehen. Edition und Typographie“, in: *DVjs* 78 (2004), 3–19
- Petrovic-Jülich, Marina M.: „Von der (Un)möglichkeit der Versöhnung mit dem Weltgeist im Werk Friedrich Hebbels und Friedrich Nietzsches“, in: *Journal for Literature, Language, Art and Culture* 21/7 (2020), 143–155
- Pichler, Axel: „Situative Werkpolitik. Nietzsches Retraktionen der *Geburt der Tragödie*“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 134–172
- Rahn, Thomas: „Das Auftauchen der Schrift im Text. Typographische Schrift-Bilder und Textpräparate in Rilkes früher Lyrik“, in: Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (Hg.), *Textologie. Theorie und Praxis interdisziplinärer Textforschung*, Berlin 2017, 299–322
- Rahn, Thomas: „Druckschrift und Charakter. Die Semantik der Schrift im typographischen Fachdiskurs und in der Textinszenierung der Schriftproben“, in: *Text. Kritische Beiträge* 11 (2006), 1–31
- Rahn, Thomas: „Von neuen Tafeln. Typographische Schriftbilder und Interpretamente bei Friedrich Nietzsche“, in: *Kodex. Jahrbuch der Internationalen Buchwissenschaftlichen Gesellschaft* 5 (2015), 183–208
- Reibnitz, Barbara von: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1–12)*, Stuttgart 1992
- Ross, Werner: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, München 1980
- Sabban, Adela Sophia: „Zitternd und zuckend ein Preislied. Nietzsches Gedicht *An die Melancholie*“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 59–77
- Schaberg, William H.: *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basel 2002
- Scheunert, Arno: *Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels*, Leipzig 1903
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012
- Schmidt, Jochen: „Nietzsches *Geburt der Tragödie* aus dem Geist Schopenhauers und Wagners“, in: Barbara Neymeyr / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg 2012, 161–174
- Siebert, Horst: „Hebbel und die griechische Tragödie“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 20/4 (1968), 289–299
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“ und „Götzendämmerung“*, Berlin 2021
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012
- Strinz, Bastian: *Robert Walsers Prosastücke im Lichte Friedrich Nietzsches. Ein poetologischer Vergleich*, Berlin 2019
- Szondi, Peter: „Versuch über das Tragische“, in: *Schriften* 1, Frankfurt a.M. 1973, 151–260

- Trapp, Marianne: „Philosophie und Dichtung bei Friedrich Hebbel“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18/3 (1964), 475–485
- Ugolini, Gherardo: *Guida alla lettura della „Nascita della tragedia“ di Nietzsche*, Rom 2007
- Windgätter, Christof: „Rauschen. Nietzsche und die Materialitäten der Schrift“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 1–36
- Ziegler, Klaus: „Wandlungen des Tragischen“, in: Helmut Kreuzer (Hg.), *Hebbel in neuer Sicht*, Stuttgart 1963, 11–26
- Zimmermann, Rolf: „Bibliographische Notizen über das Werk Friedrich Nietzsches“, in: *Librarium. Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft = Revue de la Société Suisse des Bibliophiles* 3/11 (1968), 207–227
- Zittel, Claus: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995



Joshua Rayman

Nietzsche's Heraclitus: Historical Figure and Personal-Philosophical Archetype

Abstract: The multiple sources and functions of Heraclitus in Nietzsche's writings should not be underestimated. Nietzsche's early readings of Heraclitus are steeped in the Greek fragments, the doxographical tradition, and in philological scholarship. Hence, they are largely either fair interpretations of the extant fragments, clear translations of a select group of fragments into his own language, or improvisations based in part on a narrow subset of the spurious remarks set down in the doxographical tradition. Nietzsche's later departures from this tradition articulate an anti-metaphysical Heraclitus that he found in the Heraclitean fragments, which he takes to prefigure and later parrot his doctrines of becoming, the child, strife, chance, and eternal recurrence. For this reason, Nietzsche's Heraclitus is necessarily no objective, individual historical person, but at various times and to various degrees a copy, an appropriative invention, and a personal-philological-philosophical archetype filtered through the lenses of ancient Greek understandings of how he must have lived, given what he said and what philosophy is; nineteenth-century German philological reconstructions of Heraclitean thought; and Nietzsche's own need for such a precursor to voice his own doctrines and thereby lend them heft against the Platonic tradition of metaphysical philosophy.

Keywords: Heraclitus, Philology, The personal, Jacob Bernays, Eduard Zeller

Ever since, the human being has counted among the most unexpected and exciting lucky throws of the dice that the "great child" of Heraclitus, call it Zeus or chance, plays – he awakens for himself an interest, a tension, a hope, nearly a certainty, as if with him something were announcing itself, something preparing itself, as if the human being were no end, but only a path, an accident, a bridge, a great promise ... (GM II 16, KSA 5.323–4).

What is immediately striking to the reader is the great multiplicity of roles that Nietzsche's Heraclitus plays: philosopher of the future, bridge to the overman, herald of becoming, eternal recurrence, and strife, and the mythical precursor linking his philological and historical scholarship directly to his personal and philosophical creation. Nietzsche scholars such as David Allison, Giorgio Colli, Sarah Kofman, Artur Przbyslawski, and Günther Wohlfahrt have explained this variety and its apparently tenuous connection to the Heraclitean fragments by arguing that Nietzsche's Heraclitus should be read not as historical, philosophical, or philological, but personal, in the sense of a

Prof. Dr. Joshua Rayman, University of South Florida, Philosophy, 4202 E. Fowler Avenue, FAO 226 Tampa, 33620-9951 Florida, USA, E-Mail: jrayman@usf.edu

singular construction that we should consider primarily in its function in Nietzsche's own life and way of being, rather than with regard to questions of historical accuracy, philological genesis, or philosophical purposes. However, I will argue that just as it would be misguided to reduce the multitudinous roles that Nietzsche's Heraclitus plays to a single one, so too would it be misguided to reduce the complex epistemic and disciplinary status of Nietzsche's Heraclitus to a single picture, whether copy, appropriative invention, personal or philosophical archetype, or historical-philological result. Despite its isolated virtues, the one-sided, personal reading of Nietzsche's Heraclitus is not only unsustainable, but it deprives us of an understanding of its historical and philological roots, its philosophical uses, and its intertwining of personal and historical, philological, and philosophical elements. While I agree in broad strokes with scholars such as Christian Benne, Enrico Müller, Pietro Gori, Matthew Meyer, Charles Bambach, Jessica Berry, Christoph Cox, and Anthony Jensen that we should consider both personal and philosophical elements of Nietzsche's reading,¹ there is no single, up to date precedent in the literature for the task I take on here, namely, to set forth a comprehensive, systematic approach² that illuminates how Nietzsche's Heraclitus can be simultaneously personal, philological, historical, and philosophical by reconstructing each of these perspectives.

At this point, it is crucial that we recognize just how complex and enigmatic the co-presence of these conflicting forms is. I am claiming that Nietzsche's Heraclitus is simultaneously personal to him and a conventional picture from the philological and doxographical traditions, which is to say that Nietzsche's account of Heraclitus is both singular to him and a common product drawn independently from the tradition. This sounds like a contradiction. To show that and how it is possible, I argue that Nietzsche's Heraclitus is an appropriation that crosses and confuses the boundaries between the personal, philosophical, historical, and philological, such that each is inextricably linked and co-present. I demonstrate that Nietzsche's biographical and philosophical remarks on Heraclitus are in large measure an historical and philological product. The extent to which this is the case has gone relatively unnoticed, because there has been little comprehensive attempt heretofore to examine the ancient doxographical tradition and nineteenth-century German philological and historical accounts of Heraclitus from which Nietzsche derives much of his understanding of the life and thought of

¹ For one dichotomous example in which Nietzsche is said to use Heraclitus ontologically and not only personally, see Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*, Berlin 2014, 42–3.

² One of the more systematic treatments of the subject, Jackson P. Hershbell and Stephen A. Nimis's 1979 essay, "Nietzsche and Heraclitus," admirably relates the Heraclitean fragments to Nietzsche's mature work, especially will to power and eternal recurrence. However, it is limited by its outdated source materials (Richard Oehler's *Musarion* edition, which contains only a truncated, altered version of *The Pre-Platonic Philosophers*), and it has only a few brief mentions of the nineteenth-century German tradition of philology and ancient philosophy scholarship, referring the reader to G. T. W. Patrick's 1889 discussion of such work (Jackson P. Hershbell / Stephen A. Nimis, "Nietzsche and Heraclitus," *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 7–38: 18n6).

Heraclitus. Meyer, for instance, argues that the historical accuracy of Nietzsche's Heraclitus is irrelevant to our understanding of his uses of Heraclitus.³ But by not considering the truth of Nietzsche's Heraclitus, we lose an understanding of the sources and origins of his Heraclitus, and thus, of the question of whether his Heraclitus is personal to him. Examination of Nietzsche's own sources shows that the vast majority of his views of Heraclitus, especially in the early work, is derivative of this tradition, and, to this degree, is impersonal, historical, and philological. Taken singly, each of his views is neither his creation, nor distinctive to him alone, but rather an artifact of ancient and modern history and philology. Yet, Nietzsche's Heraclitus is, nonetheless, simultaneously personal in the sense that it is distinctive and proper to himself as a whole in the combination of the details of its picture and its use of Heraclitus, which are found nowhere else. Moreover, in the 1880s, it becomes increasingly clear that Nietzsche is deeply interested and existentially invested in the life and thought of Heraclitus that he articulates. But Nietzsche's Heraclitus is not only personal and historical, but also of crucial philosophical importance to him (as many have noted without necessarily nailing down and demonstrating the connection from the early to the late work),⁴ for he derives many of his key doctrines, metaphors, and methodologies for thinking conceptually and poetically about the nature and transformations of world and society from his readings of Heraclitus's life and thought. Yet, this deep kinship is itself often concealed by another key personal-philosophical element of his reading, namely Nietzsche's creation of a new philosophical vocabulary to describe the future philosophy that he derived in many ways from his reading of Heraclitus. These philosophical translations of Heraclitean terminology into his own terminology also manifest the personal-philosophical character of Nietzsche's Heraclitus.

In order to understand Nietzsche's Heraclitus as a whole and in historical context, I examine the extant fragments, key ancient and nineteenth-century German philological sources, and all of Nietzsche's own writings⁵ on Heraclitus's life and thought in relation to his own philosophical project.⁶ For Nietzsche, the problem with philosophers, with the exception of Heraclitus, is "their lack of historical sense, their hatred for

3 Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 69.

4 Here, Meyer refers to Hershbell and Nimis, Richard Oehler, and Uvo Hölscher (Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 44). Oehler links Nietzsche and Heraclitus's personality, becoming, war, eternal recurrence, and immoralism (Richard Oehler, *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig 1904, 123–67). See also Uvo Hölscher, "Die Wiedergewinnung des antiken Bodens: Nietzsches Rückgriff auf Heraklit," *Neue Hefte für Philosophie* 15/16 (1979), 156–82.

5 Nietzsche's published texts on Heraclitus lack the scope, detail, citation of ancient and modern sources, and background context found in his early notes and his drafts of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and *The Pre-Platonic Philosophers*. Nor, as William Parkhurst shows, can there be any consistent application of the priority principle favoring published texts over *Nachlass* by reference to publication, authorization, publicness, or audience (William A. B. Parkhurst, "Does Nietzsche have a *Nachlass*?" *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 216–57).

6 All Nietzsche translations are mine.

the representation of becoming itself, their Egypticism. They believe they do a matter honor if they de-historicize it, *sub specie aeterni*, – if they make a mummy out of it” (TI, Reason 1–2).⁷ If the proper approach to philosophy for Nietzsche is historical, which is to say, non-reductive of temporal becoming and attentive to the force and significance of the philosophy of particular epochs and temporal events, then this is the case *a fortiori* for Heraclitus, the only philosopher to properly incorporate the movement of history within the medium of universal, ahistorical philosophy. To appropriately characterize Nietzsche's Heraclitean task of understanding the world in terms of becoming, then, we need to situate his work within historical traditions, rather than turning only to concepts or key passages in his work. The payoff of this underutilized approach is that it allows us to trace Nietzsche's sometimes hyperbolic and idiosyncratic claims to a Heraclitean precursor for his major doctrines back to their sources in Heraclitus, Diogenes Laertius, Plato, and such key nineteenth-century German philologists as Jacob Bernays, Eduard Zeller, Max Heinze, and Friedrich Ueberweg. With this approach we can establish the differences between Nietzsche's early and later versions of Heraclitus, show that his early scholarly readings silently undergird many of his later bald assertions about Heraclitus, and articulate Nietzsche's avowed methodological and doctrinal indebtedness to Heraclitus more thoroughly by tying his aesthetic alternative to dogmatic metaphysics, his perspectivism, and his mature accounts of noble morality, flux, will to power, eternal recurrence, and the philosophy of the future directly to Heraclitus. Without this form of historical contextualization, we would be unable to see the extent to which Nietzsche's Heraclitus, which is to say, Nietzsche's portrait of the life, character, and philosophy of Heraclitus, constitutes at times and as a whole a personal appropriation for his life, a creative archetype for his philosophy of the future, and an artifact of the philological and doxographical traditions.

To assess the degree to which Nietzsche's Heraclitus is personal, philosophical, or historical is in part to differentiate genuine from spurious interpretations of Heraclitus. However, the task of establishing the real life and thoughts of Heraclitus is hardly more straightforward today than in Nietzsche's own time, as philological records were being collected. Hermann Diels and Walther Kranz published the standard editions of Heraclitean fragments within their larger collections of pre-Socratic fragments from 1903 to 1952, long after Nietzsche's collapse.⁸ But these editions, which notably exclude as inauthentic a good deal of material Nietzsche used, in no way settle the nature and meaning of Heraclitus's life and thought. The Diels-Kranz numbering system counts 126 fragments of Heraclitus as authentic and in his own words (*ipsissima verba*), yet many are not his own words, but rough citations from memory or paraphrases by ancient

⁷ The importance of this passage for Nietzsche's alternative to traditional philosophy is highlighted by Britta Glatzeder, *Perspektiven der Wünschbarkeit: Nietzsches frühe Metaphysikkritik*, Berlin 2000, 92.

⁸ See Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, and *Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Berlin 1903, and Jaap Mansfield, "Sources," in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 22–44: 23, 26–7, 30.

authors, some from other fragments, some in different dialects or languages than his Ionian Greek. For this reason, scholars such as Gregory Vlastos, G. S. Kirk, and Daniel W. Graham dispute which of the “genuine” quotations are his own words. They also dispute what they mean, for the fragments themselves are brief, out of context, and famously opaque, many of them consisting of only a single semantically and syntactically ambiguous sentence or sentence fragment. Indeed, the fragments that Graham considers the most authentic are the most densely poetic and replete with literary devices, and therefore, the most difficult to interpret univocally.⁹ Hence, authoritative claims to the meanings of the fragments remain elusive.

The ancient sources on Heraclitus’s life are much clearer, but they are largely fictions invented later by reference to the fragments, as if his philosophy were his life and his life his philosophy. As Charles H. Kahn writes, “[t]he details of Heraclitus’ life are almost completely unknown. [...] The life of Heraclitus by Diogenes Laertius is a tissue of Hellenistic anecdotes, most of them obviously fabricated on the basis of statements in the preserved fragments.”¹⁰ In John Burnet’s sardonic telling, Heraclitus says that time is a child playing, so he deserts public life to watch children play; he says that water is death to souls, so he dies of dropsy; he says that corpses are less valuable than dung, so he covers himself in dung to overcome dropsy and is consequently devoured by dogs.¹¹ The biography is mythology and the fragments are indeterminate in nature, language, and decontextualized form. Thus, there is no clear, historically grounded path to Heraclitus’s life and thought.

Nietzsche and the Heraclitean Fragments

But if we read the Heraclitean fragments for their potential Nietzschean utility, we find not only a rich stock of philosophically sympathetic material, some of which Nietzsche neglected, but also some work that can be read as incompatible with his anti-metaphysics. In remarks that align closely with Nietzsche’s dismissive stance toward the crowd and common knowledge, Heraclitus writes that “other men are oblivious of what they do awake” (B1); “they hear like the deaf” (B34); and “[m]ost men do not think things in the way they encounter them, nor do they recognize what they experience, but believe their own opinions” (B2).¹² However, whether these remarks cohere with Nietzsche’s

⁹ Daniel W. Graham, “Heraclitus,” in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/heraclitus/>.

¹⁰ Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, 1.

¹¹ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1908, 144n4.

¹² For the Heraclitean fragments, I have primarily consulted Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*; G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge 2010; and T. M. Robinson, *Heraclitus: Fragments*, Toronto 1991. For a different order of fragments, see Brooks Haxton’s translation *Heraclitus: Fragments*, New York 2001.

own versions of Heraclitus depends upon whether the latter faults the crowd for failing to recognize the truth of substantive metaphysical claims about God and the world or, which is more likely, for failing to understand the paradoxical unities of *logos* in flux, war, and the self-concealment of nature (“nature loves to hide [*physis kryptesthai ... philei*]” (B123)). But if some claims can be read as realist, there is evidence, albeit open to interpretation, that Heraclitus was a perspectivist like Nietzsche, for many fragments reduce knowledge and reality to perception, e. g., the sun the width of a foot (B3); if all things were smoke, the nose could distinguish them (B7); “asses prefer straw to gold” (B9); and pigs prefer mud to water (B13). Roughly a third of the “authentic” Heraclitean fragments are epistemically negative or restrictive, while many others are paradoxical. Heraclitus’s form of dialectical oppositions arguably refuses any stable reconciliation, and very few fragments make affirmative claims about knowledge or the world. The same holds for the soul, which is the subject of numerous fragments, including B12, B36, B45, B68, B77, B85, B98, B107, B115, and B117–8. Despite Heraclitus’s valorization of the pursuit of the soul (he writes, “I have sought myself” (B8), which Nietzsche cites with great feeling), he similarly denies that we can ever plumb its depths (B45). Indeed, many other remarks refer to thinking, knowing, and understanding without ever identifying or claiming knowledge of any soul substance.

Yet, Nietzsche’s secular, perspectivist Heraclitus seems at odds with various apparently dogmatic ontological and religious fragments. Nietzsche claims that Heraclitus rejected Pythagoras, the mystery cults, and the raving lust of the Dionysian festivals. He even asserts that “the self-reverence of Heraclitus has nothing at all religious” (*The Pre-Platonic Philosophers* [= PPP], KGW II 4.263–4). Yet, Heraclitus refers to the divine in fragments B5, B11, B15, B24, B30–2, B63, B67, B78–9, B86, and B114, and not always with clear skepticism. He also makes some apparently dogmatic epistemic and ontological statements incompatible with perspectivism such as that his account holds forever (B1) and that the world is common to all but unmade by Gods or human beings, an ever-living fire, with no origin or end (B30). Yet, the fragments, bereft of context as they are, nearly always collapse the nominally metaphysical concepts of the soul, immortality, eternal truths, and Gods into ignorance, flux, paradox, or perspective. Indeed, it is arguable that the fragments, as assertions limited to the physical, cloaked in obscure metaphorical guise, and characterized by anti-dogmatic metaphors, tactics, and modes of expression, share Nietzsche’s anti-metaphysics on multiple fronts. Thus, regardless of whether they successfully constitute non-metaphysical forms of thinking, there is significant reason to ally Nietzsche and Heraclitus in a common anti-metaphysical project.

But early and late Nietzsche approach Heraclitus in different ways. In contrast to the narrower scope, non-philological methodology, and transformative appropriations of Nietzsche’s 1880s Heraclitus, the early Nietzsche registers the full range of the doxographical tradition of Heraclitus, sometimes even identifying Heraclitean views that oppose his own work. He resists his early affiliation in *The Birth of Tragedy* (1872) by

allying Heraclitus with the Apollinian against the Dionysian.¹³ He registers the lawful character of the world order in Heraclitus¹⁴ against the Stoics (PPP, KGW II 4.278n24). And he critically ascribes to Heraclitus “faith in the eternity of truth. [...] Exhibition of his doctrine as anthropomorphism” (Nachlass 1872/73, 19[180], KSA 7.475). By contrast, the later Nietzsche identifies an almost wholly Nietzschean Heraclitus whose words are almost always interpreted in ways that accord with Nietzsche’s own doctrines. This later Nietzsche stresses the anti-metaphysical and temporal nature of Heraclitean truth, disappearing with his death or the end of his era, against Heraclitus’s statement that “this account holds forever” (B1). Thus, there is some daylight between Nietzsche’s early and later Heraclitus, as well as between his later work and the fragments’ epistemological and metaphysical possibilities. To present Heraclitus in his sole surviving fragmentary work as an anti-metaphysical thinker, a “physicist [*Physiker*]” (PHG 6, KSA 1.828), as he does both early¹⁵ and late, requires selecting out from it some resistant strains in his poem. All interpretations do this. What Nietzsche’s later Heraclitus does in particular is to efface discordant elements that might be regarded metaphysically, lest they undercut his image of Heraclitus as his anti-metaphysical precursor. Nietzsche’s early notes and writings on Heraclitus outside of *The Pre-Platonic Philosophers* (1869–76) also stray at times from the fragments, relying heavily on ancient biographies that he knew to be fictional and even inventing passages in the voice of Heraclitus. However, his early readings of Heraclitus are heavily steeped in the tradition and even the invented passages read primarily like paraphrases of the fragments.

Thus, Nietzsche’s portraits of Heraclitus can be divided roughly into a scholarly Heraclitus articulated in connection with the ancient and modern literature, which best describes his work in *The Pre-Platonic Philosophers*, and a distinctive vision of Heraclitus appropriated for his own philosophical purposes from the fragments, doxographical tradition, and nineteenth-century German scholarship. The scholarly reading is restricted primarily to the early to mid-1870s, while the distinctive Nietzschean Heraclitus begins to emerge in those early notes and writings but sees its full development only in the 1880s. Yet, there is much in both readings that is arguably appropriate to Heraclitus. From a limited set of the fragments, we can reconstruct Nietzsche’s reading of Heraclitus as a philosopher of change, eternal recurrence, and the overman (PPP, KGW II 4.263). Nietzsche’s claims to a Heraclitean philosophy of ceaseless flux draw support from such fragments as “every day a new sun” (B6), “you cannot step twice into the same river; for fresh waters are ever flowing in upon you” (B91), and “the world unmade by Gods or men, an ever-living fire” (B30; cf. PHG 6, KSA 1.828–9). We see the eternal recurrence emerge from the Stoic interpretation of Heraclitean fire as eternally

13 E.g., Nachlass 1872/73, 23[8], KSA 7.540; 19[61], KSA 7.438; and Nachlass 1870/71, 7[56], KSA 7.151.

14 Nachlass 1872/73, 19[114], KSA 7.456; 19[116], KSA 7.457; and 19[124], KSA 7.459.

15 Thus, I agree with Glatzeder that Nietzsche already develops his critique of metaphysics in his early readings of the “pre-Socratic” philosophers (Glatzeder, *Perspektiven der Wünschbarkeit*, 16).

destroying and creating,¹⁶ but the eternal recurrence also emerges, as we shall see, as a consequence of his association of Heraclitean fire, strife, and constant flux with his doctrine of forces, force-centers, and the will to power. Nietzsche writes of the “fire spirit out of which and to which all things are moved in double circles as in the doctrine of the great Heraclitus” (BT 19, KSA 1.128). He takes his own view of the world as strife or the chance play of the child Aion from Heraclitus's claims that “time is a child playing draughts, the kingly power is a child's” (B52), that “war is the father of all and the king of all” (B53), and that “war is common to all and strife is justice, and [...] all things come into being and pass away through strife” (B80). Nietzsche's views of the overman in its relation to the human being can be traced back to Heraclitus's claims that “the human is called an infant by the spirit [*daimonos*] and a child before the human” (B79) and that “the wisest human is like an ape in wisdom, beauty, and all other things compared to God” (B83). Thus, Nietzsche writes, “[a]ccording to Heraclitus: the wisest human is an ape in opposition to the genius [*Genie*] (God)” (Nachlass 1873, 27[67], KSA 7.607). The fragments we have seen above already provide clear precedents for Nietzsche's ideas of the world as uncreated, flux, strife, fire, chance, and the overman. Many other Heraclitean fragments support the paradoxical oppositional unities of Nietzsche's reading (PPP, KGW II 4.272–3; PHG 10, KSA 1.842). Heraclitus writes, “that which separates unites with itself. It is a harmony of oppositions, as in the case of the bow and of the lyre” (B51); “[g]ood and evil are the same” (B51); “[i]mmortals are mortal, mortals immortal, living in their death and dying in their life” (B62). Hence, there is substantial support in the fragments not only for his identification of many of his key doctrinal elements with Heraclitus, but also for his Hegelianizing reading of Heraclitus. But to accurately contextualize and characterize Nietzsche's readings of Heraclitus, we must go through each period of his reception in detail in relation to his sources.

Nietzsche's Early Heraclitus

Nietzsche's early readings of Heraclitus, as evident in *The Pre-Platonic Philosophers*, are steeped in the Greek fragments, the doxographical tradition, and philological scholarship. Accordingly, his early accounts of Heraclitus are for the most part either fair interpretations of the extant fragments, clear translations of a select group of fragments into his own language, or improvisations based in part on a narrow subset of the spuri-

¹⁶ Hershbell and Nimis follow Bernd Magnus in denying that Nietzsche could have found the eternal recurrence in Heraclitus, although Nietzsche does not actually require that Heraclitus have believed in an *ekpurōsis* or great conflagration to attribute eternal recurrence to him, for he sees the Heraclitean view of the cosmos as the random play of forces or strife leading inherently to the eternal recurrence of the same (Hershbell / Nimis, “Nietzsche and Heraclitus”).

ous remarks set down in the doxographical tradition. Nietzsche's later departures from this tradition serve to articulate an anti-metaphysical Heraclitus that he found in the Heraclitean fragments, which he takes to prefigure and later parrot his doctrines of becoming, the child, strife, chance, and eternal recurrence.

But Heraclitus's influence on Nietzsche's later work is hardly reflected in the quantity and date of his many direct references to Heraclitus,¹⁷ the vast majority of which are in his early professional writings and notes from 1870–73, especially, *The Birth of Tragedy* (1872), *Untimely Meditations* (1873–76), *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873), and *The Pre-Platonic Philosophers* (1869–76). In *Human, All too Human* (1878–80), *Dawn* (1881), *Idylls from Messina* (1882), *The Gay Science* (1882–87), and *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), works written from 1878 to 1885, there is only one explicit reference to Heraclitus (HH II, VM 223), and there are just a few references in most of Nietzsche's remaining works of 1886–89, *Beyond Good and Evil* (1886), *On the Genealogy of Morality* (1887), *Ecce Homo* (1888), and *Twilight of the Idols* (1889). The vast majority of Nietzsche's direct references to Heraclitus are extremely brief, with the exception of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and *The Pre-Platonic Philosophers*. These closely related early 1870s texts exhibit a scholarly criticality, detail, comprehensiveness, and cognizance of textual and biographical problems within the philological and ancient literatures that is largely absent from his later work.

Nietzsche's early and late references play two distinct roles in his life and work. The early detailed references build up his own conception of what philosophy and the philosopher are and can be without explicitly identifying with them. The late references link Heraclitus's philosophy and personal qualities directly to Nietzsche's philosophy in order to identify a precursor to validate his noble, anti-democratic, future-oriented worldview and to provide an alternative account of intuitive knowledge and a world order characterized by constant strife and becoming.¹⁸ These later accounts appropriate the "Dionysian" Heraclitus's name for his doctrines despite terminological differences and without the early explicit scholarly foundations. Hence, contra Cox, the differences between his early and late references to Heraclitus go well beyond lesser detail.¹⁹ Yet, there are clear traces of the later doctrines within his early readings of Heraclitus. This is not always evident both because he rarely refers to Heraclitean sources in the 1880s, and because his later work involves appropriative interpretations that to some extent

¹⁷ *Nietzsche Source* lists 120 references to a form of "Heraklit" and 44 of "Heraclit," but does not include *The Pre-Platonic Philosophers*.

¹⁸ Cox describes Nietzsche's naturalistic, perspectivist view of Heraclitean becoming (Christoph Cox, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley, CA 1999, 169 ff.). Meyer also reads Nietzsche as a naturalist who derives his perspectivism from Heraclitean ontology (but the term "perspectivism" comes from Gustav Teichmüller's *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau 1882). See Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 15, 199–200.

¹⁹ Cox, *Nietzsche*, 185.

alter, neglect, or minimize strands of Heraclitus's work he had once recognized as in conflict with his projects. Indeed, even in the early work outside of *The Pre-Platonic Philosophers*, he sometimes manufactures quotations and places them in the mouth of Heraclitus. He also uses Heraclitus's biography only where it may sustain his own values, so we hear nothing of dung and dropsy,²⁰ but much of nobility and solitude.

Nietzsche's early scholarly engagement with the Heraclitean tradition is fundamental to his developed 1880s philosophical doctrines and personal ideals of the noble intuitive artist and *Übermensch*, united in self and philosophy, anti-democratic and anti-nationalist. The tendency of some commentators to focus on the personal character of Nietzsche's Heraclitus derives in part from the fact that he so often refers to Heraclitus the person, especially in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, which has long been more accessible than *The Pre-Platonic Philosophers*, Nietzsche's most extensive account of Heraclitus. Yet, the latter text, which discusses Heraclitus's biography only briefly, provides a far clearer window into Nietzsche's relation to the Heraclitean tradition through its engagement with scholarly debates and its use of the Greek fragments. Still, the brief biography presented in *The Pre-Platonic Philosophers* similarly expresses the philosophy. Heraclitus emerges as the pure type of the stoic-Socratic godlike wise man, the lone founder of truth, hostile to poetry and the Dionysian (PPP, KGW II 4.265). As a pure type, Heraclitus embodies the identification of the philosopher's life and thought. A noble who surrendered his hereditary title of *basileus*, (sacerdotal?) king (PPP, KGW II 4.261), Heraclitus is characterized by his *hybris*, his pride, his desire to set himself apart from the crowd, and his grounding of knowledge on self-examination (esp. PHG 8, KSA 1.833–5). Heraclitus's independence from the crowd allows him alone to see in the activity of children a metaphor for the events of the cosmos as a whole. Nietzsche regards this proud solitude as the mark of the self-overcoming of the human in “the entirely different form of a superhuman [*übermenschlichen*] self-veneration in [...] Heraclitus [...], no bridge leads to other human beings” (PPP, KGW II 4.263). Nietzsche subsequently echoes this vision of Heraclitus's politics in his own politics (GM III 8, KSA 5.353), for it supports his later explicitly anti-democratic, pan-European views²¹ even as it forms an image of the overman and philosopher of the future. For Nietzsche, Heraclitus's politics thus combines the political and the epistemic. “[E]very move of his life shows what already emerges from his political comportment,” namely “the highest form of pride in the sure belief in the truth grasped by him alone” (PPP, KGW II 4.262). Heraclitus despises human beings because they live in this lawful world without ever recognizing it as such. Wisdom consists in recognizing and identifying oneself with the truth of the unity of the ever-unchanging *logos* (PPP, KGW II 4.262–3, 266–7). In Heraclitus, then,

²⁰ Still, these stories may lurk in the background of Nietzsche's references to “*Dünger und Mist*” (manure and a euphemism for shit) as preconditions of a work, which is to be investigated only by physiologists, not we artists (GM III 4, KSA 5.343).

²¹ Nietzsche's Heraclitus opposes the foreign (UM II, HL 10), yet also abolishes a nationalism differentiating barbaric foreigner from domestic Hellene (Nachlass 1875, 6[49], KSA 8.118).

according to Nietzsche, there can be no isolation of character from epistemology or ontology. What one knows is how one is or becomes.²²

Nietzsche understands Heraclitus's intuitive identification of himself with truth as a form of artistic or aesthetic, rather than natural scientific, knowledge (PPP, KGW II 4.270). This early aesthetic reading of Heraclitus,²³ which Jackson P. Hershbell and Stephen A. Nimis dispute as an invention,²⁴ provides a key to Nietzsche's career-long subsumption of science and epistemology under art, which is so evident in *The Birth of Tragedy*. He writes that philosophy "is an art in its ends and in its production. But the means, the exhibition in concepts, it has in common with science. It is a form of poetry [*Dichtkunst*]" (Nachlass 1872/73, 19[62], KSA 7.439). Philosophy traffics in concepts, like the sciences, but it is an art both in process and aims. "The philosopher of the future? he must become the higher tribune of an artistic culture" (Nachlass 1872/73, 19[73], KSA 7.443). Thus, Nietzsche links Heraclitus to the truth aesthetically, intuitively, and creatively. The point is that the quest for knowledge in the end be subsumed to intuitive, creative purposes.²⁵ Hence, Nietzsche is indifferent to whether such truths are compelled by *nous* in the intuitive Heraclitus or generated by experiment.

In the natural scientist Karl Ernst von Baer, Nietzsche finds the contemporary natural scientific confirmation of Heraclitean truth and reality. He interrupts his account of Heraclitus to discuss at length von Baer's work in which "the *panta rhei* is a chief proposition. A rigid persisting is nowhere, already because one comes always at last to forces whose effect includes in itself at the same time a lust for force"; knowledge is relative to the speed of perception, and accordingly we have "different subjective basic measures of time" (PPP, KGW II 4.267–70). For the early Nietzsche, then, natural science validates the Heraclitean truths of perspective-dependence, strife, and constant flux by showing that the appearance of permanence is an illusion dependent on a particular natural speed of perception of the world of forces.²⁶

The real issue for the aesthetic worldview is not that the philosopher constructs a vision of the world out of nothing intuitively, but that intuitive or scientific findings must be subordinated to the interests of life. Unless it is regarded aesthetically for life from a Heraclitean perspective, knowledge becomes as sterile as the "footnote philol-

22 Heidegger emphasizes the importance of this sense of becoming who one is in Nietzsche (Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?," trans. Bernd Magnus, *The Review of Metaphysics* XX/3 (1967), 411–31).

23 Meyer agrees that Nietzsche reads Heraclitus aesthetically, as the tragic philosopher (Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 55).

24 Hershbell / Nimis, "Nietzsche and Heraclitus," 32.

25 James I. Porter, "Don't Quote Me on That!": Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873," *Journal of Nietzsche Studies* 42/1 (2011), 73–99: 75.

26 Nietzsche's account of forces is also very much influenced by Roger Boscovich. For a brief summation of Nietzsche's affinities and disagreements with Boscovich's physical conceptions, see Joshua Rayman, "Nietzsche's Early and Late Conceptions of Time and Eternal Recurrence," *History and Theory* 61/1 (2022), 43–70: 49.

ogy" of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.²⁷ Thus, Nietzsche's reading of Heraclitus suggests why his own stance toward truth seems equivocal at times, namely that intuitive, aesthetic, and perspectival approaches are to be preferred to dogmatic approaches to truth, which are unsustainable in a world of Heraclitean flux.

What Heraclitus intuits or artistically constructs, without invoking any rational form of justification, both prefigures and to some degree elucidates Nietzsche's mature doctrines. In *The Pre-Platonic Philosophers*, Nietzsche identifies four chief thoughts in Heraclitus – becoming, justice, strife, and fire – which he interprets in ways that anticipate or support his own later accounts of constant flux, the innocence of becoming, *amor fati*, beyond good and evil, the cosmos as a battle of forces, which is to say, will to power, and eternal recurrence. Heraclitus's first thought is becoming, conceived as ever-present flux from the greatest to the infinitely small. "Heraclitus's intuitive perception: there is no thing of which one could say 'it is.' He denies *being* [*das Seiende*]. He knows only becoming, the flowing. The belief in persistence he treats as error a[nd] stupidity" (PPP, KGW II 4.270). Because there is no limit to flux, the concept of becoming as flux entails the impossibility of being (PPP, KGW II 4.270). "Even here too, if we want to step into the river [*Fluss*] of our apparently ownmost and most personal essence, Heraclitus's proposition applies: one never steps twice into the same river" (HH II, VM 223). No fixed identities of substance or quality can exist in this river of flux (German *Fluss* means both river and flux). "If all is in becoming, hardly any predicate can adhere to a thing, but rather is just in any case in the stream of becoming" (PPP, KGW II 4.272). This early understanding of Heraclitus's basic thought matches Nietzsche's later equation of becoming with constant flux in all things whatsoever, including predicative or qualitative identity, his affirmation of becoming, and his rejection of metaphysical being, persistence, and atemporal universality. The other three basic Heraclitean conceptions – justice, strife, and fire – relate closely to Nietzsche's thoughts of beyond good and evil, *amor fati*, will to power, and the eternal recurrence. Nietzsche understands Heraclitean becoming as the justice of an innocent, non-teleological conception of the world defined by the ceaseless struggle of involuntary, non-rational forces, which necessarily bring the world through an infinite number of recurring cycles of creation and destruction. Strife defines the nature of becoming as world justice, as "the permanent effecting of a unitary lawful, rational $\delta\upsilon\kappa\epsilon$," the "immanent lawfulness in the decision of the contest" (PPP, KGW II 4.272); or, as "*Origen VI 52 Cels.* says directly: 'one must know that war is common and that $\delta\upsilon\kappa\epsilon$ is strife a[nd] that all occurs according to strife'" (PPP, KGW II 4.272).

This conception of the world as constantly forged and destroyed through the struggle of forces in fire is at the heart of Nietzsche's direct ascriptions to Heraclitus of eternal recurrence and, eventually, the will to power. Nietzsche's view of Heraclitean becoming as strife, fire, and "this eternal breaking of the waves [*Wellenschlage*] and

27 Porter, "Don't Quote Me on That!," 75–6.

rhythm of things” (PHG 5, KSA 1.822) is akin to his later conception of the world as will to power eternally recurring, eternally destroying and creating “forces and force-waves” (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.610–1).²⁸ Fire is a physical force that holds sway throughout the cosmos, applying to world and thought alike, for it is simultaneously the transformative, non-teleological element continually building and destroying the world and a model of immanent worldly wisdom (PHG 6, KSA 1.827–9). Nietzsche’s account of Heraclitean fire in *The Pre-Platonic Philosophers* also prefigures his later conception of the will to power in describing both worldly and internal mental forces. Fire is an immanent reflective power that simultaneously builds the world eternally as a game and constitutes wisdom. Fire identifies itself with this entire process as an “immanent *dike* or *gnome*, holding sway in opposites a[nd] the fire force observing that entire *polemos*.” Fire is like a creative artist, immanent to one’s work and governed by the just order of strife and play (PPP, KGW II 4.279).

The problem is that the term for world destruction, *ekpurosis*, the great conflagration of all things, is recognized by Nietzsche as a later Stoic invention, and he is quite critical of the Stoics’s flattening and moralization of Heraclitus, even though it was the Stoics and Pythagoreans, not Heraclitus, who directly taught a very similar anthropomorphic version of eternal recurrence as “the doctrine of the unceasing circular course of all things up to the smallest details, i. e., [...] the strict, exceptionless recurrence of all the occurrences within the world.”²⁹ Indeed, Nietzsche virtually repeats versions of eternal recurrence taught by Stoics such as Chrysippus, Zeno, and Nemesios, as well as the Pythagorean Eudemos (in Simplicius), which he echoes in UM II, HL 2 and various parts of *Zarathustra*.³⁰ Yet, he ascribes eternal recurrence to Heraclitus, rather than to Pythagoreans or Stoics such as Chrysippus, Zeno, or Nemesios, when, according to Mihailo Djurić, he

had no unique ground to point to [Heraclitus] in particular as a possible teacher of the eternal return [for] Heraclitus has nowhere stated the reversibility of the course of time, or clearly the absolute identity of all finite temporal contents [...] [or] that the flux of constant becoming inverts itself, that the world occurrence is determined in advance up to the smallest details.³¹

All of this is literally true. No Heraclitean fragments directly express the particular characteristics of Nietzsche’s eternal recurrence of the same. But what Djurić fails to see is that Nietzsche attributes his doctrine of eternal recurrence to Heraclitus not only to preserve his identification of his philosophy with Heraclitus, but also as what he

²⁸ As Peter Heller argues, Nietzsche’s Heracliteanism involves (in part) either the physical reduction of “higher” forms to “lower” forms of “energy” or force, or the interpretation of the world perspectively as force-centers or will to power (Peter Heller, *Von den ersten und letzten Dingen*, Berlin 1972, 18).

²⁹ Mihailo Djurić, “Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre,” *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 1–16: 6–7, 9.

³⁰ Djurić, “Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre,” 8.

³¹ Djurić, “Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre,” 6; cf. 7, 10–1.

regarded as a necessary consequence of the Heraclitean physical principles of chance play, fire, strife, flux or becoming, and justice as regularity. If we couple the Heraclitean affirmation of the cosmos as the chance play of a child with the unceasing strife of fire in constant transformation (forces, force-centers, in Nietzschean terminology), and the regular measures of justice, we get the elements of Nietzsche's affirmation of the "most scientific of all possible hypotheses," the universe as constantly running randomly through all possible force-combinations and thus eternally recurring. In this sense, Heraclitus can be regarded as Nietzsche's predecessor in the teaching of eternal recurrence.

The child, as the innocent, playful artist of the cosmos, is both the anthropomorphic figure for fire (PPP, KGW II 4.278) and the operative metaphor for the philosopher, just as in *Zarathustra*. In "the play of noisy children" (PHG 8, KSA 1.834), Heraclitus considered "what a mortal had never considered on such an occasion – the play of the great world child Zeus and the eternal joke of a world destruction and a world origination [*Weltentstehung*]" (CV 1, KSA 1.758). Citing a phrase from Jacob Bernays, Nietzsche says that

Zeus becomes in his world-forming activity compared with a child (as is said of Apollo in Iliad O 361) [who] builds a[nd] destroys sand heaps on the beach of the sea cf. Rhein Mus. 7/274 p. 109 Bernays. "The stream of becoming, flowing unbroken, never comes to stand still a[nd] again opposed to the stream of annihilation" (PPP, KGW II 4.273–4).

Nietzsche interprets this image of the cosmos as flux, chance, and a chaotic principle of eternal recurrence, cyclically creating and destroying the world in fire, a "basic intuition" that he claims Heraclitus borrowed from Anaximander (PPP, KGW II 4.274–6). The surviving fragments of Heraclitus may not clearly express eternal recurrence of the same, as opposed to merely repeated creation and destruction of all things. However, Diogenes Laertius provides Nietzsche with a clear ascription of eternal recurrence to Heraclitus in the claim that the cosmos "is alternately born from fire and again resolved into fire in fixed cycles to all eternity."³² Nietzsche assigns this role of creation and destruction to the child and to fire, both of which he identifies as *aion*: "The eternally living fire, *aion*, plays, builds up and destroys" (PPP, KGW II 4.278); "[t]hat playing world child builds a[nd] continually destroys, but from time to time it begins the game anew" (PPP, KGW II 4.280).

This image of the child also expresses the non-teleological innocence of becoming definitive of Heraclitean justice, and thus anticipates his 1880s attempts to think of nature beyond good and evil. "Heraclitus has no reason to have to prove (like Leibniz did) that this world is even the best of all; it suffices for him that it is the beautiful, innocent play of Aion"; "it is a game; don't take it so seriously [*pathetisch*]" (PHG 7, KSA 1.832;

³² Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. II, trans. R. D. Hicks, Cambridge, MA 2005, IX 1.8.

cf. PPP, KGW II 4.281). There is nothing inherently moral or immoral about nature, on this metaphor. The problem is to see the cosmos as neither covering over suffering, nor positing *adikia*, injustice, in nature.

[T]here is a becoming a[nd] passing without any moral reckoning only in the play of the child (or in art) [...] There should remain no drops of *adikia* in the world. [...] the *polemos* [...] is only to be grasped as an artistic phenomenon. [...] The moral tendency of the whole as teleology is just as much excluded: for the world child does not act according to ends, but rather only according to an immanent *dike*. It *can* act only purposively and lawfully [*zweckmäßig und gesetzmäßig*], but it does not *will* this a[nd] that (PPP, KGW II 4.278).

Thus, on Nietzsche's account, Heraclitus regards the entire world process aesthetically beyond morality or teleology as mere play or strife without injustice or willed agency or intention (PPP, KGW II 4.279–80). “H. does not know an ethics, with imperatives” (PPP, KGW II 4.280). The world order or cosmos, which is necessity and play, defines justice, *dike* (B80). Hence, the single individual is also free of *adikia* (PPP, KGW II 4.276). “Heracl. accepted the entire fullness of contradictions a[nd] suffering” (PPP, KGW II 4.278). The totality is conceived as justice without moralization or the catharsis and *ekpurosis* of Anaximander (B66, a Stoic invention, according to Nietzsche),³³ since there is no *adikia* to be purified (PPP, KGW II 4.276–7). Thus, fire and the godlike child in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and *The Pre-Platonic Philosophers* prefigure the third metamorphosis in *Zarathustra* (the child). They also assert the *amor fati* of *Zarathustra* and *Beyond Good and Evil* in that they charge us to affirm fate (*heimarmene*) as it is, in taking godlike pleasure (*euarestesis*) in life and the eternal process of the world, even in suffering and war (PPP, KGW II 4.281–2).

Nietzsche's Heraclitus, Ancient Doxography, and Nineteenth-Century German Philology

Many of the foci, idiosyncrasies, and deviations in these readings, including Nietzsche's transformative language, his treatment of Heraclitus's life, and perhaps even his understanding of Heraclitus as a secular, anti-metaphysical thinker, trace back to the ancient doxographic tradition and nineteenth-century German philology. Hence, we can better understand the scope and origin of his interpretations of the life and fragments of Heraclitus by situating them within these traditions. This historical context corroborates the view of Heidegger and Cox that Nietzsche's Heraclitus is in many ways quite orthodox

³³ This is one of the virtues of these early writings, to show that Nietzsche realized that *ekpurosis* was a Stoic invention, in contrast to Hershbell and Nimis's ascription to Nietzsche of the belief that *ekpurosis* was Heraclitean (Hershbell / Nimis, “Nietzsche and Heraclitus,” 35).

for its time.³⁴ Examination of the literature will also tell us the extent to which Nietzsche's differences from current Heraclitus scholarship derive from his often careless, second- or third-hand historical methods and his reliance on inauthentic doxographical texts,³⁵ his personal appropriation of Heraclitus for his own purposes, and changes in the standard versions of Heraclitus since his time.³⁶ I will argue on the basis of my genealogy that much of Nietzsche's Heraclitus is a knowing, selective appropriation and translation of Heraclitus by reference to Plato, Diogenes Laertius, and the nineteenth-century German philological tradition.

Nietzsche relies on many different sources of Heraclitean fragments in Greek, Latin, German, and French.³⁷ His writings, especially *The Pre-Platonic Philosophers*, together with the Campioni collection of his book purchases and readings, and the Crescenzi collection of his library borrowings in Basel,³⁸ show that he read and quoted, often in Greek, the original ancient source material for the Heraclitean fragments and commentaries on them, including some by Plato,³⁹ Aristotle,⁴⁰ Theophrastus, Diogenes Laertius,⁴¹ Seneca,⁴² and many others in the doxographic tradition, as well as nineteenth-century German philology. This explains the wide overlap of his views of Heraclitus with so many ancient and modern sources. But we must not neglect their differences, in contrast to many recent genealogies of Nietzsche's work, for these differences are considerable with respect to any particular influence, and telling with regard to how he constructed his own distinctive visions of Heraclitus from out of common source material.

The earliest but hardly the most credible extant source on Heraclitus is Plato. As Jessica Berry, Jennifer Daigle, and Daniel W. Graham argue, Nietzsche's vision of radical

34 Sarah Kofman, "Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus," trans. Françoise Lionnet-McCumber, *Diacritics* 17/3 (1987), 39–55; 39, and Cox, *Nietzsche*, 186n41.

35 Giorgio Colli, "Nachwort," KSA 1.917–8.

36 Anthony K. Jensen, "Nietzsche's Interpretation of Heraclitus in its Historical Context," *Epoché* 14/2 (2010), 335–62.

37 Jensen, "Nietzsche's Interpretation of Heraclitus in its Historical Context."

38 For books he owned and lists of pages with evidence of reading, see Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003. For books he borrowed in his ten years in Basel, see Luca Crescenzi, "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)," *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442.

39 Nietzsche bought many Plato works, beginning in 1863–64 (especially in 1875). For the long list, see Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 440–60. He also taught many Plato courses at the Basler *Pädagogium* in the 1870s.

40 Nietzsche also bought many works by Aristotle (Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 114–26) and taught him numerous times in the 1870s at the university and the Basler *Pädagogium*.

41 Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 191–5.

42 Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 547–50.

Heraclitean flux owes a clear debt to Plato's *Cratylus* and several other dialogues.⁴³ Nietzsche devotes two and a half pages of lecture notes to Plato's *Cratylus* in *Introduction to the Study of Platonic Dialogues* (1871–76). The dialogue's appeal to “the professor of languages” is clear from its etymological approach to motion (*Cratylus*, 426a, 460). In his notes, Nietzsche copies nearly verbatim a telling passage from Friedrich Ueberweg's *Ueber die Platonische Weltseele* (1854) that asserts that “Plato at first encountered the Heraclitean doctrine (through Cratylus), according to which everything sensible is in constant flux, accordingly admits no knowing” (*Introduction to the Study of Platonic Dialogues*, KGW II 4.148–9).⁴⁴ Although Nietzsche's transcription omits the parenthetical expression “(through Cratylus),” this statement accurately characterizes the view of both the *Cratylus* and Nietzsche's Heraclitus that the cosmos is the constant flux of a stream into which one can never step twice (e. g., Plato, *Cratylus*, 402a, 439; 411bc, 447; 412a–413e, 448–49; 436e, 470), destroying knowledge (*Cratylus*, 439–40c, 473–4). Indeed, in *The Pre-Platonic Philosophers*, Nietzsche explicitly states that the Heracliteans “are called εἰδότες οὐδέν [knowing nothing], similar to how Plato at the end of the *Cratylus* explains that with the eternal flux no constancy of knowledge, thus no knowing is possible” (PPP, KGW II 4.292). Plato's view totalizes Heraclitean flux, defining justice by an ever-moving, warring fire that touches all things (*Cratylus*, 412a–413e, 448–9). Plato's reliance on Cratylus explains his neglect of Heraclitean law, for Aristotle and Nietzsche argue that Cratylus radicalized Heraclitus's thought to the point of silence and nonsense (UM II, HL 1, KSA 1.250). Graham, G. S. Kirk, and Matthew Colvin, similarly rejecting the Cratylean interpretation of Heraclitean flux, argue that there is no radical, general, total flux in Heraclitus, because the only authentic river fragment, in their view, asserts the river's substantive identity over time, “the same river.”⁴⁵ On this reading, it was Plato (or Plutarch, B91), not Heraclitus, who wrote, “you cannot step into the same river twice,” and it was the Neoplatonist Simplicius, not Heraclitus, who wrote “*panta rhei*,” everything changes. If this conservative interpretation is correct even of B12, which I doubt, that would mean that Nietzsche's emphasis on Heraclitean flux is inaccurate. However, Nietzsche's interpretation of radical Heraclitean flux is no outlier; it accords with the dominant nineteenth-century German Heracli-

⁴³ Jessica Berry / Jennifer Daigle, “Review of Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*,” *Notre Dame Philosophical Reviews* (May 13, 2015); Jessica Berry, “Nietzsche and the Greeks,” in John Richardson / Ken Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 83–107: 91–8; and Daniel W. Graham, “Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge,” in Patricia Curd / Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, 169–88: 171.

⁴⁴ Friedrich Ueberweg, “Ueber die Platonische Weltseele,” *Rheinisches Museum* 9 (1854), 37–84: 47. For the two passages in Ueberweg and Nietzsche, see William A. B. Parkhurst, *Nietzsche and Eternal Recurrence: Methods, Archives, History, and Genesis*, Tampa, FL 2021, 152.

⁴⁵ Heraclitus, B12; Matthew Colvin, “Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's *Theaetetus* and *Cratylus*,” *The Classical Quarterly* 57/2 (2007), 759–69: 759–60; Graham, “Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge,” 171; and Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*.

tus, as we shall see. Moreover, Nietzsche's interpretation is fully cognizant of Heraclitean law. Indeed, it defines Heraclitean law precisely as radical flux. The "uncanny intuitions" undergirding Heraclitus's account are "the eternal motion, the negation of every persistence a[nd] persisting in the world and the inner unitary lawfulness of that motion" (PPP, KGW II 4.267). Therefore, Nietzsche need not deny the paradoxical Heraclitean unities and laws of flux and strife. "Heraclitus discovered [...] what wonderful order, regularity, and certainty manifests itself in every becoming" (PHG 9, KSA 1.837).

But the Platonic accounts of Heraclitus, which can also be seen *inter alia* in the *Parmenides*, *Theaetetus*, *Phaedo*, and *Symposium*, in no way comprehend the totality of Nietzsche's Heraclitus. His reading extends far beyond and transvalues the Platonic account of Heraclitus, for the *Cratylus* is only one of Nietzsche's many Heraclitean sources. If Plato was the source of Nietzsche's radical conception of Heraclitean flux and relativism, Diogenes Laertius, the subject of three works Nietzsche published in 1869–70 on the text and ancient sources of *Lives and Opinions of the Eminent Philosophers*, was the main source for his life of Heraclitus. Nietzsche's initial use of Diogenes's apocryphal biography of Heraclitus is critical and appropriative. Aware that the Heraclitean biographies were invented,⁴⁶ Nietzsche relates only those anecdotes that serve his narrative politically and philosophically. Ignoring crass stories of Heraclitus, he explores the allied physical-political-epistemic character of Heraclitus's noble upbringing, his refusal of his hereditary title of *basileus* (king), his rejection of the people for banishing his friend, Hermodorus, and his retirement from public life to observe the play of children.

Crucially, Nietzsche's early *Laertiana* also evidence his roots in nineteenth-century German philology, which belie easy dichotomies between Nietzsche's philosophy and objective, formalistic exact philology. Christian Benne argues that Nietzsche's *Laertiana* exhibit the four characteristics of the Bonn School of classical philology exemplified by Nietzsche's teachers, Friedrich Ritschl and Otto Jahn,⁴⁷ namely, "the connection of the critique of texts with prosodic, metrical, epigraphic, and literary historical studies; source research [*Quellenforschung*]; the establishing of texts; and their critical interpretation for the ends of securing the texts, and thereby passing them down [*Überlieferung*]."⁴⁸ Indeed, Nietzsche's late philological works combine the Bonn School's critical, stylistic, genealogical focus with its empirical, anti-metaphysical, antitheological stamp, anticipating his philosophy of the future.

46 Friedrich Nietzsche, "Rezension von Jacob Bernays, *Die Heraklitischen Briefe: Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin 1869," *Literarisches Centralblatt für Deutschland* 6 (1869), 145.

47 For Otto Jahn and Friedrich Ritschl's influence on Nietzsche, see his letter to Franziska and Elisabeth Nietzsche, November 10–17, 1864, no. 451, KSB 2.17–20; cf. Jensen, "Nietzsche's Interpretation of Heraclitus in its Historical Context," 531–2.

48 Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 59.

Nietzsche's views of the ancient Heraclitean textual tradition were also shaped in substance by the nineteenth-century commentators and translators that he read and cited, including Hegel,⁴⁹ Friedrich Schleiermacher, Jacob Bernays,⁵⁰ Ferdinand Lassalle, Max Heinze, Friedrich Ueberweg,⁵¹ Hermann Diels, Georg Curtius,⁵² Eugen Dühring,⁵³ and Eduard Zeller. Schleiermacher's collection of Heraclitean fragments, which Nietzsche cites (PPP, KGW II 4.276) and which begins with a comment about "the unreliable stories of [Heraclitus's] life,"⁵⁴ formed a starting point for nineteenth-century German Heraclitus scholars.

The influence of Hegel and Schleiermacher on nineteenth-century German philology was such that few, if any, could evade the charge of Hegelianizing Heraclitus that Ueberweg, Bernays, and Fishman,⁵⁵ among others, level against Schleiermacher, Hegel, and Lassalle. We might even expect Hegelianizing charges because the Heraclitean fragments are themselves rife with oppositional transformation and unity. Indeed, Hegel reverses the patrimony, saying that "there is no proposition of Heraclitus that I did not adopt in my *Logic*."⁵⁶ Even Bernays, a critic of the Hegelian Heraclitus, reads Heracli-

49 In criticizing Hegel's and Eduard von Hartmann's notion that, since every story has an ending, so too does world history, Nietzsche quotes at length Hegel's *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1817–30) (Nachlass 1873, 29[72–5], KSA 7.660–3). The *Nietzsche Channel* traces these quotations to the 1845 Karl Rosenkranz edition: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 4th ed., Berlin 1845, 481–5: <http://www.thenietzschechannel.com/notebooks/german/nacha/nacha29a.htm>. Nietzsche bought this text two years later on June 16, 1875 for a lecture (Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 281).

50 Only seven pages of the 1869 edition of Bernays's text in Nietzsche's library show reading traces (Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 140; Jacob Bernays, *Die Heraklitischen Briefe: Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin 1869, C132 in Nietzsche's library).

51 Pages 86 and 178 of Nietzsche's edition of Part I of Ueberweg's history of philosophy show reading traces (Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 628). Ueberweg's third revised edition, which I used, discusses Heraclitus in § 16, 44–8.

52 Friedrich Schleiermacher, "Herakleitos, der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten," *Museum der Alterthumswissenschaft* 1 (1807), 313–533; Ferdinand Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des dunklen von Ephesos*, vol. I, Berlin 1847, vol. II, Berlin 1858; Diels, *Doxographi Graeci*; and Georg Curtius's lectures, *Geschichte der griechischen Literatur*, at the University of Leipzig in the winter semester of 1865/66.

53 Eugen Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1873. Nietzsche's early remarks on Heraclitus precede his June 30, 1875 purchase of this 1873 text (Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 203).

54 Schleiermacher, "Herakleitos, der dunkle, von Ephesos," 315.

55 Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Teil. Das Alterthum*, 3rd ed., Berlin 1876, 45–6; Jacob Bernays, "Heraklitische Studien," in *Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays*, ed. Hermann Usener, vol. I, Berlin 1885, 37–73: 37; and Sterling Fishman, "Lassalle on Heraclitus of Ephesus," *Journal of the History of Ideas* 23/3 (1962), 379–91: 379.

56 Cited in Howard Williams, "Heraclitus's Philosophy and Hegel's Dialectic," *History of Political Thought* 6/3 (1985), 381–404: 383; Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, vol. XII, Frankfurt a.M. 1986, 18.320.

tus as a dialectical philosopher interested in the *Aufhebung* of opposites.⁵⁷ Nietzsche's Heraclitus also seems dialectical in defining becoming as oppositional unity. Yet, his reading of Heraclitus assumes no caricatured Hegelian static unity. In Heraclitus, "the opposed predicates move themselves after themselves [...] intertwined like in a knot. [...] Effectively both forces are always at the same time, because their eternal striving admits neither victory nor suppression in a duration" (PPP, KGW II 4.272–3). Hence, Nietzsche's dynamic notion of "[t]he play of antinomies of Heraclitus" (PHG 10, KSA 1.842) obviates a static, unitary reconciliation of opposites. As we have seen above, for Nietzsche, Heraclitus's observed "*law in becoming and of the play in necessity*" (PHG 8, KSA 1.835) is nothing other than change; "the strife of the many itself is the one justice" (PHG 6, KSA 1.827).

The striking affinities between Nietzsche's Heraclitus and those of Bernays, Ueberweg, Zeller, Heinze, and Dühring demonstrate how conventional his reading was and indicate the origins of some of his seemingly idiosyncratic positions. Nietzsche was deeply familiar with all of these commentators. In *The Pre-Platonic Philosophers*, he cites his 1863–64 Schulpforta tutor, Max Heinze, on Heraclitus.⁵⁸ He writes two semi-critical letters about Bernays in 1868;⁵⁹ reviews his *Heraklitische Briefe* in 1869, criticizing the Stoic and Judeo-Christian impact on "the personal notes" and "heretical misunderstandings" of Heraclitus;⁶⁰ and cites Bernays's *Heracritea* (1848) and his *Theophrastos' Schrift "Ueber Frömmigkeit"* (1866) in *The Pre-Platonic Philosophers* (e. g., KGW II 4.262, 264). Nietzsche owned and read the third edition (1869) of Zeller's *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, and he cites the long section on Heraclitus (PPP, KGW II 4.277).⁶¹ He copies and extensively cites and disagrees with Ueberweg. Finally, he owned and read several of Dühring's books, and there is a surprising proximity between Nietzsche's early Heraclitus, his doctrine of will to power, and Dühring's Heraclitus.

Family resemblances between Nietzsche's Heraclitus and this group of nineteenth-century German philologists and historians indicate how little his early Heraclitus is distinctive to Nietzsche. Bernays similarly writes of Heraclitus's retreat to the Temple of Artemis.⁶² Dühring writes of his noble contempt for the crowd,⁶³ who, as

57 Jacob Bernays, "Neue Bruckstücke von Heraklit von Ephesus," in *Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays*, ed. Hermann Usener, vol. I, Berlin 1885, 74–101: 89–90.

58 Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872.

59 Nietzsche to Paul Deussen, June 2, 1868, no. 573, KSB 2.284, and Nietzsche to Erwin Rohde, June 6, 1868, no. 574, KSB 2.287.

60 Nietzsche, "Rezension von Jacob Bernays," 145.

61 Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 661, and Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3rd edn., Leipzig 1869.

62 Bernays, *Die Heraklitischen Briefe*, 15–6.

63 Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 25.

Heinze writes, lack understanding of the *logos*.⁶⁴ Zeller and Bernays similarly write of Heraclitus's critique of democracy and the herd.⁶⁵ Nietzsche follows Heinze in analyzing Plato's *Cratylus* and *Theaetetus* in connection with Heraclitean flux,⁶⁶ while he joins Ueberweg, Zeller, and Dühring in writing of the related radical conception of the "constant flux of all things."⁶⁷ Dühring writes that this flux transcends mere qualitative change to constitute "the basic condition of all life and all existence [*Existenz*]" as "force and counter-force ... an antagonistic play of forces,"⁶⁸ which is a physical, rather than metaphysical account. We also find in Nietzsche's sources a critique of the senses for asserting persistence;⁶⁹ the periodic recurrence of the construction and destruction or conflagration of all things;⁷⁰ the harmony of opposites in the bow and lyre, and war as the father of all;⁷¹ the identity of war or strife, *logos*, and justice;⁷² and an eternal cycle (*Kreislauf*) of recurrence,⁷³ with micro- and macrocycles⁷⁴ and the Great Year.⁷⁵ In language similar to both Bernays and Nietzsche, Zeller writes of "the world-forming force of a child that places here and there [*hin- und hersetzt*] the playing stones, builds up and smashes [*einwirft*] heaps of sand" (a phrase appropriated by Nietzsche in BT 24⁷⁶ but cited in *The Pre-Platonic Philosophers*).⁷⁷ Heinze and Dühring also prefigure Nietz-

64 Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 10–1.

65 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 451–2, 488, 490, and Jacob Bernays, *Heraklita* (1848), in *Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays*, ed. Hermann Usener, vol. I, Berlin 1885, 1–36: 31, cited in PPP, KGW II 4.261.

66 Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 22–3.

67 Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie: Von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Teil: Das Alterthum*, 2nd edn., Berlin 1865, § 15, 37; Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 530–1; and Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 24.

68 Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 26–7.

69 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 495, and Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 24; cf. TI, Reason 2.

70 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 460–3, 492; Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 6; Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3rd ed., 44; and Bernays, "Heraklitische Studien," 54.

71 Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 15.

72 Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 15–6, 22.

73 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 460, 472n4.

74 Bernays, "Heraklitische Studien," 51.

75 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 478, and Bernays, "Heraklitische Studien," 58.

76 "[W]enn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft" (BT 24, KSA 1.153). Nietzsche and Zeller attribute this to Heraclitus B52, Cox to the *Iliad*, following Nietzsche's citation in *The Pre-Platonic Philosophers* (Cox, Nietzsche, 189). See William Parkhurst's forthcoming article on Nietzsche's alleged plagiarism of Bernays.

77 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 458, and Bernays, "Heraklitische Studien," 55n1.

sche in writing of the lawful character of the Heraclitean cosmos,⁷⁸ and Bernays shares Nietzsche's ascription to Heraclitus of a non-teleological vision of the cosmos⁷⁹ as well as the link of physics and ethics.⁸⁰ In this partial list there is hardly any major element missing from Nietzsche's Heraclitus, aside from his later transformative terminology and his early artistic, aesthetic focus on pride and life identifying with truth. Indeed, the similarities are so great because Nietzsche constructed his views by reference to the Heraclitean texts and German scholarly tradition.

Nietzsche's questionable equation of Heraclitean flux to becoming is rife throughout the tradition. We see in Plutarch, Zeller, Heinze, and Bernays the same phrase, "the flux [or stream, *Fluss*] of becoming," that Nietzsche uses in UM II, HL 1.⁸¹ Thus, there is a clear heritage for the attribution of becoming to Heraclitus. Ueberweg criticizes this reading of Heraclitean becoming in Lassalle as a "Hegelianizing" distortion on grounds that Heraclitean flux emerged not "from the abstract concept of becoming as a unity of being and not being," which arose only later from "the Parmenidean and Platonic critiques of Heraclitus," but from a physical, hylozoic, incorporated intuition.⁸² However, Nietzsche's understanding of becoming is itself physical and dynamic.⁸³ In Heraclitus, "[a]ll becoming arises from the war of the opposed [...], the war is not thereby at an end; the struggle endures for eternity" (PHG 5, KSA 1.825). Now, the objection that Heraclitus himself says nothing about becoming as such is reasonable, but limited in force, because Heraclitus defines change by things passing into, which is to say, becoming, their opposites, life-death, waking-sleeping. This is crucial, since Nietzsche makes becoming Heraclitus's primary doctrine, ventriloquizing from the mouth of Heraclitus the statement, "I see nothing other than becoming [...], the sea of becoming and passing [...]. You use names of things as if they had a fixed duration: but the stream itself in which you step for the second time, is not the same as in the first time" (PHG 5, KSA 1.823). As we have seen, in attributing the stream of becoming to Heraclitus, Nietzsche steps into the same stream as Heinze, Zeller, Bernays, and Plutarch before him. His view falls within a long tradition of Heraclitus interpretation.

Yet, at the same time, there is no particular Heraclitus scholar from whom we can derive the totality of Nietzsche's early Heraclitus. One reason is that their topics overlap incompletely, as with Dühring. Other differences may be due to Nietzsche's other influ-

78 Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 8, and Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 24.

79 Bernays, "Heraklitische Studien," 59–60.

80 Bernays, "Heraklitische Studien," 54.

81 Jackson P. Hershbell, "Plutarch and Heraclitus," *Hermes* 105 (1977), 179–201: 194–5; Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 58; Bernays, "Heraklitische Studien," 51; and Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 231.

82 Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3rd ed., 45–6. See also Artur Przybyslawski, "Nietzsche Contra Heraclitus," *Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), 88–95: 93.

83 Meyer claims that Nietzsche accepts "Heraclitus's dynamic philosophy of relations," a dynamic, relational ontology (Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 36, 41).

ences, such as Boscovich,⁸⁴ Schopenhauer,⁸⁵ and von Baer. Nietzsche's secular anti-metaphysics also differentiates his view from overtly metaphysical accounts of Heraclitus. For instance, whereas Zeller, like Nietzsche, stresses the Heraclitean notions of Zeus's eternal law of becoming,⁸⁶ Ueberweg goes further in ascribing to Heraclitus a belief in "the all-knowing, all-directing divine spirit [or reason, added in the 3rd edition]"⁸⁷ and deriving Heraclitus's hatred of the many from their polytheism and their failure to follow universal law or *logos* or to accept the one, eternal, originary fire spirit.⁸⁸ Other major nineteenth-century German scholars are less metaphysical but often place greater limits on change and greater stress than Nietzsche on universal law, reason, and the divine. Nietzsche's differences with his tutor, Heinze, are particularly sharp. He would criticize as metaphysical Heinze's notions that Heraclitus is a pantheist, fire "a material substrate," Heraclitean change merely qualitative,⁸⁹ opposition "the essence of world movement," and "the authentic content of Heraclitean *logos*" "matter" or "*ousia*"; Nietzsche would also disagree with Heinze that there is not only a general law of all motion (*panta rhei*) but also "norm, rule, lawful order, [...] not blind chance [*Zufall*]," and even "determinate relationships" and determinate laws governing motion.⁹⁰ In *The Pre-Platonic Philosophers*, Nietzsche explicitly rejects Heinze's position that Heraclitus cannot ethically enjoin any actions or differentiate between good and bad, or those with or without the *logos*,⁹¹ for he claims that Heraclitus's ethics is immanent in the world process in the "immanent lawfulness" of justice (PPP, KGW II 4.281). For this reason, Nietzsche writes, "[i]t is entirely erroneous to heap up objections against Heraclitus that he has no ethics: like Heinze p. 49 ff." (PPP, KGW II 4.281). Hence, Nietzsche's Heraclitus cannot be traced back to any individual nineteenth-century German Heraclitus scholar, even though it falls heavily within that same paradigm.

84 Matthew Tones / John Mandalios, "Nietzsche's Actuality: Boscovich and the Extremities of Becoming," *Journal of Nietzsche Studies* 46/3 (2015), 308–27.

85 However, Nietzsche distances Heraclitus from Schopenhauer's teleology (PHG 5, KSA 1.826).

86 Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 467–8.

87 Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 2nd ed., § 15, 37; Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 530–1; and Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 24.

88 Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 2nd ed., § 15, 38–40. Nietzsche's view of Heraclitean *pyr* as fire parts with Ueberweg and many ancient sources, from Aristotle to Philolaos and Joannes Philoponus, who read the Heraclitean phrase *pyr aeizoon* as ever-living ether or air (Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy: An Attempt to Reconstruct their Thoughts*, vol. I, The Hague 1965, 39–40).

89 Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 454, 461, 463.

90 Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 6–8, 17, 19.

91 Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 49–54.

Heraclitus in Nietzsche's Mature Philosophy

In *Ecce Homo* and other late works and notes of the 1880s, Nietzsche identifies himself, his basic doctrines, and his formative influences with Heraclitus more than with any other philosopher. However, his casual, non-scholarly ascription of his major doctrines to Heraclitus, despite their quite distinct terminology, gives the appearance that his late Heraclitus is merely a mask for his own personal views. Yet, detailed, comparative study of Nietzsche's early and late writings on Heraclitus, in conjunction with source analysis, shows that his late work actually translates into his own terms views he derived from Heraclitus, the Heraclitean doxographical tradition, and nineteenth-century German Heraclitus scholarship.

Nietzsche directly identifies his philosophy with Heraclitus only in the 1880s as his explicit references sharply decrease. In 1885, he writes that he sees “[p]hilosophy, just as I alone still let it count, rather than the most universal form of history, as [the] attempt to describe Heraclitean becoming in some way and to abbreviate in signs (to translate and to mummify in a way as it were from apparent being)” (Nachlass 1885, 36[26], KSA 11.562). Philosophy for Nietzsche, then, is this inherently paradoxical attempt to describe and translate Heraclitean becoming into fixed signs that can only inadequately gesture at their living meanings, as he concludes *Beyond Good and Evil*. In *On the Genealogy of Morality*, he defines humanity as a bridge to a future (overman) defined by the chance play of the Heraclitean child (GM II 16, KSA 5.323–4). In *Twilight of the Idols*, he understands the key idiosyncrasy of philosophers as their anti-historical hatred of becoming (TI, Reason 1), the key Heraclitean concept for him, and the key idiosyncrasy of the theologians as their infection of the innocence of becoming (TI, Errors 7), which he characterizes by the chance play of Heraclitus in his early work (PHG 7, KSA 1.832; PPP, KGW II 4.281, 278). In *Ecce Homo*, he goes further, identifying Heraclitus with much of the substance of his work, his physics, epistemology, and ethics, including the notions of the world as becoming, flux, strife, chance, eternal return,⁹² and the great child playing with dice.

The affirmation of passing *and destroying*, what is decisive [*das Entscheidende*] in a Dionysian philosophy, the yes-saying to opposition and war, *becoming*, with radical rejection even of the concept “being” itself – therein must I recognize among all conditions the most related to me that has been thought up to now. The doctrine of the “eternal return,” which means the unconditioned and

92 Nachlass 1888, 14[188], KSA 13.376. Assertions of Heraclitean cycles of destruction and creation include Diogenes Laertius, Simplicius, Hippolytus, Aëtius, Plutarch, and Stobaeus (Philip Wheelwright, *Heraclitus*, Oxford 1959/1999, 56–8). G. S. Kirk, John Burnet, Hermann Fränkel, and H. F. Cherniss deny and Theodor Gomperz, Zeller, Olof Gigon, Stock, and Rudolfo Mondolfo assert that Heraclitus believed in *ekpurōsis* (Wheelwright, *Heraclitus*, 55–6), as does Ueberweg, citing the Stoics, Aristotle, and Hippolytus IX, 10, agreeing with Ritter, Brandis, Bernays, and Zeller, against Schleiermacher and Lassalle (Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3rd edn., 47).

infinitely repeated revolution of all things – this doctrine of Zarathustra’s *could* also at last have been taught already by Heraclitus. At least the Stoics, who have inherited almost all their fundamental representations [*Vorstellungen*] from Heraclitus, have traces of this (EH, BT 3).

Here we see Nietzsche identifying himself, in various guises, with all four of the major Heraclitean ideas that he identifies in *The Pre-Platonic Philosophers*, becoming or flux, strife or war, justice as the affirmation of becoming, opposition, and war, and fire as the agent and nature of the world’s creation and destruction. He also attributes to Heraclitus his stance toward morality. “[T]hat the world is a divine game and beyond good and evil – I have the Vedantic philos[ophy] and Heraclitus as forerunners” (Nachlass 1884, 26[193], KSA 11.201). Thus, Nietzsche explicitly equates his own and Zarathustra’s major doctrines with the key Heraclitean teachings of the affirmation of all things (beyond good and evil), including passing, destroying, opposition, war, becoming, and, with some hedging, the eternal recurrence of all things.

It is notable that Nietzsche here identifies Heraclitus with the affirmation of passing and destroying and the yes-saying to opposition, given the crucial role he assigns to opposition in his middle and late critiques of metaphysics. At the beginning of both *Human, All too Human* and *Beyond Good and Evil*, Nietzsche attributes the problems of metaphysical philosophy to its claim to the absolute diremption of opposites. In *Human, All too Human*, he writes that “[t]he philosophical problems now again assume in almost all pieces the same form of the question as two thousand years ago: how can something arise from its opposite, for example, the rational from the irrational, [...] logic from illogic, disinterested looking from desiring wanting, life for others from egoism, truth from errors” (HH I 1). The solution of metaphysical philosophy was to deny that the one might derive from the other and to assert instead a “wondrous origin” in the essence of the thing in itself for the higher valued element, reason, logic, truth (HH I 1). In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche asks the same question from out of the voice of a metaphysical philosopher unable to comprehend that something might arise from its opposite:

“*How could* something arise from out of its opposite? For example the truth from error? Or the will to truth from the will to deception? [...] Such a genesis [*Entstehung*] is impossible [...], the things of highest value must have another, *proper* origin [*Ursprung*], – from out of this passing, seductive, deceiving, trivial world [...], they are underivable! Much more in the lap of being, in the unchanging, in the hidden God, in the ‘thing in itself’ – there must their ground lie, and nowhere else!” – This type of judging forms the typical prejudice in which the metaphysicians of all times can be recognized; this type of valuations stands in the background of all their logical procedures [...]. The fundamental faith of the metaphysicians is *the faith in oppositions of value* (BGE 2).

To deny the relations of opposites is to posit a two-worlds solution in which one power, force, or reality lies in this world and is characterized by the qualities of this world, namely, flux and change, whereas the other power, force or reality lies in another world absolutely different from this one, fixed, static, and one. The one does not emerge from the other, and the two lack any common origin. Thus, for Nietzsche, this faith in an

oppositional or two-valued logic with its concomitant privileging of changeless Platonic-Parmenidean being is at the heart of metaphysics.

For this reason, Nietzsche's mature aim of overcoming metaphysics requires that he articulate a thinking that can take account both of the flux and becoming of the world and the stasis of Parmenidean being by including and thus transforming the latter within the world of flux. Hence, his critique of the oppositions of being and becoming is at the heart of his response to the core metaphysical view that the highest, the most abstract, concepts, being, the unconditioned, the good, the true, "could not have become" (TI, Reason 4). As this dichotomy between being and becoming, stasis and flux, implies, Nietzsche's response to metaphysical opposition is Heraclitean. For Nietzsche in the early works, the paramount example of opposition in metaphysics, as Peter Heller, Britta Glatzeder,⁹³ and Matthew Meyer⁹⁴ have discussed extensively, is the distinction between Heraclitean becoming and Parmenidean being. We can find clear support and precedent for Nietzsche's claim in *Ecce Homo* to derive his affirmation of the relation of opposites from Heraclitus in fragments such as B51, in which what separates from itself unites with itself in a harmony of oppositions, like the bow and lyre or good and evil, and B62, in which mortals are immortal and immortals mortal, living in death and dying in life.⁹⁵ Thus, Meyer has argued that in the passages from *Human, All too Human* and *Beyond Good and Evil* above Nietzsche is relying on a "Heraclitean unity of opposites doctrine."⁹⁶ But while I would agree that Nietzsche is thinking of Heraclitus's rejection of static opposition, we should not describe this doctrine in any simple sense as the unity of opposites. As we have seen, Nietzsche's early readings of Heraclitus emphasize the significance and affirmation of flux, war, becoming, destroying, and paradoxical, fluid conceptions of opposition (PPP, KGW II 4.272–3; PHG 10, KSA 1.842). In his 1880s accounts, then, he characterizes opposition itself by ceaseless flux, rather than being and stasis. This is evident in his 1881 notes, where he denies the reality of opposition and describes the world's flux in terms of the becoming of inherently linked oppositions of life and death. He writes, "Oh the false opposites! War *and* 'peace'! Reason and passion! Subject object! *There is not the same!*" (Nachlass 1881, 11[140], KSA 9.493). For Nietzsche, as for Heraclitus, the thinking of becoming both rules out and transforms what we regard as opposites. Our error is that "[w]e cannot think *becoming* otherwise than the transition from one persisting 'dead' condition into another persisting 'dead' condition. Oh, we name the 'dead' the motionless! As if there were something motionless! The living is no opposite of death, but rather a special case" (11[150], KSA 9.499). In

93 Glatzeder discusses extensively Nietzsche's development of opposition in relation to his reading of Heraclitus and Parmenides but not with regard to the Hegelian question (Glatzeder, *Perspektiven der Wünschbarkeit*, 83–8). Also see Heller, *Von den ersten und letzten Dingen*, 5, 7–8.

94 See, e. g., Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 9–10.

95 For a discussion of Heraclitean and Nietzschean opposition, see Hershbell / Nimis, "Nietzsche and Heraclitus," 22–3.

96 Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 8.

this idea that the thinking of flux requires a conception of becoming that annuls oppositions by thinking them as organically related, we see the Heraclitean problematization of the opposition between life and death (mortals are immortal and immortals mortal), and indeed, of all oppositions. The proper response to metaphysics is to do away with the absolute character of any opposition such as the true and false world by deriving opposites from each other (TI, “True World”). On Nietzsche’s reading, that by which we assert the apparent character of this world is precisely the grounds for its reality, only artistically selected, strengthened, and corrected; “appearance” is in no sense to be divided from “reality” on a two worlds model (TI, Reason 6). This is not to identify or unify opposites with each other, for the one, as a special case or derivative, insidiously related to the other, is not only in constant flux with respect to it, annulling any comparison of static identities, but a sum of forces that grows organically, historically, physically, and psychologically from its posited other or common root. Thus, there is neither radical alterity, nor absolute identification in opposition, but genealogical relation and organic-historical differentiation in time and circumstances. For Nietzsche, therefore, the overcoming of the basic oppositional logic of metaphysics involves the Heraclitean undoing of opposition.

Nietzsche’s discussions of eternal recurrence and the will to power similarly rely on Heraclitean themes of war, recurrence, play, and the child. Although he hedges on eternal recurrence, linking it more strongly to the Stoics and saying only that it “could” have been taught by Heraclitus, he had already linked Heraclitus closely to eternal recurrence in the early work and Heraclitean themes are rife in his 1880s notes and writings on eternal recurrence.⁹⁷ Thus, for instance, the famous 1881 note in which he champions the eternal recurrence of the same emphasizes our consequent new attitude toward work and suffering as the innocence and play of the child, whose battles (*Kämpfe*) are regarded in terms of forces.⁹⁸ In *Ecce Homo*, Nietzsche does not explicitly identify a Heraclitean precursor for the will to power. However, Cox is justified in claiming that the “[w]ill to power is an assertion of the Heraclitean ‘war is the father of all’,”⁹⁹ for Nietzsche directly links will to power and its early cousins¹⁰⁰ to war (Nachlass 1886/87, 7[9], KSA 12.295), defined by the contest of forces (BGE 36; GM II 12, KSA 5.316), and argues that all things, organic and inorganic, are governed by a will to power

97 For a partly contrasting view, see Paul S. Loeb, “Nietzsche’s Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same,” *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 70–101. Loeb argues that Nietzsche came to identify Heraclitus with eternal recurrence and to believe in its truth only in 1881, on account of his acceptance of Heraclitean war as the nature of the cosmos, after having disbelieved in the constellations (existing always but reconfigured) engendering identical repetition earlier as something akin to astrology, as evidenced by his remarks on monumental history in *On the Use and Disadvantages of History for Life* (87–8).

98 Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494–5; cf. 11[144], KSA 9.496–7.

99 Cox, *Nietzsche*, 245.

100 E.g., the lust or desire for power (Nachlass 1876/77, 23[63], KSA 8.425).

(Nachlass 1885, 34[247], KSA 11.504). Thus, in a series of notes and published texts in the 1880s, he recognizes in all things this Heraclitean strife, defined as a contest of forces or will to power. "Force forms itself continually in the smallest organism and must then release itself" (Nachlass 1881, 11[139], KSA 9.493); "above all, something living wants to *release* its force – life itself is will to power" (BGE 13); "*all* effecting force [can be] determined as: *will to power*" (BGE 36). In affirming this conception of life as a contest of forces or will to power, then, he is identifying himself with the Heraclitean yes-saying to opposition and war (EH, BT 3). Thereby he affirms the notion that all differences and oppositions ultimately derive from the common root of the Heraclitean struggle of forces that defines the will to power.

Now we can connect the two concepts of the will to power and eternal recurrence in Nietzsche's reception of Heraclitus, because Nietzsche conceives of the two concepts as inextricable. It is because the world is nothing but a play of forces, will to power, that the world recurs eternally the same ever again in the circle of the great year. "If *all* possibilities were not already exhausted in the order and relation of forces, no infinity would have yet elapsed. But because this *must* be, thus there is no new possibility anymore and all must already have been there innumerable times" (Nachlass 1881, 11[152], KSA 9.500). The cycle of forces of eternal return

is nothing *that has become*; it is the originary law, just as the *quantity of force* is an originary law without exception and transgression. All becoming is within the cycle and the quantity of force; thus not to employ the becoming and passing cycles through false analogy, for example[,] the stars or the ebb and flow of day and night[,] seasons for the characteristic of the eternal cycle (11[157], KSA 9.502).

Because the quantity of forces can never change, the constant flux of becoming is compatible with, and indeed, requires, its eternal recurrence.

The world of forces abides no diminution: for otherwise it would have become weak and been destroyed in the infinite time. The world of forces abides no standstill: for otherwise it would have been reached, and the clock of existence stood still. The world of forces thus never comes to an equilibrium; it never has a moment [*Augenblick*] of rest; its force and its movement are equally great at each time. Whatever condition this world *can* only even reach, it must have reached it and not once, but innumerable times. Thus this moment: it was already there once and many times and will just as much return, all forces distributed exactly so, as now: and just as much it stands with the moment that gave birth to this and which is the child of the now (11[148], KSA 9.498).

In this sense, Nietzsche's doctrine of forces and will to power entails eternal recurrence, and therefore is inseparable from it.

As this relationship of will to power and eternal recurrence to Heraclitean strife implies, in Nietzsche's late work, Heraclitus also represents Nietzsche's fundamental project of the overcoming of metaphysics. The general formula operative here is that the physics of becoming destroys the metaphysics of being. In *Twilight of the Idols*, Nietzsche expands on this idea even as he offers a rare criticism of Heraclitus:

I exempt with high reverence the name of Heraclitus. When the other philosopher-folk rejected the testimony of the senses, because they showed manifold and change, he rejected their testimony because they showed things as if they had duration and unity [...]. Heraclitus also did the senses injustice. They lie neither in the way that the Eleatics believed, nor as he believed, – they don't lie at all. What we make of their testimony, that inserts the lie first, for example, the lie of unity, the lie of thinghood, of substance, of duration [...], "Reason" is the cause that we falsify the testimony of the senses. Insofar as the senses show becoming, passing, change, they do not lie [...]. But Heraclitus thereby will hold eternal right that being is an empty fiction. The "apparent" world is the only one: the "true world" is only lied into it (TI, Reason 2).

This view that the Heraclitean world of flux destroys the possibility of any static metaphysical categories of identity and being, which he also expresses in his early work (PHG 9, KSA 1.836–9), is basic to his worldview throughout his career. As he writes in 1872/73 under the title *What should philosophy [be] now?*, Nietzsche looks to Heraclitus to demonstrate the "impossibility of metaphysics" (Nachlass 1872/73, 23[7], KSA 7.540). On his account, Heraclitus aids this project by denying both a metaphysical, static escape from flux and a physical-metaphysical, soul-body division. Heraclitus "denied the twoness of entirely diverse worlds [...], he no longer distinguished a physical world from a metaphysical [world], a realm of determined qualities from a realm of indefinable indeterminacy" (PHG 5, KSA 1.822; PPP, KGW II 4.280). Hence, Nietzsche describes Heraclitus's anti-metaphysics in terms identical to his own.

Nietzsche encapsulates this Heraclitean alternative to metaphysics in the non-teleological, non-moral character of the cosmic play or strife of the child. Despite lumping Heraclitus in with philosophical moralizers in asserting "the ethical-legal character of all becoming" in the regularity of appearances (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.259),¹⁰¹ Nietzsche regards the Heraclitean world as a divine game beyond good and evil. He first posits this view in the 1870s in *The Pre-Platonic Philosophers*. He describes the Heraclitean god (Zeus) or child playing randomly with the cosmos in an image of the innocence of becoming, beyond the moral judgments of good and evil. Nietzsche's famous August 1881 note retains this key Heraclitean image, describing the proper response to the eternal recurrence of the same as the innocence and play of the child, in contrast to the "seriousness of existence," so that we see life aesthetically as becoming and embodying knowing and truth. The world is to be seen as "a play of children, to which the eye of the sage looks" (Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494–5). The return of the same is inno-

¹⁰¹ As Hershbell and Nimis point out, we might also recognize in Nietzsche's critique of the stoic maxim "live according to nature" an implicit critique of Heraclitus's view that the λόγος is μέτρον, measured and regular in its changes, in that nature is "wasteful without measure, indifferent without measure" (BGE 9) (Hershbell / Nimis, "Nietzsche and Heraclitus," 28–9). However, I believe that the criticism is rather an attempt to differentiate Heraclitus from the stoic interpretation of him, and to distinguish his own view from that of modern scientists, for Nietzsche regards Heraclitean nature precisely as this paradoxically differentiating unity; the measure, the *logos*, is precisely strife, war, and chance without measure.

cent in the sense of the child, as “*necessity and innocence. [...] The play of life*” (11[144], KSA 9.496–7). The Heraclitean play of the cosmos is in this sense beyond morality in appealing to the necessity of chance, and this applies even to the individual, for “[w]e do nothing more in our intentional actions than play the play [game, *Spiel*] of necessity” (D 130).

From 1885 to 1888, Heraclitus exemplifies Nietzsche's philosophy of the future and defines his philosophical doctrines. Nietzsche writes, “[t]he mode of thinking of Heraclitus and Empedocles has arisen again” (Nachlass 1885, 34[73], KSA 11.442).

Today we near again all those fundamental forms of world interpretation which the Greek spirit in Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Empedocles, Democritus, and Anaxagoras, invented – we become from day to day more Greek, at first, economically, in concepts and estimations of value, as it were as Hellenizing ghosts: but one day hopefully also with our body! (41[4], KSA 11.679).

The philosophy of the future is this reborn, embodied pre-Platonic Greek spirit. “[E]very advance of epistemological and moralistic knowledge has restored the sophists [...], our contemporary mode of thinking is to a high degree Heraclitean, Democritean, and Protagorean” (Nachlass 1888, 14[116], KSA 13.293).

Thus, on his own account, Nietzsche's kinship with Heraclitus defines his wider philosophical project as well as the doctrines such as eternal recurrence, beyond good and evil, and the world as becoming, chance, and war basic to his claim to overcome metaphysics. Nietzsche's 1880s Heraclitus references emphasize this-worldly conceptions close to his own philosophy, flux, war, becoming, the eternal recurrence, a cosmology beyond good and evil, a reading of his wholeness, purity, solitude, and self-containment as a critique of the masses, a model of the sovereign individual, and an undermining of the splendid isolation of thought from becoming and action.

Nietzsche's Heraclitus as Triad of Personal, Philosophical, and Historical

This understanding of Nietzsche's relationship to Heraclitus and historical scholarship can now serve as the basis for an assessment of the extent to which his Heraclitus is personal, philosophical, or historical. What is clear is that the nexus of improvisation and historical scholarship we have seen in his accounts of Heraclitus problematizes the traditional poles defining their relationship. Nietzsche scholars such as David Allison, Giorgio Colli, Sarah Kofman, Artur Przybylski, and Günther Wohlfahrt¹⁰² emphasize

¹⁰² Günther Wohlfahrt, “Who is Nietzsche's Zarathustra?,” *New Nietzsche Studies* 6/(3/4) (2005), 12–22, and Françoise Dastur, “Who is Nietzsche's Zarathustra? A Note on the Iranian-Persian Background,” *Comparative and Continental Philosophy* 1/1 (2009), 39–54: 44–5, trans. note, 45n10.

the personal over the philosophical nature of Nietzsche's Heraclitus, arguing that Nietzsche attributes to Heraclitus his own philosophy and way of life. On this reading, the Heraclitus of Nietzsche's works is of primarily personal interest for Nietzsche as an exemplar for how to live, and accordingly, Nietzsche focuses on the personal details of Heraclitus's life. Hence, they make the person's character, namely, that of Nietzsche, Heraclitus, and Zarathustra, the primary issue. On this view, historical accuracy is a casualty in Nietzsche's rendering of Heraclitus: neither Heraclitus, nor the historical Zarathustra actually held the views Nietzsche ascribes to them, such as the *Übermensch* (the child, *Aion*/time), the Great Year, eternal recurrence (the self-rolling wheel), and the *ekpurosis* or great conflagration of the world (esp. B52).¹⁰³

There is a certain plausibility to these personal readings of Nietzsche's Heraclitus. He identifies Zarathustra (Zoroaster) explicitly with Heraclitus, including two early equations of Heraclitus and Zoroaster,¹⁰⁴ in an early draft of the prologue of *Thus Spoke Zarathustra*, he gives Zarathustra Zoroaster's biography ("Zarathustra, born at Lake Urmi, left his homeland in his thirtieth year, went to the province of Aria [Herat], and spent ten years of his solitude in the mountain Zend-Avesta") (Nachlass 1881, 11[195], KSA 9.519); and he identifies himself with Heraclitus. Moreover, Zarathustra is deeply personal to him. In two letters, he writes, "unbelievably much [in Zarathustra] is personally lived through and suffered that is understandable only to me" (Nietzsche to Heinrich Köselitz, End of August 1883, no. 460, KSB 6.443); "behind all the polish and unusual words stands my deepest seriousness and my entire philosophy. It is a beginning to reveal myself [*mich zu erkennen zu geben*] – no more!" (Nietzsche to Carl von Gersdorff, June 28, 1883, no. 427, KSB 6.386). Hence, David Allison has some reason to claim that Zarathustra was Nietzsche and that Zarathustra "was entirely personal."¹⁰⁵ Moreover, given Nietzsche's late remarks about Heraclitus, Sarah Kofman is justified in arguing that "Nietzsche identifies himself with Heraclitus," as "a pure type of philosopher (that is, a possibility of life and thought)."¹⁰⁶ Similarly, Giorgio Colli is right to argue that Nietzsche's interpretation of Heraclitus is personal in the sense not only that he expresses Nietzsche's own ideas, but that he discloses who Nietzsche is and aspires to be.¹⁰⁷ On the basis of such views, these writers argue that it is not really Heraclitus, but

103 Wohlfahrt, "Who is Nietzsche's Zarathustra?," 17, 19–20.

104 Nachlass 1870/71, 5[54], KSA 7.106, and PHG 1, KSA 1.806. Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of the Eminent Philosophers*; Schleiermacher, "Herakleitos, der dunkle, von Ephesos" (cf. Bernays, "Heraklitische Studien," 40, citing Schleiermacher, 532); Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, vol. II, Berlin 1838, 601; August Gladisch, *Herakleitos und Zoroaster: Eine Historische Untersuchung*, Leipzig 1859, 24 ff.; Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 56; and Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, 33 ff.

105 David B. Allison, *Reading the New Nietzsche*, Lanham, MD 2001, 112.

106 Kofman, "Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus," 39, 41.

107 Giorgio Colli, "Nachwort," KSA 3.655. Earlier, Colli denied that *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* was personal ("Nachwort," KSA 1.917).

Nietzsche's Heraclitus that is at issue: "Nietzsche is faithful not to Heraclitus himself but to his interpretation of Heraclitus from *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*."¹⁰⁸

But these readings are all half-truths. To agree that Heraclitus is deeply personal to Nietzsche's life and ideas and distinctive to him in its totality is not to say that his Heraclitus is not also deeply grounded in the history of Heraclitus interpretation. Indeed, I have identified sources for many of his claims to doctrinal affinity in Nietzsche's early, careful Heraclitus scholarship in *The Pre-Platonic Philosophers*, nineteenth-century German philology, and Heraclitus himself.

Moreover, we cannot sustain the dichotomy between the personal and the philosophical in Nietzsche. Merely to emphasize Heraclitus's life or philosophical positions in isolation presupposes a dichotomy between the personal and the philosophical that Nietzsche rejects and that is foreign to the Heraclitean textual tradition itself. Christian Benne, Enrico Müller, Pietro Gori, Matthew Meyer, Charles Bambach, Jessica Berry, Christoph Cox, and Anthony Jensen are correct to emphasize both personal and philosophical elements in their readings of Nietzsche's Heraclitus, because Nietzsche's Heraclitus is not only an aesthetic construction of great personal significance to him, but also a philosophical exemplar emerging out of the historical context of the doxographic and philological traditions. Nietzsche articulates important philosophical claims precisely through his biographical, personal, and psychological claims about Heraclitus. He rejects any sharp distinction between Heraclitus's life and philosophy, because he sees the intertwining of philosophy and life as the signal virtue of the pre-Platonic philosophers. What allowed Heraclitus and the other pre-Platonic masters

to fulfill, to raise up, to elevate [*erheben*], and to purify those elements taken over [from other peoples such as the Persians and Egyptians was that] they invented the *philosophical archetypes* [*die typischen Philosophen-Köpfe*] [...]. All those men are whole and hewn from one stone. Between their thinking and their character a strict necessity holds sway (PHG 1, KSA 1.807).

In this sense, there is an inextricable bond among the philosophical and personal elements of Nietzsche's Heraclitus. Because the focus on doctrinal statements silences what is personal in the philosophers, Nietzsche selects for discussion passages in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* "in which the personal in a philosopher reverberates the strongest, [...] for in systems that are refuted, only the personal can still interest us, for this is the eternally irrefutable" (PHG, KSA 1.803). But because Nietzsche's Heraclitus emerges from his study of ancient doxography and nineteenth-century German philology, he is simultaneously an historical figure.

This is not to say that Nietzsche simply sets down Heraclitus in himself. What we have seen is that even as Nietzsche's mature Heraclitus emerges from genuine fragments, spurious anecdotes, and diverging philological readings of Heraclitus, and thus,

108 Przybyslawski, "Nietzsche Contra Heraclitus," 88.

is highly characterized impersonally by this tradition, it also differs from them in ways both personal and philosophical, specific to the lives and philosophies of Heraclitus and Nietzsche and his own syncretic product. Thus, his versions of Heraclitus, especially his biographical remarks and texts other than *The Pre-Platonic Philosophers*, are a congeries of inextricably intertwined historical biographies and sayings generating historical archetypes, nineteenth-century neo-Kantian historical scholarship, and personal invention, rather than a real historical personage. Nietzsche's departures and omissions from Heraclitus derive not only from his sources, the most recent of which often regard Heraclitus through the lens of nineteenth-century neo-Kantian and Hegelian theories of perception, but also his tendency to artistically construct developed situations and ideas beyond the historical record and even to invent new fragments.¹⁰⁹ While Nietzsche attributes to Heraclitus incidents with no historical foundation and sayings likely fabricated by others, there is still no consensus on Heraclitus's life and work that would allow for the critique of the historical accuracy of Nietzsche's reading.

Thus, a problem with the claim that Nietzsche's reading of Heraclitus is personal is that Nietzsche uses, and goes beyond, histories of the philosophers that treat them not as singular historical individuals, but as archetypes chosen to illustrate their philosophy and the nature of philosophers. So, in a sense, these stories are already pre-formulated to unite philosophy and life by the authors such as Diogenes Laertius on whom Nietzsche draws. The pre-Platonic philosophers are the whole types uniting philosophy and life that Nietzsche so admires, then, because they were constructed as character types on the basis of their extant philosophy in the first place. But because we have no information on whether the fragments accurately reflect Heraclitus's biography and there is no strong reason to believe any of the incidents attributed to Heraclitus, because they were fabricated from the fragments, we certainly cannot identify these incidents with the historical figure of Heraclitus or build our account of the significance of his philosophy on them. Nevertheless, the fact that Nietzsche identifies the apocryphal stories with the fragments, on the basis of which they were invented, means that even his Heraclitean characterologies to some degree reflect the philosophy of the fragments.

Nor does Nietzsche attach any importance to the stock objection to his focus on the life of the philosopher, namely, that it involves the ad hominem logical fallacy, substituting assessments of persons for arguments, because he thought that the lives of the philosophers, especially the pre-Platonic philosophers, understood normatively as ideal types, are inextricably intertwined with their philosophy (PHG 1, KSA 1.807). Thus, he is not making the broader claim here that utterances are necessarily bound up with the character of the person uttering them. He writes later of lesser philosophers and scientists whose work says little or nothing about them. Rather, his minimal contention

109 PHG 10, KSA 1.842 depends upon incorrect translations of Parmenides, fr. 6, 8. For a contrary view, see Daniel W. Graham, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, NJ 2006, 160. Also see Nietzsche's claims on Heraclitean becoming (PHG 5, KSA 1.822).

is that the thought and character of the great philosophers are inextricably linked; their philosophy derives directly from their character, in force, style, and substance. Hence, we can judge their philosophy equally by reference to their writings and their lives. Philosophers that disengage their philosophy from their lives lack integrity; they live as if they did not really believe that what is true in theory also applies in practice. But the practical and contemplative lives ought to be regarded as inseparable (Nachlass 1875, 6[17], KSA 8.104). The universal claims of great philosophy and, thus, of science as founded on philosophy are masks for the person. Speaking of the pre-Platonic philosophers, Nietzsche says:

It is important to experience of such humans that they once have lived. Never would one be able to imagine, as an idle possibility, the pride of the wise Heraclitus, who can be our example. In him every striving for knowledge [*Erkenntniß*] appears unsatisfied and unsatisfying [*unbefriedigt und unbefriedigend*], according to his essence; for that reason if he is not taught by history, nobody will be able to believe in such regal self-respect, in such unlimited conviction [*Überzeugtheit*], to be the only happy liberator of truth. Such humans live in their own solar system (CV 1, KSA 1.757–8).

However, if the person of Heraclitus is a mere figment and imaginative-historical synthesis, then it seems that Nietzsche's very project of interpretation is in question. What is left if the life is more important than the doctrine, and the life is invented?

What Nietzsche is driving at with his interpretations and imaginative syntheses of the life and thought of Heraclitus is intentionally artistic, both in his work and in his understanding of Heraclitus. Nietzsche's Heraclitus intuitively identifies himself with truth and identifies the truth, though in a way that accords with natural science, so that Nietzsche's construction of Heraclitus intuitively identifies with Heraclitus's life and philosophy within the bounds of philology, as I have shown, but is selected from it in a way that stresses the creative-destructive nature of Heraclitean thought, most obviously in positing Heraclitus as intuitive and artistic. In retrieving Heraclitus as an Apollinian¹¹⁰ and later Dionysian world-builder and destroyer beyond morality (Nachlass 1872/73, 23[35], KSA 7.555), Nietzsche sustains a conception of truth without contradicting his rejection of a universal, objective epistemology by replacing the eternal objective correlates of philosophical knowledge with a playful, avowedly artistic¹¹¹ construction of life and thought. Nietzsche's Heraclitus is an artist in the sense that he is intuitive, rather than rationally bound, and that he regards the world order both descriptively and joyfully as an ever-changing play that exists beyond morality (PHG 7, KSA 1.832; cf. PPP, KGW II 4.281). "What is the philosopher? To answer for the ancient Greeks? [...] Heraclitus. Illusion. Artistic in the Philosopher. Art" (Nachlass 1872/73, 19[89], KSA

¹¹⁰ See Nachlass 1870/71, 7[56], KSA 7.151; Nachlass 1872/73, 19[61], KSA 7.438; 19[318], KSA 7.516; and 23[8], KSA 7.540.

¹¹¹ Nachlass 1869/70, 3[84], KSA 7.83; Nachlass 1872/73, 19[134], KSA 7.462; and Nachlass 1888, 14[100], KSA 13.278.

7.449); “[t]he **Philosopher**. *Observations on the Struggle of Art and Knowledge*” (19[98], KSA 7.452). Thus, for Nietzsche, even at the beginning of his philosophical career, Heraclitus represents the philosopher of the future as artist. Heraclitus restricts the drive to know in “strengthening the mythical-mystical, the artistic” (23[14], KSA 7.544). Nietzsche valorizes an artistic approach to truth for its optimistic affirmation of life, in contrast to a nihilistic knowledge that fixes its objects in a final state and aims at nothing beyond itself. “[A]rt is more powerful than knowledge [*Erkenntniß*], because it wants life, and knowledge reaches as a final end only – annihilation. –” (CV 1, KSA 1.760). Art replaces epistemology by redefining truth as a function of life. For this reason, Nietzsche replaces an epistemological with an artistic Heraclitus, whose philosophy is judged by its embodiment in an artistically rendered version of his life.

To restore the centrality of life is, if anything, the primary focus of Nietzsche’s philosophical project. Nietzsche’s all-out war for the primacy of life against the requisite unselfing of one particularly objectivistic conception of footnote philology may be most obvious in *The Birth of Tragedy* and in his letters to his defender, Erwin Rohde, but there is a clear line from philology to philosophy of life in his contemporaneous work on ancient philosophy. As James Whitman describes it, *The Birth of Tragedy* itself emerges from the 1830s-era subjective magisterial philology that Friedrich Ritschl had practiced, a Romantic form of philology inspired but not practiced by August Boeckh that emphasized an artist’s intuitive synthesis of the sciences in relation to his or her own personal life.¹¹² From 1869 to 1872, Nietzsche transitioned from the formal, Ritschl-approved task of compiling a scholarly edition of Diogenes Laertius’s *Lives and Opinions of the Eminent Philosophers* to the substantive consideration of the content and meaning of the lives and ideas of the philosophers that is the subject of *The Pre-Platonic Philosophers* and *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, which Enrico Müller calls Nietzsche’s transition from philology to philosophy.¹¹³ In this transition, he was returning to and situating himself within this older tradition of philology in which life, art, and science were all intertwined. Nietzsche’s sin, for which he was met with two years of silence from philology journals, consisted in the dissonance between the positivist “exact philology” then dominant in Germany with this older intuitive tradition, with its neglect of precise details in favor of personality, general archetypes loosely connected to facts, and an overall vision of the spirit or *Geist*.¹¹⁴ Nietzsche affirmed something like this latter form in closing his transitional lecture, *Homer and Classical Philology* (1869), with a few words “of the most personal type,” namely, that “each and every philological activity should be enclosed within and hedged in by a philosophical worldview in which everything individual and isolated evaporates as something contemptible and

112 James Whitman, “Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology,” *Journal of the History of Ideas* 47/3 (1986), 453–68: 459–62.

113 Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005, 139.

114 Whitman, “Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology,” 467–8.

only the whole and unitary remain in existence" (*Homer and Classical Philology*, KGW II 1.268–9). In writing about the personal lives of the philosophers, then, he circumscribes philology within a larger philosophical worldview, which is itself based closely on the Heraclitean tradition and scholarship. Though the philosophy he was then writing still lacked the key form, strategy, and style of his later work, as well as the historical method of genealogy he would later use as a corrective to its isolated treatment of individuals, it already shares its basically artistic Heraclitean content as the affirmation of the eternal recurrence of the flux and strife of living, to which he would eventually add his own artistic version of the "dark" Heraclitean style and fragmented forms, which he called aphorisms.

Bibliography

- Allison, David B.: *Reading the New Nietzsche*, Lanham, MD 2001
- Benne, Christian: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005
- Berry, Jessica: "Nietzsche and the Greeks," in John Richardson / Ken Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 83–107
- Berry, Jessica / Daigle, Jennifer: "Review of Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*," *Notre Dame Philosophical Reviews* (May 13, 2015)
- Burnet, John: *Early Greek Philosophy*, London 1908
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (eds.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Cleve, Felix M.: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy: An Attempt to Reconstruct their Thoughts*, vol. I, The Hague 1965
- Colvin, Matthew: "Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's *Theaetetus* and *Cratylus*," *The Classical Quarterly* 57/2 (2007), 759–69
- Cox, Christoph: *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley, CA 1999
- Crescenzi, Luca: "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)," *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442
- Dastur, Françoise: "Who is Nietzsche's Zarathustra? A Note on the Iranian-Persian Background," *Comparative and Continental Philosophy* 1/1 (2009), 39–54
- Djurić, Mihailo: "Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre," *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 1–16
- Fishman, Sterling: "Lassalle on Heraclitus of Ephesus," *Journal of the History of Ideas* 23/3 (1962), 379–91
- Glatzeder, Britta: *Perspektiven der Wünschbarkeit: Nietzsches frühe Metaphysikkritik*, Berlin 2000
- Graham, Daniel W.: *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, NJ 2006
- Graham, Daniel W.: "Heraclitus," in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/heraclitus/>
- Graham, Daniel W.: "Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge," in Patricia Curd / Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, 169–88
- Heidegger, Martin: "Who is Nietzsche's Zarathustra?," trans. Bernd Magnus, *The Review of Metaphysics* XX/3 (1967), 411–31
- Heller, Peter: *Von den ersten und letzten Dingen*, Berlin 1972
- Hershbell, Jackson P. / Nimis, Stephen A.: "Nietzsche and Heraclitus," *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 7–38
- Hershbell, Jackson P.: "Plutarch and Heraclitus," *Hermes* 105 (1977), 179–201

- Hölscher, Uvo: "Die Wiedergewinnung des antiken Bodens: Nietzsches Rückgriff auf Heraklit," *Neue Hefte für Philosophie* 15/16 (1979), 156–82
- Jensen, Anthony K.: "Nietzsche's Interpretation of Heraclitus in its Historical Context," *Epoché* 14/2 (2010), 335–62
- Kahn, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979
- Kirk, G. S.: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge 2010
- Kofman, Sarah: "Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus," trans. Françoise Lionnet-McCumber, *Diacritics* 17/3 (1987), 39–55
- Loeb, Paul S.: "Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same," *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 70–101
- Mansfield, Jaap: "Sources," in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 22–44
- Meyer, Matthew: *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*, Berlin 2014
- Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005
- Oehler, Richard: *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig 1904
- Parkhurst, William A. B.: "Does Nietzsche have a *Nachlass*?," *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 216–57
- Parkhurst, William A. B.: *Nietzsche and Eternal Recurrence: Methods, Archives, History, and Genesis*, Tampa, FL 2021
- Porter, James I.: "'Don't Quote Me on That!': Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873," *Journal of Nietzsche Studies* 42/1 (2011), 73–99
- Przybylski, Artur: "Nietzsche Contra Heraclitus," *Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), 88–95
- Rayman, Joshua: "Nietzsche's Early and Late Conceptions of Time and Eternal Recurrence," *History and Theory* 61/1 (2022), 43–70
- Robinson, T. M.: *Heraclitus: Fragments*, Toronto 1991
- Tones, Matthew / Mandalios, John: "Nietzsche's Actuality: Boscovich and the Extremities of Becoming," *Journal of Nietzsche Studies* 46/3 (2015), 308–27
- Wheelwright, Philip: *Heraclitus*, Oxford 1959/1999
- Whitman, James: "Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology," *Journal of the History of Ideas* 47/3 (1986), 453–68
- Williams, Howard: "Heraclitus's Philosophy and Hegel's Dialectic," *History of Political Thought* 6/3 (1985), 381–404
- Wohlfahrt, Günther: "Who is Nietzsche's Zarathustra?," *New Nietzsche Studies* 6/(3/4) (2005), 12–22

Carlo Gentili

Quid est veritas? Skeptische Implikationen von Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

Abstract: *Quid est veritas? Skeptical Implications of Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.* This paper aims to examine the reach of the question “Was ist also Wahrheit?” – which introduces the definition of truth given by Nietzsche in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873). The question has undoubtedly an analogy in the question with which Pilate responds to Jesus in the Gospel of John. Starting with an analysis of the direct and recognized sources of Nietzsche’s text, this contribution shows how the Gospel background is, for Nietzsche, indirectly no less than directly, a crucial comparison that makes a decisive contribution to his conception of language.

Keywords: Truth, Falsehood, Rhetoric, Metaphor, Skepticism

1 Einleitung

Im Rahmen der anhaltenden Aufmerksamkeit, die die wissenschaftliche Gemeinschaft dem Denken und Werk Nietzsches insgesamt zuteil werden lässt, wurden wohl wenigen seiner Schriften, vor allem in den letzten Jahren, so viele Forschungsbeiträge und Interpretationen gewidmet wie dem posthum erschienenen Aufsatz *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Die Entstehungsumstände der Schrift – mit den Hinweisen, die Nietzsche selbst aufgezeichnet, und dem, was er seinem Freund Carl von Gersdorff diktiert hat – und die Zweifel hinsichtlich des Datums der Erstveröffentlichung können inzwischen als definitiv geklärt gelten.¹ Als ebenso geklärt

¹ Lange Zeit wurde angenommen, dass das Erstveröffentlichungsdatum der Schrift das Jahr 1903 sei, während in diesem Jahr in Wahrheit die Zweitausgabe erschien. Dies hat unter anderem verhindert, den entscheidenden Einfluss in Betracht zu ziehen, den der Text auf *Lord Chandos Brief* von Hugo von Hofmannsthal hatte, der 1902 erschien. Vgl. dazu Mario Zanucchi, „Nietzsches Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* als Quelle von Hofmannsthals *Ein Brief*“, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 54 (2010), 264–290: 265, und Carlo Gentili, „Hofmannsthal e Nietzsche. Sulla menzogna del linguaggio“, in: *Estetica. Studi e ricerche* 1 (2019), 25–44. Sarah Scheiben-

Professor Carlo Gentili, University of Bologna, Philosophy and Communication Studies, Via Zamboni 38, 40126 Bologna, Italien, E-Mail: carlo.gentili@unibo.it

kann die Tatsache gelten, dass dieser kurze Text Nietzsches, mindestens als eine Art Inkunabel, einen Beitrag zu der später als *linguistic turn* bezeichneten Wende geliefert hat. Seit dem 1971 von Philippe Lacoue-Labarthe in der *Poétique* publizierten Beitrag² und dem Kapitel *Rhetoric of Tropes (Nietzsche)*, das Paul de Man der Schrift Nietzsches in *Allegories of Reading* (1979) widmete,³ galt das Augenmerk der herausragenden Rolle, die der Reflexion über die Sprache in Nietzsches Philosophie zukommt.⁴ Auch die Einbeziehung der Rhetorik, die in der Schrift weniger ausschlaggebend ist als in der Vorlesung über die *Darstellung der antiken Rhetorik* (ca. 1874),⁵ wird als Aspekt einer Dekonstruktion der philosophischen Sprache gewertet, die ihren ersten Niederschlag – wie bereits der Titel verdeutlicht – auf dem Gebiet der Moral fand. Schon Lacoue-Labarthe und De Man unterstrichen die Bedeutung, die unter Nietzsches Quellen dem Buch *Die Sprache als Kunst* von Gustav Gerber zukam, das 1871 und 1874 in zwei Bänden erschien. Aus dem Ausleihverzeichnis der Bibliothek der Basler Universität geht hervor, dass Nietzsche den ersten Band von Gerbers Werk am 28. September 1872 auslieh.⁶ 1988 hat Anthonie Meijers unter Nachweis impliziter Zitate und Textverweise im Einzelnen herausgearbeitet, welcher tiefen Einfluss Gerber auf Nietzsche ausgeübt hat.⁷ Doch auch andere Quellen Nietzsches, wie Richard Volk-

berger hat die Erstveröffentlichung von Nietzsches Schrift endgültig auf den November 1895 datiert, zusammen mit *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) in Band 10 (*Schriften und Entwürfe 1872–1876*) „der (auf 1896 vordatierten) dritten Gesamtausgabe“ (Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*, Berlin 2016, 5). Auf diesen Beitrag wird insgesamt für die Entstehungsgeschichte von *Ueber Wahrheit und Lüge* verwiesen.

² Philippe Lacoue-Labarthe, „Le détour (Nietzsche et la rhétorique)“, in: *Poétique* 5 (1971), 53–76; ausgearbeitet und wiederveröffentlicht als Philippe Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*, Paris 1979, 33–74; übersetzt als Philippe Lacoue-Labarthe, „Der Umweg“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin 2003, 125–163.

³ Paul De Man, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, New Haven*, CT 1979, 103–118; übersetzt als Paul De Man, *Allegorien des Lesens*, übers. v. Werner Hamacher und Peter Krumme, Frankfurt a.M. 1988, 146–163.

⁴ Vgl. dazu Benedetta Zavatta, „Nietzschean Linguistics“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 21–43.

⁵ Curt Paul Janz datiert die Vorlesung *Darstellung der antiken Rhetorik* auf das Jahr 1874 (Curt Paul Janz, „Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869–1879“, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), 192–203: 199). Zu den Inhalten der Vorlesung vgl. Glenn Most / Thomas Fries, „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 17–46.

⁶ Vgl. Luca Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442: 418.

⁷ Vgl. Anthonie Meijers / Martin Stingelin, „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 350–368, und Anthonie Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 369–390.

mann⁸ oder die theoretischen Anregungen, die er aus der *Geschichte des Materialismus* (1. Aufl. 1865; 2., erw. Aufl. 1873–75) von Friedrich Albert Lange übernommen haben könnte, blieben nicht unbeachtet.⁹

Im Mittelpunkt der umfassenden Debatte, die sich ausgehend von diesen Quellen und Zeugnissen entwickelt hat, stand offensichtlich die von Nietzsche vorgeschlagene Definition der Wahrheit:

Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volk fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen (WL 1, KSA 1.880 f.).

Weniger Aufmerksamkeit wurde wohl der Frage geschenkt, die dieser Definition vorausgeht: „Was ist also Wahrheit?“ Diese Fragestellung lässt unzweifelhaft die andere, berühmtere Frage „Was ist Wahrheit?“ (Τί ἐστὶν ἀλήθεια) (Joh. 18, 38) anklingen, mit der Pilatus, wie wir sehen werden, auf die Aussagen Jesu antwortete. Mit der Frage des Pilatus setzte Nietzsche sich bei verschiedener Gelegenheit und mit unterschiedlichen Interpretationsnuancen auseinander, auf die ich weiter unten eingehen werde.

In erster Linie soll gezeigt werden, dass Nietzsche in *Ueber Wahrheit und Lüge* sowohl die Idee vom tropischen Charakter der Sprache als auch die Auffassung der Sprache als Konvention von Gerber übernimmt. In zweiter Linie möchte ich nachweisen, dass die Betonung des tropischen Charakters der Sprache, obwohl die aristotelische Sprachauffassung ihren Hintergrund bildet, mit der christlich-augustinischen Tradition einer tropischen *virtus* des Wortes im Einklang steht. Während in dieser Tradition dergestalt die unendliche Potenzialität des göttlichen Quells hervorgehoben wird, scheint Nietzsche sich mit seiner impliziten Bezugnahme auf die Frage des Pilatus auf die Seite des Skeptizismus zu stellen. Sich mit Pilatus zu fragen: *Quid est veritas?* bedeutet für Nietzsche eine Zuspitzung der skeptischen Frage, für die er die volle Verantwortung übernimmt und auf die er eine Antwort gibt, die nur ästhetischer Art sein kann. Dies soll gezeigt werden durch die Rekonstruktion der direkten philologischen Verweise zwischen Nietzsches Texten und durch eine Befragung der philosophischen Quellen und der heiligen Schriften, auf welche die Textstellen sich implizit und explizit beziehen.

⁸ Am selben Tag, an dem Nietzsche den Gerber-Band entlieh, besorgte er sich auch zwei Werke von Volkmann: *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* (1865) und *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht* (1874). Vgl. Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher“, 419.

⁹ Vgl. Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche“, 387–390.

2 Zwischen Wahrheit und Metapher: Aristoteles und Gerber

Sarah Scheibenberger bezeichnet Nietzsches Frage über die Wahrheit als „die zentrale Frage“ des Aufsatzes.¹⁰ Das Adjektiv „zentral“ wird hier nicht nur in Bezug auf die Kapitelunterteilung von *Ueber Wahrheit und Lüge* benutzt, die Fritz Koegel in der Ausgabe von 1895/96 vornahm,¹¹ sondern auch in Bezug auf das einzige Element, das Nietzsches Frage von derjenigen des Pilatus unterscheidet, nämlich die Konjunktion „also“. Sie verbindet die Einführung der Definition der Wahrheit mit den Reflexionen über die Weise ihrer Erzeugung auf den voranstehenden Seiten. Werfen wir einen Blick auf den gedanklichen Aufbau des Textes, so können wir den Anfang der Argumentation bezüglich der Wahrheit bei der verwandten Frage „Was ist ein Wort?“¹² ansetzen. Die Antwort – „Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ (WL 1, KSA 1.878) – leitet den Vorgang der Metaphorisierung ein, dessen Endergebnis die oben angeführte Definition der Wahrheit ist. Bewusst oder unbewusst stimmt Nietzsche hier, mindestens mit Blick auf den ersten Teil, mit der Feststellung des Aristoteles überein: „Es ist nun also der zur Sprache gekommene [τὰ ἐν τῇ φωνῇ] Ausdruck [σύμβολα] von Vorgängen [παθημάτων] im innern Bewußtsein, so wie das Geschriebene (Ausdruck) des Gesprochenen.“¹³ Mit einer gewissen Annäherung kann man sagen, dass die von Nietzsche verwendeten Begriffe „Abbildung“ und „Nervenreiz“ den von Aristoteles benutzten Wörtern σύμβολον und πάθημα entsprechen. Wenn Nietzsches direkte Kenntnis des aristotelischen Textes jedenfalls nicht ausgeschlossen werden kann,¹⁴ so lässt sich mit größerer Gewissheit festhalten, dass er hier dem von Gerber gewiesenen Weg folgt, wie der Gebrauch des Begriffs „Nervenreiz“ enthüllt. Wie Anthonie Meijers und Martin Stingelin nahelegen,¹⁵ verwendet Nietzsche den Begriff, indem er eine Art Synthese zweier vielschichtiger Stellen von Gerbers Text vornimmt. An der ersten dieser beiden Stellen definiert Gerber den Begriff „Nervenreiz“ als das Element, das

10 Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge“*, 5.

11 Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge“*, 5.

12 Vgl. Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge“*, 40. Hervorzuheben ist Scheibenbergers Kommentar: „N. ironisiert hier das philosophische dialektische Modell, das die *quidditas* eines Gegenstandes hinterfragt, indem er den wesentlich metaphorischen Charakter von Fragemodell und Fragegegenstand unterstreicht.“

13 Aristoteles, *De interpretatione*, hg. u. übers. v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1998, 16 a 3 f.

14 Den zweiten Band der *Werke* (1836) von Aristoteles, der das *Organon* – und folglich die Schrift *De interpretatione*, die unter dem Titel *Von der Rede, als Ausdruck der Gedanken* übersetzt wurde – enthielt, erwarb Nietzsche am 16. September 1868. Vgl. Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 115.

15 Meijers / Stingelin, „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber“, 352.

„die Empfindung“ hervorruft, die „das Ding selbst, von dem dieser Reiz ausgeht“, zu erfassen weiß. Zwar erfasst diese nicht das Ding „in sich“, „aber sie steht doch mit ihm in einem direkten, sinnlichen Bezüge, erscheint von ihm abhängig.“ Sobald aber die Empfindung nach außen dargestellt wird, „so ist der Zusammenhang mit dem den Reiz veranlassenden Dinge nur noch ein mittelbarer, und die Darstellung lässt notwendig das Ding außer acht.“¹⁶ Dies ist die Voraussetzung für den Vorgang, den Nietzsche als Metaphorisierung bezeichnet.

Um jedoch zu diesem Resultat zu gelangen, gilt es zu erklären, wie die Empfindung in ein Bild übertragen werden kann. Dabei spielt der Laut (das, was Aristoteles τὰ ἐν τῇ φωνῇ nennt) eine entscheidende Rolle. Denn der Laut ist das erste Element, in dem die Empfindung „nach außen hin“ dargestellt wird; er bildet auch die erste Ebene des Vorgangs, durch den das Ding selbst „außer acht“ gelassen wird. Der Laut bildet den Anfang jenes Vorgangs, durch den das Zeichen seine Unabhängigkeit zunächst von der Empfindung und sodann vom Ding gewinnt: „Es ist also klar, daß zwischen unserer Empfindung und deren Darstellung durch den Laut ein wesentlicher Unterschied besteht.“¹⁷ An diesem Punkt erläutert Gerber im zweiten von Meijers und Stingelin wiedergegebenen Passus¹⁸ den Übergang vom „Hörbaren“ – dem Laut – zum Bild: Alle „Empfindungslaute“ sind „Lautbilder“, „aber das Bild, welches die Vorstellung entwirft, ist noch ein anderes.“ Dazu kommt es, weil der Mensch in dem Moment, in dem ein Bild entsteht, das Bewusstsein seiner Trennung von der Natur erlangt. Der Mensch will sich also die Gegenstände und die Reize, die von ihnen ausgehen, nicht so vorstellen, wie sie an sich sind, „sondern solches Bild von ihnen, wie er es sich eingebildet hat.“ Insofern dieser Vorgang eine Entfernung von der Natur bestätigt, ist er ein spezifisches Werk des Menschen – „[d]iese Einbildung ist sein Werk“ – und folglich der Kunst.

Von Aristoteles übernimmt Gerber vor allem die These von der konventionellen Natur der Sprache, wie sie in *De interpretatione* dargelegt wird, und verwendet sie, um ein Schema zu entwerfen, auf das er den Ursprung und die Entwicklung der Sprache zurückführt. Die Voraussetzung ist, dass die Sprache „ihren Ausgangspunkt von den Individuen“ nimmt. Doch obwohl sie „aus individuellen Reizen“ hervorgeht, wird sie aufgrund der Tatsache, „daß sie laut d.h. zum Laut wird“, „sofort [...] zum mächtigsten Bindemittel der Gattung.“ Auf die „Volkssprache“, die sowohl den Individuen als auch der Gattung angehört, wendet Gerber nun die Definition an, die er aus *De interpretatione* zieht: „Name“ ist nun also eine übereinstimmungsgemäß (κατὰ συνθήκην) etwas bezeichnende Lautform (φωνῆ σημαντικῆ).¹⁹ Damit, fährt

¹⁶ Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Bd. I, Bromberg 1871, 157. Nietzsche resümiert diese Position Gerbers anhand einer Paraphrase in der *Darstellung der antiken Rhetorik*. Vgl. KGW II 4.426.

¹⁷ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 158.

¹⁸ Meijers / Stingelin, „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber“, 368.

¹⁹ Vgl. Aristoteles, *De interpretatione*, 16 a 19.

Gerber fort, ist „das freie Schaffen der Sprache“ an sein Ende gelangt; sie stellt sich nun „in Dienste und Bedingungen des Volkslebens.“ Je mehr nun von der Sprache Klarheit, Knappheit und Bestimmtheit verlangt werden, desto mehr verliert sie „die reiche, überströmende Bildungskraft.“ Die Ausdrucksfülle, die Eigentümlichkeit und Färbungen des Reizes, die die Lautbilde prägten, werden jetzt zu störenden Elementen. Diese zweite Phase ist jedoch auch diejenige, in der, „nachdem die Sprache als Kunst abstarb, eine Kunst der Sprache sich bildet.“ Nachdem die Sprache ihre „feste Gestaltung“ gewonnen hat, führt die Durchsetzung der Schriftform, die Zeichen dieser erreichten Stabilität ist, zur Entstehung einer Literatur, deren Sonderung in Prosa und Poesie imstande ist, das zweifache Bedürfnis des menschlichen Geistes zum Ausdruck zu bringen. Während die „Darstellung der Prosa“, deren oberstes Gesetz sich in der Forderung nach „Angemessenheit, Klarheit und Bestimmtheit“ ausdrückt, uns die Welt und das Dasein so wiedergibt, wie sie sind, stellt „die Sprache der Poesie“ dieselbe Welt „ihrem Scheine nach als Andeutung, Symbol eines Göttlichen oder vielmehr Mensch-Göttlichen“ dar. Die Sprache der Poesie gewinnt dergestalt „die sinnlich bildliche Sprache, eben die ursprüngliche Sprache des Individuums.“²⁰

Diese wesentliche zweifache Verfasstheit der Sprache spiegelt sich in der Doppelheit dessen wider, was ihr Hauptwerkzeug wird, d.h. die Metapher. So hält Gerber fest: „Als Kunst nimmt die Sprache eine Mittelstellung zwischen den geistigen Strebungen der Menschen und den Hervorbringungen, welchen wir eine bloß sinnliche Existenz zuerkennen“, ein. Die Sprache kennt also die Grenzen der bloßen sinnlichen Existenz, die sie von unten begrenzen. Die eigentliche Sprache kann sich jedoch nur behaupten, „wo das Sinnliche aus dem Dunkel der Empfindung sich zu einer gewissen Helligkeit erhoben hat“; und andererseits kann sie nicht mehr hervorbrechen, „wenn das Bewusstsein als rein geistig sich dem Sinnlichen gegenüberstellt.“ Gerber schließt daher: „So bildet auf der einen Seite die Gränze: die Interjektion, auf der anderen: die Metapher.“²¹ Den Verhältnischarakter der Metapher verdeutlicht Gerber umfassender mit einem Zitat von Jean Paul, wonach die Metapher „Verhältnisse und nicht Gegenstände bezeichnet.“ Jean Paul weitet den Verhältnischarakter der Metapher über eine bloße Beziehung zwischen Begriffen hinaus aus und sieht darin den verbundenen Ausdruck zweier wesentlicher Seiten des Menschen; Metaphern sind nämlich „abgedrungene Synonyme des Leibes und Geistes.“ Seine Schlussfolgerung ist im Hinblick auf Nietzsches Definition der Wahrheit besonders zu berücksichtigen: „Daher ist jede Sprache in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblaßter Metaphern.“²²

²⁰ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 264–266.

²¹ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 275.

²² Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 361; vgl. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, hg. v. Josef Müller, Leipzig 1923, 186.

In dem anschließend von Gerber umrissenen Schema nimmt die Metapher aufgrund der Doppelheit, die ihr gestattet, sich „in dem Gebiete des Sinnlich-Unsinnlichen“ zu bewegen, eine Zwischenstellung zwischen der Synekdoche – die „auf dem Boden der Sinnlichkeit“ steht – und der Metonymie ein, deren „Uebertragungen“ im „Gebiete des Unsinnlichen“ verwurzelt sind.²³ Liefert die Synekdoche der Sprache also von Anfang an „die Bilder von der objektiven Welt“, so kommt danach der Metapher die Aufgabe zu, der Sprache „die Bilder für die Gedankenwelt“ bereitzustellen.²⁴

An diesem Punkt sehen wir, dass Nietzsches bereits zitierte Definition des Wortes – „[d]ie Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ (WL 1, KSA 1.878) – den von Gerber beschriebenen Vorgang besonders pointiert zusammenfasst. Wenige Zeilen weiter unten bezeichnet er diesen Prozess ausdrücklich als Metaphorisierung: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher“ (KSA 1.879). Im dritten Abschnitt der *Darstellung der antiken Rhetorik* wird derselbe Prozess detaillierter beschrieben. Wenn die Empfindung dank eines Bildes nach außen hin dargestellt wird, muss man sich fragen: „Wie ein Seelenakt durch ein Tonbild darstellbar ist? [...]. Da es nun aber ein Fremdes ist – der Laut – wie kann da genaueres herauskommen als ein Bild? Nicht die Dinge treten ins Bewußtsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen das $\pi\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ “ (KGW II 4.426). Diese Fragen und der daraus folgende Schluss ergeben sich aus der Feststellung, die Nietzsche als Prämisse setzt: „Es giebt gar keine unrhetorische „Natürlichkeit“ der Sprache, an die man appellieren könnte“; und die Tatsache, dass die Sprache „das Resultat von lauter rhetorischen Künsten“ ist – denn Nietzsche definiert die Rhetorik, sich auf Aristoteles beziehend, als eine „Kraft“, in der „das Wesen der Sprache“ besteht (KGW II 4.425) –, scheint mit der konventionalistischen Beschreibung des Vorgangs, in dem der Laut in einem Bild dargestellt wird, wengleich dank der Vermittlung der Überredung („das $\pi\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ “), in Widerstreit zu geraten.

Nietzsche löst diesen Konflikt, indem er von einer wesentlich tropischen Natur der Sprache ausgeht, d.h., indem er Dichtern und Rednern die Aufgabe einer ersten Schaffung der Sprache überträgt, die erst danach, durch Konvention, universell geteilt wird: „Die Sprache wird geschaffen von den einzelnen Sprachkünstlern, festgestellt aber dadurch daß der Geschmack der Vielen eine Auswahl trifft“ (KGW II 4.427). Von dort aus beginnt eine Spaltung im Prozess der Sprachkonsolidierung. Die unweigerlich begrenzte Zahl der „Sprachkünstler“ – „die einzelnen Wenigen“ – bringt „σχήματα“, d.h. „Figuren“ hervor, und dies wird „ihre virtus vor Vielen.“ Wenn diese sich aber nicht durchzusetzen wissen, „so beruft sich Jeder gegenüber auf den usus u. spricht von Barbarismen und Solöcismen.“ Die Sprache entwickelt sich somit auf einem zweifachen Weg: zum einen durch den gängigen Gebrauch, durch das auf Konvention und Gemeinsamkeit beruhende gewohnte Sprechen; zum anderen durch die

²³ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 382.

²⁴ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 367.

rhetorische und künstlerische Dimension, die sich durch Kreativität und Originalität auszeichnet: „Eine Figur, welche keine Abnehmer findet, wird Fehler. Ein von irgend einem usus angenommener Fehler wird eine Figur“ (KGW II 4.427 f.). Da jede Innovation bei einer absoluten Kreativität und Originalität jedoch unverständlich zu werden droht, muss die Innovation sich dennoch mit der Kommunikationsleistung vereinen, der keine Sprachform sich entziehen kann. Kreativität und Originalität müssen folglich auf der Grundlage der allgemeinen Bestimmung des *tropos* definiert werden, dem die Natur der Metapher entspricht, wie Nietzsche sie, Gerber zitierend, angibt: „Sie schafft die Wörter nicht neu, sondern deutet sie um“ (KGW II 4.427).²⁵

Die Konvention als Grundmerkmal der Sprache insgesamt und die vor dem Hintergrund der Metapher neu bestimmte Kreativität halten die Argumentation von *Ueber Wahrheit und Lüge* zusammen und lösen den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Schlussteil der Schrift – in dem Nietzsche vom „Trieb zur Metapherbildung“ als „Fundamentaltrieb des Menschen“ ausgeht, der, in der Schaffung von Begriffen „kaum gebändigt“, „ein neues Bereich seines Wirkens“ sich sucht und es „im Mythus und überhaupt in der Kunst“ findet (WL 2, KSA 1.887) – und der anfänglichen Voraussetzung, die den Ursprung der Sprache auf die Verstellung und die Konvention zurückführt.²⁶ „Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung.“ Im Menschen kommt diese „Verstellungskunst“ „auf ihren Gipfel“. Es entstehen daraus Illusionen, Täuschungen und das, was Nietzsche als „die verhüllende Convention“ bezeichnet. Zu diesen Täuschungen ist auch die „unbegreifliche“ Tatsache zu rechnen, dass „unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.“ Denn die Empfindung der Menschen „führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen“ (WL 1, KSA 1.876). Wenn die „Conventionen der Sprache“ in Wirklichkeit eine bloße Täuschung sind, ist die Frage, die Nietzsche sich stellt – „Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“ (KSA 1.878) –, de facto bereits negativ beantwortet. Auch die oben zitierte Definition des Wortes als „Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ wird der zwingenden Ursache-Folge-Beziehung entzogen und einer völligen Willkür, d.h. der Konvention, überantwortet: „Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.“

²⁵ Vgl. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 367 f., und Meijers / Stingelin, „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber“, 355.

²⁶ Vgl. Detlef Otto, „Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff“, in: Borsche / Gerrratana / Venturelli (Hg.), *„Centauren-Geburten“*, 167–190: 169: „Ein weiterer Sachverhalt läßt die Metapher letztlich nicht die Position des Grundes der begrifflich formulierten Wahrheit einnehmen: die Spannung zwischen den beiden argumentativen Bewegungen Nietzsches in WL, die Metapher einerseits zum Ahn des Begriffs zu erklären, diesen also aus jener herzuleiten, andererseits und zugleich beide einander gegenüberzustellen als Ursprüngliches und Residuales, ja geradezu wie Lebendiges und Totes.“

3 Das Wort, der Satz und die Genesis

Entscheidend ist an diesem Punkt festzuhalten, dass Nietzsche aus dieser Definition des Konventionscharakters der Sprache die ersten bedeutenden Folgen für die Dekonstruktion der Wahrheit auf dem Gebiet der Moral ableitet, noch ehe er sich der Rolle der Metapher zuwendet. In erster Linie setzt dieser Übergang die Analyse des Vorgangs der Begriffsbildung voraus. Dieser Vorgang verläuft über die grundlegende Rolle, die Nietzsche der „Vergesslichkeit“ zuweist. Nur weil der Mensch den Konventionscharakter der Sprache vergisst, kann er glauben, er könne über die Sprache zur Wahrheit gelangen. „[J]edes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalig ganz und gar individualisirte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll“ (WL 1, KSA 1.879). Das Begriff gewordene Wort muss sich also anpassen, insofern es die individuellen Unterschiede vergisst und „für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss“ (KSA 1.879 f.). Daraus folgt: „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.“ Wie also das Wort „Blatt“, nachdem es sich in den entsprechenden Begriff verwandelt hat, seine kommunikative Wirksamkeit daraus bezieht, dass es alle zwischen den unzähligen einzelnen Blättern bestehenden Unterschiede fallen lässt, die sich mit dem Begriff verbinden, so verhält es sich gleichermaßen mit den moralischen Qualitäten. Zu behaupten, ein Mensch sei ehrlich, weil wir ihm die „qualitas occulta“ zuschreiben, die wir Ehrlichkeit nennen, kommt wiederum der Feststellung gleich: „das Blatt ist die Ursache der Blätter“: „Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die die Ehrlichkeit hiesse, wohl aber von zahlreichen individualisirten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassen des Ungleichen gleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen“ (KSA 1.880).²⁷

Es wurden damit die Folgen geklärt, die sich aus der Definition des Wortes als „Abbildung eines Nervenreizes“ ergeben. Wie Josef Simon bemerkt, „stellt sich [diese Definition] gegen die metaphorische Auffassung von Wort und Sprache als ‚adäquates Abbild‘ der Wahrheit.“²⁸ Simon stellt fest, dass schon Gerber mit dem Gebrauch des Wortes „Nervenreiz“ in einem wichtigen Punkt von Kant abweicht: Das Wort sagt anderes aus als das von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) verwendete Wort „Empfindung“ (z.B. B 34 und B 830), wo es die Affizierung der Sinne durch einen

²⁷ Dies kann als Nietzsches erster ausdrücklicher Angriff auf die Grundlage der Moral gelten, der sich somit auf eine linguistische Voraussetzung stützt; eingehendere Betrachtungen dazu in Carlo Gentili, *Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie*, übers. v. Leonie Schröder, Basel 2010, 147–155.

²⁸ Josef Simon, „Der Name ‚Wahrheit‘. Zu Nietzsches früher Schrift *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*“, in: Manfred Riedel (Hg.), *„Jedes Wort ist ein Vorurteil“*. *Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Köln 1999, 77–93: 82.

Gegenstand bezeichnet. Hier gibt der Begriff stattdessen, „ganz unkantisch und naturalistisch“, die „*physiologische Ursache*“ der Empfindungen selbst an.²⁹

Im Kielwasser Gerbers nahm Nietzsche eine der kantischen diametral entgegengesetzte Stellung ein. Doch seine Kritik ging weit über Kant hinaus.³⁰ Dass das Wort kein adäquates Abbild der Wahrheit ist, beraubt nämlich sogar die Erzählung der Genesis als archetypischer Ort der Beziehung zwischen den Dingen und ihren Namen – die so auch in Gerbers Argumentation einen zentralen Passus darstellt und mit der Nietzsche sich in einer Aufzeichnung von 1869 befasst hat³¹ – jeder Grundlage und Plausibilität. Obgleich Nietzsche diese Folge nicht ausdrücklich anspricht, waren ihm die Worte Gerbers dazu unzweifelhaft bekannt: „Die Vorstellung, welche Genesis II, 19–20 von Namengebungen erweckt, ist kindlich“, auch wenn er einräumt, dass „die beschauliche Ruhe, welche sie voraussetzt“, „am wenigsten [...] zur Sprachschöpfung drängend“ war.³² Weiter unten ist Gerbers Argumentation vielschichtiger und genauer: „Wörter sind nicht zu fassen als Benennungen einzelner Dinge, wie etwa es in der Genesis (II, 19) heisst: Gott brachte die Thiere und Vögel zu dem Menschen, dass er sähe, wie er sie nennete: denn wie der Mensch allerlei lebendige Thiere nennen würde, so sollten sie heissen.“³³

Der anschließende Kommentar Gerbers zu diesen Worten liegt den entscheidenden Argumentationen Nietzsches zugrunde. Gerber schreibt nämlich: „In Wirklichkeit sind die Namen der Dinge auffallend willkürlich“, und dies erklärt sich „eben daraus, dass die Menschen gar nicht diese Gegenstände mit Wörtern zu bezeichnen veranlasst waren, sondern vielmehr Vorgänge mit dem, was die Grammatik Satz nennt.“ Im Zentrum der Sprachentstehung steht nach Gerber also nicht das Wort, sondern der Satz. Letzterer stellt die ursprüngliche Bedeutung der Wurzeln dar: Nur der Satz „ist lebendige Sprache, das Wort ist eines seiner Glieder [...], denn Wortformen erzeugt nur der Satz, Wortbedeutungen fixiert nur der Satz.“³⁴

Der Satz bestimmt also die Bedeutung des Wortes und stellt es in ein Netz menschlicher Beziehungen. Auch nach Nietzsche ist die Sprache der Ort, wo der Mensch seine Beziehung zu den Dingen benennt: „Das „Ding an sich“ – was in diesem Fall, trotz des offensichtlichen Verweises auf Kant, das abgesehen von seinen Beziehun-

²⁹ Simon, „Der Name ‚Wahrheit‘“, 83.

³⁰ Vgl. dazu Josef Simon, „Die Krise des Wahrheitsbegriff als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 242–259.

³¹ In der Vorlesungsaufzeichnung *Vom Ursprung der Sprache* von 1869 stellt Nietzsche, im Anschluss an die Anmerkung, dass das Alte Testament der einzige religiöse Text sei, der einen Mythos über den Ursprung der Sprache anführe, fest: „Zwei Hauptpunkte: Gott und Mensch reden dieselbe Sprache, nicht wie bei den Griechen. Gott u. Mensch geben den Dingen Namen, die das Verhältniß des Dinges zu dem Menschen ausdrücken. Also die Namengebung der Thiere usw. war das Problem des Mythos: die Sprache selbst wird vorausgesetzt“ (KGW II 2.186 f.).

³² Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 230.

³³ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 353.

³⁴ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 353.

gen betrachtete Ding meint – „ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich“ (WL 1, KSA 1.879). Dieser „bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu dem Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zur Hülfe.“ Die Reichweite von Nietzsches Feststellung trifft aber unmittelbar die Erzählung der göttlichen Schöpfung am Anfang der Genesis, da die Schöpfung mit Gottes Wort ihren Anfang nimmt.

4 *Veritas* und tropische Natur der Sprache

Dass Nietzsche vom tropischen Charakter der Sprache ausgeht, ist eine Tatsache. Auf Gerbers Spuren stellt er in der *Darstellung der antiken Rhetorik* fest: „Alle Wörter [...] sind an sich u. von Anfang <an>, in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen“ (KGW II 4.426). Die eingangs zitierte Definition der Wahrheit als „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien“ usw. in *Ueber Wahrheit und Lüge*, das früher entstand, steht mit diesem Passus in vollem Einklang. Erstaunlicherweise stimmt Nietzsches Position darin mit derjenigen der christlichen Tradition überein, welche die Sprache der Bibelschriften als wesentlich tropisch anerkennt. Augustinus stellte dies unmissverständlich fest: Die Kenntnis der Tropen „propterea scripturarum ambiguitatibus dissolvendis est necessaria, quia cum sensus, ad proprietatem verborum si accipiatur, absurdus est, quaerendum est utique ne forte illo vel illo tropo dictum sit quod non intelligimus; et sic pleraque inventa sunt quae latebant.“³⁵ Augustinus zieht freilich nicht in Zweifel, dass die Schriften ein Werk des Heiligen Geistes und des Geistes Gottes sind; dennoch weiß er auch, dass sie die Interpretation durch einen „auctor“ voraussetzen, der sie konkret geschrieben hat („qui per eum [der Geist Gottes] haec operatus est“). Mit anderen Worten legt Augustinus nahe, dass auch der Geist Gottes vorgesehen hat, dass die in den Schriften verborgene Wahrheit das Ergebnis einer Interpretation sein muss, die verschiedene Bibelstellen miteinander vergleicht.³⁶ Es scheint also, als könnte die göttliche Macht sich in ihrem Reichtum nur verströmen, wenn sie weit über die bloße Entsprechung zwischen Wort und Ding hinausgeht, sodass Gott selbst nur imstande wäre, über Metaphern zu sprechen.

Dies erklärt, warum Augustinus davor warnt, sich ausschließlich dem buchstäblichen Sinn („ad proprietatem verborum“) der Schrift anzuvertrauen, der sich als „absurdus“ erweisen könnte. Er greift damit das von Paulus aufgestellte Kriterium auf, wonach man Diener des Neuen Testaments ist, „nicht des Buchstabens / sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet / aber der Geist machet lebendig“ (2. Kor 3, 6; übers. v. Luther). In einem früheren Kapitel von *De doctrina christiana* liefert Augustinus ein augenfälliges Beispiel für die Anwendung dieses Kriteriums, wenn er das Werk der zweiundsiebzig hebräischen Gelehrten, die, getrennt voneinander, die

³⁵ Augustinus, *De doctrina christiana*, III, XXIX, 41.

³⁶ Augustinus, *De doctrina christiana*, III, XXVII, 38.

fünf Bücher der *Torah* (den *Pentateuch*) Wort für Wort gleich übersetzten,³⁷ mit dem Eingreifen des Heiligen Geistes erklärt. Augustinus erkennt die Maßgeblichkeit der *Septuaginta* so umfassend an, dass er sogar meint, ihre Version sei dem hebräischen Original vorzuziehen, falls sie im ein oder anderen Punkt davon abweicht. Seine Absicht besteht offensichtlich darin, den *Pentateuch* der Deutung der Rabbiner zu entziehen. Doch der Schluss, den er daraus zieht, ist de facto die Anerkennung einer Interpretationsfreiheit, die ein historisches und kulturelles Kriterium aufnimmt, das davon ausgeht, dass nicht die ganze Offenbarungswahrheit in einem einzigen Text, dem des hebräischen Originals, enthalten ist: „Itaque fieri potest ut sic illi interpretati sint, quemadmodum congruere gentibus ille, qui eos agebat et qui unum os omnibus fecerat, Spiritus sanctus iudicavit.“³⁸

Man braucht nicht anzunehmen, dass Nietzsche den Text des Augustinus unmittelbar kannte, um zu behaupten, dass er sich vollkommen der Frage bewusst war, um die es hier geht: die Auslegung des Alten Testaments im christlichen Sinn. In M 84 bezeichnet er diese Auslegung als ein „unerhörte[s] philologische[s] Possenspiel“ und die protestantische Lesart der Bibel als das Resultat einer „Kunst des Schlecht-Lesens“.³⁹ Auch Nietzsche bezieht hier zugunsten der Übersetzung der *Septuaginta* Stellung, jedoch mit völlig anderen Argumenten als Augustinus: „Man erwäge, dass die Kirche nicht davor erschrak, den Text der *Septuaginta* zu bereichern (z.B. bei Psalm 96, V. 10),⁴⁰ um die eingeschmuggelte Stelle nachher im Sinne der christlichen Prophezeiung auszunützen.“

Bei Paulus und Augustinus ergibt sich der Vorrang des Geistes gegenüber dem Buchstaben aus dem Ausdruck einer ursprünglicheren, tieferen Wahrheit, die jenseits der bloßen *proprietas verborum* gesucht werden muss. Bei Nietzsche wird mit diesem Vorrang dagegen eine volle Autonomie der Sprache von der Welt, die ihr entsprechen müsste, anerkannt; da er auf diesem Weg zu dem Schluss gelangt, dass die Sprache ausschließlich konventioneller Art ist, löst sich der Wahrheitsbegriff überhaupt auf. Der erkannte tropische Charakter der Sprache gehört folglich ausschließlich in den Bereich der Rhetorik.

Wenn die Frage („Was ist also Wahrheit?“), mit der Nietzsche die Definition der Wahrheit einführt, also „eine bekannte Figur der Bibel“ – nämlich die Frage des Pilatus – evoziert, wie Scheibenberger meint,⁴¹ und dies auf die skeptische Interpreta-

³⁷ Die Angelegenheit wird von Flavius Josephus in *Jüdische Altertümer* (XII, II) berichtet, der sich auf das angebliche Schreiben des Aristeas, eines alexandrinischen Juden, an seinen Freund Philokrates stützt.

³⁸ Augustinus, *De doctrina christiana*, II, XV, 22.

³⁹ Dieser stellt Nietzsche die Philologie gegenüber als die „Kunst, gut zu lesen“, d.h. „Thatsachen ablesen [zu] können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen“ (AC 52).

⁴⁰ „Saget unter den Heiden, daß der Herr König sei und habe sein Reich, soweit die Welt ist, bereitet, daß es bleiben soll, und richtet die Völker recht.“

⁴¹ Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge“*, 50.

tion verweist, die Nietzsche im *Antichrist* (1888) bietet, dann rückt die ganze Frage der Wahrheit in den Horizont der Konvention und der Skepsis. Auch die Geschichte der Übersetzung der *Septuaginta* kann vor diesem Hintergrund im Rahmen der konventionalistischen Erklärung der Verschiedenheit der Sprachen verortet werden, auf die Nietzsche in *Ueber Wahrheit und Lüge* anspielt: „Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen“ (WL 1, KSA 1.879). Wahrscheinlich ist die Quelle dieser Behauptung die Seite von Gerbers Buch, auf der die *Faust*-Szene zitiert wird, in der der Protagonist – an dem Goethe offensichtlich eine Parodie auf Luther als Bibelübersetzer gestaltet – den berühmten ersten Vers des Johannesevangeliums zu übersetzen versucht.⁴² Gerber schreibt: „Faust weiss, dass ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος nicht dasselbe ist, wie: im Anfang war das Wort.“⁴³ Gleich im Anschluss listet Gerber eine Reihe von Wörtern auf, deren Übersetzung – d.h. Bedeutungsspektrum – in verschiedenen Sprachen anders ist: „Wie übersetzen wir fides, ratio, religio, auctoritas? Die Wörter selbst verwandter Sprachen decken einander nicht, und wortgetreue Uebersetzungen sind also sinnungetreue.“⁴⁴ Dass Faust daher Luthers Übersetzung des ersten Johannes-Verses mit „Im Anfang war das Wort“ für unpassend hält und sich vornimmt, ihn „anders [zu] übersetzen, / Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin“ (*Faust*, V. 1227 f.), hängt wiederum von der tropischen Natur der Bibelsprache ab.⁴⁵

Eine solche Vertrautheit Nietzsches mit den Bibelschriften wird nicht nur durch seine familiäre Geschichte nahegelegt, sondern auch durch die Freundschaft mit Franz Overbeck bestätigt, mit dem er sich in den ersten Basler Jahren sogar die Wohnung teilte.⁴⁶ Dass Overbeck Nietzsches Haltung zum Christentum entscheidend

⁴² Vgl. dazu Carlo Ginzburg, *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, übers. v. Wolfgang Kaiser, Berlin 2001, 21 ff.

⁴³ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 278; vgl. Joh 1, 1.

⁴⁴ Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 278.

⁴⁵ Ginzburg hebt den lutherischen Ursprung der Frage hervor – wo Luther als Theologe und Luther als Übersetzer eins sind – und schließt, ausgehend von der Luther-Predigt 1515 (*In Natali Christi*): „Christus, das Wort, ist die Wahrheit [...], doch eine Wahrheit, die sich verkörpert in Tönen, Schriftzeichen – und in Tropen“ (Ginzburg, *Die Wahrheit der Geschichte*, 23).

⁴⁶ Overbeck selbst erinnert an sein „Contubernium mit N. in Basel 1870–75“ (Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, Bd. 7/2: *Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde“*, hg. v. Barbara von Reibnitz u. Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999, 65). Ginzburg führt an, dass die erste der *Unzeitgemässen Betrachtungen – David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* – und Overbecks Schrift *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* „im gleichen Jahr [1873] bei Fritzsche, dem Verleger Wagners“, erschienen (vgl. dazu Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Darmstadt 1981, 17 f.). Es sei also wahrscheinlich, dass *Ueber Wahrheit und Lüge* „sogar etwas von den intensiven Gesprächen mit Overbeck wieder[gab]“. Was die Frage angeht, ob von den „theologischen oder vielmehr anti-theologischen Hintergründe[n]“ von Nietzsches Schrift die Rede sein kann (Ginzburg, *Die Wahrheit der Geschichte*, 22), ließe sich antworten, dass aus Overbecks Sicht das Theologische und das Anti-Theologische nahezu in eins fallen. Zu berücksichtigen ist

beeinflusst hat, gilt als erwiesen.⁴⁷ Diese geht nicht in einer bloßen Verneinung des Christentums auf, sondern umfasst eine historische Betrachtung, die das Christentum zwar als Religion auflöst, diese Auflösung aber als dessen eigenen Ausgang erkennt.⁴⁸

5 Wahrheit und Skepsis

Wenn die Anerkennung des tropischen Charakters der Sprache in *Ueber Wahrheit und Lüge* mit der Frage nach der Wahrheit verbunden ist, bleibt jetzt zu überprüfen, ob diese Frage auch schon die skeptische Bedeutung vorwegnimmt, die Nietzsche dem *Quid est veritas?* von Pilatus im *Antichrist* zuweist. Gehen wir also dem Zusammenhang zwischen dieser Frage und dem „Was ist also Wahrheit?“ von *Ueber Wahrheit und Lüge* nach. In dem Passus von *Der Antichrist* wird Pilatus zum Vorbild der ganzen antiken Skepsis erhoben. Schon die Prämisse ruft die in dem Aufsatz von 1873 behandelten Themen in Erinnerung: „Moral: jedes Wort im Munde eines ‚ersten Christen‘ ist eine Lüge“ (AC 46). Folglich kann, da die Moral auf einer Wahrheit beruht, die als Lüge enthüllt wurde, die einzige wahrhaftige Aussage nur die sein, die eine solche Wahrheit in Frage stellt: „Pilatus, der römische Statthalter“, ist „im ganzen neuen Testament“ die „einzig[e] Figur [...], die man ehren muss“. Sein „vornehme[r] Hohn“

die durchaus besondere Perspektive, aus der Overbeck die Theologie betrachtet. Vgl. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 34 f.: „Da nun die Theologie, sofern sie Wissenschaft ist, eigene Erkenntnisprincipien nicht hat, sondern, wenn sie nicht im Stande ist, solche den anderen Wissenschaften zu dictiren, sie nur von ihnen empfangen kann, so ist ihr nicht einmal der Wahn mehr möglich, sie sei christliche Wissenschaft [...]. Ist nun aber im Grunde von jeher das Christentum für die Theologie ein wissenschaftliches Problem gewesen, so ist doch gar heutzutage zu verkennen nicht mehr möglich, dass dieses nichts anderes heisst, als dass die Theologie das Christentum als Religion problematisch macht, d.h. solche überhaupt in Frage stellt.“

47 Zwar haben wir diesbezüglich kein ausdrückliches Eingeständnis von Nietzsche, stattdessen jedoch eine klare Anerkennung der gemeinsamen Arbeit vonseiten Overbecks: „Indessen auch einen Einfluss so ganz unabsehbarer Art sollte ich noch auf Basler erfahren; es ist der stärkste der Art, der mich auf meiner Wanderschaft durch das Leben, und zwar *nel mezzo del cammin*, getroffen; er hat auch an meiner ‚Christlichkeit‘ mitgeschrieben. Ich habe meine Freundschaft mit Friedrich Nietzsche im Sinne“ (Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 13).

48 Overbeck verdanken wir die wahrscheinlich gelungenste Definition des vermeintlichen „Atheismus“ Nietzsches. In Bezug auf das Thema vom Tod Gottes bemerkt Overbeck: „N. hat gesagt: Gott ist tot! und das ist etwas Anderes als: Gott ist nicht! D.h. er kann nicht sein, ist nicht, wird nicht sein und ist nie gewesen, vielmehr: Er ist gewesen! Und diess ist wenigstens der allein menschenmögliche Atheismus, die einzig für Menschen mögliche, ihnen allein zugängli. Form des Atheismus [...]. Ich selbst meine in der Sache nur: Gottes Dasein, wie es mit ihm steht, geht uns Menschen nichts an!“ (Overbeck, *Autobiographisches*, 39). Vgl. dazu Andreas Urs Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin 1997, 73–108.

ist der „eines Römers, vor dem ein unverschämter Missbrauch mit dem Wort „Wahrheit“ getrieben wird“; er „hat das neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Werth hat, – das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: „was ist Wahrheit!“ ...“⁴⁹ Der „unverschämte Missbrauch“, auf den Nietzsche anspielt, bezieht sich auf die Worte Jesu: „Ich bin dazu geboren / und auff die welt komen / das ich die warheit zeugen sol / Wer aus der warheit ist / der höret meine stimme“ (Joh 18, 37–38; übers. v. Luther).⁵⁰ In Bezug auf diese Worte erlangt die Frage des Pilatus ihre vernichtende Kraft,⁵¹ die die Grundlage des Christentums zerstört.

An einer früheren Stelle des *Antichrist* zieht Nietzsche die Frage des Pilatus jedoch als eine Art skeptische Methode heran, die es wenigstens vom Grundsatz her weiterhin ermöglichen würde, danach zu suchen, ob hinter der Lüge eine Wahrheit möglich ist. Angesichts der Prämisse, dass „der reine Geist“ „die reine Lüge“ ist,⁵² gibt es, solange der Priester – „dieser Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von Beruf“ – „als eine höhere Art Mensch gilt [...], keine Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit?“ (AC 8). Weiterhin eine Antwort auf diese Frage zu suchen, also zu suchen, was Wahrheit ist, steht keineswegs im Widerspruch zum Gewand des Skeptikers. Nietzsche kannte fraglos die Worte von Diogenes Laertios (IX, XI, 70),⁵³ mit denen dieser begründete, warum die Anhänger Pyrrhons – neben anderen Bezeichnungen – „Skeptiker (Prüfer)“ und „Zetetiker (Untersucher)“ genannt wurden: „Zetetisch ist ihre Philosophie, weil sie überall die Wahrheit sucht, skeptisch, weil sie

49 Zu den französischen Quellen Ernest Renan und Anatole France, die Nietzsche für die Wiedergabe des Dialogs zwischen Jesus und Pilatus heranzieht, vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“*, Berlin 2013, 220 f., der die Untersuchungen von Giuliano Campioni, „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 400–404, und Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris 2001, 80, resümiert.

50 Vgl. Nachlass 1884, 25[338], KSA 11.100: „Es wird erzählt <daß> der berühmte Stifter des Christentums vor Pilatus sagte „ich bin die Wahrheit“; die Antwort des Römers darauf ist Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten.“

51 Vgl. Andreas Urs Sommer, „Jesus gegen seine Interpreten oder Die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der ‚Typus des Erlösers‘“, in: *Nietzscherforschung* 11 (2004), 75–86: 77: „Diese Frage [...] zersetzt die göttlichen Aspirationen, die zumindest der Evangelist seinen Heiland zuschreibt und erweist sich als integraler Bestandteil der Desillusionierungs- und Abwiegelungsstrategie, mit der der Statthalter das Problem Jesus zu lösen hofft.“

52 Vgl. Za IV, Das Eselsfest 1: So der „alte Papst“ zu Zarathustra: „Der, welcher sprach „Gott ist ein Geist“ – der machte bisher auf Erden den grössten Schritt und Sprung zum Unglauben.“

53 Dem Diogenes Laertios hatte Nietzsche in der Zeit seiner Ausbildung als Philologe seine wichtigste Studie gewidmet: *De Laertii Diogenis fontibus*, erschienen in den Bänden XXIII (1868) und XXIV (1869) der Zeitschrift *Rheinisches Museum*; vgl. KGW II 1.75–167. Vgl. dazu Ernst Howald, *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*, Gotha 1920, 6 ff., und Marcello Gigante, „Friedrich Nietzsche nella storia della filologia classica“, in: *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli* 59 (1984), 5–46: 20 ff.

immer bloß prüft und niemals findet.“⁵⁴ Dies beinhaltet keinen völligen Verzicht auf die Wahrheit, sondern vielmehr ihre Beschränkung auf ein pragmatisches Kriterium. So stellte Diogenes Laertios selbst, die Aussage von Ainesidemus über Pyrrhon wiedergebend, fest: „Sein philosophischer Standpunkt sei zwar der der Zurückhaltung des Urteils gewesen, doch habe er bei seinen Handlungen nicht durchweg so blindlings alle Vorsicht beiseite gesetzt“ (IX, XI, 62).⁵⁵

Nietzsche macht guten Gebrauch von dieser methodischen Einschränkung des Wahrheitsbegriffs, aufgrund deren die Frage „Was ist Wahrheit?“ lange vor dem Passus des *Antichrist* eine skeptische Färbung gewinnt. In *Der Wanderer und sein Schatten* (1880) erfindet er mit dem ausdrücklichen Titel „Was ist Wahrheit?“ folgenden Dialog zwischen Melanchthon und Luther:

Schwarzerzert (Melanchthon): „Man predigt oft seinen Glauben, wenn man ihn gerade verloren hat und auf allen Gassen sucht, – und man predigt ihn dann nicht am schlechtesten!“ – Luther: Du redest heut’ wahr wie ein Engel, Bruder! – Schwarzerzert: „Aber es ist der Gedanke deiner Feinde, und sie machen auf dich die Nutzenanwendung.“ – Luther: So war’s eine Lüge aus des Teufels Hinterm (MA II, WS 66).

Abgesehen von der üblichen Polemik gegen Luther betrachtet Nietzsche eine Aussage offensichtlich je nach dem Kontext, in dem sie ausgesprochen wird, d.h. je nachdem, ob in dem Sprecher ein „Bruder“ oder ein Feind zu erkennen ist, als Wahrheit oder Lüge. Daraus folgt, dass die Frage, die in diesem Fall den Titel des Aphorismus bildet, entweder ohne Antwort bleiben muss und daher nicht ernst genommen werden kann oder den Wert eines Methodenhinweises erlangt.

In der Geschichte der Philosophie wurden beide Interpretationen vertreten. Was den ersten Fall anbelangt, ist Francis Bacon zu erwähnen, der den ersten seiner *Essays, Of Truth* (1625), mit folgenden Worten eröffnet: „What is truth? Said jesting Pilate, and would not stay for an answer.“⁵⁶ Die Ungeduld des Pilatus, der Jesu Antwort nicht abwartet, hängt mit der Frage zusammen, bei der es sich in dieser absoluten Form offenbar nur um einen Scherz (*jest*) handeln kann.⁵⁷

Der zweite Fall wird exemplarisch von Kant verkörpert. Auch er stellt sich die alte Frage: „Was ist Wahrheit?“, obgleich er sie nicht unmittelbar auf Pilatus bezieht, sondern, wahrscheinlich unter Bezugnahme auf die Skeptiker, als „die alte und berühmte Frage [präsentiert], womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte“, sodass man sie entweder zu einem Zirkelschluss („Dialele“) oder zum Ein-

⁵⁴ Diogenes Laertios, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt und Hans Günter Zekl, Hamburg 2015, 515.

⁵⁵ Diogenes Laertios, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 512.

⁵⁶ Francis Bacon, *Essays*, London 1625, 11.

⁵⁷ Bacon will weniger aufzeigen, dass die Frage unpassend ist, als vielmehr unterstreichen, dass die Wahrheitssuche „difficulty and labor“ beinhaltet; aus diesem Grund entwickle sich in den Menschen eine ungesunde Liebe zur Lüge (Bacon, *Essays*, 11).

geständnis „ihre[r] Unwissenheit“ zwang.⁵⁸ Was wenigstens „die Namensklärung der Wahrheit“ angeht, musste jedenfalls „hier geschenkt und vorausgesetzt“ werden, „daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand sei.“⁵⁹ Kant verweist auf die skeptische Bedeutung der Frage, indem er feststellt, dass es widersprüchlich wäre, „ein allgemeines Kriterium der Wahrheit [zu suchen], welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre“, da die Wahrheit genau den Inhalt der Erkenntnis, d.h. die „Beziehung auf ihr Objekt“, die ihre „Materie“ ist, betrifft. „[V]on der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich [daher] kein allgemeines Kennzeichen verlangen.“ Die Wahrheitskriterien können nur „der bloßen Form“ der Erkenntnis nach geliefert werden, und dies ist das Feld der Logik, „so fern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt.“⁶⁰

Das häufige Auftauchen der Frage nach der Wahrheit hat folglich den Zweck, die Tragweite jeder möglichen darauf gegebenen Antwort zu begrenzen. Wie das von Diogenes Laertios berichtete Verhalten Pyrrhons zeigt, können wir bei unserer Orientierung im Alltagsleben nicht von irgendeiner Form von Wahrheit absehen, doch kann diese, wie Kant ausführt, nur formaler Art sein. In *Ueber Wahrheit und Lüge* stellt Nietzsche unter Beweis, dass er sich an diese Beschränkung der Wahrheit auf ein bloßes Orientierungskriterium hält.⁶¹ So bringt er das Beispiel, dass einer die Definition des Säugetiers macht; wenn dieser dann beim Anblick eines Kamels erklärt: „Siehe, ein Säugethier, so wird damit eine Wahrheit zwar an das Licht gebracht, aber sie ist von begränztem Werthe.“ Diese Wahrheit entspricht mit anderen Worten der Notwendigkeit des Menschen, sich durch eine Klassifizierung der Lebewesen in der unendlichen Vielfalt der Tierwelt zu orientieren: „Sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punct, der „wahr an sich“, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre“ (WL 1, KSA 1.883).

Könnte dagegen auf die Frage „Was ist Wahrheit?“ gar keine Antwort gegeben werden, so würde dies entweder auf ein leeres Gerede hinauslaufen, worin alle Erscheinungen auf dieselbe Ebene gerückt würden und keine einen Wert hätte,⁶² oder auf eine Lehre, die jede Möglichkeit der Erkenntnis leugnet. In VM 8 – dem ersten ausdrücklichen Kommentar zur Frage des Pilatus – schreibt Nietzsche in diesem

⁵⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 58 / B 82.

⁵⁹ Vgl. Simon, „Der Name ‚Wahrheit‘“, 84.

⁶⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 59 / B 84. Bereits in der *Jäsche-Logik* von 1765 betont Kant, dass sich das Kriterium der Wahrheit nur auf die Form von Aussagen beziehen kann, und weist damit eine Korrespondenztheorie der Wahrheit zurück. Vgl. Christian J. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*, Urbana, IL 2005, 49.

⁶¹ Zur Präsenz des Begriffes Orientierung in Nietzsches Sprachauffassung vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008, 405 ff.

⁶² Diesen Fall sprach Hegel an, wenn er meinte, das skeptische Bewusstsein sei eine „bewußtlose Faselei“ (Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg 1988, 142 f.).

Fall den Christen selbst eine skeptische Position zu: „Pilatus mit seiner Frage: was ist Wahrheit!, wird jetzt gern als *Advocat Christi* eingeführt, um alles Erkannte und Erkennbare als Schein zu verdächtigen und auf dem schauerlichen Hintergrunde des Nicht-wissen-können das Kreuz aufzurichten“ (MA II, VM 8). Mit seiner Kritik an der instrumentellen Skepsis der Christen, die jedes Wissen auf einen bloßen Schein reduzieren, um die Gründe des Glaubens dagegenzuhalten, stellt Nietzsche implizit die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes „Skepsis“, d.h. „Beobachtung“, „Nachdenken“, wieder her.

6 Macht der sinnlichen Metaphern

Was bedeutet es, dass es noch möglich ist, *eine* Wahrheit zu suchen, nachdem *die* Wahrheit sich als Lüge erwiesen hat?⁶³ Abgesehen von den skeptischen Antworten auf die Frage, die im Hintergrund bleiben, nimmt Nietzsche im Schlussteil von *Ueber Wahrheit und Lüge* an, dass es neben den toten Metaphern auch lebendige geben kann. Diese Möglichkeit bildet eine Kontinuitätslinie zu den Themen der *Geburt der Tragödie* (1872).

Nietzsche spricht, wie gesagt, von einem „Trieb zur Metapherbildung“, den die Begriffsbildung nicht bezwingen und kaum bändigen kann (WL 2, KSA 1.887). In Erinnerung zu rufen ist außerdem, dass Nietzsche von Metaphern spricht, die infolge ihres gängigen Gebrauchs „sinnlich kraftlos geworden sind“ (WL 1, KSA 1.881).

Entgegen einem konsequent skeptischen Ausgang, der in die Sprachlosigkeit münden würde, scheint es jedoch auch möglich zu sein, den tropischen Charakter

63 Trotz des skeptischen Misstrauens gegenüber der Wahrheit beruft Nietzsche sich weiter auf sie, um genau diejenigen Wahrheiten zu zerstören, die dieses Misstrauen als falsch erwiesen hat: „Nun ist aber die Tragödie die, dass man jene Dogmen der Religion und Metaphysik nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat“ (MA I 109). Hervorzuheben ist, dass genau dieser Aphorismus – laut Overbeck, *Autobiographisches*, 48 – am „Anfang der unzweideutigen und entschiedenen Absagen Nietzsches an das Xsthum“ steht. Dass die Wahrheit sich als Lüge erweist, ist aus Nietzsches Sicht an sich kein Argument gegen die Wahrheit, sofern diese sich als dem Leben nützliches Werkzeug darstellt. Unter den unzähligen Textbelegen in diesem Sinne sei hier lediglich ein Fragment zitiert, in dem wiederum die Frage des Pilatus den Zugang zu einer möglichen Wahrheit gestattet, insofern sie die Kriterien in Frage stellt, auf deren Grundlage eine Wahrheit behauptet werden kann: „„Eine Sache mag noch so stark geglaubt werden: darin liegt kein Kriterium der Wahrheit.“ Aber was ist Wahrheit? Vielleicht eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist? Dann freilich wäre die Stärke ein Kriterium“ (Nachlass 1885, 40[15], KSA 11.635). Zum problematischen Status der Wahrheit bei Nietzsche vgl. Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966; Werner Stegmaier, „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 69–95; Rüdiger Bittner, „Nietzsches Begriff der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 70–90; und Alexander Nehamas, „Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346.

der Sprache, den Nietzsche aus der christlichen Tradition übernimmt, ästhetisch zu erschließen. Mythos und Kunst werden am Ende der Schrift als derjenige Bereich dargestellt, in dem die ursprünglichen Metaphern ihre sinnliche Kraft wiedererlangen.⁶⁴ Dieser Bereich kann kein anderer sein als derjenige der griechischen Welt, den Nietzsche hier – entsprechend der in der *Geburt der Tragödie* entwickelten Sicht – ganz unter das Zeichen der Fiktion und der Täuschung stellt. In der Welt des Mythos und des Traums hat der Mensch „einen unbesiegbaren Hang, sich täuschen zu lassen und ist wie bezaubert vor Glück, wenn der Rhapsode ihm epische Märchen wie wahr erzählt“ (WL 2, KSA 1.888). In diesem Moment ist der Intellekt, „jener Meister der Verstellung“, indem er sich „seinem sonstigen Sklavendienste“ – d.h. der Begriffsbildung und der Herrschaft der Konvention – entzieht, so lange frei, „als er täuschen kann, ohne zu schaden und feiert dann seine Saturnalien [...]. Mit schöpferischem Behagen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion.“ In der Welt des Scheins und der Täuschung erlangt der Mensch, wie Nietzsche mit einer Anspielung auf Kant oder mehr noch auf Schiller schreibt, seine volle Freiheit. Wie bereits in der griechischen Welt kann „der intuitive Mensch“, der neben dem „vernünftige[n] Mensch[en]“ stand, „sich günstigen Falls eine Kultur gestalten, und die Herrschaft der Kunst über das Leben sich gründen.“ Dadurch kann „jener Glanz der metaphorischen Anschauungen“ jede Lebensäußerung durchdringen (KSA 1.889).

Herauszustellen ist, dass Nietzsche dadurch, dass er der metaphorischen Anschauung diese Rolle zuerkennt, den Bruch überwindet, der in *Ueber Wahrheit und Lüge* zwischen dem konventionalistischen Aspekt der Sprache und dem Anschaulichen, Sinnlichen und Instinktiven besteht. Dieser letztgenannte Aspekt wird in dem frühen Entwurf *Vom Ursprung der Sprache* von 1869 aus den *Vorlesungen über lateinische Grammatik* betont, worin er im Anschluss an die Feststellung, dass „[d]ie Sprache [...] weder das bewußte Werk einzelner noch einer Mehrheit“ und „[d]ie Entwicklung des bewußten Denkens“ sogar „der Sprache schädlich“ ist (KGW II 2.185), schloss: „Es bleibt also nur übrig, die Sprache als Erzeugniß des Instinktes zu betrachten, wie bei den Bienen – den Ameisenhaufen usw. [...] Der Instinkt ist sogar eins mit dem innersten Kern eines Wesens“ (KGW II 2.186). Dieser Schluss geht den Betrachtungen voraus, die Nietzsche gleich darauf anstellt und die die Naivität jeder konventionalistischen Position unterstreichen. Auch das von den Griechen aufgeworfene Problem – „ob die Sprache $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ oder $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ sei“ – wird durch die unbestreitbare Feststellung, dass jede Konvention („Vertrag“, „Verabredung“, „Übereinkunft“) das Bestehen und Wirken einer Sprache bereits voraussetzt, außer

⁶⁴ Auch dieses Thema unterstreicht eine wesentliche Kontinuität mit der *Geburt der Tragödie*, wo Nietzsche ausführte: „Die Metapher ist für den ächten Dichter nicht eine rhetorische Figur, sondern ein stellvertretendes Bild, das ihm wirklich, an Stelle eines Begriffes, vorschwebt“ (GT 8, KSA 1.60).

Kraft gesetzt: „Die willkürliche Namengebung schon durch Plato’s Cratylus: dieser Standpunkt setzt nämlich eine Sprache vor der Sprache voraus“ (KGW II 2.186 f.).⁶⁵

Die instinktive Natur der Sprache, die in diesem kurzen Text als deren eigentlicher Ursprung ermittelt wird, tritt in *Ueber Wahrheit und Lüge* als Quelle einer sinnlichen Metaphorik wieder hervor, die den Metaphern selbst neue Kraft verleihen kann, indem sie sie von ihrer Funktion bei der Begriffsbildung und somit von ihrem Dienst für die Konvention befreit. Ist im Allgemeinen der Bereich dieser Befreiung, wie wir gesehen haben, derjenige der Kunst, so fasst Nietzsche ihn weiter unten genauer und macht ihn an der Musik fest.

Die Beziehung zwischen *Ueber Wahrheit und Lüge* und der vierten *Unzeitgemäßen Betrachtung*, *Richard Wagner in Bayreuth* von 1876 – wohl einer der Texte, dem sich die Nietzsche-Forschung am wenigsten zugewandt hat – wurde meines Wissens bisher kaum gewürdigt. Abgesehen davon, dass es sich um eine Gelegenheitschrift handelt, und abgesehen von der Verherrlichung Wagners, der schon die Nachlassaufzeichnungen der unmittelbar vorausgehenden Jahre zu widersprechen scheinen,⁶⁶ übernimmt Nietzsche von Schopenhauer und Wagner eine Musikauffassung als einzig möglichen allgemeinen Ausdruck des Willens und damit des Leidens und stellt sie der Krankheit einer den Denkerfordernissen unterworfenen Sprache gegenüber.⁶⁷ Dadurch, dass die Sprache sich „von der starken Gefühlsregung [entfernt hat], der sie ursprünglich in aller Schlichtheit zu entsprechen vermochte“, um „das dem Gefühl Entgegengesetzte, das Reich des Gedankens zu erfassen“ (UB IV, WB 5, KSA 1.455), hat sie „in dem kurzen Zeitraume der neueren Civilisation“ ihre ganze Kraft erschöpft. So kann sie ihren authentischen Zweck, „über die einfachsten Lebensnöthe die Leidenden miteinander zu verständigen“, nicht mehr erfüllen. Der bereits leidenden Menschheit wird so ein weiteres Leiden auferlegt: „das Leiden der Convention [...], das heisst des Uebereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Uebereinkommen des Gefühls.“ Das einzige Gegenmittel gegen diese Krankheit ist die Musik und insbesondere „die Musik unserer deutschen Meister“: „[W]as kommt da eigentlich zum Erklängen? Eben nur die richtige Empfindung, die Feindin aller Convention, aller künstlichen Entfremdung und Unverständlichkeit zwischen Mensch und Mensch“ (KSA 1.456).

Hier spricht noch der Nietzsche der *Geburt der Tragödie*, der „das allmähliche Erwachen des dionysischen Geistes“ verkündete: „Aus dem dionysi-

⁶⁵ Vgl. Otto, „Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff“, 168.

⁶⁶ Vgl. z.B. Nachlass 1874, 32[31], KSA 7.764: „Wie erwarb sich Wagner die Anhänger? Sänger, die als Dramatiker interessant wurden und eine ganz neue Möglichkeit zu wirken bekamen, vielleicht bei geringerer Stimme [...]. Musiker, die Berausung oder Bezauberung des Publikums auf direkte Weise betrieben und die Farbeneffekte des Wagnerschen Orchesters erlernten. Alle Arten von Unzufriednen, die bei jedem Umsturz etwas für sich zu gewinnen hofften.“

⁶⁷ Vgl. dazu Rudolf Fietz, „Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche“, in: Borsche / Gerrratana / Venturrelli (Hg.), „Centauren-Geburten“, 144–166: 149–154.

schen Grunde des deutschen Geistes ist eine Macht emporgestiegen [...], die deutsche Musik, wie wir sie vornehmlich in ihrem mächtigen Sonnenlaufe von Bach zu Beethoven, von Beethoven zu Wagner zu verstehen haben“ (GT 19, KSA 1.127). Die deutsche Musik nimmt dergestalt das Erbe der dionysischen Tragödie auf sich, „dass der Staat und die Gesellschaft, überhaupt die Klüfte zwischen Mensch und Mensch einem übermächtigen Einheitsgeföhle weichen, welches an das Herz der Natur zurückführt“ (GT 7, KSA 1.56). Der Untergang der Freundschaft mit Wagner, die fortschreitende, immer betontere Distanznahme von allem, was der Ausdruck „deutscher Geist“ bedeuten konnte, und das schwächer werdende Interesse für die Musik entfernten Nietzsche von diesen Überzeugungen. Was dagegen als einer der originellsten Züge seines Denkens erhalten bleibt, ist die anhaltende Aufmerksamkeit für die Natur und Entwicklung der Sprache, welche mit der Frage *Quid est veritas?*, die skeptische Kritik und ästhetische Antwort verknüpft, eng verbunden ist.

Literaturverzeichnis

- Bittner, Rüdiger: „Nietzsches Begriff der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 70–90
- Campioni, Giuliano: „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 400–404
- Campioni, Giuliano: *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris 2001
- Campioni, Giuliano / D’lorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Crescenzi, Luca: „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442
- De Man, Paul: *Allegorien des Lesens*, übers. v. Werner Hamacher und Peter Krumme, Frankfurt a.M. 1988
- De Man, Paul: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke*, New Haven, CT 1979
- Emden, Christian J.: *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*, Urbana, IL 2005
- Fietz, Rudolf: „Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 144–166
- Gentili, Carlo: „Hofmannsthal e Nietzsche. Sulla menzogna del linguaggio“, in: *Estetica. Studi e ricerche* 1 (2019), 25–44
- Gentili, Carlo: *Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie*, übers. v. Leonie Schröder, Basel 2010
- Gigante, Marcello: „Friedrich Nietzsche nella storia della filologia classica“, in: *Rendiconti dell’Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli* 59 (1984), 5–46
- Ginzburg, Carlo: *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, übers. v. Wolfgang Kaiser, Berlin 2001
- Granier, Jean: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966
- Howald, Ernst: *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*, Gotha 1920
- Janz, Curt Paul: „Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869–1879“, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), 192–203
- Lacoue-Labarthe, Philippe: „Der Umweg“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin 2003, 125–163

- Lacoue-Labarthe, Philippe: „Le détour (Nietzsche et la rhétorique)“, in: *Poétique* 5 (1971), 53–76
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *Le sujet de la philosophie (Typographies 1)*, Paris 1979, 33–74
- Meijers, Anthonie: „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 369–390
- Meijers, Anthonie / Stingelin, Martin: „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 350–368
- Most, Glenn / Fries, Thomas: „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturoli (Hg.), „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 17–46
- Nehamas, Alexander: „Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346
- Otto, Detlef: „Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturoli (Hg.), „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 167–190
- Overbeck, Franz: *Werke und Nachlaß*, Bd. 7/2: *Autobiographisches*. „*Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde*“, hg. v. Barbara von Reibnitz u. Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999
- Paul, Jean: *Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, hg. v. Josef Müller, Leipzig 1923
- Scheibenberger, Sarah: *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*, Berlin 2016
- Simon, Josef: „Der Name ‚Wahrheit‘. Zu Nietzsches früher Schrift *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*“, in: Manfred Riedel (Hg.), „*Jedes Wort ist ein Vorurteil*“. *Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Köln 1999, 77–93
- Simon, Josef: „Die Krise des Wahrheitsbegriff als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 242–259
- Sommer, Andreas Urs: *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin 1997
- Sommer, Andreas Urs: „Jesus gegen seine Interpreten oder Die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der ‚Typus des Erlösers‘“, in: *Nietzscherforschung* 11 (2004), 75–86
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“*, Berlin 2013
- Stegmaier, Werner: „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 69–95
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008
- Zanucchi, Mario: „Nietzsches Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* als Quelle von Hofmannsthals *Ein Brief*“, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 54 (2010), 264–290
- Zavatta, Benedetta: „Nietzschean Linguistics“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 21–43

Marina Silenzi

„Älter als die Sprache ist das Nachmachen von Gebärden“. Der Leib als Entstehungsort der Sprache

Abstract: “Older than Language Is the Mimicking of Gestures”: The Body as the Origin of Language. Nietzsche’s early philosophical ideas about language and its origin occupy a central place in scholarly discussions of his work. In order to examine Nietzsche’s interpretation of the constitution of human language, this article focuses not only on his early writings, but also on the first volume of *Human, All Too Human* as well as on his later period, in particular his work in 1887 and 1888. The central claim of this article is that Nietzsche begins to view the body, with its gestures and movements, as the site of origin for instinctive unconscious language and the subsequent emergence of conceptual language. Already in 1872, and with the influence of contemporary scientific ideas, he begins to conceive the movement and gesture of the human body as the foundation for the origin of language. Strengthened in *Human, All Too Human*, this idea appears again in his later writings in 1887, when Nietzsche connects it to Charles Féré’s theories of “psychomotor induction” and “mental suggestion.” Finally, it is the Dionysian artist of 1888 who enjoys *par excellence* the capacity for suggestion, affect and immediate representation, and who thus becomes the master of communication.

Keywords: Language, Body, Gestures, Charles Féré, Dionysian artist

Einleitung

Das Hauptanliegen des Beitrags ist es, die Rolle des Leibes und seiner psychophysiologischen Prozesse bei der Entstehung der Sprache zu analysieren und zu vergleichen, ausgehend vom frühen Nietzsche über *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878) bis hin zur Auseinandersetzung mit diesem Thema in Nietzsches Spätwerk. Meine Haupt- und Leitfrage lautet: Wie konstituiert der Leib die Sprache? Der Schwerpunkt liegt dabei nicht auf der Entwicklung der begrifflichen, bewussten Sprache und damit des bewussten Denkens, sondern auf den Theorien, die Nietzsche in seiner Philosophie über die unbewussten, vor-begrifflichen leiblichen Prozesse und ihren Zusammenhang mit der Entstehung der Sprache aufstellt. Er befasst sich mit dem „Ursprung der Sprache“ vor

Dr. Marina Silenzi, Universität Basel, Philosophisches Seminar, Allschwilerstr. 46, 4055 Basel, Schweiz,
E-Mail: lasilen@yahoo.com.ar

allem in seinem Frühwerk. Bereits 1869 findet sich in seinen Notizen für die *Vorlesungen über lateinische Grammatik* (1869/70) ein einleitender Text, der diesen Titel trägt.¹ Auch wenig später, nämlich in den vorbereitenden Schriften zu *Die Geburt der Tragödie* (1872) wie *Die dionysische Weltanschauung* (1870) und im Nachlass der Jahre 1871/72, skizziert und artikuliert Nietzsche verschiedene Überlegungen zu diesem Thema. In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873) (re)formuliert er einige seiner bereits vorher ausgearbeiteten Gedanken und bringt sie mit neuen Beobachtungen zum Leib als Entstehungsort der Sprache in einen Zusammenhang. Gerade auf diese frühe Zeit konzentrieren sich die meisten Analysen, die in der Nietzsche-Forschung zum Ursprung der Sprache und den leiblichen Vorgängen der Wahrnehmung vorgelegt wurden. Autoren wie Karl Schlechta, Claudia Crawford, Andrea Orsucci, Christian J. Emden, Sören Reuter u. a. setzen sich in ihren Beiträgen mit jener Periode auseinander und gehen dabei auf Nietzsches Verständnis des Organismus, der instinktiven Sprache, der unbewussten Schlüsse, der Metapher als Trope, der Hierarchie der Musik als Sprache gegenüber der Gebärden- und Bildsprache usw. ein.²

1 Vgl. *Vorlesungen über lateinische Grammatik*, KGW II 2.185.

2 Karl Schlechta und Anni Anders gehören zu den ersten, die sich mit Nietzsches Rezeption der Wissenschaften und seiner Auffassung von den Prozessen des menschlichen Verstandes und der Sprache in seinem Frühwerk befassen. Sie gehen von der Zeit der späten 1860er Jahre aus, untersuchen die Rolle der Philosophie von Schopenhauer und Lange und konzentrieren sich dann auf den Einfluss von Autoren wie Zöllner, Spir und Boscovich in den Jahren 1870–1875 (Karl Schlechta / Anni Anders, *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart 1962). Eines der umfassendsten Bücher zu dieser Diskussion ist Claudia Crawfords *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin 1988, das den Einfluss der Philosophie von Kant und Schopenhauer sowie der wissenschaftlichen Theorien von Hartmann, Lange und Gerber untersucht. Darin hält sich die Autorin an die direkte Analyse dieser Quellen und vergleicht sie mit ihrer Rezeption durch Nietzsche, d. h. mit Nietzsches Bestreben, seine eigene Theorie bzw. Interpretation des Ursprungs der Sprache zu gestalten, wobei er die Theorien der genannten Autoren teils affiniert, teils ablehnt. Crawford verweist vor allem auf Nietzsches frühe Konzeption des Organismus bis zu *Ueber Wahrheit und Lüge* und die Rolle, die er dem Instinkt als Ort der unbewussten Entstehung der Sprache zuschreibt. In Fortführung dieses Ansatzes müssen in diesem Forschungskontext die Beiträge von Ernst Behler, Rudolf Fietz und Andrea Orsucci berücksichtigt werden, die allesamt in „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* enthalten sind. Behler widmet sich in seinem Artikel dem Naturcharakter der Sprache als Instinktprodukt bei Nietzsche von 1869 bis hin zu dem „Übergang“, den Nietzsche bereits in der *Geburt der Tragödie* vollzieht, wenn er die Sprache nun weniger als natürliche Eigenschaft, sondern vielmehr als künstlerischer Schöpfung und im engeren Sinne als Ausdruck der Musik behandelt (Ernst Behler, „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 99–111). Fietz weist auf die Vorrangstellung der Musik- und Tonsprache beim frühen Nietzsche im Verhältnis zur Gebärden- und Wortsprache hin, da beide aus der ersteren entstanden seien (Rudolf Fietz, „Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche“, in: Borsche / Gerratana / Venturelli (Hg.), „*Centauren-Geburten*“, 144–166). Die Gebärden- und Bildsprache zeichne sich dadurch aus, dass sie den Gedanken und damit dem Bewusstsein näherstehe, womit aber die unbewusste Sprache ihre Fähigkeit verliere, Gefühle auf unmittelbare und allgemeine Weise zu vermitteln. Die Musiksprache definiert Fietz als vor-wortsprach-

In diesem Beitrag liegt der Schwerpunkt, wie schon gesagt, nicht nur auf dem frühen Nietzsche, sondern es werden auch einige Aphorismen aus *Menschliches, Allzumenschliches I* eine Rolle spielen. Den Abschluss bildet eine ausführliche Analyse der Thematik beim späteren Nietzsche. Fokus der Untersuchung sind durchweg der Leib und seine internen und externen, instinktiv-unbewussten Prozesse bei der Erzeugung

lich und zugleich als allgemein: Zwar gebe es in ihr keinen „doktrinären Regelmechanismus“ (150 f.), aber trotzdem öffne die Musik jedem Menschen auf „freie, unmittelbare und unreglementierte“ (151) Weise einen Zugang. Orsucci wendet sich den wissenschaftlichen Einflüssen der späten 1860er und frühen 1870er Jahre zu, die Nietzsches Auffassung von Sprache bestimmten (Andrea Orsucci, „Unbewusste Schlüsse, Anticipation, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber“, in: Borsche / Gerrata / Venturilli (Hg.), *„Centauren-Geburten“*, 193–207). Sein Augenmerk richtet sich vor allem auf Zöllner und Gerber, wobei Orsucci einerseits die Rolle unbewusster Schlussfolgerungen und Analogieschlüsse in den unbewussten Verstandesprozessen im Zusammenhang mit Lust- und Unlustempfindungen hervorhebt und andererseits zeigt, dass Nietzsche unter dem Einfluss von Gerbers Werk auf Tropen und auf den schöpferischen Kunsttrieb des Menschen bei der Sprachbildung verweist. Christof Kalb widmet in seinem Buch *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt a.M. 2000, ein Kapitel dem frühen Nietzsche und seiner Interpretation der Sprache (38–54). Er zeichnet einige Grundzüge des damaligen wissenschaftlichen Diskurses nach und zieht darüber hinaus einen Vergleich zwischen Nietzsches Position in der *Geburt der Tragödie*, der *Dionysischen Weltanschauung* und der nachgelassenen Aufzeichnung Nachlass 1871, 12[1], KSA 7.359 ff. Wie Fietz verweist auch Kalb auf den hierarchischen Vorrang der Musik gegenüber der Gebärden- und Bildsprache in den drei Quellen, denn nach der damaligen metaphysischen Auffassung Nietzsches drückt sich der Wille nur durch Ton und Musik aus, was eine völlig unbewusste Darstellung ist, während in 12[1] die Bildsprache des Körpers bewussten Vorstellungen entspricht. Christian J. Emden meint, dass Nietzsches Auffassung der Metapher als Übertragung zu einem rhetorischen Modell des Verstehens führt, das von ihm mit Konzepten aus den Bereichen der Physiologie und der Psychologie angereichert wurde (Christian J. Emden, „Metaphor, Perception and Consciousness. Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology“, in: Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (Hg.), *Nietzsche and Science*, Aldershot 2004, 91–110). Emden weist darauf hin, dass der Einfluss Gerbers und seiner Theorie über Tropen und Übertragungen auf Nietzsches Philosophie bereits in seinen Notizen für seine Vorlesungen zur antiken Rhetorik von 1869 zu finden ist, obwohl er sich danach entschloss, seine Studenten in den „klassischen“ Begriff der Metapher einzuführen (94). In seinem Buch *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005, widmet Emden ein Kapitel dem Thema der Bedeutung von Tropen und behauptet, dass Nietzsche sie nicht als Abweichungen von der Sprache, sondern als grundlegende linguistische Paradigmen versteht. Emden vertritt hier auch die Ansicht, dass Nietzsche einen Schritt weiter geht als die Rhetorik, da er in seiner Philosophie zeigt, dass Vorstellungen und Sprache in die menschliche Physiologie eingebettet sind. Sören Reuter untersucht die Gemeinsamkeiten zwischen den Theorien von Helmholtz, die dieser vor allem in seinem *Handbuch der physiologischen Optik* (1867) aufstellte, und den Überlegungen, die Nietzsche sowohl im Nachlass von 1872 als auch in *Ueber Wahrheit und Lüge* ausarbeitete, und zeichnet dann auch die Unterschiede zwischen beiden nach (wobei Reuter behauptet, dass Nietzsche Helmholtz' Buch nie gelesen habe) (Sören Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2008), 351–371). Vgl. auch Hubert Thüring, „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 480–488; Anthony K. Jensen, „Helmholtz, Lange, and Unconscious Symbols of the Self“, in: João Constâncio / Maria Mayer Branco (Hg.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin 2015, 196–218; und Sarolta Kóvári, „Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat“, in: Hans-Peter Anschutz / Armin Thomas Müller / Mike Rottman / Yannick Souladié (Hg.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 201–222.

von Sprache – Themen, die im Kontext der Nietzsche-Forschung bisher nur wenig beachtet wurden. Die bewusste Sprache und die ihr zugrunde liegenden metaphysischen Kategorien werden hier hingegen nur am Rande thematisiert, da ihnen in der Forschung bereits ausführliche Untersuchungen gewidmet wurden. Die folgenden Thesen werden hier vertreten und begründet:

1. Die Sprache hat ihren Ursprung in der Bewegung und den Gebärden des Leibes. Diese Theorie tritt bei Nietzsche erstmals in einer Gruppe nachgelassener Aufzeichnungen von 1872 auf, wird in *Ueber Wahrheit und Lüge* und in MA I 216 vertieft und in einigen Aufzeichnungen von 1888 sowie in GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 vervollständigt.
2. 1888 greift Nietzsche unter dem unbestrittenen Einfluss der Theorien von Charles Féré über die psychomotorische Induktion und die mentale Suggestion die Beziehung zwischen den leiblichen Bewegungen und Gebärden und der Sprache auf.
3. Zwischen den Jahren 1872/73, 1878 und 1888 lassen sich in Nietzsches Theorie über den Ursprung der Sprache eine Reihe grundlegender Kontinuitäten aufweisen. Das bedeutet, dass der spätere Nietzsche in Férés Werk nur eine wissenschaftliche Rechtfertigung seiner eigenen, bereits viele Jahre zuvor entwickelten Theorien findet.
4. Wegen seiner außergewöhnlichen Fähigkeit zur Suggestion, zur Wahrnehmung und zur unmittelbaren und unausweichlichen Reaktion wird der dionysische Künstler von 1888 zum Meister der Mitteilung. Der Vorschlag, leibliche Bewegungen und Gebärden praktisch durch Nietzsches gesamte Philosophie hindurch als Grundlage der Sprache anzusehen und dies durch eine Analyse nachgelassener Aufzeichnungen der Jahre 1887/88 zu begründen, die in diesem Kontext bisher nicht bearbeitet worden sind, stellt einen neuen Beitrag zur Nietzsche-Forschung dar. Zu den innovativen Aspekten des Beitrags zählt ferner, dass die Prozesse der instinktiv-unbewussten Spracherzeugung in engem Zusammenhang mit den Theorien Férés wie auch mit der Figur des dionysischen Künstlers erörtert werden.

Frühe Ansätze zur Sprache und zum Leib: Der Beginn der Wende im Jahr 1872

Trotz der im Kontext der Nietzsche-Forschung allgemein anerkannten verschiedenen Perioden seiner Philosophie und der vielfältigen Einflüsse, die auf sie einwirken, gibt es zwei Postulate, die Nietzsche meines Erachtens in seinem gesamten Werk ausarbeitet und beibehält, was den Ursprung der Sprache und ihre allgemeine Charakterisierung betrifft: Für den Ursprung der Sprache sind instinktive Prozesse verantwortlich; das bewusste Denken ist wiederum das Produkt der Sprache und ihr abträglich. Diese Postulate werden bereits im einleitenden Text der *Vorlesungen über lateinische Grammatik* von 1869/70 unter der Überschrift „Vom Ursprung der Sprache“ angedeutet:

Die Sprache ist weder das bewußte Werk einzelner noch einer Mehrheit. 1. Jedes bewußte Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich [...]. 2. Die Entwicklung des bewußten Denkens ist der Sprache schädlich [...]. Es bleibt also nur übrig, die Sprache als Erzeugniß des Instinktes zu betrachten, wie bei den Bienen (*Vorlesungen über lateinische Grammatik*, KGW II 2.185 f.).

Schon hier zeigt sich, dass Nietzsche eine instinktive, unbewusste Art der Sprache vom bewussten Sprachgebrauch, auf dem das begriffliche Denken aufbaut, unterscheidet und die instinktive Sprache zur Grundlage sowohl der bewussten Sprache als auch des bewussten Denkens macht.³

Die Ambivalenz zwischen der Akzeptanz und der Ablehnung von Eduard von Hartmanns Theorien ist bekannt.⁴ In der gerade zitierten nachgelassenen Aufzeichnung ist ein gewisser Einfluss seiner *Philosophie des Unbewussten* (1869) zu erkennen, aber in einer anderen Aufzeichnung aus demselben Jahr übt Nietzsche Kritik an ihr. In diesem Buch behauptet Hartmann, dass Gefühle nur insofern mitteilbar seien, als sie in Gedanken übersetzt werden könnten.⁵ Darauf antwortet Nietzsche mit einer Frage, in der

³ Zu diesem Aspekt siehe vor allem Kóvári, „Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat“; Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 17–21; und Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, 79–90.

⁴ Zu beachten ist, dass Nietzsche, obwohl er aus Hartmanns Werk einige Punkte für sich übernimmt, ihn schon früh kritisiert: „Die Menschheit zur Bl a s i r t h e i t zu führen ist das Hartmannsche Ziel: dann allgemeiner Selbstmord: von der Majorität der Menschen ausgeführt! Dann kippt die Welt um und versinkt wieder ins Meer des Nichts. Aufgabe der nächsten Generationen, durch Hingabe an den Weltprozess d. h. Bejahung des Willens zum Leben die Blasirtheit einzuleiten! Ekelhaftes Buch [*Philosophie des Unbewussten*], eine Schande für die Zeit! Wie unendlich reiner, höher und sittlicher wirkt Schopenhauers Pessimismus! Diese Hartmannsche Philosophie ist die Fratze des Christenthums, mit ihrer absoluten Weisheit, ihrem jüngsten Tag, ihrer Erlösung usw.“ (Nachlass 1873, 29[52], KSA 7.650). Zu Nietzsches Kritik an der Philosophie Hartmanns siehe Thomas H. Brobjer, „Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science. An Overview“, in: Moore / Brobjer (Hg.), *Nietzsche and Science*, 21–50. Brobjer erklärt: „the most important new reading in philosophy that Nietzsche undertook during his first years as professor (apart from ancient philosophy, of course) was Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewussten*: Versuch einer Weltanschauung [...] which he read intensively and carefully in 1869 and 1870, and again together with other works by Hartmann, in 1873, 1874 and probably again in 1887 or 1888. Although from about 1874 onwards Nietzsche became distinctly critical of Hartmann, he was initially much more enthusiastic“ (30). Einige Kritikpunkte, wie die hier aufgeführten, lassen sich jedoch bereits vor 1874 erkennen. Zum gleichen Thema vgl. auch Anthony K. Jensen, „The Rogue of All Rogues. Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's ‚Philosophie des Unbewussten‘ and Hartmann's Response to Nietzsche“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 32 (2006), 41–61.

⁵ Der Rahmen, in dem Hartmann diese Aussage macht, ist relevant, denn er unterscheidet dort zwischen Vorstellungen und damit auch Gefühlen, die im Menschen unbewusst bleiben, und Gefühlen, die – wenn auch nur teilweise – bewusst werden, sei es auch nur oberflächlich im Hinblick auf die tiefere Bedeutung der unbewusst bleibenden Vorstellungen. Die bewusst gewordenen Vorstellungen können dann durch das Denken durchdrungen und in Worte gefasst werden. Im Kapitel *Das Unbewusste im Gefühl* stellt Hartmann diese Unterscheidung wie folgt dar: „wenn man sich nicht mit dem oberflächlichsten Verständniss begnügt, so wird man stets auf einen unauflöselichen Rest stossen, der

seine eigene Ironie zu hören ist: „Wirklich?“ (Nachlass 1869/70, 3[18], KSA 7.65), denn es folgt eine unverblümete Antwort, die einfach lautet: „Geberden und Ton!“⁶ Die Gebärdensprache besteht aus allgemeingültigen Symbolen, die aus Reflexbewegungen entstehen.⁷ Das Auge erfasst jene Reflexbewegungen, die instinktiven Wahrnehmungs-

jeder Bemühung spottet, ihn mit dem Brennspeigel des Bewusstseins zu beleuchten. Wenn man sich nun aber fragt, was man denn mit dem klar gewordenen Theil gethan habe, während man ihn mit vollem Bewusstsein erfasste, so wird man sich sagen müssen, dass man ihn in Gedanken, d. h. bewusste Vorstellungen übersetzt habe, und nur soweit das Gefühl sich in Gedanken übersetzen lässt, nur so weit ist es klar bewusst geworden. Dass sich aber das Gefühl, und wenn auch nur theilweise, hat in bewusste Vorstellungen umgießen lassen, das beweist doch wohl, dass es diese Vorstellungen schon unbewusst enthielt, denn sonst würden ja die Gedanken in der That nicht dasselbe sein können, was das Gefühl war. Wenn der früher unbewusste Theil des Gefühls beim Durchdringen mit dem Bewusstsein sich als Vorstellungsgehalt erweist, so dürfen wir dasselbe auch von dem noch nicht mit dem Bewusstsein durchdrungene Theil des Gefühls voraussetzen; denn sowohl beim Individuum wie bei der Menschheit als Ganzes rückt die Grenze zwischen dem unverstandenen und dem verstandenen Theil des Gefühls immer weiter vor. Nur soweit die Gefühle bereits in Gedanken übersetzt werden können, nur so weit sind sie mittheilbar, wenn man von der immerhin *höchst dürftigen* instinktiven Geberdensprache absieht; denn nur soweit die Gefühle in Gedanken zu übersetzen sind, sind sie mit Worten wiederzugeben“ (Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, 10. Aufl., Leipzig 1900, 224, meine Hervorhebung). Obwohl Hartmann in diesem Buch behauptet, der Ursprung aller Formen von Sprache sei unbewusst-instinktiv, scheint er zuweilen die Vielschichtigkeit der menschlichen gesprochenen und geschriebenen Sprache anzuerkennen und damit auch die Tatsache, dass die „Dürftigkeit“ der unbewussten Sprache nicht ausreichen würde, um komplexere Gedanken auszudrücken. So schreibt er: „Ganz unmöglich ist also ohne Sprache oder mit einer bloss thierischen Lautsprache ohne grammatische Formen ein so scharfsinniges Denken, dass als sein bewusstes Erzeugniss der wundervolle tiefsinnige Organismus der überall gleichen Grundformen hervorginge; vielmehr wird jeder Fortschritt in der Entwicklung der Sprache erst die Bedingung von einem Fortschritte in der Ausbildung des bewussten Denkens, nicht seine Folge sein“ (258 f.). Dieser Punkt wird auch von Crawford angeführt, vgl. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 19 f.

⁶ Die gesamte nachgelassene Aufzeichnung lautet: „Hartmann: p. 200. / „Nur soweit die Gefühle in Gedanken übersetzt werden können, nur so weit sind sie mittheilbar, wenn man von der immerhin höchst dürftigen instinktiven Geberdensprache absieht: denn nur so weit die Gefühle in Gedanken zu übersetzen sind, sind sie in Worten wieder zu geben.“ / Wirklich? / Geberde und Ton! / Mitgetheilte Lust ist Kunst. / Was bedeutet die Geberdensprache: es ist Sprache durch allgemein verständliche Symbole, Formen von Reflexbewegungen. Das Auge schließt sofort auf den Zustand, der die Geberde erzeugt. / So steht es mit den instinktiven Tönen. Das Ohr schließt sofort. Diese Töne sind Symbole“ (Nachlass 1869/70, 3[18], KSA 7.65).

⁷ Vgl. Nachlass 1869/70, 3[18], KSA 7.65. Zu Reflexbewegungen siehe Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, insb. das Kapitel *Das Unbewusste in den Reflexwirkungen*, 109–122. Hartmann führt in dieses Thema ein, indem er sich auf Rudolph Wagners *Handwörterbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiologische Pathologie* (Bd. II, Braunschweig 1844) beruft und argumentiert, dass er keine bessere Definition als diese geben kann: „Reflectorische Bewegungen nennt man gegenwärtig solche, bei welchen der excitirende Reiz weder ein contractiles Gebilde, noch einen motorischen Nerven unmittelbar trifft, sondern einen Nerven, welcher seinen Erregungszustand einem Centralorgane mittheilt, worauf durch Vermittelung des letzteren der Reiz auf motorische Nerven überspringt, und nun erst durch Muskelbewegungen sich geltend macht“ (109). Vgl. auch Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*

prozesse des Leibes ordnen sie ein und erschließen ihre Bedeutung. Ähnlich verhält es sich mit Tönen: Das Ohr erfasst sie und versteht sofort ihre universelle Symbolik.⁸ Sowohl der Ton als auch die Gebärden ermöglichen es dem Menschen, durch eine Symbolik, die innerhalb der Gattung allgemein etabliert ist, unmittelbar mitzuteilen, was auf der unbewussten leiblichen Ebene gehört und erfasst wird, seien es Affekte, Gefühle oder Begierden. Die unbewusste Sprache, auf die sich Nietzsche in der Aufzeichnung zum „Ursprung der Sprache“ bezieht, besteht also aus zwei Mitteilungsarten: der Sprache der Gebärde und der Sprache des Tons.

Nietzsche bleibt einigen metaphysischen Grundsätzen aus den Anfangsjahren seiner Philosophie treu, wenn er vorschlägt, die zwei Arten der instinktiven Mitteilung nach der „Wirklichkeitsebene“ zu klassifizieren, was bedeutet, sie einerseits dem Wesen, andererseits der Erscheinung zuzuordnen. Innerhalb der instinktiven Körpersprache gibt es eine interne Hierarchie der Gehalte, die sie auszudrücken vermag. Der Ton drückt das Wesen der Dinge aus, während die begleitenden Gebärden nur die Erscheinung in körperlichen Bildern darstellen: „Aus dem Schrei mit der begleitenden Geberde ist die Sprache entstanden“ (Nachlass 1869/70, 3[15], KSA 7.63). Für den Nietzsche dieser Zeit ist also die Musik das einzige Mitteilungszeichen, das den Urzustand der Wirklichkeit ausdrücken kann.⁹ Sie ist „eine Rückkehr zur Natur“ (Nachlass 1869/70, 3[16], KSA 7.64) und sie ermöglicht den Ausdruck und die Erzeugung „einer höheren Erregung“, die dem Wesen der Wirklichkeit entspricht und die Auflösung der Indivi-

und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Leipzig 1866. Wie er weiter erläutert, finden die Reflexbewegungen des Körpers als elektrische Ströme an den Nerven statt, die die Reize wahrnehmen und sich als Muskelkontraktionen äußern: „Wir können über die Nerven experimentieren, indem wir mit Sicherheit ein Einzelnes vor uns haben. In ihnen finden wir Leitungen, elektrische Ströme, Wirkungen auf die Contraction der Muskeln, auf die Absonderung der Drüsen; wir finden Rückwirkungen auf die Centralorgane. Wir finden die eigenthümliche Erscheinung der Reflexbewegungen [...]. Aber die Reflexbewegung geschieht ohne Bewusstsein; also kann auch durch die zusammengesetzteste Thätigkeit dieser Art das Bewusstsein **nicht** erklärt werden“ (649).

⁸ Vgl. Nachlass 1869/70, 3[18], KSA 7.65.

⁹ Vgl. Nachlass 1871, 9[72], KSA 7.301. Um das Verhältnis der Musik zum Urzustand zu bestimmen, bezieht sich Rudolf Fietz vor allem auf die *Geburt der Tragödie*: „Musik ist ihm [Nietzsche], die Sprache des Willens unmittelbar, unvermittelter Ausdruck der ‚dionysischen Allgemeinheit‘ (GT 16; KSA 1, S. 107). Als direkte Präsentation des Willens ist sie universale ‚Weltsymbolik‘ (GT 6; KSA 1, S. 51)“ (Fietz, „Am Anfang ist Musik“, 149). Unverkennbar und in wohlbekannter Weise findet Nietzsche im Werk Arthur Schopenhauers die Hauptgrundlage dafür, Musik als unmittelbare Manifestation des Willens zu begreifen. In *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (1844) schreibt Schopenhauer dazu: „Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objektivierung des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt“ (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, hg. v. Ludger Lütkehaus, Zürich 1988, 521). Zur Musik als unmittelbare Darstellung des Willens in der Philosophie Schopenhauers und zu Nietzsches Rezeption derselben vgl. Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012, insb. 100–108 und 159–164.

dualität verlangt. Die Musik ermöglicht es dem Urzustand, sich ohne Einschränkungen auszudrücken, was bedeutet, dass sich das „Gattungswesen“ (Nachlass 1869/70, 3[21], KSA 7.66) manifestiert. Fordert sie also den Bruch und das Verlassen der individuellen Ebene in der erreichten Gemeinschaft, so sind die Gebärden im Gegenteil der partikuläre, individuelle Ausdruck eines jeden Leibes, auch wenn sie in jedem Fall einer allgemein etablierten und verstandenen symbolischen Sprache zugehören.¹⁰ Künstlerisch gesehen ist die mimische Sprache des Leibes also die visuelle Darstellung der Musik und des Tones durch dem Rhythmus folgende Bewegungen. Diese Veräußerung ist im Hinblick auf das Wesen der Musik aber ein nur oberflächlicher Ausdruck. Und gerade weil der Leib die Äußerung des Urzustandes symbolisch begleitet, ist die Musik selbst der Kern, der die Sprache der Bewegungen, der Gebärden leitet und bestimmt.¹¹

Diese Idee findet sich auch in den vorbereitenden Schriften für die *Geburt der Tragödie*, insbesondere in der *Dionysischen Weltanschauung*. Das Gefühl, das fortan als „Komplex von unbewussten Vorstellungen und Willenszuständen“ (DW 4, KSA 1.572) verstanden wird, ist mit den Mitteln der begrifflichen Sprache praktisch nicht kommunizierbar, denn die unbewusste affektive Ebene, auf der sich Lust, Unlust oder Schmerz auf intimste, instinktive Weise abspielen, ist für kognitive Modi des bewussten Typs nicht fassbar und nicht auf diese reduzierbar. Nietzsche wiederholt, dass beide Kommunikationsweisen ohne Bewusstsein, aber instinktiv „zweckmäßig“ stattfinden. Die vom Auge wahrgenommenen Symbole der Gebärdensprache sind Abbilder, wobei die Wahrnehmung „sofort den Zustand [vermittelt], der die Geberde hervorbrachte“. Hier verknüpft Nietzsche, wie so oft in seiner Philosophie, die kognitiven Vorgänge des Leibes mit den kreativen Prozessen der Kunst. Die körperlichen Bewegungen sind zwar ein symbolischer Ausdruck der Affekte, aber sie sind, wie Nietzsche bereits deutlich gemacht hat, eine „begleitende[] Vorstellung[]“ (DW 4, KSA 1.574), nämlich begleitende Symbole des kommunikativen Kerns der Affekte, also des Tones. Gerade weil die Gebärdensprache und die Tonsprache die beiden Möglichkeiten sind, die unbewusste affektive Dimension symbolisch auszudrücken, ist es für Nietzsche konsequent, die Bedeutung beider Mittelungsarten in Bezug auf das dionysische Kunstwerk zu erklären. Im

¹⁰ Vgl. Fietz, „Am Anfang ist Musik“, 150–152 und 158–160. Nach Fietz' Interpretation des frühen Nietzsche stehen Gebärden der Rationalisierung und damit der Willkürlichkeit der Begriffe näher. In diesem Sinne ist nur die Musik die ursprüngliche, universelle, unbewusste Sprache, die als Grundlage für die Sprache der Gesten und der Wörter dienen kann.

¹¹ Hier kann wieder auf Fietz, „Am Anfang ist Musik“, verwiesen werden. Auch Behler und Kalb spielen auf die Vorrangstellung der Musik als Ausdruck des Willens an, während die Sprache des Bildes und der Gebärde einer äußeren Darstellung, d. h. der Erscheinung, entspricht. Behler verweist zur Untermauerung dieses Aspekts vor allem auf die *Geburt der Tragödie* und auf einige Nachlass-Aufzeichnungen von 1871, insbesondere auf 12[1], KSA 7.359 f. Der Analyse der *Geburt der Tragödie* und dieser nachgelassenen Aufzeichnung fügt Kalb die Klassifizierung und Beschreibung von Musik und Gebärde in Passagen von der *Dionysischen Weltanschauung* hinzu. Vgl. Behler, „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“, insb. 105 f., und Kalb, *Desintegration*, 42–50. Vgl. auch Christian J. Emden, „Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869–1879“ in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 208–230.

Frühlingsdithyrambus – das gilt auch für den Chor der Tragödie – erreicht der Mensch die unmittelbarste und, man könnte sagen, aufrichtigste Kommunikation zwischen „Seinesgleichen“ (DW 4, KSA 1.577; GT 2, KSA 1.34), die in das universelle symbolische Verständnis eingetaucht sind: Es sind ausschließlich die „dithyrambische[n] Dionysusdiener“ (GT 2, KSA 1.34), die diesen Naturtrieb fassen und einander verstehen. Nietzsche bekräftigt damit einmal mehr die Idee, dass es der Gattungsmensch ist, der kommuniziert, und nicht mehr das Individuum,¹² denn dionysische Ausdrucksformen bedeuten die Zerstörung der Individuation.¹³ Musik reicht dem vom Ursprünglichen zerrissenen Menschen nicht mehr aus, um die von ihm erlebte affektive Bandbreite auszudrücken, und so entsteht der Tanz als eine vom Ton getriebene Reflexbewegung als unmittelbarste Manifestation des Naturkerns: „Jetzt soll sich das Wesen der Natur symbolisch ausdrücken; eine neue Welt der Symbole ist nöthig, einmal die ganze leibliche Symbolik, nicht nur die Symbolik des Mundes, des Gesichts, des Wortes, sondern die volle, alle Glieder rhythmisch bewegende Tanzgebärde“ (GT 2, KSA 1.33 f.). Die Gebärden nicht nur des Mundes im gesungenen Wort, sondern des ganzen Leibes im Tanz werden durch das erste Symbol der dionysischen Dimension der Wirklichkeit ausgelöst, d. h. durch Musik und Ton.

Dieser Logik folgend, würde die Bewegung des Leibes, der Tanz selbst, den Anstoß durch die Musik unbedingt erfordern. Wenn diese durch den Dithyrambus oder den Chor erweckten Mitteilungsarten im dionysischen Zustand stattfinden, darf man sich fragen, was mit dem dramatischen Schauspieler geschieht, d. h. welche Art von Symbolismus er in der Tragödie schafft. Obwohl bei der Verkörperung der tragischen Helden die Intonation der Sprache und deren Rhythmus sowie die Bewegungen des Leibes anwesend sind, entspricht die Inszenierung des Dramas der apollinischen Dimension der Kunst.¹⁴ Die Bilder erscheinen als „zweite Spiegelung“ (GT 5, KSA 1.44) des Ur-Seins, in der sich der Mensch vor der affektiven Gewalttätigkeit und Widersprüchlichkeit der wahren Wirklichkeit geschützt fühlt. Die Bilder, die die Lyrik als Spiegelbild des Dionysischen schafft, entspringen in ihrem Wesen aus dem Ur-Einen, aber als zweite Repräsentation dieser Wirklichkeit werden sie von den apollinischen Trieben erzeugt. Der Schauspieler, den Nietzsche auch den „instinktiven Dichter

12 Vgl. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*. Zur Gattungserfahrung im dionysischen Zustand und zum „Zerreißen“ des Individuums schreibt Schmidt: „In der dionysischen Ekstase des Dithyrambos will er [Nietzsche] die ‚Vernichtung des Schleiers der Maja‘ sehen, d. h. die Aufhebung des principium individuationis, durch das sich der Übergang zum vor-individuellen Urgrund des Daseins, in N.s Worten: zur ‚Gattung‘ und zur ‚Natur‘ überhaupt vollzieht“ (133).

13 Vgl. GT 1, KSA 1.29 f.

14 Siehe Schmidts Interpretation zum dionysischen und apollinischen Kunsttrieb in der *Geburt der Tragödie*: „Dionysisch‘ ist dieses Kunstwerk nicht nur, weil es aus dem Dionysoskult hervorging, sondern auch weil sein dionysisches Urelement – vermeintlich – die ihrem Wesen nach amimetische, durch den Chor repräsentierte ‚Musik‘ ist; ‚apollinisch‘ erscheint es insofern, als es eine anschauliche, auf Mimesis beruhende Handlung bietet, die durch Schauspieler gestalthaft vorgeführt und im dramatischen Dialog zur Sprache wird“ (Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, 102).

Sänger Tänzer“ (DW 3, KSA 1.567) nennt, findet seine Anregung in der dionysischen Dimension der Musik, erscheint aber in der Gestalt des „gespielten dionysischen Menschen.“ Er erreicht die wahre dionysischen Ebene nicht und ist auch nicht wirklich an ihr interessiert, sondern strebt nach dem Schein und repräsentiert damit die vollkommene Vereinigung zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen. In Nietzsches Worten: „er strebt nicht nach der Wahrheit, aber nach Wahrscheinlichkeit. (Symbol, Zeichen der Wahrheit).“ Aus dem bisher Ausgeführten folgt, dass es dem Schauspieler mit seiner Darstellungssprache der zweiten Ebene nicht gelingt, die intimste instinktive Gefühlswelt in der Gemeinschaft der menschlichen Gattung zum Ausdruck zu bringen; mehr noch, er verzichtet darauf, in diese Realität einzudringen. Obwohl der Antrieb von der grundlegenden instinktiven affektiven Ebene ausgeht, versucht der Schauspieler nicht mehr, diese Tiefe so unmittelbar und unbewusst wie möglich auszudrücken, sondern stattdessen diese Mitteilungsarten durch Bilder zu vermitteln.

Dies geschieht in der künstlerischen Dimension, genauer gesagt in der Tragödie. Wie aber bringt Nietzsche die ästhetisch-künstlerische Erklärung in einen Zusammenhang mit der genealogisch-epistemologischen Ebene, auf der die Entwicklung der Ton- und Gebärdensprache erklärt wird? Die Ton- und Musiksprache ist eine direkte Äußerung des Willens überhaupt und daher auch des menschlichen Willens; dabei äußern sich „[d]ie Strebungen des Willens [...] als Lust oder Unlust und zeigen darin nur quantitative Verschiedenheit“ (DW 4, KSA 1.572). Nur durch die verschiedenen Töne wird der Grad der Lust oder Unlust auf der affektiven Ebene symbolisiert. Auf diese Weise wird die direkteste Kommunikation der instinktiven Ebene realisiert. Nietzsche geht hier von einem allen Menschen gemeinsamen „Urgrund“ (Nachlass 1871, 12[1], KSA 7.361) affektiver Klänge aus, die mehr oder weniger stark Lust oder Unlust ausdrücken. Der Ton ist also universell für die gesamte menschliche Gattung, und aus ihm entwickeln sich die Gebärden als instinktive visuelle Repräsentationen. Die Spezifizierung der Töne nach den verschiedenen Graden von Lust und Unlust führte dazu, dass der Mund, die Muskeln und die Zunge für die Produktion und die Klangwiedergabe von Vokalen und Konsonanten in einer immer genauer bestimmten Weise positioniert wurden. Obwohl die Bewegungen des Mundes bei der Äußerung von Tönen für Nietzsche zum Arsenal der gestischen Sprache zählen, waren es wiederum die Töne, mit denen Lust oder Unlust bekundet wird, die zur Ausformung solcher Gebärden bei der Artikulation von Worten führten:

Das ganze Bereich des Consonantischen und Vokalischen glauben wir nur unter die Geberdensymbolik rechnen zu dürfen – Consonanten und Vokale sind ohne den vor allem nöthigen fundamentalen Ton nichts als Stellungen der Sprachorgane, kurz Geberden –; sobald wir uns das Wort aus dem Munde des Menschen hervorquellen denken, so erzeugt sich zu allererst die Wurzel des Wortes und das Fundament jener Geberdensymbolik, der Tonuntergrund, der Wiederklang der Lust- und Unlustempfindungen. Wie sich unsre ganze Leiblichkeit zu jener ursprünglichsten Erscheinungsform, dem Willen verhält, so verhält sich das consonantisch-vokale Wort zu seinem Tonfundamente (Nachlass 1871, 12[1], KSA 7.361 f.).

Dieser Überlegung zufolge leiten sich die Verbindungen zwischen Vokalen und Konsonanten als Gebärden des Gesichts von den Klängen der intimsten Gefühlswelt ab. Der Ton symbolisiert ohne begleitende Vorstellung die verschiedenen Arten von Lust, Unlust oder Schmerz. Die Gesichtsgebärden ergeben sich also aus der Artikulation dieser grundlegenden affektiven Unterschiede. Die Gesten des Leibes begleiten den Ausdruck von Lust und Unlust und charakterisieren visuell die Tonsprache, die den Menschen dazu bringt, diese primitiven Empfindungen visuell vor- und darzustellen, „z. B. wenn wir vom plötzlichen Schreck, vom „Klopfen, Ziehen, Zucken, Stechen Schneiden Beißen Kitzeln“ des Schmerzes reden“ (DW 4, KSA 1.574). Die Gebärden des ganzen Leibes, d. h. sowohl die Bewegungen des Mundes als auch die Reflexbewegungen, die die unmittelbarste affektive Sprache der Tonalität begleiten, entstehen aus letzterer. Nietzsche behauptet, dass „im Allgemeinen [...] jeder Geberde ein Ton parallel“ ist (DW 4, KSA 1.575). Die grundlegende unbewusste affektive Dimension besteht aus jenem breiten Spektrum von Formen der Lust und Unlust, die Nietzsche in Bezug auf die Strebungen der Lebewesen und deren Ausdruck durch den Ton definiert.¹⁵ Die visuelle Charakterisierung, die Nietzsche auch „Vorstellung“ der Grundaffekte nennt, leisten die Gebärden bei der Artikulation der Töne sowie der ihnen entsprechende Ausdruck des Leibes in seinen Bewegungen. In der Wiederholung der Leibgebärden, in der Nachahmung der Abbilder, wird der Sinn der Symbole selbst in Verbindung mit einem Klang vorgeprägt. Die Intensität der Gesten des Gesichts und des Leibes ergibt sich aus der Verstärkung des Tons. Auf diese Weise wird eine gemeinsame unbewusste Übereinkunft über den Sinn der Symbole erzielt. Es gibt also zunächst ein „Einverständnis“ (Nachlass 1871/72, 8[29], KSA 7.232) bei der Schaffung der Töne, ein unmittelbares instinktives Erfassen, zu dem ein zweites Einverständnis hinzukommt, denn obwohl die Mitteilung durch Gebärden ebenfalls instinktiv ist, sind diese nur die Abbilder, die das wesentlichste Symbol begleiten. Mit anderen Worten: „das Bild wird erst begriffen, nachdem durch den Ton bereits Einverständnis erzeugt ist.“ Die menschliche Sprache entstand letztlich aus der Vereinigung von Ton und Gebärden, d. h. aus den Funktionen des Ohrs und des Auges, wobei letztere unter die Leistung der ersteren subsumiert werden.

Zu dieser Zeit erweitert Nietzsche seine Forschungen auf die Naturwissenschaft und die Physiologie und vertieft sich in die erkenntnistheoretischen Prozesse der Lebewesen, insbesondere in die Prozesse der menschlichen Wahrnehmung. So stellt er in einer Reihe nachgelassener Aufzeichnungen von 1872 einige Überlegungen zu diesem Thema an, die zusammen mit *Ueber Wahrheit und Lüge* als Vorläufer der radikalen Veränderung der erkenntnistheoretischen Ordnung des Wortursprungs gedeutet werden können. In der *Dionysischen Weltanschauung* und der *Geburt der Tragödie* erklärt er den unbewussten instinktiven Mitteilungsvorgang bis zum Wort (und dann zum Begriff), indem er vom Ton als Grund ausgeht und die begleitenden Bewegungen und Gebärden, wie die Bewegung des Mundes zu der des Leibes, als eine weitere Art der Kommunikation qualifiziert.

¹⁵ Vgl. Nachlass 1869/70, 3[19], KSA 7.65.

Dieser ganze Prozess zeigt hauptsächlich, was vom Leib nach außen hin geschieht, d. h. die Artikulation der Sprache und die Art und Weise der Kommunikation in der Gattung.

Im weiter unten zu besprechenden Nachlass sowie in einigen Passagen von *Ueber Wahrheit und Lüge* bemüht sich Nietzsche darüber hinaus, den inneren Vorgang der Sprachgestaltung zu erläutern, bei dem er nicht mehr nur die äußeren Gebärden als Bewegungen thematisiert, sondern auch und vor allem sozusagen die inneren Gebärden, d. h. die Bewegungen und Kontraktionen der Muskeln und Nerven, die sich mit dem Auge nicht erfassen lassen. Dies ist das fehlende Stück für den Nietzsche der *Dionysischen Weltanschauung*, um sowohl die innere als auch die äußere Erfahrung des Leibes bei der Gestaltung der Sprache zu „vervollständigen“. Es ist notwendig, von der knappen, aber sehr wertvollen Erklärung auszugehen, die Nietzsche in *Ueber Wahrheit und Lüge* über den inneren leiblichen Ablauf bei der Entstehung der Sprache gibt: „Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ (WL 1, KSA 1.878) heißt die Antwort. So erfolgt der Ursprung der Sprache: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher“ (WL 1, KSA 1.879).¹⁶ Der Leib erzeugt eine Reflexbewegung im Moment der Wahrnehmung, die zwar für das Bewusstsein nicht fassbar ist, wohl aber für die Instinkte, die diese Bewegungen als Symbole der Lust oder der Unlust erfassen. Die Nerven lösen eine Bewegung aus, die dem Grad der wahrgenommenen Lust oder Unlust entspricht und daher je nach der Intensität des Reizes variiert, was von inneren, für das Bewusstsein nicht sichtbaren Bewegungen des Leibes bis hin zu äußerlich ausgeprägten Gebärden reicht, die sich bewusst wahrnehmen lassen. „Das Gedächtniß bewahrt die gemachten Reflexbewegungen“ (Nachlass 1872/73, 19[161], KSA 7.469) des Leibes, und so können auf der Grundlage dieser Bilder die unbewussten Schlüsse erfolgen, die diese Wahrnehmungen mit dem verbinden, was ein Lust- oder Unlustgefühl erzeugt: „Die unbewußten Schlüsse erregen mein Bedenken: es wird wohl jenes Übergehn von Bild zu Bild sein: das letzt-erreichte Bild wirkt dann als Reiz und Motiv“ (Nachlass 1872/73, 19[107], KSA 7.454).¹⁷ Der Umkehrung der Ordnung zwischen dem Ton und den Leibbewegungen fügt Nietzsche in dieser Reihe von nachgelassenen Aufzeichnungen von 1872 ein grundlegendes neues Element hinzu: das organische Gedächtnis. Die Wahrnehmungen von Lust und Unlust sind weiterhin zentral, wenn es darum geht, neue Nervenreize instinktiv so zu ordnen, dass sie den wahrgenommenen und im Gedächtnis gespeicherten Bildern ähneln:

¹⁶ Zur Bedeutung von „Übertragung“ siehe Emden, „Metaphor, Perception and Consciousness“, insb. 91–102, sowie *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, 68–77, und Orsucci, „Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen“, 200–207.

¹⁷ „Bild“ lässt sich als Synonym von „Vorstellung“ verstehen. Vgl. Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin 1999: „Der metaphorische Schritt vom Nervenreiz zum Bild entspricht in etwa dem Übergang von der Empfindung zur Vorstellung in der traditionellen Begriffsauffassung“ (73). Nietzsche begreift die Bilder als unbewusste Ergebnisse unbewusster Verstandesprozesse und behandelt sie, wie es hier zu beobachten ist, als „unbewusste Schlüsse“.

Das eigentliche Material alles Erkennens sind die allerartesten Lust- und Unlustempfindungen: auf jener Fläche, in der die Nerventhätigkeit in Lust und Schmerz Formen hinzeichnet, ist das eigentliche Geheimniß: das, was Empfindung ist, projicirt zugleich Formen, die dann wieder neue Empfindungen erzeugen (Nachlass 1872/73, 19[84], KSA 7.448).¹⁸

Kehren wir nun zu *Ueber Wahrheit und Lüge* und zu der spezifischen Analyse der Genealogie des Wortes zurück. Die erste Metapher, die Nietzsche dort erkennt, ist die Übertragung des Nervenreizes in ein Bild, denn jeder vom Leib wahrgenommene Reiz erzeugt diese Reflexbewegung in den Nerven, die im Gedächtnis als Bild, in Form eines „Bilderdenken[s]“ (Nachlass 1872/73, 19[78], KSA 7.445, und 19[107], KSA 7.454) gespei-

18 Die Beziehung zwischen unbewussten Schlüssen und Lust- und Unlustempfindungen entnimmt Nietzsche hauptsächlich Zöllners *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss*, 2. Aufl., Leipzig 1872. Dieser schreibt zu diesem Thema: „Alle Lebensäusserungen lebendiger Organismen entwickeln sich unter dem Einflusse der Lust oder Unlust [...]. Durch unbewusste Schlüsse wird auf Grundlage zahlreicher Beobachtungen das Resultat gleichzeitig wahrgenommener und wirkender Ursachen der Zeit und dem Raume nach anticipirt, und durch die hiermit verbundene Lust- und Unlustempfindung das Individuum vor Gefahren gewarnt, welche theils aus solchen in der Aussenwelt hervorgehen“ (201). Obwohl einige Autoren davon ausgehen, dass Nietzsche Helmholtz' *Handbuch der physiologischen Optik* zwar 1873 aus der Basler Bibliothek auslieh, es aber nie las, sind gewisse indirekte Beziehungen zwischen beiden festzustellen, denn in Zöllners Buch *Über die Natur der Cometen*, das Nietzsche in jedem Fall gelesen hat, werden grundlegende Aspekte der Philosophien Schopenhauers und Helmholtz' zusammengefasst und verglichen. Hubert Treiber weist ferner darauf hin, dass Nietzsches eigener Hausgenosse in Basel mit einem Exemplar des *Handbuchs der physiologischen Optik* dorthin zog und dass einer seiner Freunde, kein Geringerer als Paul Rée, ebenfalls Kenntnis von diesem Werk hatte. Es ist möglich, dass Nietzsche dann von diesen beiden von Helmholtz' Theorien erfahren hat (Hubert Treiber, „Zur Genealogie einer ‚science positive de la morale en Allemagne‘“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 165–221: 214). In seinem *Handbuch* definiert Helmholtz die unbewussten Schlüsse (wörtlich von Zöllner, *Über die Natur der Cometen*, 345 f., zitiert) wie folgt: „Die psychischen Thätigkeiten, durch welche wir zu dem Urtheile kommen, dass ein bestimmtes Object von bestimmter Beschaffenheit an einem bestimmten Orte ausser uns vorhanden sei, sind im Allgemeinen nicht bewusste Thätigkeiten, sondern unbewusste. Sie sind in ihrem Resultate einem Schlusse gleich, insofern wir aus der beobachteten Wirkung auf unsere Sinne die Vorstellung von einer Ursache dieser Wirkung gewinnen, während wir in der That direct doch immer nur die Nervenirregungen, also die Wirkungen wahrnehmen können, niemals die äusseren Objecte. Sie erscheinen aber von einem Schlusse – dieses Wort in seinem gewöhnlichen Sinne genommen – dadurch unterschieden, dass ein solcher ein Act des bewussten Denkens ist [...]. Die bezeichneten unbewussten Schlüsse von der Sinnesempfindung auf deren Ursache sind nun in ihren Resultaten den sogenannten Analogieschlüssen congruent“ (*Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig 1867, 430). Ich halte Sören Reuters Definition der unbewussten Schlüsse in Helmholtz' Werk für zutreffend: „Aber welches ist das konkrete Moment einer sinnlichen Wahrnehmung, auf das die Theorie der unbewussten Schlüsse abzielt? Sie verweist auf das Moment in einer sinnlichen Wahrnehmung, das gewährleistet, dass ein konkretes Etwas als dieses Etwas wahrgenommen und als dieses Wahrgenommene unmittelbar verstanden wird. Wenn von unbewussten Schlüssen die Rede ist, dann ist dieser Aspekt gemeint, der auf ein spezifisches rekognitives Moment der Wahrnehmung abzielt. Die Theorie der unbewussten Schlüsse antwortet auf die Frage nach dem Symbolgehalt eines Wahrgenommenen, und sie versucht diese Frage im Verhältnis zwischen physiologischen und geistigen Bestimmungen zu klären“ (Reuter, „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung“, 357 f.).

chert wird. Diese Abbilder dienen den Instinkten zum Verständnis späterer Reize. Das bedeutet, dass das Lebewesen mit Hilfe der inneren Mitteilungszeichen, d. h. der unbewussten organischen Bilder, die auf den mit dem Lust- oder Schmerzgefühl verbundenen Reizen beruhen, nicht nur das gerade wahrgenommene Material genauer bestimmen, sondern auch bestimmte Reize vorhersehbar mit bestimmten Gefühlsbereichen assoziieren kann. Nietzsche postuliert hier zwei Bedingungen für die „angemessene“ Bewahrung von innerlich und äußerlich wahrgenommenen Bewegungsbildern: 1. „Es ist das Wesen der Lust- und Unlustempfindung, sich in adäquaten Bewegungen auszudrücken“ (Nachlass 1872/73, 19[84], KSA 7.448); 2. die Kraft der Einverleibung erzwingt die Nachahmung der im Gedächtnis der Nervenbewegungen gespeicherten Bilder in dem Augenblick, in dem der Reiz gemäß der instinktiven Ordnung von Lust oder Unlust wahrgenommen wird. Mit anderen Worten: Die Reflexbewegungen werden nach einem vorher festgelegten Bilderdenken in Übereinstimmung mit den Nervenbewegungen als Reaktion auf die Reize adäquat ausgedrückt. Die Sinnesnerven erzeugen in Gegenwart der Reize diese gestischen Bilder, die zahlreichen Metaphern, die frühere Bilder nachahmen, und so arbeiten diese inneren leiblichen Prozesse darauf hin, Ähnlichkeiten oder Unterschiede zu finden. Das unbewusste Denken unterwirft die Wahrnehmungen immer wieder der Ordnung der Bilder, um neue Reize zu verstehen und sie nach dem Grad der Lust oder des Schmerzes zu klassifizieren, den sie im Organismus erzeugen. Nietzsche erklärt die Übertragungen der Reize auf Bilder folgendermaßen:

Reiz – Erinnerungsbild / durch Metapher (Analogieschluß) verbunden. / Resultat: es werden Ähnlichkeiten entdeckt und neu belebt. An einem Erinnerungsbilde spielt sich der wiederholte Reiz noch einmal ab. / Reiz percipirt – jetzt wiederholt, in vielen Metaphern, wobei verwandte Bilder, aus den verschiedenen Rubriken, herbeiströmen. Jede Perception erzielt eine vielfache Nachahmung des Reizes, doch mit Übertragung auf verschiedene Gebiete (Nachlass 1872/73, 19[227], KSA 7.490).

„Die unbewußten Schlüsse [sind] jenes Übergeh'n von Bild zu Bild“ (Nachlass 1872/83, 19[107], KSA 7.454), sie sind das Zurückführen „auf das alles aufbewahrende Gedächtniß“ (Nachlass 1872/73, 19[147], KSA 7.465). Die innere Bewegung des Leibes bei der Wahrnehmung dessen, was Lust oder Unlust hervorruft, ist unweigerlich mit einem äußeren Ausdruck verbunden, der für das Auge mehr oder weniger wahrnehmbar sein kann. Die Bewegung vor dem Reiz ist in Wirklichkeit eine ganze, kontinuierliche Bewegung, die Nietzsche hier lediglich in einzelne Schritte aufteilt, um das innere erkenntnistheoretische Verfahren zu verdeutlichen.

Anregung, Suggestion, Kommunikation: Die Gebärdensprache als Ursprung der Sprache

Die offensichtliche Umkehrung des ganzen Vorgangs der Spracherzeugung, nämlich nicht nur den inneren Ablauf des Leibes zu betrachten, sondern auch die äußeren Erscheinungen als unmittelbaren Ausdruck der inneren zu erklären, führt Nietzsche erneut in MA I 216 („Gebärde und Sprache“) durch. Wie schon in seinen Anfängen und später in den nachgelassenen Aufzeichnungen von 1872 und in *Ueber Wahrheit und Lüge* stellt er die unbewusste Sprache, in diesem Fall vor allem die der Gebärden, historisch vor die bewusste Sprache: „Aelter als die Sprache ist das Nachmachen von Gebärden“ (MA I 216). Hier verweist er nicht nur auf die unbewusste Instinktsprache, sondern betont auch die wichtige Rolle der Nachahmung bei der Mitteilung visueller Körperzeichen. Die Tatsache, dass die Gebärden „unwillkürlich“ auftreten, verweist auf die Spontaneität des Leibes; jedoch erfolgte in der Funktion der Kommunikation und Verständigung zwischen den Mitgliedern der Gattung eine „Zurückdrängung der Gebärdensprache“. Im Laufe der Zeit lernte der Mensch, durch die „gebildete[] Beherrschung der Muskeln“ bestimmte Bewegungen zu beherrschen, zu verstärken oder zu unterdrücken. Diese instinktive Vereinbarung, die sich im Laufe der Zeit etablierte, wurde so fest, dass Sympathie bis hin zur Nachahmung der Gebärden des jeweils anderen unvermeidlich wurde. Nietzsche schreibt dazu, „dass wir ein bewegtes Gesicht nicht ohne Innervation unseres Gesicht ansehen können“ (MA I 216), worauf ein Beispiel folgt, das auf ganz ähnliche Weise etwa zehn Jahre später auch in dem Buch *Sensation et mouvement* (1887) des französischen Arztes Charles Féré zu finden ist: „man kann beobachten, dass fingirtes Gähnen bei Einem, der es sieht, natürliches Gähnen hervorruft.“¹⁹ Nun entsteht durch diese unwillkürliche Nachahmung nicht nur eine Art Nachbildung der Bewegung, sondern gerade durch die Nachahmung wird das unbewusste Gefühl im anderen geweckt und verständlich. Nietzsche schreibt in diesem Sinne: „Die nachgeahmte Gebärde leitete Den, der nachahmte, zu der Empfindung zurück, welche sie im Gesicht oder Körper des Nachgeahmten ausdrückte“ (MA I 216). Dieses primitive Zeichensystem der instinktiven Klassifizierung von Reizen nach dem Grad ihres Wohlgefühls oder Missfallens wird ebenfalls durch den Leib realisiert und ohne Worte, geschweige denn Begriffe, erfasst. Man kann nun von einer gemeinsamen Affizierung in der unbewussten affektiven Dimension sprechen, die es ermöglichte, dass die Menschen einander verstehen lernten, und so ist es, um mit Nietzsche zu sprechen, das frü-

¹⁹ Das von Charles Féré gegebene Beispiel lautet: „Cette nécessité qui s'impose à la longue de reproduire le mouvement que l'on voit faire, de prendre l'expression des personnes avec lesquelles on a l'habitude de vivre peut-être rendre compte de la ressemblance qu'on observe quelquefois chez des époux qui ont vécu longtemps ensemble (Lavater). Elle explique la contagion de l'accent, de certains spasmes, comme le bâillement, etc.“ (Charles Féré, *Sensation et mouvement*, Paris 1887, 16).

hese Stadium des Lebens, die ersten interkommunikativen Erfahrungen des Kindes, wenn es seine Mutter zu verstehen und mit ihr zu kommunizieren versucht.²⁰

Nietzsche knüpft hier an die schon 1872 entworfenen Thesen an, die erklären sollten, wie die Grundaffekte der Lust und Unlust alle spätere Erkenntnis organisieren, und verweist erneut auf die Schmerz- und Lustempfindungen als Grundlage der Entstehung einer vor-sprachlichen Symbolik sowie auf den Stillstand von Muskel- und Nervenbewegungen. Er fügt hinzu, dass die Gebärden, die die Empfindungen der Unlust begleiten, selbst schmerzhaft sind, während die Gebärden, die Lust und ein Gefühl des inneren Wohlbefindens ausdrücken, selbst Freude erzeugen. Dadurch wird die Kommunikation dieser Reize und das Verständnis der entsprechenden Bewegungen erleichtert:

Im Allgemeinen mögen schmerzhaft empfundene wohl auch durch Gebärden ausgedrückt worden sein, welche Schmerz ihrerseits verursachen [...]. Umgekehrt: Gebärden der Lust waren selber lustvoll und eigneten sich dadurch leicht zum Mittheilen des Verständnisses (Lachen als Aeusserung des Gekitzeltwerdens, welches lustvoll ist, diene wiederum zum Ausdruck anderer lustvoller Empfindungen) (MA I 216).

Nietzsche betont in dieser Passage erneut die Zusammengehörigkeit, in der die inneren Prozesse der Reaktion und Einordnung von Reizen und die äußerlich sichtbaren Gebärden aufeinander folgen: Die Empfindungen der Nervenenden sowie die Reflexbewegungen der Muskeln manifestieren sich (manchmal auch in übertriebener Weise) zur Verständigung mit anderen Personen, schmerzhaft empfundene drücken sich „zum Beispiel durch Haarausraufen, die-Brust-schlagen, gewaltsame Verzerrungen und Anspannungen der Gesichtsmuskeln“ aus. Hier setzt Nietzsche deutlich die Wendung seiner in der *Dionysischen Weltanschauung* und der *Geburt der Tragödie* dargestellten Sichtweise fort: Aus dem gemeinsamen Verständnis von Gebärden entstand die ganze Symbolik der unbewussten Instinktsprache, und auf der Basis dieses unmittelbaren Verständnisses entstand dann die Zeichensprache der Töne. Letztere ist aus einem Aggregat von Körperbewegungen hervorgegangen, wobei die Leibgebärden die Voraussetzung für die Symbolik der Tonsprache sind. Um die Tonsymbolik zu verstehen, mussten also Ton und Gebärden gemeinsam erfasst werden, und sobald der Sinn, den die gestische Symbolik dem Ton gab, ebenfalls feststand, erhielt der Ton seine eigene Symbolik, ohne dass man auf Gebärden zurückgreifen musste. So erklärt Nietzsche nun:

– Es scheint sich da in früher Zeit das Selbe oftmals ereignet zu haben [...]: während zuerst die Musik, ohne erklärenden Tanz und Mimus (Gebärdensprache), leeres Geräusch ist, wird durch lange Gewöhnung an jenes Nebeneinander von Musik und Bewegung das Ohr zur sofortigen Ausdeutung der Tonfiguren eingeschult und kommt endlich auf eine Höhe des schnellen Verständnisses, wo es der sichtbaren Bewegung gar nicht mehr bedarf und den Tondichter ohne dieselbe versteht“ (MA I 216).

²⁰ Vgl. Féré, *Sensation et mouvement*, 16.

Bedenkt man, dass der junge Nietzsche die Sprache der Musik als unmittelbarsten und intimsten Ausdruck des Willens und die Bewegungen des Leibes als deren symbolischen Begleiter interpretiert, so erscheint die in MA I 216 eingeleitete Wende noch akzentuierter – erst recht, wenn man diesen Aphorismus mit dem vorhergehenden zusammen liest, der den schlichten Titel „Musik“ trägt. Indem Nietzsche den Sinn und die Rolle der primitiven Affekte als innere Phänomene aufgreift, erklärt er, dass die Musik weder tief genug noch „erregend“ genug sei (MA I 215), um die Zeichensprache zu werden, die das Gefühl so direkt wie möglich ausdrückt. Hier vereint Nietzsche zwei zentrale Elemente, die er beide aus seinen Anfängen übernimmt: das Gefühl als Spektrum der Affekte und die erregende Eigenschaft, die dem Ausdrucksmittel des Gefühls innewohnen muss. Die notwendige Erregbarkeit, diese grundlegende Eigenschaft, die eine Einheit zwischen dem instinktiven Affekt und dessen unmittelbarstem Ausdrucksmittel stiftet, wird in den die Kunst betreffenden *Streifzügen eines Unzeitgemässen der Götzen-Dämmerung* (1889) zur unabdingbaren Voraussetzung für den Zugang zu dieser engeren affektiven Dimension. Hier führt Nietzsche sogar metaphysische Kategorien aus seinem frühen Werk wieder ein, um deutlich zu machen, dass die Musik „nicht vom „Willen“, vom „Dinge an sich““ spricht (MA I 215). Kehrt man nun zu MA I 216 zurück, so kann man schließen, dass es die Bewegungen und Gebärden des Leibes sind, die in erster Linie die Tiefe solcher Affekte erreichen.

Die Schaffung und Wahrnehmung von Zeichen in einem erregten und gesteigerten „Affekt-System“: Der dionysische Künstler wird zum Meister

Im Werk des späten Nietzsche stehen die Lust- und Unlustgefühle, die er ja an vielen Stellen erwähnt, im Zusammenhang mit den Ereignissen des Willens zur Macht. Somit werden sie als Folgen der Zunahme oder Abnahme der eigenen Kräfte einer jeden Organisation interpretiert. Bevor wir uns den *Streifzügen* über die Kunst und den dionysischen Künstler, der nun vor allem als Meister der Kommunikation auftritt, zuwenden, ist es notwendig, uns noch einmal die inneren erkenntnistheoretischen Prozesse zur Ordnung der Reize vor Augen zu führen, wie sie Nietzsche in seinen letzten Schriften in Bezug auf die Ästhetik und auf die Sprache darstellt. Er beschäftigt sich mit dem Thema in einer Reihe von nachgelassenen Aufzeichnungen aus den Jahren 1887 und 1888. In seiner Philosophie dieser Jahre ist die Ordnung und die interpretative Normativität von Reizen nach dem Grad der Lust oder Unlust ein prägnanter Zug, ähnlich der Deutung von Schmerz, Lust und ihrer Symbolik, die Nietzsche 1872 durchgeführt hatte. In den Aufzeichnungen aus den Heften W II 2 und W II 5, deren gemeinsame Lektüre im Hinblick auf ein weiteres Verständnis der Interpretationsprozesse und ihres Verhältnisses zur Kunst sinnvoll scheint, verbindet Nietzsche bereits die Bereiche untrennbar, die er

einerseits als „Ästhetik“ bezeichnet, andererseits solchen normativen Erkenntnisprozessen zuordnet.²¹ So führt Nietzsche, wie schon im früheren Nachlass von 1872, die fundamentale Rolle der Instinkte wieder ein, auf deren Grundlage der Mensch die Erfahrungen unmittelbarer Abstoßung oder Anziehung hinsichtlich von Faktoren der Außenwelt macht: „Was uns {instinktiv} widersteht, ästhetisch, ist aus allerlängster Erfahrung dem M. als schädlich, gefährlich, mißtrauen-verdienend bewiesen“ (Nachlass 1887, 10[167], KSA 12.554 / KGW IX 6, W II 2.27). Zu den unbewussten Schlüssen, die auf der Gestaltung des instinktiven Wissens in der Geschichte wie auch in der Vorgeschichte der Gattung beruhen, fügt Nietzsche nun ein regulierendes Element hinzu: das instinktgeleitete Urteilsvermögen. Er behandelt in dieser Aufzeichnung das für jedes Individuum „Nützliche[], Wohlthätige[], {Lebenssteigernde[]}“ als gleichbedeutend mit der Kategorie des „Schöne[n]“, die er gerade aufgrund der normativen Deutungswerte für das Leben als biologische Kategorie definiert. Hier stellt Nietzsche die Ästhetik auf eine Stufe mit den interpretativen Prozessen der Klassifizierung von Reizen. Wie schon einige Jahre zuvor betont er die Bedeutung des Gedächtnisses, das aus der Wahrnehmung von Reizen entsteht, aber diesmal nicht explizit in Bezug auf die Abbilder von Leibbewegungen. Die Verbindung von Erinnerungen an Reize ist jedoch das, was der Mensch nutzt, um zu verstehen, was vorteilhaft, d. h. schön, oder nicht vorteilhaft, d. h. hässlich ist:

doch so, daß eine Menge Reize, die ganz von Ferne an nützliche Dinge u Zustände erinnern u anknüpfen, uns das Gefühl des Schönen erregen {dh. der Vermehrung von Machtgefühl geben} (– nicht also bloß Dinge, sondern auch die Begleitempfindungen solcher Dinge oder ihre Symbole) (Nachlass 1887, 10[167], KSA 12.554 / KGW IX 6, W II 2.27).

Die Suche nach Ähnlichkeiten weckt und verstärkt das Gefühl der Lust an bestimmten Reizen. Hier unterscheidet Nietzsche die internen Interpretationsprozesse, die von den instinktiven Urteilen ausgeführt werden, vom Verstand und stellt sie in einen Gegensatz. Während erstere die unmittelbare unbewusste Reaktion auslösen, vermitteln und verlangsamen die Prozesse des Verstandes die Reaktion; sie führen dazu, dass der Mensch bewusst entscheidet, ob es das Beste ist, zu reagieren oder nicht. Somit hemmt der Verstand das instinktive Urteilsvermögen.²²

21 Dass sich die Ausdrücke des Willens zur Macht und der damit verbundenen interpretativen Geschehnisse als ästhetisch verstehen lassen, hat Günter Abel sehr deutlich herausgearbeitet: „Es handelt sich Nietzsche zufolge in allem Geschehen um Prozesse fortwährender Schöpfung [...]. In den von Nietzsche konzipierten Vollzügen der dynamischen Willen-zur-Macht-Kräfte handelt es sich nicht mehr um von außen, von einem Dritten herangetragen und dann von diesem auch unterhaltene, sondern um ganz aus der inneren Kräfteverfassung selbst hervorgehende, interne, fortwährende und wesentlich explosionsartige Schöpfungsprozesse. Geschehen, einschließlich des Vergehens, ist konkatenerativer Vollzug der schöpferischen Willen-zur-Macht-Prozesse“ (Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2. Aufl., Berlin 1998, 31 f.).

22 Nietzsche schreibt dazu in Nachlass 1887, 10[167], KSA 12.554 f. / KGW IX 6, W II 2.28: „Alle Instinkt-Urtheile sind kurzsichtig in Hinsicht auf die Kette der Folgen: sie rathen an, was zunächst zu thun ist.

In den nachgelassenen Aufzeichnungen von 1888 fügt Nietzsche dem instinktiven Urteil zur Einordnung dessen, was biologisch gut oder schlecht für das Leben ist, eine spezifische Voraussetzung der Steigerung der inneren Kräfte und damit des Gefühls des eigenen Wohlbefindens hinzu: den Rausch. Es geht hier nicht darum, die vielfältigen Veränderungen der physiologischen Prozesse und der psychischen Zustände zu analysieren. Im Mittelpunkt stehen vielmehr die spezifischen Veränderungen in Bezug auf die kommunikative Produktion.²³ Nun nennt Nietzsche im Nachlass von 1888 (14[117], KSA 13.293 f. / KGW IX 8, W II 5.102) einige durch den Rauschzustand hervorgerufene innere leibliche Vorgänge, die hier kurz aufgezählt werden sollen:

1. Die Raum- und Zeitempfindung wird verändert; der Mensch, der diese Steigerung der inneren Kräfte fühlt, kann nun aufgrund seines erregten Leibes über unvorstellbare Entfernungen hinweg wahrnehmen, was sich als „die Ausdehnung des Blicks über größere Mengen u. Weiten“ zusammenfassen lässt.
2. Neben der Wahrnehmung großer Entfernungen sind für den Menschen im Zustand des Rauschs auch Details der kleinsten und flüchtigsten Dinge wahrnehmbar.
3. Nietzsche gibt dem Rausch auch die Kraft der „Divination, die Kraft des Verstehens, auf die leiseste Hülfe hin, auf jede Suggestion hin, die „intelligente“ {Sinnlichkeit}.“
4. Skizziert er das Gefühl einer größeren Muskelbeherrschung bei der Erzeugung von Bewegungen und eine größere Flexibilität, die von der Lust an der Bewegung begleitet wird.

Freilich sind diese Vorgänge eng miteinander verknüpft: Das durch den Rausch hervorgerufene Gefühl innerer Fülle steigert die Erregbarkeit der Organe und der Muskeln und erleichtert die Reizung der Nervenenden, und daher ist Nietzsche der Ansicht, dass bei diesen Menschen in höherem Maße eine Wahrnehmung des Größeren, des Kleineren oder des Flüchtigeren eintritt. Auch auf die Tonisierung der erregten Muskeln gibt es dann eine Reaktion in Form von Bewegung. Wenn sich das ganze Nervensystem des Leibes in diesem Grad der totalen Erregung befindet, werden die Wahrnehmungen im Allgemeinen größer sein, so dass, wenn man das gleiche Schema betrachtet, das Nietzsche bereits im Nachlass von 1872 ausgearbeitet und in MA I 216 wieder verteidigt hat, die Herstellung eines Zeichensystems notwendigerweise eintritt: „Der aesthet. Zustand hat einen Überreichthum von Mittheilungsmitteln, zugleich mit einer extremen Emp-

Der Verstand ist wesentlich ein Hemmungsapparat gegen das Sofort-Reagiren auf das Instinkt-Urtheil: er hält auf, er überlegt weiter, er sieht die Folgenkette ferner u. länger. / Die Schönheits- u. Häßlichkeits-Urtheile sind kurzsichtig {- sie haben immer den Verstand gegen sich -}: aber im höchsten Grade überredend; sie appelliren an unsere Instinkte, dort, wo sie am schnellsten sich entscheiden u. ihr Ja und Nein sagen, bevor noch der Verstand zu Worte kommt ...“

²³ Für eine ausführliche Darstellung der inneren physiologischen Veränderungen im ästhetischen Rauschzustand, wie sie Nietzsche sowohl im Nachlass als auch in GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen 8–10 skizziert, vgl. Marina Silenzi, „Dionysischer Histrionismus. Charles Féré und die Genese von Nietzsches später Ästhetik“, in: *Nietzscheforschung* 22 (2015), 147–156.

fänglichkeit für Reize u. Zeichen“ (Nachlass 1888, 14[119], KSA 13.296 / KGW IX 8, W II 5.100). Der Reichtum der Mittel ist in der Tat auf die gesteigerte Wahrnehmung zurückzuführen und diese wiederum auf den psychophysischen Zustand der Person in der Rausch-Erfahrung. Aus diesem Grund definiert Nietzsche den ästhetischen Zustand als den „Höhepunkt der Mittheilsamkeit u. Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen“. Mehr noch, dieser Zustand ist „die Quelle der Sprachen“, sie „haben hier ihren Entstehungsherd.“

Es ist unbestreitbar, dass Férés Theorien über die psychomotorische Induktion und die mentale Suggestion einen Einfluss auf Nietzsches Nachlass ausgeübt haben, insbesondere auf die zwei schon angeführten Aufzeichnungen sowie auf Nachlass 1888, 14[170], KSA 13.356 f. / KGW IX 8, W II 5.34.²⁴ Nietzsches Rezeption von Férés Werken beschränkt sich nicht auf *Sensation et mouvement* von 1887, dessen Spuren in seiner Philosophie spätestens 1888 nicht zu bestreiten sind, sondern erstreckt sich auch auf Férés nächstes veröffentlichtes Buch *Dégénérescence et criminalité* (1888), das ebenfalls eine relevante Rolle in Nietzsches Analyse und Erklärung pathologischer Vorgänge spielt.²⁵ Anhand bestimmter Experimente erwies Féré, dass auf jede Art von Stimulus oder mentaler Repräsentation, seien sie nun bewusst oder, wie es meistens der Fall sei, unbewusst, eine Zunahme der inneren Kräfte folge. Er behauptet, die Intensität der sensorischen oder mentalen Reize bestimme die Intensität der körperlichen Bewegung, die eben durch die Anspannung der Nerven und Muskeln erzeugt werde. Außerdem erhöhe die Muskelkontraktion als Reaktion auf Reize die Empfindlichkeit der Haut

24 Über Nietzsches Rezeption von Férés Forschungen ist nicht viel veröffentlicht worden. Zu berücksichtigen sind aber auf jeden Fall die folgenden Beiträge: Hans Erich Lampl, „Ex oblivione. Das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Féré (1857–1907)“, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 225–264; Bettina Wahrig-Schmidt, „Irgendwie, jedenfalls physiologisch. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 434–464; Marco Brusotti, „Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zur Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 104–126; und Silenzi, „Dionysischer Historionismus“. Siehe auch Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2013, insb. seine Analyse über Wagner als *névrose* und GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 8–10, 81–84 und 430–440.

25 Wie Wahrig-Schmidt hervorhebt, weist Lampl darauf hin, dass Nietzsches Rezeption von Férés Werk auf das Jahr 1887 zurückgehen müsse und in *Zur Genealogie der Moral* (1887) sichtbar werde (Lampl, „Ex oblivione“, 228 und 240 f., und Wahrig-Schmidt, „Irgendwie, jedenfalls physiologisch“, 450). Sowohl Wahrig-Schmidt als auch Brusotti zeichnen den Einfluss Férés auf Nietzsches Philosophie ab 1888 nach, wobei sie sich spezifisch auf das Arbeitsheft W II 5 und spätere Werke beziehen: „Zwar könnte nach dem Erscheinungsdatum *Sensation et mouvement* eine Quelle bereits für die *Genealogie der Moral* sein, aber die Fragmente zeigen erst ab Gruppe 14 (Frühjahr 1888) Spuren der Lektüre dieses Werks“ (Wahrig-Schmidt, „Irgendwie, jedenfalls physiologisch“, 450). „Er hatte also die Salpetrière bereits verlassen, als Nietzsche ihn im Frühling 1888 las, erst nach GM, aber noch vor WA“ (Brusotti, „Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren“, 111). Im Nachlass 1888, 14[119] und [172], KSA 13.297 und KSA 13.358 / KGW IX 8, W II, 5.100 und 5.34, erwähnt Nietzsche ausdrücklich den Namen Féré im Zusammenhang mit seinen psychophysiologischen Theorien.

aufgrund der verstärkten Durchblutung. Die psychomotorische Induktion – ein Phänomen, das bei Nervenkranken besonders stark ausgeprägt ist – spielt eine erhebliche Rolle bei der Ansteckung durch Emotionen und Gefühle, denn der Anblick einer Bewegung lädt zur Reproduktion dieser Bewegung ein. Der Prozess der psychomotorischen Induktion verweist somit auf einen weiteren zentralen Punkt dieser Theorie, die sogenannte „mentale Suggestion“.²⁶ Sie besteht in der Fähigkeit, die mentale Repräsentation des Gesprächspartners durch die Nachahmung von Bewegungen oder Gebärden zu verstehen. Féré stellt fest, dass es möglich ist, Neuropathen durch mentale Suggestion dazu zu bringen, die gleiche Emotion, sozusagen den gleichen Gedanken auszusenden. Die mentale Suggestion ist jedoch ein allgemeines Phänomen, das jeder Mensch erfährt, allerdings nicht unbedingt bis zum Stadium der konkreten Nachahmung, sondern bis zu dem Punkt, an dem sich bestimmte Muskeln, die an der beobachteten Gebärde oder Bewegung beteiligt sind, in geringem Maße zusammenziehen und es dem Gesprächspartner so ermöglichen, die Emotion des anderen zu erfassen. So erzeugt für Féré jeder physische oder geistige Reiz eine Bewegung im Körper, und er geht sogar so weit zu behaupten, dass die Idee der Bewegung bereits eine beginnende körperliche Bewegung ist,²⁷ was Nietzsche folgendermaßen umschreibt: „auch heute hört man noch mit den Muskeln, man liest selbst noch mit den Muskeln“ (Nachlass 1888, 14[119], KSA 13.297 / KGW IX 8, W II 5.100). Entscheidend in Bezug auf die Theorien der psychomotorischen Induktion und der mentalen Suggestion ist nun, wie Nietzsche beide im Zusammenhang mit dem Themenfeld der Kommunikation interpretiert: „Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin zurück gelesen werden ...“

Im Nachlass bekräftigt Nietzsche die kommunikativen Fähigkeiten und Eigenschaften der Menschen im Zustand des Rausches:

die extreme Schärfe gewisser Sinne: so daß sie eine ganz andere Zeichensprache verstehen – {– dieselbe, die mit manchen Nervenkrankheiten verbunden erscheint –} u schaffen ... die größte {die extreme Beweglichkeit, aus der} {eine extreme} Mittheilbarkeit {wird}; {das Redenwollen alles dessen, was Zeichen zu geben weiß ...} ein Bedürfniß, sich {gleichsam} loszuwerden durch Zeichen u. Gebärden; Fähigkeit, von sich durch hundert Sprachmittel zu reden ... ein explosiver Zustand – dem entspricht ein erstaunliches Verstehen = u. Hörenwollen an Personen die gleich erregt sind ...

²⁶ In *Sensation et mouvement* erläutert Féré: „L'induction psycho-motrice joue un rôle considerable dans la contagion des émotions et des sentiments. La vue d'un mouvement invite, disons-nous, à la reproduction de ce mouvement: or les expressions de la physionomie, qui traduisent les émotions, sont susceptibles de se reproduire de la même manière, en dehors de tout état de conscience [...]. Il est possible que certains sujets particulièrement sensibles au phénomène de l'induction psycho-motrice imitent inconsciemment les mouvements qui accompagnent nécessairement l'idée de celui qui se trouve en leur présence, et soient par conséquent amenés ainsi à éprouver la même émotion, la même pensée, à obéir, en un mot, à ce qu'on appelle la suggestion mentale“ (15 f.).

²⁷ Wörtlich lautet die Passage: „L'idée du mouvement, c'est déjà le mouvement qui commence; aussi l'idée d'un mouvement que l'on veut éviter, d'un mot que l'on veut taire, est nécessairement chez certains sujets suivie de l'acte“ (Féré, *Sensation et mouvement*, 16).

Unfähigkeit, die Reaktion zu verhindern; der Hemmungsapparat gleichsam ausgehängt [...] – man muß sich das {diesen Zustand zuerst} als Zwang u Drang denken, gleichsam durch {alle Art} Muskelarbeit u. allgemeine Beweglichkeit die Exuberanz der inneren Spannung los zu werden: sodann als {unfreiwillige} Coordination dieser Bewegung {mit zu} zu den inneren Vorgängen (Bildern, Welten {Gedanken}, Begierden) – {als} eine Art Automatismus des ganzen Muskelsystems unter dem Impuls innerer {von Innen wirkender} starker Reize (Nachlass 1888, 14[170], KSA 13.356 f. / KGW IX 8, W II 5.34 f.).

Das Phänomen ist klar: Nietzsche beschreibt hier den Prozess der psychomotorischen Induktion und der mentalen Suggestion, wobei er aber keine Nervenkrankheit, sondern den Rausch als Bedingung und Auslöser dieser Fähigkeiten darstellt. Der höchste Grad der kommunikativen Qualitäten kommt zustande, wenn das Gefühl der inneren Kraft zunimmt, das wiederum eine Schärfung der Sinne, der Wahrnehmungsfähigkeit und schließlich der mentalen Repräsentationen hervorruft, worauf der unvermeidliche Ausdruck in Bewegung folgt. In der *Götzen-Dämmerung* schreibt Nietzsche diese kommunikative Eigenschaft ausschließlich dem dionysischen Künstler zu:

Der apollinische Rausch hält vor Allem das Auge erregt, so dass es die Kraft der Vision bekommt. Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Im dionysischen Zustande ist dagegen das gesammte Affekt-System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 10).

Obwohl Nietzsche hier auch dem apollinischen Künstler zugesteht, dass er in einen Zustand des Rausches eintritt, um seinem schöpferischen Tun nachzugehen, ist es nur der dionysische Künstler – eigentlich der dionysische Mensch überhaupt –, der sich dieser großen Erregbarkeit seines gesamten Affekt-Systems erfreut. Dieser Wendung hinsichtlich der Beschreibung des inneren Zustands – das Apollinische war in der *Geburt der Tragödie* die Befreiung der stärksten Emotionen²⁸ – folgt eine weitere radikale Innovation, die sich aber folgerichtig aus Nietzsches Überlegungen zu den psychophysiologischen Prozessen ergibt, denn diese legen es nahe, dem dionysischen Künstler die gesteigerte Wahrnehmungs- und Mitteilungsfähigkeit zuzuschreiben: Er ist nun der Künstler des „Darstellens, Nachbildens“, der „Mimik und Schauspielerei“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 10). Während in der *Dionysischen Weltanschauung* und der *Geburt der Tragödie* die Rolle des Schauspielers, obwohl sie durch den Kern der Tragödie, den Chor, angeregt ist, meist visuell darstellend und daher im Rahmen jener

²⁸ Zur Beschreibung des Apollinischen als Harmonie, Gleichgewicht und Gelassenheit schreibt Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*: „Aber auch jene zarte Linie, die das Traumbild nicht überschreiten darf, um nicht pathologisch zu wirken, widrigenfalls der Schein als plumpe Wirklichkeit uns betrügen würde – darf nicht im Bilde des Apollo fehlen: jene maassvolle Begrenzung, jene Freiheit von den wilderen Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe des Bildnergottes. Sein Auge muss „sonnenhaft“, gemäss seinem Ursprunge, sein; auch wenn es zürnt und unmuthig blickt, liegt die Weihe des schönen Scheines auf ihm“ (GT 1, KSA 1.28).

Schriften apollinisch ist, gehört diese Eigenschaft dem späten Nietzsche zufolge zum dionysischen Künstler: Er ist jetzt der Mimiker und Schauspieler par excellence. Diese Umkehrung findet ihre Grundlage hauptsächlich, und ich glaube sogar ausschließlich, in jener Wahrnehmungs- und Mitteilungsfähigkeit des dionysischen Künstlers: Ihm ist es „unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehen, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mittheilungs-Kunst besitzt“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 10). Der Ausdruck all seiner fein abgestimmten Wahrnehmungen, seines gesamten affektiven Vermögens, muss nach Nietzsche selbst und auch auf der Grundlage der Theorien von Féré seine Parallele in leiblichen Bewegungen haben. Der wahre dionysische Zustand, den Nietzsche hier auch als „Urzustand“ bezeichnet und zudem mit dem „dionysischen Histrionismus“ identifiziert, ist also nicht die Musik, sondern die unmittelbare Bewegung des Leibes, die wiederum eine unvermeidliche Reaktion auf alle Arten von Reizen in Form der Nachahmung ist. Musik ist dagegen nun „die langsam erreichte Spezifikation“ der leiblichen Bewegung.

Schluss

In diesem Beitrag wurde gezeigt, dass für Nietzsche die Sprache, zunächst als System unbewusster Zeichen, später aber auch in Form von Wort und Begriff, ihren Ursprung in der Bewegung und den Gebärden des Leibes hat. Obwohl der junge Nietzsche der *Dionysischen Weltanschauung* den Ton und die Musik als Grundlage der Sprache ansieht, kehrt er selbst schon sehr früh seine Theorie um, nämlich in einer Reihe nachgelassener Aufzeichnungen von 1872, die er in *Ueber Wahrheit und Lüge* vertieft und in seiner späteren Darstellung in MA I 216 weiter verteidigt. 1888 greift Nietzsche unter dem Einfluss der Lektüre von Férés *Sensation et mouvement* das Verhältnis von ästhetischem Zustand, Leib und Mitteilung auf. In den untersuchten Aufzeichnungen sowie in GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 wurde deutlich, dass sich in einem Gefühlszustand gesteigerter Kräfte, nämlich dem ästhetischen Zustand, der Bereich der psychophysischen Wahrnehmung erweitert und damit zwangsläufig die Mitteilungsfähigkeit des Leibes erhöht. Der unmittelbare Ausdruck erfolgt durch Gebärden und Bewegungen, je nach Intensität des Reizes. So unterscheiden sich die Theorien, die Nietzsche 1872 und in den folgenden Jahren in den genannten Schriften entwickelt hatte, praktisch nicht von dem, was er in den analysierten späten Aufzeichnungen sowie in GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 darlegt. Wenn wir schließlich noch das Schema einbeziehen, das er insbesondere im Nachlass von 1887 entwirft, um das ästhetische Urteil und die instinktive Fähigkeit des Menschen zu skizzieren, durch dieses Urteil das biologisch Gute oder Schlechte, also das „Schöne“ oder „Hässliche“ zu bestimmen, dann erhalten wir ein vollständiges Bild des Gedankens, den Nietzsche 1888 darstellt. Dieser deckt sich aber praktisch mit Nietzsches Konzeption von 1872: Der Leib ahmt den Reiz nach, der

ihn trifft, indem er ihn in einer unmittelbaren, inneren und äußeren Bewegung zum Ausdruck bringt – innerlich in der Kontraktion von Nerven und Muskeln, äußerlich in einem für das menschliche Auge mehr oder weniger wahrnehmbaren Ausdruck. Jener Vorgang ermöglicht die Entstehung einer Zeichensprache, die auf die ursprünglichsten Affekte der Lust oder Unlust sowie auf die im Gedächtnis abgelagerten Abbilder des Schönen oder Hässlichen Bezug nimmt. Dies führt auch zu einer instinktiven Übereinstimmung zwischen Menschen, die auf dem Verständnis von Bewegungen beruht. Ist dies der Fall, so verwendet Nietzsche die von Féré ausgearbeiteten und demonstrierten Theorien der psychomotorischen Induktion und der mentalen Suggestion als wissenschaftliche Begründung für die von ihm bereits zehn bis fünfzehn Jahre zuvor formulierten Theorien.

Wie wir gesehen haben, drückt der dionysische Mensch der *Dionysischen Weltanschauung* und der *Geburt der Tragödie* das Ur-Sein durch die Musik und den sie begleitenden Tanz aus. Es wurde auch kurz erwähnt, dass der dionysische Mensch in seinem eigenen Rauschzustand von der Natur zerrissen wird, da der Kern der Natur das *principium individuationis* vernichtet, und dass Nietzsche im dionysischen Künstler eine noch nie dagewesene Art des symbolischen Ausdrucks dieser Dimension der Welt erkennt, die aber nur von Seinesgleichen verstanden werden kann. Damit ist diese Mitteilungsort tatsächlich auf eine bestimmte Gemeinschaft von Menschen beschränkt, die sich von sich selbst entfremdet haben: Es ist das Ur-Sein, das durch die Leiber der Menschen singt und tanzt, während ihre Individualität aufgehört hat zu existieren. Der dionysische Mensch von 1888 hat nichts mit dieser metaphysischen Dimension zu tun, und weit entfernt davon, seine Individualität aufzugeben, bejaht dieser Künstler sein eigenes Leben, seine Individuation, die Gesamtheit seines Leibes. Seine Auffassungsgabe, sein Ausdrucksvermögen und seine kommunikativen Fähigkeiten sind insgesamt gesteigert, da er nicht nur in der Lage ist, jede Art von Anregung zu verstehen, sondern auch, sie bestmöglich darzustellen. Deshalb wird in Nietzsches Spätphilosophie, insbesondere in der *Götzen-Dämmerung*, der dionysische Mensch zum Meister der Mitteilung.

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2. Aufl., Berlin 1998
- Behler, Ernst: „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 99–111
- Brobjer, Thomas H.: „Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science. An Overview“, in: Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (Hg.), *Nietzsche and Science*, Hampshire 2004, 21–50
- Brusotti, Marco: „Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zur Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 104–126
- Crawford, Claudia: *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language*, Berlin 1988
- Emden, Christian J.: „Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869–1879“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 208–230

- Emden, Christian J.: „Metaphor, Perception and Consciousness. Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology“, in: Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (Hg.), *Nietzsche and Science*, Aldershot 2004, 91–110
- Emden, Christian J.: *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, IL 2005
- Fietz, Rudolf: „Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 144–166
- Jensen, Anthony K.: „Helmholtz, Lange, and Unconscious Symbols of the Self“, in: João Constâncio / Maria Mayer Branco (Hg.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin 2015, 196–218
- Jensen, Anthony K.: „The Rogue of All Rogues. Nietzsche’s Presentation of Eduard von Hartmann’s ‚Philosophie des Unbewussten‘ and Hartmann’s Response to Nietzsche“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 32 (2006), 41–61
- Kalb, Christof: *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt a.M. 2000
- Kővári, Sarolta: „Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat“, in: Hans-Peter Anschütz / Armin Thomas Müller / Mike Rottman / Yannick Souladié (Hg.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 201–222
- Lamp, Hans Erich: „Ex oblivione. Das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Féré (1857–1907)“, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 225–264
- Orsucci, Andrea: „Unbewußte Schlüsse, Anticipation, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), „*Centauren-Geburten*“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 193–207
- Reuter, Sören: „Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2008), 351–371
- Schlechta, Karl / Anders, Anni: *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart 1962
- Schlimgen, Erwin: *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin 1999
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012
- Silenzi, Marina: „Dionysischer Histrionismus. Charles Féré und die Genese von Nietzsches später Ästhetik“, in: *Nietzscherforschung* 22 (2015), 147–156
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2013
- Thüring, Hubert: „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 480–488
- Treiber, Hubert: „Zur Genealogie einer ‚science positive de la morale en Allemagne‘“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 165–221
- Wahrig-Schmidt, Bettina: „Irgendwie, jedenfalls physiologisch. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 434–464



Luca Guerreschi

Antinaturalistische Strategien in *Jenseits von Gut und Böse*

Abstract: Antinaturalistic Strategies in *Beyond Good and Evil*. Naturalistic interpretations of Nietzsche's thought ultimately appeal to two arguments. On the one hand, when tracing various human phenomena back to processes sufficiently explicable by the natural sciences, it would appear that Nietzsche was pursuing a de facto naturalization program. On the other hand, in BGE 230, the need for the naturalization of human beings as a whole is often interpreted as an argument de jure. After outlining some basic features of contemporary naturalism and showing its incompatibility with Nietzsche's philosophy, I argue in this paper that neither the de jure nor the de facto argument can be understood in a naturalistic sense. The task of "translating man back into nature" in BGE 230 is indeed turned against a point of view held by "old metaphysical bird-catchers." An analysis of the manuscript and a comparison of it with the preface to HH I, in which this figure is used in the opposite sense, suggests rather that Nietzsche conceives of the renaturalization of the human in a deceptive way, that is, as one of those numerous "snares and nets for unwary birds" scattered throughout his works. Widening this view, a similar dynamic arises with respect to the de facto argument. In the concluding section, I highlight how, in *On the Prejudices of Philosophers*, certain naturalization operations are countered by as many arguments to the contrary. Such sudden shifts in perspective seem to indicate, at least in *Beyond Good and Evil*, a desire to subvert naturalism from within.

Keywords: Epistemology, Naturalism, Nature, Philosophical anthropology

1 Nietzsches „Naturalismen“ *avant la lettre*

Eine Art „Ideologie“ der gegenwärtigen analytischen Philosophie – so hat der gewiss unverdächtige Jaegwon Kim einmal den Naturalismus genannt.¹ Hilary Putnam wählte stattdessen das Substantiv „Orthodoxie“. Von der eigenen philosophischen Position zu sagen, dass sie „naturalistisch“ sei, komme demnach der in der Sowjetunion gebräuch-

1 Jaegwon Kim, „The American Origins of Philosophical Naturalism“, in: *Journal of Philosophical Research* 28 (2003), 83–98: „If current analytic philosophy can be said to have a philosophical ideology, it is, unquestionably, naturalism“ (84).

Luca Guerreschi, Technische Universität Berlin, Fakultät I: Geisteswissenschaften, Straße des 17. Juni 135, 10623 Berlin, Deutschland, E-Mail: lucaguerreschi@hotmail.com

lichen Erklärung nahe, „in Übereinstimmung mit dem Genossen Stalin“ zu sein.² Wie immer man den Ton dieser Stellungnahmen beurteilen mag: Es steht fest, dass der Naturalismus heute die Hauptrichtung der Philosophie angloamerikanischer Provenienz darstellt. Unter solchen Bedingungen ist es kaum verwunderlich, dass die englischsprachige Sekundärliteratur auch bei Nietzsche – und trotz seiner Abneigung gegen Ideologien und Orthodoxien – die Vorzeichen des Naturalismus gesucht und gefunden hat. In der daraus entstandenen Debatte wird sehr oft die Frage erörtert, welche Variante dieses Ismus besser dafür geeignet ist, um seinem Denken zugeschrieben zu werden. Dass er als ein solcher Vorläufer anzusehen ist, gilt als beinahe unbestreitbar.

Über die Definition des Wortes „Naturalismus“ herrscht in der Philosophie allerdings Uneinigkeit. Es wird häufig bemerkt, dass die Vielfalt an Konzeptionen, denen dieser Terminus zugrunde liegt, eine eindeutige Bezeichnung desselben schwierig, wenn nicht unmöglich macht. Selbst ein erklärter Naturalist wie David Papineau hat festgestellt: „The term ‚naturalism‘ has no very precise meaning in contemporary philosophy.“³ Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* gibt ebenfalls an, dass aus den unterschiedlichen Bedeutungen, die dabei dem Naturbegriff gegeben werden, entsprechend unterschiedliche Ansichten entstehen, „die zumeist nicht genau definiert, sondern nur vage umschrieben sind.“⁴ Nicht zufällig wird etwa unter ontologischen, methodologischen, epistemologischen, strengen, liberalen, nicht reduktionistischen sowie vielen anderen unterschiedlich adjektivierten Naturalismen differenziert. Angesichts der relativen Undurchsichtigkeit, die aus dieser Vielfalt von Verzweigungen hervorgeht, ist es zunächst den Versuch wert, wenn nicht einen gemeinsamen Nenner, so doch die Mindestvoraussetzungen naturalistischer Theorien zu identifizieren.

Von der Wortbedeutung her bezeichnet Naturalismus eine Welterklärung, die im weitesten Sinne die Natur ins Zentrum rückt. Wie andere philosophische Verständnisse mit dem Suffix -ismus erhebt aber auch der Naturalismus den höheren Anspruch, die Wirklichkeit *im Ganzen* unter den in seinem Wortstamm enthaltenen Begriff zu subsumieren, d. h. hier als Natur zu fassen. Doch die Natur, so wie sie im naturalistischen Weltbild verstanden wird, stellt sich bei näherem Hinsehen als ein philosophisch leerer Begriff heraus. Denn das Recht, Aussagen über sie zu treffen, wird mit gutem Grund nur den Naturwissenschaften vorbehalten. Demgemäß haben Geert Keil und Herbert Schnädelbach konstatiert, der philosophische Naturalismus sei „weniger ein Ismus der *Natur* als ein Ismus der *Naturwissenschaften*.“⁵ Hinsichtlich der Frage, was

2 Hilary Putnam, „The Content and Appeal of ‚Naturalism‘“, in: Mario De Caro / David Macarthur (Hg.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA 2004, 59–88: 59.

3 David Papineau, „Naturalism“, in Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>.

4 Günter Gawlick, „Naturalismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1984, 517 f.

5 Geert Keil / Herbert Schnädelbach, „Naturalismus“, in: Geert Keil / Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M. 2000, 7–45: 12.

genau einen derartigen Ismus ausmacht, erweist sich der Sachverhalt als ausgesprochen komplex.

Eine sehr allgemeine, bis heute verwendete Definition formulierte John Dewey bereits im Jahr 1944: „the naturalist is one who has respect for the conclusion of natural science.“⁶ Aus gegenwärtiger Sicht aber, so wird oft eingewandt, ist diese Bezeichnung anachronistisch geworden. Kaum ein Intellektueller, der ernst genommen werden möchte, argumentiert noch aus jenem Mangel an Respekt für die Naturwissenschaften, den Dewey den damaligen Antinaturalisten vorwarf.⁷ Ein damit zusammenhängendes Missverständnis besteht ferner in der Annahme, dass antinaturalistische Positionen mit einer wissenschaftsskeptischen oder -feindlichen Haltung verbunden sein müssen. Dies zu behaupten, wäre ein Trugschluss. Auch von einem nicht- oder gar antinaturalistischen Gesichtspunkt aus ist die wissenschaftliche Kultur, wenngleich unter kritischem Vorzeichen, unbedingt in Schutz zu nehmen und zu fördern. Achtung vor den Naturwissenschaften reicht insofern nicht aus, um einen Ismus derselben zu fundieren.

Eher als Respekt ist es eine philosophische Deferenz ihnen gegenüber, die den Naturalismus auszeichnet. Besonders deutlich wird dies an einem weiteren programmatischen Punkt naturalistischer Strömungen, demzufolge die Philosophie in einem Kontinuitätsverhältnis zur Naturwissenschaft stehen soll. Ursprünglich geht dieses Prinzip auf Willard V. O. Quine zurück, der es wie folgt formulierte: „Naturalistic philosophy is continuous with natural science. It undertakes to clarify, organize, and simplify the broadest and basic concepts, and to analyze scientific method and evidence within the framework of science itself.“⁸ Solche Kontinuität kann und wird darüber hinaus auch in dem trivialeren Sinn verstanden, dass philosophische Theorien die neueren Resultate der Naturwissenschaften berücksichtigen bzw. ihnen zumindest nicht widersprechen

6 John Dewey, „Antinaturalism in Extremis“, in: Yervant H. Krikorian (Hg.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York 1944, 1–16: 2.

7 Insbesondere wandte sich Dewey gegen eine zunächst in der US-amerikanischen akademischen Welt vertretene und folglich von der dortigen katholischen Presse aufgenommene Meinung, die das materialistische, agnostische und säkularisierte Denken dafür verantwortlich machte, das christliche Fundament der Demokratie aufgelöst und somit das Aufkommen des Faschismus in Europa vorbereitet zu haben. Zu den intellektuellen Figuren, die dazu beigetragen hätten, gehörten nach einem von Dewey polemisch zitierten Zeitungsartikel u. a. Kant und Carlyle, William James und Herbert Spencer, William McDougall und Henri Bergson, Arthur de Gobineau und Houston Stewart Chamberlain. Dewey bemerkt: „The grouping together of men whose philosophies have nothing, or next to nothing, in common except denial or neglect of the dogmas of Roman Catholic theological philosophy, which is held up by its adherents as providing the sole basis of a ‚free‘ as well as an ordered society, is a commentary on the careless intellectual criteria prevailing in this circle“ (Dewey, „Antinaturalism in Extremis“, 5). Die Polemik gegen den „obscurantist obstructionism“ theistischer Prägung – zumal im Lichte dieses politischen Zusammenhangs – erscheint als durchaus berechtigt; aus demselben Grund bleibt sie jedoch zu weiten Teilen an historisch-geografische Bedingungen der US-amerikanischen Debatte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gebunden.

8 Willard Van Orman Quine, „Naturalism; Or, Living Within One's Means“, in: *Dialectica* 49.2/4 (1995), 251–261: 257.

sollen. Oder aber man fasst sie als eine striktere methodische Kontinuität auf, welche vorschreibt, dass die Philosophie sich die in den empirischen Wissenschaften verwandten Methoden anzueignen hat.⁹ Laut Brian Leiter hielt Nietzsche, dem somit der Titel eines methodologischen Naturalisten zustehe, an beiden erwähnten Prinzipien einer „Result Continuity“ und „Method Continuity“ fest.¹⁰ Gegen diese Interpretation sprechen allerdings zentrale, im Folgenden zu analysierende Argumentationslinien aus dem ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* (1886), die der Kontinuitätsthese in beiden Hinsichten entgegenstehen.

Ein Kontaktpunkt zwischen Nietzsches und der naturalistischen Philosophie liegt dennoch, so scheint es, zumindest in einer negativen Bedingung der Letzteren: „Naturalism on any reading is opposed to supernaturalism.“¹¹ Sofern man aber übernatürliche Phänomene im strengen Sinne – Mysterien, Wunder, göttlich-dämonische Interventionen, die das natürliche Geschehen beeinflussen – aus unserem Weltbild ausschließt, besagt „Naturalismus“, als das Gegenteil von Supranaturalismus begriffen, nichts anderes als „rationales Denken“. Aber auch über intramundane Ereignisse hinaus, die die Naturgesetze überschreiten würden, wird von einem naturalistischen Gesichtspunkt jeder argumentative Rekurs auf eine nicht empirisch prüfbare, außerweltliche, übersinnliche Dimension oder Entität für unzulässig gehalten. In diesem letzteren Sinn wäre Nietzsche ohne Frage zu den Naturalisten zu rechnen. Schaut man jedoch etwas genauer hin, so droht die definitorische Zurückweisung des Übernatürlichen, sobald sie präzisere Konturen annimmt, auf ein falsches Dilemma hinauszulaufen. Ihrer scheinen sich manche Befürworter des Naturalismus als eines rhetorischen Kunstgriffs zu bedienen, um sämtliche Gegenpositionen, denen auch – aber nicht nur – theistische, kreationistische und weitere Ansichten dieser Art zugehören, als vorwissenschaftliche Irrationalismen zu diskreditieren.¹² Dem liegt noch keine intellektuelle Unredlichkeit zugrunde, sondern es ist einer dem naturalistischen Denkstil innewohnende Bipolarität geschuldet: Wird einmal die Übernatur, namentlich die Domäne des Aberglaubens, der Religion und der Metaphysik, ausgeschlossen, geht man von der Annahme aus, dass nur die „Natur“ zurückbleibt. „Der Naturalist“, um es mit Edmund Husserl zu sagen, „sieht nichts anderes als Natur.“¹³

Auf eine solche binäre Weise hat Nietzsche schwerlich gedacht. Wenn man bedenkt, dass „Natur“ und „Übernatur“ aufeinander bezogene Begriffe sind, insofern die „Über-

9 Vgl. dazu die Beiträge in: Matthew C. Haug (Hg.), *Philosophical Methodology. The Armchair or the Laboratory?*, London 2014. Besonders aufschlussreich sind der Disput zwischen Timothy Williamson und Alex Rosenberg, der den Band eröffnet, sowie der Beitrag von Jeffrey W. Roland.

10 Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, 2. Aufl., London 2015, 1–9. Siehe Anm. 45.

11 Barry Stroud, „The Charm of Naturalism“, in: De Caro / Macarthur (Hg.), *Naturalism in Question*, 21–31: 23.

12 Dies tut etwa Alex Rosenberg, „Disenchanted Naturalism“, in: Bana Bashour (Hg.), *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*, New York 2014, 17–36. Zu diesem Argument vgl. auch Keil / Schnädelbach, „Naturalismus“, 9 u. 15 ff.

13 Edmund Husserl, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Logos* 1 (1911), 289–341: 294.

natur“ sich in der naturalistischen Verwendung des Wortes über ihr traditionelles theologisches Bedeutungsfeld hinaus bis zur Negation all dessen erstreckt, was nicht unter „Natur“ verstanden wird, dann wird ersichtlich, dass man um eine positive Bestimmung dieser nicht herumkommt. Die angesprochene Zurückhaltung gegenüber außerwissenschaftlichen Naturdiskursen stellt kein Hindernis dar und soll in definitorischer Hinsicht ernst genommen werden. Geschieht das, so lassen sich zwei Grundsätze, die den verschiedenen Naturalismen zugrunde liegen müssen, damit sie sich als solche bezeichnen dürfen, auf den Begriff bringen:

- a) Alles, was ist, ist Natur.
- b) Natur ist Forschungsgegenstand der Naturwissenschaften.

Aus ihrer Vereinigung ergibt sich die zentrale These:

- c) Alles, was ist, ist Forschungsgegenstand der Naturwissenschaften.

Anhand dieser Schematisierung können vier untergeordnete Grundformen der naturalistischen Philosophie summarisch unterschieden werden. Angemerkt sei, dass der Satz a) etwas darüber aussagt, *was* die Wirklichkeit *ist*, während der Satz b) vielmehr die Weise betrifft, *wie* sie *erforscht* werden soll. Je nachdem, ob man dem einen a) oder dem anderen b) das größere Gewicht beimisst, heben sich somit eher ontologisch von eher methodologisch (bzw. epistemologisch) ausgerichteten Naturalismen ab. Freilich werden ebenso die ontologische wie die methodologische Komponente immer schon vorausgesetzt und finden sich, aufs Engste miteinander verschränkt, in der These c) wieder.¹⁴ Zusätzliche Spezifikationen des Satzes b) führen hingegen zu einer strengeren und einer liberalen Richtung. Strenge Naturalisten neigen dazu, die mit der Wirklichkeit gleichgesetzte Natur als ausschließlichen Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung zu begreifen. Andere Naturalisten, die sich als liberal bezeichnen, halten ebenfalls an der Identifikation des Realen mit dem Natürlichen fest, weiten allerdings das Feld der zum Diskurs über die Natur befugten Fächer auch auf die Sozial-, manche sogar auf einige

¹⁴ Ihre konstitutive Verwobenheit wird gelegentlich durch definitorische Äußerungen seitens naturalistischer Philosophen deutlich. Roy Woody Sellars, „Why Naturalism and Not Materialism?“, in: *The Philosophical Review* 36/3 (1927), 216–225, etwa formuliert a) und b) folgendermaßen aus: „Naturalism [...] takes nature in a definite way as identical with reality, as self-sufficient and as *the whole of reality*. And by nature is meant the space-time-causal system *which is studied by science* and in which our lives are passed“ (217, meine Kursivierung). Zum Problem, ob und inwiefern auch ein sich als methodologisch bezeichnender Naturalismus zu einer materialistischen bzw. physikalistischen Ontologie verpflichtet bleibt, vgl. Quine, „Naturalism; Or, Living Within One’s Means“. Allgemein zur Unmöglichkeit, den ontologischen und methodologischen Aspekt auseinanderzuhalten, vgl. z. B. Federico Laudisa, *Naturalismo. Filosofia, scienza, mitologia*, Bari 2014.

Geisteswissenschaften aus.¹⁵ Die Frage, bis zu welchem Punkt das Naturverständnis ausgeweitet werden kann, ohne dass sich diese Variante als Naturalismus auflöst, sei dahingestellt.¹⁶ Entscheidend ist vielmehr, dass die Negation von einem oder beider Sätze a) und b) zur Einnahme einer nicht naturalistischen Position führt.

Bevor man der Frage nachgeht, welchen Naturalismus Nietzsche vertreten haben könnte, wäre es ratsam, sich vor Augen führen, dass er sich weder zum Grundsatz a) noch zum Grundsatz b) bekannt hat. Der Monismus der Natur, der in der ontologischen Aussage a) zum Ausdruck kommt, bleibt, ebenso wie jede andere monistische Auffassung, seinem Philosophieren fremd. Dass Nietzsche die Natur nicht als das Ganze der menschlichen Welt fasste, geht aus vielen seiner Äußerungen hervor – so etwa, wenn er im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) mit geradezu wissenschaftskritischer Absicht über die Welt „des Lebens, der Natur und der Geschichte“ (FW 344) schreibt. In einem Abschnitt aus dem vierten Buch liest man ferner die Behauptung: „Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach, – die Natur ist immer werthlos: – sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt, und wir waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen!“ (FW 301) Weitere Fragmente, in denen auf ähnliche Weise über die Welt des Menschen reflektiert wird, sind im Nachlass der zweiten Hälfte der 1880er-Jahre enthalten.¹⁷ Im Hinblick auf das methodologische Prinzip b) genüge hingegen der Hinweis, dass er eine eigene, von Grund auf philosophische „Interpretation der Natur“ vorgelegt hat, in deren Horizont, wie Friedrich Kaulbach deutlich machte, das naturwissenschaftlich geprägte Naturbild als nur „eine Situation der Naturbegegnung des modernen Menschen“ auftritt.¹⁸ Schon deshalb ist bei der Klassifizierung Nietzsches als Naturalisten im Sinne der angloamerikanischen Philosophie äußerste Vorsicht geboten.

Gleichwohl erscheinen zwei Gegenargumente, die zusammengenommen den Dreh- und Angelpunkt naturalistischer Deutungen von Nietzsche bilden, nahezu unanfechtbar: Aufgrund der Einsicht c), dass alles, was ist, mit den naturwissenschaftlichen

15 Das Voraussetzen des Prinzips a) vonseiten des liberalen Naturalismus geht u. a. aus Redeweisen wie „nature or reality“ eindeutig hervor (Mario De Caro / David Macarthur, „Introduction“, in: Mario De Caro / David Macarthur (Hg.), *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, London 2022, 1–4: 2).

16 Kritisch dazu vgl. Stroud, „The Charm of Naturalism“. In diesem Rahmen ist vor allem wichtig, dass Brian Leiter, „Nietzsche's Naturalism. Neither Liberal nor Illiberal“, in: De Caro / Macarthur (Hg.), *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, 47–54, eine Zugehörigkeit Nietzsches zum liberalen Naturalismus ausdrücklich ausschließt: „Nietzsche can seem a liberal naturalist, except that he thinks (correctly in my view) that the successful *Wissenschaften* actually explain away so much of what liberal naturalists want to preserve. Liberal naturalism is, from a Nietzschean perspective, a fig leaf for anti-naturalism and its sobering portrait of the world and the human situation“ (48).

17 Vgl. u. a. Nachlass 1885, 38[10], KSA 11.608 f.; 40[36], KSA 11.646; 40[39], KSA 11.648 f.; Nachlass 1885/86, 2[108], KSA 12.114; Nachlass 1886/87, 5[16], KSA 12.190; 5[19], KSA 12.191 f.; 6[10], KSA 12.236 f.; 6[14], KSA 12.238; und Nachlass 1887, 9[38], KSA 12.352 f.

18 Friedrich Kaulbach, „Nietzsches Interpretation der Natur“, in: *Nietzsche-Studien* 10 (1982), 442–481: 463.

Forschungsgegenständen in eins fällt, besteht das zentrale Anliegen naturalistischer Denkströmungen darin, die Phänomene, die auf den ersten Blick nicht als Naturphänomene erscheinen, zu *naturalisieren*, mithin zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung zu machen. Es liegt nahe, dass es sich hierbei um Phänomene handelt, die ihren Sitz in der Welt des Menschen haben: Niemand hat je die Notwendigkeit gesehen, die Schwerkraft, den Stickstoff oder die Photosynthese zu naturalisieren. Naturalisierungen des Geistes, der Semantik, der Intentionalität oder der Verantwortung werden hingegen des Öfteren versucht.¹⁹ Und auch bei Nietzsche, der sich für die Naturwissenschaften seiner Zeit stark interessierte, finden sich nicht selten Argumentationen, die den heutigen Naturalisierungen unter verschiedenen Aspekten ähneln. So werden etwa Phänomene der geistigen, moralischen oder kulturellen Sphäre immer wieder auf physiologische Prozesse zurückgeführt. Dass dies als eine faktische Nähe zu den Verfahrensweisen der naturalistischen Denkströmungen anzusehen ist, scheint sehr plausibel, fast evident zu sein. Doch nicht nur *de facto*, d. h. in seiner tatsächlichen philosophischen Praxis, sondern auch *de iure* habe Nietzsche die Wahrheit des Naturalismus anerkannt. Denn an einer wichtigen Stelle von *Jenseits von Gut und Böse* ist fast wörtlich von der Aufgabe einer Naturalisierung – oder besser: Renaturalisierung – des Menschen die Rede. Gerade in *Jenseits von Gut und Böse*, dessen erstes Haupt- zugleich ein Herzstück des philosophisch-theoretischen Denkens Nietzsches darstellt, verbinden explizite oder implizite intertextuelle Verweise die besagte Aufgabe mit ihrer gemutmaßten praktischen Umsetzung. Die Konfiguration beider in diesem Werk ist daher im Folgenden zu fokussieren.

2 Die Rückübersetzung des Menschen in die Natur

Als der eindeutigste Beweis, dass Nietzsche schon seinerzeit einem philosophischen Naturalismus das Wort redete, gilt gemeinhin der in JGB 230 formulierte Appell, den „Menschen [...] zurück[zu]übersetzen in die Natur“ (KSA 5.169). So schreibt Brian Leiter enthusiastisch von der „famous naturalistic proclamation in BGE 230.“²⁰ Christian J. Emden bezeichnet in analoger Weise „Nietzsche’s naturalism, that is, his demand to ‚translate humanity back into nature‘“ sogar als „the central task of Nietzsche’s philosophical project.“²¹ Vergleichbare Urteile werden in zahlreichen weiteren Studien gefällt.²² Dabei wird insbesondere folgende Passage fokussiert:

¹⁹ Vgl. Stroud, „The Charm of Naturalism“, 21 ff.

²⁰ Leiter, *Nietzsche on Morality*, 29.

²¹ Christian J. Emden, *Nietzsche’s Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014, 212 f.

²² Rex Welshon, „Nietzsche, Consciousness and Neuroscience“, in: Manuel Dries / Peter J. E. Kail (Hg.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 120–141, sieht in dem Passus sogar ein Plädoyer für den reduktionistischen Physikalismus: „Nietzsche’s fondness for naturalism and for reductive arguments

Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext *homo natura* gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der *a n d e r e n* Natur steht, mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzulange zugeflötet haben: „du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!“ – das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine *A u f g a b e* – wer wollte das leugnen! (JGB 230, KSA 5.169)

Dass sich in diesem Abschnitt eine naturalisierende Tendenz äußert, ist nicht zu bestreiten. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass der Passus durch eine Reihe doppel- und mehrdeutiger Wendungen gekennzeichnet ist, die dessen Deutung im Sinne einer naturalistischen Proklamation erschweren.²³

Bedeutsam ist zunächst, dass die erwünschte Rückübersetzung des Menschen in die Natur, statt uneingeschränkt begrüßt zu werden, als eine „seltsame und tolle Aufgabe“ bezeichnet wird. Abgesehen von dieser ersten Verunsicherung ist es zweifellos so, dass der Mensch, einmal in die Natur zurückübersetzt, sich künftig zu sich selbst und seinen Mitmenschen in der Weise zu verhalten hat, „wie er heute schon, *hart geworden in der Zucht der Wissenschaft*, vor der *a n d e r e n* Natur steht“ (meine Kursivierung). Der Umstand, dass er dabei als eine „mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren“ ausgestattete Figur beschrieben wird, ist allerdings nicht unerheblich. Bedenkt man nämlich, wie Andreas Urs Sommer betont hat, dass Ödipus sich aus

and explanations is well known. In fact, his self-proclaimed project during the 1880s is one of ‚translating man back into nature‘“ (121). Gemäßigtere Interpretationen, welche die Stelle ohnehin als eine Verteidigung der einen oder anderen Form von Naturalismus ansehen, liefern u. a. Maudemarie Clark / David Dudrick, *The Soul of Nietzsche's „Beyond Good and Evil“*, Cambridge, MA 2012, insb. 113–135; Peter J. E. Kail, „Nietzsche and Naturalism“, in: Dries / Kail (Hg.), *Nietzsche on Mind and Nature*, 212–227; und Richard Schacht, „Nietzsche's Naturalism“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 43/2 (2012), 185–212. Vanessa Lemm hingegen ficht in ihrer Monografie *Homo Natura. Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020, die naturalistischen Lesarten von JGB 230 an, weil diese den Menschen auf einen bloßen Naturgegenstand („mere object of nature“) zu reduzieren trachteten und dabei zu sehr die moderne, naturwissenschaftlich geprägte, nicht aber die für Nietzsche zumindest gleich wichtige Naturkonzeption der griechischen Antike als unzugängliches, unbestimmbares, metamorphisches und dennoch schöpferisch-transformatives Chaos berücksichtigen würden (43 ff.). In Auseinandersetzung mit den Deutungen von Nietzsches Begriff „*homo natura*“, die von Karl Löwith und Ludwig Binswanger entwickelt wurden, arbeitet Lemm folglich eine nicht naturalistische Auffassung der menschlichen „Natur“ bei Nietzsche heraus, die schließlich im Zusammenhang mit gegenwärtigen biopolitischen, feministischen und posthumanistischen Positionen diskutiert wird.

²³ Im Gegensatz dazu insistiert Leiter auf der Bezeichnung des *homo natura* als eines ewigen Grundtextes, dessen Bedeutung angesichts der Adjektive „eternal“ und „basic“ nicht, wie bei literarischen Werken, verschiedene Interpretationen zulasse, sondern genau darin liege, „that non-naturalistic readings ‚falsify‘ the ‚facts‘ about this ‚text.‘ It is the aim of Nietzsche – ever the ‚good philologist‘ – to correct these misreadings“ (Leiter, *Nietzsche on Morality*, 29 f.). Bei einer solchen Insistenz auf die abstrakte Unhintergebarkeit eines metaphorischen Textes fällt umso deutlicher ins Auge, dass der konkrete Text, der diese Interpretation stützen sollte, vielfachen Auslassungen und Simplifizierungen unterworfen wird.

Schande die Augen austach, Odysseus hingegen seinen Gefährten zwar die Ohren mit Wachs stopfte, sich aber stattdessen an den Mastbaum fesseln ließ, um selbst das Lied der Sirenen hören zu können, dass „also weder Ödipus' Augen unerschrocken, noch Odysseus' Ohren verklebt“²⁴ waren, so scheint die wissenschaftliche Strenge eine wohl paradoxe Wirkung auf das Selbst- und Fremdverhältnis des Menschen zu entfalten.

Ausschlaggebend sind allerdings die in direkter Rede wiedergegebene, einem Sirenengesang ähnelnde Äußerung und die Gestalt, die sie ausspricht. Die „seltsame und tolle Aufgabe“, welche die Rückübersetzung des Menschen in die Natur darstellt, zielt nämlich auf dessen Befreiung von den „Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzulange zugeflötet haben: „du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!““ (JGB 230, KSA 5.169) Gemeint sind altbekannte metaphysische Narrationen über den Menschen – und namentlich die Narrationen eines im Wortsinn metaphysischen Ursprungs desselben jenseits der natürlichen Phänomene (μετά τα φυσικά). Um derartigen Erzählungen entgegenzuwirken, wird ganz eindeutig eine naturalisierende Perspektive eingesetzt. Doch damit steht noch nicht fest, dass Nietzsche sich zu ihr auch jenseits der dekonstruktiven Funktion, die sie in diesem Kontext erfüllt, im Sinne eines allgemeinen philosophischen Ismus verpflichtet. Ganz im Gegenteil ist es nicht auszuschließen, dass es sich hierbei um *eine* Perspektive *unter anderen* handelt, die vorübergehend und zu ganz bestimmten, d. h. metaphysikkritischen Zwecken verwendet, danach aber fallengelassen wird. Mehr noch: Es besteht sogar die Möglichkeit, dass Nietzsche sie von vornherein für jeglichen positiven Gebrauch im Horizont seines Denkens unbrauchbar macht.

Für die letztere Deutung spricht eine bemerkenswerte intertextuelle Übereinstimmung, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen, mit der Gestalt der alten metaphysischen Vogelfänger: Die naturalistisch orientierte Literatur hat bisher nämlich übersehen, dass Nietzsche an einer anderen, sehr prominenten Stelle, d. h. in der nachträglichen Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–1880), den synonymen Titel „ich alter Immoralist und Vogelsteller“ (MA I, Vorrede 1) für sich selbst und sein eigenes Philosophieren beansprucht.²⁵ Die philosophische Bedeutung dieser eigenartigen, ja widersprüchlichen Parallelität lässt sich am besten mit philologischen Mitteln erschließen.

24 Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016, 652.

25 Ich schreibe „Nietzsche“ und „sein eigenes Philosophieren“ aus Gründen der Deutlichkeit; man kann es aber auch im Sinne der „textnahen“ und „poeseologischen“ Forschung, die sich bereits mit MA I, Vorrede eingehend beschäftigt hat (vgl. Jakob Dellinger, „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I*“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 340–379, und Axel Pichler, „Nietzsches Spiel mit dem Paratext. Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I* und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens“, in: *Nietzscherforschung* 19 (2012), 307–315), etwas präziser formulieren und sagen: Das Sprecher-Ich der Rahmenerzählung der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* behält sich die Bezeichnung „ich alter Immoralist und Vogelsteller“ vor. Doch auch insofern ändert sich wenig daran, dass die zwei Redefiguren, die bis im Adjektiv „alt“ übereinstimmen und somit im Wesentlichen *eine* Figur bilden, diametral entgegengesetzte Standpunkte repräsentieren.

Der Druckfassung von JGB 230 liegen zwei Vorstufen zugrunde.²⁶ In der ersten, die Nietzsche im Frühjahr 1885 in Venedig niederschrieb, heißt es lediglich von den „verführerischen Stimmen {alter Lügner}“ (KSA 14.366 / KGW IX 1, N VII 1.21). Außerdem ist hier von „harten Augen u. verklebten Ohren“ zu lesen, ohne dass die Namen Ödipus und Odysseus in ihrer relativierenden Funktion vorkommen. Hinzu tritt, dass das Sprecher-Ich die von ihm zur Verallgemeinerung vorgeschlagene Rückübersetzung des Menschen in die Natur zunächst auf sich selbst bezieht: „Den M. {dergestalt, wie ich es thue} zurückübersetzen in die Natur [...] – dies ist eine harte {schlimme} u. beinahe grausame Aufgabe“ (KSA 14.366 / KGW IX 1, N VII 1.21):

N VII 1

VII, 190. Bleistift
J Rotstift

21

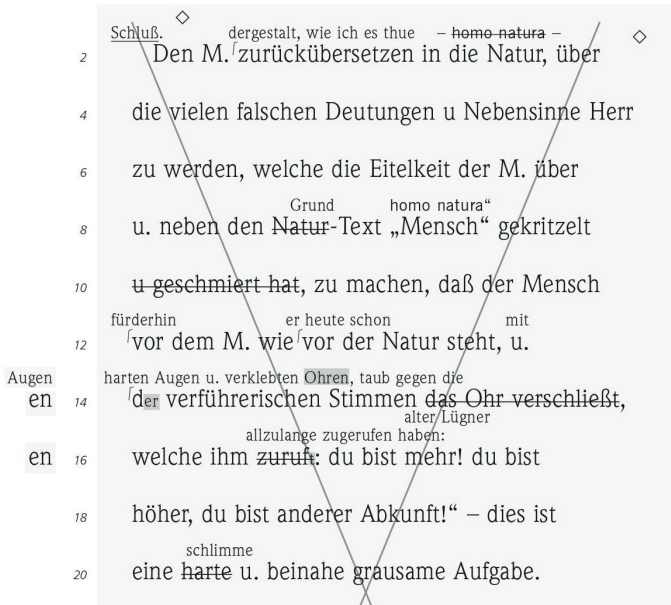


Abb. 1: KGW IX 1, N VII 1.21

Den Inhalt dieses Entwurfs könnte man demnach, so lässt sich vorläufig beobachten, für eine eindeutige, naturalistisch zu deutende Stellung- oder gar Parteinahme seines Autors halten. Bei diesem Wortlaut ist es allerdings nicht geblieben.

²⁶ Marco Brusotti, „der schreckliche Grundtext homo natura‘. Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von *Jenseits von Gut und Böse*“, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 259–278, hat bereits beide Manuskripte unter philosophischem Gesichtspunkt gründlich analysiert, ohne jedoch auf die für meine Argumentation kardinale Figur der alten metaphysischen Vogelfänger und den damit verbundenen Zusammenhang mit MA I, Vorrede einzugehen.

Im Sommer 1885, einmal nach Sils-Maria gezogen, ließ sich Nietzsche die Aufzeichnung, zusammen mit verschiedenen anderen Notizen aus seinem Aufenthalt in Venedig, von Louise Röder-Wiederhold, einer Bekannten von Heinrich Köselitz, nach Diktat transkribieren. An der entsprechenden Diktatniederschrift nahm er zu zwei späteren Zeitpunkten manuell eingetragene Überarbeitungen vor. Das aus diesem Prozess resultierende Manuskript, welches die zweite Vorstufe zu JGB 230 bildet, weist daher drei unterschiedliche, in der diplomatischen Transkription in KGW IX jeweils in schwarzer (S₁), blauer (S₂) und roter (S₃) Farbe gedruckte Beschriftungsschichten auf (KGW IX 4, W I 6.17):



Abb. 2: KGW IX 4, W I 6.17

Beat Röllin ist es gelungen, die einzelnen Beschriftungsschichten u. a. des Arbeitsheftes W I 6, das die Aufzeichnung beinhaltet, durch eine Analyse der darin verwendeten Tinten zu datieren. Die erste Beschriftungsschicht (S₁) gibt das durch Röder-Wiederhold mit schwarzer Tinte niedergeschriebene Diktat wieder; sie ist deshalb mit der in

Venedig verfassten Vorstufe nahezu textidentisch und geht auf Anfang/Mitte Juni 1885 zurück.²⁷

Die zweite, in Blau gedruckte Beschriftungsschicht (S₂) zeigt hingegen „Überarbeitungen, Zusätze und Zweitbeschriftungen in violetter Tinte“, die Nietzsche Ende Juni und Anfang Juli 1885, also noch in Sils-Maria, in die Diktatniederschrift eintrug.²⁸ Zu dieser Überarbeitungsphase ist zum einen zu bemerken, dass die noch als „Lügner“ bezeichneten Sprecher mit den später getilgten Adjektiven „priesterlich[er]“ und „metaph[ysisch]“ versehen werden. Zum anderen werden die Wendung „{hart geworden in der Zucht der Wissenschaft}“ und der Vergleich des in die Natur zurückübersetzten Menschen mit Ödipus ins Manuskript eingetragen. Die paradoxe Formel: „mit harten {unerschrockenen Oedipus-}Augen“ ist deshalb mit aller Wahrscheinlichkeit zunächst aus der Notwendigkeit entstanden, das Adjektiv „hart“ nicht zu wiederholen, und erst dann in weiteren Überarbeitungen (S₂: Zeile 20; S₃: Zeile 22), die in der Publikationsfassung allerdings keinen Platz fanden, sowie in der später erfolgten Assoziation mit Odysseus philosophisch weiterentwickelt worden. Insbesondere aber fällt auf, dass der Selbstbezug im angeblichen naturalistischen Bekenntnis am Anfang des Abschnitts mehrmals modifiziert, dabei vorläufig einem „starke[n] Geist“ zugeschrieben, letztlich aber ganz gestrichen wird. Aus dem Satz: „Den Menschen dergestalt wie ich es thue zurückübersetzen in die Natur“ bleibt im Drucktext nur noch: „Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur“ (JGB 230, KSA 5.169). Die weiteren Änderungen in violetter Tinte sind indessen für die hier erörterte Frage sekundär.

Von primärer Bedeutung ist vielmehr die chronologisch letzte, in Rot gedruckte Beschriftungsschicht (S₃). Die verklebten Ohren, die den renaturalisierten Menschen gegen die priesterlich-metaphysische Verführung unempfindlich machen sollen, werden erst in dieser Korrekturphase zu „verklebten {Odysseus-}Ohren“ – mit der dargelegten Konsequenz einer mindestens partiellen Relativierung des Gesagten. Die entscheidende Überarbeitung betrifft jedoch die Sprecher jener verführerischen Worte: „Lügner“ wird nun zunächst in „Lügenbolder“ korrigiert, danach aber der gesamte Satzteil „die verführerische Stimme alter {priesterlicher oder} metaph Lügenbolde“ ebenfalls gestrichen und durch die Endfassung „die {Lockweisen alter metaphys. Vogelfänger}“ ersetzt (KGW IX 4, W I 6.17). Man bemerke, dass die rote Druckfarbe schwarze und anthrazitfarbene Tinten darstellt, die Nietzsche – und darin liegt die Pointe – erst im Winter/Frühjahr 1885/86 in Nizza verwendete.²⁹

27 Beat Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, München 2012, 42 und 175.

28 Röllin, *Nietzsches Werkpläne*, 42. Röllin hat nachgewiesen, „dass Nietzsche die violette Tinte nur in Sils-Maria im Sommer 1885 und dass er in Sils-Maria im Sommer 1885 nur die violette Tinte benutzte“ (25).

29 Vgl. Röllin, *Nietzsches Werkpläne*, 42. Es ist zu beachten, dass die „differenzierte Transkription in KGW IX 4 [...] im Sonderfall von Diktatheft W I 6 Nietzsches schwarze Tinten in roter Druckfarbe (also wie braune Tinte) dar[stellt], um sie von der in schwarzer Druckfarbe wiedergegebenen schwarzen Tinte Louise Röder-Wiederholds unterscheiden zu können“ (41 f., Anm. 36).

Dass Nietzsche fast ein Jahr nach dem ersten Entwurf des Textes, der schließlich als der Aphorismus 230 von *Jenseits von Gut und Böse* erschien, genau *diese* Änderungen vornahm, scheint nicht zufällig zu sein. In einem Brief an den Verleger Wilhelm Fritsch, der das Manuskript der neuen Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* begleitete, heißt es: „Ich schrieb es in meinem letzten Monate des Nizzaer Winteraufenthaltes nieder, ein paar Wendungen abgerechnet, die der Engadin dazu erfunden hat“ (16. August 1886, Nr. 732, KSB 7.228). Auffällig ist dabei, dass der letzte Monat des besagten Aufenthaltes in Nizza, d. h. der April 1886, mit der letzten Beschriftungsschicht (S₃) der zweiten Vorlage zu JGB 230 zeitlich koinzidiert. Was hat es aber in philosophischer Hinsicht mit dieser Koinzidenz auf sich?

Das Incipit der Vorrede, in dem die von Axel Pichler als eine „durchwegs perfide Jagdtechnik“ definierten „Strategien des Vogelstellens“³⁰ thematisiert werden, ist im Hinblick auf diese Frage relevant:

Es ist mir oft genug und immer mit grossem Befremden ausgedrückt worden, dass es etwas Gemeinsames und Auszeichnendes an allen meinen Schriften gäbe, von der „Geburt der Tragödie“ an bis zum letztthin veröffentlichten „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“: sie enthielten allesamt, hat man mir gesagt, Schlingen und Netze für unvorsichtige Vögel und beinahe eine beständige unvermerkte Aufforderung zur Umkehrung gewohnter Wertschätzungen und geschätzter Gewohnheiten.

Und weiter:

Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht; es will Täuschung, es lebt von der Täuschung ... aber nicht wahr? da beginne ich bereits wieder und thue, was ich immer gethan habe, ich alter Immoralist und Vogelsteller – und rede unmoralisch, aussermoralisch, „jenseits von Gut und Böse“? – (MA I, Vorrede 1)

Der Topos der Vogeljagd weist hier auf eine diffuse Unzuverlässigkeit, auf einen potenziellen Täuschungscharakter der Schriften Nietzsches hin: „sie enthielten allesamt“, *Jenseits von Gut und Böse* ausdrücklich mitgenannt und -eingeschlossen, „Schlingen und Netze für unvorsichtige Vögel“. Mit dieser Metapher wird der Leser explizit vorgewarnt, dass es derlei täuschende Stellen, gleichsam Vogelfallen gibt, und implizit aufgefördert, sich nicht in ihnen fangen zu lassen.

Die diskutierte philologische Datenlage legt nahe, dass Nietzsche, nachdem er diese Mahnung zur Vorsicht verfasst hatte,³¹ in JGB 230 eine der erwähnten Fallen platziert

³⁰ Pichler, „Nietzsches Spiel mit dem Paratext“, 311 f.

³¹ Streng genommen kann anhand des überlieferten Materials nicht ermittelt werden, welche der beiden Formulierungen als erste zu Papier gebracht wurde. Wichtig ist jedoch, dass der Gebrauch der um die Vogeljagd kreisenden Metaphern sich stillschweigend auf einen schon im Jahr 1882 an Nietzsche versandten Brief von Gottfried Keller bezieht (vgl. Wolfram Groddeck / Walter Morgenthaler, „Nietzsches Begegnung mit Gottfried Keller. Dokumente und Lektüren“, in: David Marc Hoffmann (Hg.), *Nietzsche und die Schweiz*, Zürich 1994). Der Schweizer Schriftsteller, dem Nietzsche ein Freiexemplar der *Fröhlichen Wissenschaft* hatte zukommen lassen, reagierte auf die Lektüre mit subtiler Ironie: „Die fröhliche

und durch die Wiederaufnahme der Vogelmetaphorik auch signalisiert hat. Die Figur der alten metaphysischen Vogelfänger, deren Worten die Rückübersetzung des Menschen in die Natur entgegenwirken soll, ist nichts anderes als die Umkehrung der zeitgleich entstandenen Selbstcharakterisierung „Nietzsches“ als alten Immoralisten und Vogelstellers, welcher sich als strenger Kritiker der Metaphysik verstand. Die irritierende Instabilität, die sich aus solch einer manövrierten Widersprüchlichkeit ergibt, erhärtet den Verdacht, dass Nietzsche bereits in dem Moment, in dem er sich der besagten Naturalisierung bedient, ihr zugleich den Boden entzieht. Die Versuche, ihn anhand dieses Passus auf eine naturalistische Position festzulegen, wären insofern einer jener „Schlingen“ oder einem jener „Netze für unvorsichtige Vögel“ zum Opfer gefallen.

3 Der Widerstreit naturalistischer und antinaturalistischer Motive in *Von den Vorurtheilen der Philosophen*

Das dreifache Geflüster der alten metaphysischen Vogelfänger: „du bist mehr! du bist höher! du bist *anderer Herkunft!*“ (JGB 230, KSA 5.169, meine Kursivierung) verweist in synthetischer Form auf den ausführlicheren Monolog zurück, der JGB 2 eröffnet, ebenfalls in Anführungszeichen gesetzt und dort den „Metaphysiker[n] aller Zeiten“ zugeschrieben wird. Ihnen zufolge, so die Unterstellung, müssen „die Dinge höchsten Werthes [...] einen *anderen, eigenen Ursprung* haben, – aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt [...] sind sie *unableitbar*“ (JGB 2, meine Kursivierung).³² Die direkte Rede, der Gebrauch der hervorgehobenen Sequenz (hoch,

Wissenschaft habe ich einmal durchgegangen und bin jetzt daran, mit gesammelter Aufmerksamkeit / das Buch zu lesen, befinde mich aber zur Stunde noch im Zustand einer alten Drossel, die im Walde von allen Zweigen die Schlingen herunterhängen sieht, in welche sie den Hals stecken soll“ (Gottfried Keller an Nietzsche, 20. September 1882, Nr. 146, KGB III 2.291). Der Bezug der Vogelmetaphorik auf Nietzsches Schriften geht deshalb ihrer Anwendung auf die metaphysische Tradition in jedem Fall voraus.

32 Richard Schacht, ohne den möglichen Verweis auf JGB 2 zu berücksichtigen, deutet das Motiv der Rückübersetzung in die Natur als ein vornehmlich genetisches Argument: „[T]he ‚translation of man back into nature‘ [...] that Nietzsche proposes [...] applies first and foremost for Nietzsche to humanity’s *origin*“ (Richard Schacht, „Nietzsche’s Naturalism Clarified?“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 178–188: 164). Sehr bedeutsam ist sodann die Konsequenz, die er daraus zieht: „when Nietzsche talks about ‚translating man back into nature‘ [...], this does not mean that he is advocating conceiving human reality as it now is to be no different than what it once was, or dealing with it in a purely natural-scientific way“ (Richard Schacht, „Nietzsche’s Anti-Scientific Naturalism“, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Bruttoli (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 161–186: 172). Zu fragen bleibt, ob nicht deswegen die naturalistische Etikettierung Nietzsches gänzlich abzulegen wäre, statt ihm einen „anti-scientistischen Naturalismus“ zuzuschreiben. Aus den oben ausgeführten Gründen könnte dieser Ausdruck sogar als eine *contradictio in adiecto* erscheinen.

andere/r, Ursprung/Herkunft) sowie die Gestalten unbestimmter Metaphysiker sind nicht die einzigen Analogien zwischen beiden Abschnitten. Mit variierten, aber rekurrierenden Formeln wird ebenso in JGB 2 wie in JGB 230 eine Reihe zu entmystifizierender Ideen verzeichnet: etwa „Liebe zur Wahrheit“ (JGB 230) und „Wille zur Wahrheit“ (JGB 2); „Liebe zur Weisheit“ (JGB 230) und „das reine sonnenhafte Schauen des Weisen“ (JGB 2); „andere[] Herkunft“ (JGB 230) und „ein[] andere[r], eigene[r] Ursprung“ (JGB 2). Aus der Manuskript- und intertextuellen Analyse hat sich bisher der Widerspruch gezeigt, den die Verabsolutierung des in JGB 230 eingenommenen Standpunkts einer Naturalisierung des Menschen herbeiführt. In vergleichbarer Weise entwickelt sich im Ausgang von JGB 2, wenn man die Texte gleichermaßen auf das Problem der Naturalisierung hin befragt, ein Geflecht sich widerstreitender Perspektiven, die das gesamte erste Hauptstück durchziehen.³³ Denn es lässt sich nicht darüber hinwegsehen, dass Nietzsche – auch innerhalb ein und desselben Werkes – bald in naturalistischer, bald in antinaturalistischer Hinsicht argumentiert. Mit besonderer Aufmerksamkeit auf den letzteren Argumentationsstrang soll nun nach der Bedeutung dieses Widerspruchs gefragt werden.

Die unmittelbar auf JGB 2 folgenden Abschnitte zeichnen sich durch Äußerungen aus, die sinnvoll in die naturalistische Richtung deutbar sind. Eine deutlich naturalisierende Dynamik vollzieht sich im dritten Abschnitt, in dem das bewusste und philosophische Denken auf das Instinktive und die Logik geradezu auf „physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben“ zurückgeführt werden. Zur Verdeutlichung dieses Vorhabens greift Nietzsche, wie schon so oft, auf ein lebenswissenschaftliches Vokabular zurück: „man muss hier umlernen, wie man im Betreff der Vererbung und des „Angeborenen“ umgelernt hat“ (JGB 3). Ambivalenter ist indessen die im vierten Abschnitt formulierte Einsicht in die „beständige Fälschung der Welt durch die Zahl“, die sich zwar von jeglichem Wissenschaftsoptimismus unterscheidet, ohne welche aber – so Nietzsche – „der Mensch nicht leben könnte“ (JGB 4). Von einer Hypostasierung dieser negativen Notwendigkeit in einem positiven Ismus ist jedoch abzuraten. Hierzu fragte sich Nietzsche in einer privaten Notiz vom Herbst 1885 explizit: „Gegen den Naturalismus und Mechanismus. Die „Berechenbarkeit“ der Welt, ob wünschenswert?“ (Nachlass 1885, 43[2], KSA 11.701). Das naturalistische Motiv einer Rückführbarkeit des Philosophierens auf eine elementare, instinktiv-triebhafter Dimension führt Nietzsche sodann zum Schluss des sechsten Abschnitts fort, indem er die Frage, wer ein Philosoph ist, mit dem Problem gleichsetzt, „in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind“ (JGB 6).

³³ Helmut Heit, „Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche’s Experimental Naturalizations“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 56–80, vergleicht in diesem ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* „erkenntnistheoretische“ und „naturalisierende Perspektiven“ miteinander, worauf er die These aufbaut, dass Nietzsche, ohne sich damit einer Unterordnung der Philosophie unter die Naturwissenschaft zu verpflichten, dennoch ein naturalisierendes philosophisches Projekt, nämlich eine „naturalizing anthropology“ (77), verfolgt.

Mit dem neunten Abschnitt gerät der naturalistische Standpunkt zum ersten Mal ins Wanken: Sind bisher die physiologische Grundgegebenheit, das Leben und die Natur positiv konnotierte Leitmotive der Argumentation gewesen, so wirft Nietzsche abrupt die sarkastische Frage auf: „„Gemäss der Natur“ wollt ihr leben? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte!“ Die sonst als zusammengehörig gedachten Begriffe „Natur“ und „Leben“ werden mit Bezug auf den stoischen Imperativ als entgegengesetzt dargestellt. Folglich schlägt die sarkastische in die rhetorische Frage um, ob Leben „nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist“, darstellt, ob es nicht überhaupt als ein „Different-sein-wollen“ (JGB 9) anzusehen ist. Fällt die Antwort positiv aus, so ergibt sich eine Konzeption, die mit den eingangs skizzierten Prinzipien der naturalistischen Philosophie nicht ganz kompatibel zu sein scheint.

Der große Bruch in der naturalistischen Narration findet allerdings im zwölften Abschnitt statt. Im Rahmen der stark rezipierten Kritik Nietzsches am Seelenbegriff, die ohnehin nicht auf eine endgültige Preisgabe, wohl aber auf dessen Neuauslegung und Erweiterung über die christliche Auffassung hinaus zielt, heißt es in JGB 12 von einem regelrechten „Ungeschick der Naturalisten [...], welche, kaum dass sie an „die Seele“ rühren, sie auch verlieren.“ Die Tragweite dieser Äußerung ist nicht immer konsequent wahrgenommen worden. In der englischsprachigen Forschung wurde oft argumentiert, Nietzsche beziehe sich an der Stelle auf eine ganz bestimmte Art von Naturalisten: Ihm gehe es um diese oder jene, etwa um die ungeschickten Materialisten seiner Zeit, während er einen subtileren, moderneren, besser durchdachten Naturalismus vertreten habe.³⁴ Eine solche Lektüre könnte zum Teil manchen englischen Übersetzungen geschuldet sein. Schon Walter Kaufmann übertrug den Passus wie folgt: „Between ourselves, it is not at all necessary to get rid of ‚the soul‘ at the same time, and thus to renounce one of the most ancient and venerable hypotheses – as happens frequently to clumsy naturalists who can hardly touch on ‚the soul‘ without immediately losing it.“³⁵ Ähnlich lautet die heute sehr verbreitete Übersetzung von Reginald Hollingdale: „as is often the way with clumsy naturalists, who can hardly touch ‚the soul‘ without losing it.“³⁶ Während die beiden englischen Versionen den Eindruck einer auf gewisse Ver-

34 So sehen z. B. Maudemarie Clark / David Dudrick, „The Naturalism of *Beyond Good and Evil*“, in: Keith Ansell-Pearson (Hg.), *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA 2006, 148–167, angesichts der zitierten Stelle „the need for a distinction between two versions of naturalism, the one Nietzsche accepts and the one he rejects“ (152). Emden erklärt die Kritik nicht zu Unrecht damit, dass sie in erster Linie gegen die materialistische Psychologie des 19. Jahrhunderts gerichtet war, leitet aber daraus den Schluss ab, Nietzsche sei deswegen ein „pragmatischer Naturalismus“ im Sinn von Joseph Rouse zuzuschreiben (Christian J. Emden, „On Natural Beings. Nietzsche and Philosophical Naturalism“, in: Manuel Dries (Hg.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 235–253). In *Nietzsche on Morality* sieht Leiter hingegen von einem Kommentar des Abschnitts gänzlich ab.

35 *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, übers. v. Walter Kaufmann, New York 1966, 20.

36 *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, übers. v. Reginald J. Hollingdale, London 1973, 25.

treter einer bestimmten Denkrichtung gemünzten Kritik erwecken können, weist die deutsche Genitivform eine stärker ausgeprägte Radikalität auf. Angegriffen wird das Ungeschick *der*, d. h. *aller* Naturalisten.³⁷

Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf, auf wen sich Nietzsche mit dem Wort „Naturalisten“ bezieht. Davon hängt nichts weniger als das Problem ab, ob seine Kritik auch die heute vorherrschende naturalistische Philosophie zu treffen vermag. Oder erfuhr der Terminus seit dem 19. Jahrhundert eine derartige Bedeutungsverschiebung, dass keine Gemeinsamkeit mit seinem gegenwärtigen philosophischen Gebrauch mehr besteht?

Der Eintrag „NATURALIST, *m. aus franz. naturaliste*“ wird im Grimmschen Wörterbuch als „*der naturkundige, naturforscher, indagator naturae*“ definiert.³⁸ Wenn Nietzsche vom „Ungeschick der Naturalisten“ (JGB 12) schreibt, wendet er sich demnach nicht gegen eine philosophische Schule, die damals unter diesem Namen nicht existierte. Als Ursprung des philosophischen Naturalismus gilt in der Tat der 1944 erschienene Sammelband *Naturalism and the Human Spirit*,³⁹ während Quines Aufsatz *Epistemology Naturalized* im Jahr 1969 für das Aufflammen der Debatte über den Gedanken der Naturalisierung sorgte. Es ist wichtig anzumerken, dass schon die ersten naturalistischen Philosophen – so etwa Dewey in der erwähnten Anthologie⁴⁰ – für die Ausbreitung der (natur-)wissenschaftlichen Methode(n) auf alle Domänen des Wissens, Quine geradezu für die Subsumtion der Erkenntnistheorie unter die empirische Psychologie, verstan-

37 Richtiger ist in dieser Hinsicht die englische Übertragung von Adrian Del Caro: „as tends to be the case with the clumsiness of the naturalists who scarcely touch ‚the soul‘ before losing it“ (*Beyond Good and Evil / On the Genealogy of Morals*, übers. v. Adrian Del Caro, Stanford, CA 2014, 16). Freier, aber ebenso unmissverständlich ist auch die Übersetzung von Judith Norman: „as often happens with naturalists: given their clumsiness, they barely need to touch ‚the soul‘ to lose it“ (*Beyond Good and Evil. Prelude to Philosophy of the Future*, hg. v. Rolf-Peter Horstmann und Judith Norman, übers. v. Judith Norman, Cambridge 2001, 14).

38 Jacob Grimm / Wilhelm Grimm, „Naturalist“, in: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. VII, Leipzig 1889, 441 f.

39 Vgl. dazu z. B. Kim, „The American Origins of Philosophical Naturalism“, und Geert Keil, *Kritik des Naturalismus*, Berlin 1993, 21 ff.

40 Im Vergleich zur diskutierten Polemik gegen den Obskurantismus (siehe Anm. 7) weist dieser Aspekt von Deweys Argumentation eine größere Aktualität auf. Hinter der Aufforderung zum philosophischen Respekt für die Ergebnisse der Naturwissenschaften verbirgt sich schon bei ihm ein viel radikaleres Programm, welches dem Programm des gegenwärtigen Naturalismus nahekommmt: „Until naturalists have definitely applied their own principles, methods, and procedures to formulation of such topics as mind, consciousness, self, person, value, and so forth, they will be at a serious and regrettable disadvantage“ (Dewey, „Antinaturalism in Extremis“, 4). Dass es nicht zu einer zufriedenstellenden (Auf-)Lösung der Probleme u. a. von Geist, Bewusstsein, Selbst, Person und Wert durch die naturwissenschaftliche Forschung kam, sei wiederum dem besagten Obskurantismus geschuldet: „antinaturalism has operated to prevent the application of scientific methods of inquiry in the field of human social subject matter. Antinaturalism has prevented science from completing its career and fulfilling its constructive potentialities“ (3). Führt man sich allerdings vor Augen, dass noch heute und trotz allseitiger Anstrengung eine solche Lösung nicht einmal in Sicht ist, so lässt sich dafür der inzwischen minoritär gewordene Antinaturalismus gewiss nicht mehr verantwortlich machen.

den als Naturwissenschaft, plädierten.⁴¹ Denn der Naturalismus hat seine *raison d'être* in der Ausweitung des naturwissenschaftlichen Unternehmens auf Gebiete, die ihm sonst nicht eigen wären. Insofern macht erst der Totalitäts- oder, wie von Keil betont, „Universalitätsanspruch der naturalistischen Erklärungskompetenz unter ausdrücklichem Einschluß der geistigen und kulturellen Sphäre [...] den Naturalismus zu einer identifizierbaren Position.“⁴² Mit Blick auf die Frage nach dem Bedeutungswandel des Wortes ist deshalb auf den Umstand zu achten, dass Nietzsche in JGB 12 die „Naturalisten“, also die Naturforscher, nicht als solche, als *indagatores naturae*, kritisiert. Ihnen wirft er Ungeschick erst vor, wenn sie sich an das Studium des Seelischen heranwagen und sich somit als Psychologen ausgeben. Darum richtet sich sein Angriff gegen ein und denselben Universalitätsanspruch der naturwissenschaftlichen Erklärungsleistung, den der Naturalismus der Gegenwart als philosophische Lehre kodifiziert und systematisiert hat.

Überhaupt nicht im Einklang mit der naturalistischen Kontinuitätsthese steht sodann der dreizehnte Abschnitt, in dem Nietzsche – zu Recht oder Unrecht – die Naturforscher, in diesem Fall die ihm zeitgenössischen „Physiologen“, nun auch im Bereich des „organischen Wesens“ (JGB 13) korrigieren und die Priorität eines philosophischen Prinzips, d. h. des Willens zur Macht, vor dem Selbsterhaltungstrieb festsetzen möchte. Nicht zu unterschätzen ist dabei, dass der in der Biologie des 19. Jahrhunderts als „allgemeines Naturprinzip“⁴³ aufgefasste Begriff der Selbsterhaltung in JGB 13 auf seine Ausarbeitung bei Spinoza zurückgeführt und hinsichtlich seiner biologischen Bedeutung auf diesem philosophischen Boden kritisiert wird. Fast könnte man sagen, dass Nietzsche es hier mit seinem Antinaturalismus zu weit treibt.

Im vierzehnten Abschnitt verhält es sich ähnlich. Man vergleiche die folgende Paraphrase des Homo-Mensura-Satzes durch Wilfried Sellars, auf die sich für gewöhnlich die strengeren Naturalismen berufen: „in the dimension of describing and *explaining the world*, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that is not“,⁴⁴ mit der gleich zu Beginn des Abschnitts geäußerten These, „dass Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und *n i c h t eine Welt-Erklärung* ist“ (JGB 14, meine Kursivierung). Beide Behauptungen stehen in einem offensichtlichen Widerspruch zueinander. Doch die meisten Kommentatoren sind in dem Punkt einig, dass Nietzsches Naturalismus einen offeneren Charakter

41 Vgl. Willard Van Orman Quine, „Epistemology Naturalized“, in: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, 69–90: „Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science. It studies a natural phenomenon, viz., a physical human subject“ (82 f.).

42 Keil, *Kritik des Naturalismus*, 25.

43 Vgl. auch mit Bezug auf JGB 13 Georg Toepfer, „Selbsterhaltung“, in: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, Bd. III, Stuttgart 2011, 254–260.

44 Wilfried Sellars, „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: *Science, Perception and Reality*, London 1963, 127–196: 173 (meine Kursivierung).

besitzt als die härtesten szientistischen Positionen. In dieser Hinsicht kommt allerdings ein weiterer Aspekt zum Tragen. Würde der Selbsterhaltungstrieb gerade erst den „überflüssigen teleologischen Prinzipien“ zugerechnet, die in der Physiologie ebenso „wie überall“ (JGB 13) keinen Platz haben dürften, heißt es jetzt spöttisch von den „Darwinisten und Antiteleologen unter den physiologischen Arbeitern, mit ihrem Princip der „kleinstmöglichen Kraft“ und der größtmöglichen Dummheit“ (JGB 14). Neben dem bemerkenswerten Schwanken des Urteils über das teleologische Denken gilt es dabei zu beachten, dass in beiden Abschnitten philosophische Eingriffe in den Zuständigkeitsbereich der Physiologie vorgenommen werden – was im letzteren Fall bis zur Beleidigung geht. Von Respekt gegenüber den Naturwissenschaften kann hier offenbar keine Rede sein.⁴⁵

45 Auch insofern lässt sich die These der doppelten Kontinuität ebenfalls mit Blick auf das vermeintliche Argument *de facto* nicht aufrechterhalten. Leiter schreibt: „Nietzsche, the philosophical naturalist, aims to offer theories that explain various important human phenomena [...] and that do so in ways that not only draw on actual scientific results, particularly in physiology [...], but are also modeled on science in the sense that they seek to reveal the causal determinants of these phenomena, typically in various physiological and psychological facts about persons“ (Leiter, *Nietzsche on Morality*, 7). Obwohl diese Sichtweise schon vielfach infrage gestellt wurde, kann es sinnvoll sein, einige ihrer neuralgischen Punkte im Lichte von Nietzsches antinaturalistischer Strategien in *Jenseits von Gut und Böse* nochmals kritisch anzusprechen: Die Fragen nämlich, ob der Begriff „facts“ sich überhaupt in einem positiven Sinne mit dem Namen Nietzsche verbinden lässt, ob seine radikale und auch explizit gegen das naturalistische Denken gerichtete Kritik von Ursache und Wirkung nicht von Grund auf jegliche Rede von „causal determinants“ ausschließt, sind besonders naheliegend. Um solche Einwände vorwegzunehmen, schränkt Leiter die Bedeutung von Nietzsches Kritik der Kausalität und Faktizität maßgeblich ein. So habe Nietzsche damit nie von der Wissenschaft behauptet, „that it fails to provide objective knowledge of the truth“ (Leiter, *Nietzsche on Morality*, 18). Zum einen seien seine Angriffe auf die „Ursächlichkeit“ lediglich vor einem neukantischen Hintergrund, d. h. als Ablehnungen der Überzeugung zu verstehen, dass es Ursachen und Wirkungen in der „noumenal world“ gebe. Darum berühre seine Kritik keineswegs die „objectivity of claims about causes“, allein werde deren „objective truth“ auf die Welt, wie sie uns erscheint, begrenzt. Was hingegen das Problem der Faktizität anbelangt, so habe Nietzsche zwar geschrieben: „nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen“ (Nachlass 1886/87, 7[60], KSA 12.315). Doch auch diese Aussage beziehe sich nur auf das Noumenon, während es demzufolge in der „only real world“ sehr wohl Tatsachen gebe. Weil aber der späte Nietzsche die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung zurückgewiesen habe, verschwinde in seinen „mature works“ *Zur Genealogie der Moral* (1887), *Götzen-Dämmerung* (1889), *Der Antichrist* (1888) und *Ecce homo* (1888) auch solche residuale Skepsis gegenüber der Kausalität und Faktizität vollständig (18 u. 29, Anm. 8). Vom (scheinbar) endlich reifen Nietzsche bleibe daher nur noch ein regelrechter Naturalist (29, Anm. 8). Davon abgesehen, dass man Nietzsche auf solche Weise bestenfalls zu einem etwas naiven Kant-Epigonen macht, schlimmstenfalls sogar hinter Kant zurückfallen lässt, scheint diese Lesart auf einem teleologisch-historistischen Fehlschluss zu gründen: Es ist nämlich nicht so, dass die chronologisch letzten Werke eines Autors auch die definitive, wahre und einzig ernst zu nehmende Version seines Denkens darstellen. Ganz im Gegenteil könnte man behaupten – soweit eine solche Klassifizierung nicht als sinnwidrig erscheint –, dass gerade im Fall Nietzsches die Schriften ab der *Götzen-Dämmerung* nicht seine philosophisch relevantesten Werke sind. Durch einen programmatisch vorgenommenen, partiellen Ausschluss von Nietzsches angeblich „philosophically weakest and sometimes silliest claims“

Die Serie der philosophischen Einmischungen in die physiologische Forschung wird im fünfzehnten Abschnitt fortgesetzt. Darin wird „Sensualismus“ als eine „regulative Hypothese“, „als heuristisches Prinzip“ gesetzt, welches dem Zweck dient, „Physiologie mit gutem Gewissen zu treiben“ (JGB 12). Auf diese Bedingung wirft jedoch die ambivalente, wenn nicht schlicht negative Einschätzung des guten Gewissens in Nietzsches Werk ein befremdendes Licht.⁴⁶ Will man sie trotzdem erfüllen, „muss man darauf halten, dass die Sinnesorgane nicht Erscheinungen sind im Sinne der idealistischen Philosophie“ (JGB 12), woraus sich als positiver Gegenpol das Festhalten am hypothetisch-regulativen Sensualismus ergibt. Aber selbst dann, wenn man die kritischen Bewertungen der sensualistischen Philosophie in den vorigen Abschnitten nicht berück-

(xviii) beinhaltenen Nachlasses gelingt es Leiter außerdem, sich mit zahlreichen Fragmenten, in denen die Kategorie der Kausalität auch in den späten 1880er-Jahren kritisiert wird, nicht auseinanderzusetzen zu müssen (vgl. z. B. Nachlass 1888, 14[81], KSA 13.260 f.). Darauf aufbauend schreibt Leiter Nietzsche eine „Doctrine of Types“ zu, wonach es für jeden einzelnen Menschen eine „fixed psycho-physical constitution“ gebe, die dessen Ideen, Werte, Überzeugungen und Handlungen bestimme: „just as natural facts about the tree explain the fruit it bears, so too type-facts about a person will explain the ideas and values he comes to bear“ (8); „it is type-facts, in turn, that figure in the explanation of human actions and beliefs“ (7). Mit manchen naturalistischen Positionen womöglich übereinstimmend, scheint diese Doktrin, die Leiter offen als deterministisch bezeichnet (4 u. 246), mit Nietzsches Intoleranz gegenüber starrer, vorab feststehender, nicht im und als Werden begriffener Erklärung der Welt und des Menschen schwer vereinbar (zu Nietzsches „Bekämpfung des Determinismus“ vgl. Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.383). Schließlich bestehe das große Verdienst des als „a great speculative M[ethodological]-Naturalist“ gedeuteten Nietzsche in letzter Instanz darin, über von der späteren Wissenschaft besser verständlich gemachte Wahrheitsgehalte zu spekulieren: „with unsystematic data and methods he could nonetheless arrive at hypotheses that turn out to be supported by more data and methods“ (56). Wäre dies tatsächlich der Fall, so wäre nicht ganz nachvollziehbar, weshalb man Nietzsche noch lesen sollte.

46 Dazu vgl. Heit, „Naturalizing Perspectives“, 74 ff., und Jakob Dellinger, „Sanitizing‘ Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen‘ Nietzsche-Bildes“, in: Renate Reschke / Marco Brusotti (Hg.), *„Einige werden posthum geboren“*. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin 2012, 159–172. Clark / Dudrick, *The Soul of Nietzsche’s „Beyond Good and Evil“*, 101 f., sind hingegen der Ansicht, Nietzsche verteidige in JGB 15 eine sensualistische Position, weil diese sich aus den „findings of physiology“ als unbedingt notwendig erwiesen habe – also ganz im Sinne des Naturalismus: „It is clear what Nietzsche believes here: [...] The ‚sensualism‘ endorsed in BGE 15 [...] is simply the view that the senses are causal conditions of knowledge.“ Derart deutlich und einfach muss die Argumentation des Abschnitts nicht unbedingt erscheinen. Ganz im Gegenteil impliziert Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, 168, dass es sich auch bei JGB 15 um eine weitere Falle für unvorsichtige Naturalisten handeln könnte: „Die systematische Bedeutung von JGB 15 wird in der systematisch interessierten Forschung systematisch überschätzt: Wer banditischen Schindluder mit N[ietzsche] treiben will, findet in diesem Abschnitt offensichtlich reichlich Nahrung. Dennoch sind Radius und Erklärungsanspruch von JGB 15 eng begrenzt und erlauben es nicht, N[ietzsche] auf eine feste Position des Sensualismus oder gar des Naturalismus zu verpflichten.“ In die naturalistische Richtung argumentieren auch Sommer zufolge „einige Texte N[ietzsches], aber beileibe nicht alle – es ist nur eine seiner zahlreichen Sprech- und Denkweisen.“

sichtigt,⁴⁷ kommt ein weiteres Problem erschwerend hinzu. Die im zweiten Teil von JGB 15 durchgeführte „gründliche reductio ad absurdum“, die von der Außenwelt über den menschlichen Leib bis hin zu den Sinnesorganen als Produkt der Sinnesorgane, mithin als Ursachen ihrer selbst leitet, kann ebenso im Hinblick auf eine idealistische wie auf eine sensualistische Welterklärung gelten.⁴⁸ Als ob dies nicht rätselhaft genug wäre, wird schließlich die gesamte relativierende Argumentation des Abschnitts ihrerseits relativiert, endet dieser doch mit einem Gedankenstrich und einem Fragezeichen.

Im zwanzigsten Abschnitt haben wir es hingegen mit einer deutlicheren, wenngleich für gegenwärtige Ohren nicht ganz angenehm klingelnde Naturalisierung zu tun. Im Rahmen der bekannten Diskussion Nietzsches über die Gebundenheit des philosophischen Denkens an die Sprache, in der es sich jeweils ausdrücken kann, wird zuletzt die Entwicklung verschiedener Sprachsysteme bei unterschiedlichen Völkern auf physiologische Determinanten zurückgeführt: „der Bann bestimmter grammatischer Funktionen“, lautet die Schlussfolgerung, „ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse-Bedingungen“ (JGB 20).

Mit einer Zurückweisung des Begriffs *causa sui*, der in der erwähnten „gründliche[n] reductio ad absurdum“ bereits als „etwas gründlich Absurdes“ (JGB 15) bezeichnet wurde, setzt auch die antinaturalistische Kritik an, die inmitten des einundzwanzigsten Abschnitts geäußert wird. In deren Zentrum steht das mechanistische Weltbild, des Näheren – so Nietzsche – die „mechanistische Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie „wirkt“. Eine solche Verdinglichung der Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ wird den damaligen Naturforschern vorgeworfen. Der Vorwurf richtet sich aber auch, und in einem allgemeineren Sinn, gegen denjenigen, der „gleich ihnen heute im Denken naturalisirt“ (JGB 21). Es ist fast überflüssig anzumerken, dass eine faktische oder programmatische Kontinuität mit dem heutigen naturalistischen, d. h. naturalisierenden Denken auch in diesem Fall schwer zu erkennen ist.

Dass „jene „Gesetzmäßigkeit der Natur“, von der ihr Physiker so stolz redet“, im darauffolgenden zweiundzwanzigsten Abschnitt als eine „Sinnverdrehung“ angesprochen, von der physikalischen auf die politische Ebene zurückgeführt und schließlich als eine Projektion der „demokratischen Instinkt[e] der modernen Seele“ abgelehnt wird, trägt ebenfalls nicht zu einem naturalistischen Weltbild bei (JGB 22). Weil das physikalische Naturverständnis „Interpretation, nicht Text“ sei – eine Prämisse, die in gewissem Maße noch mit einer Form von Kantianismus kompatibel wäre –, könne man es durch eine andere – und hier wird es ausgesprochen nicht kantianisch und antinaturalistisch – *philosophische* Interpretation ersetzen, welche die Naturphänomene anhand des Konzepts „Wille zur Macht“ zu erklären wüsste. Noch einmal begnügt sich

47 In JGB 12 wird Kopernikus gepriesen, weil er „uns überredet hat zu glauben, wider alle Sinne, dass die Erde nicht fest steht“, während an Bosovich „der grösste Triumph über die Sinne, der bisher auf Erden errungen worden ist“, gefeiert wird.

48 Dazu vgl. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, 168.

Nietzsche nicht damit, den Totalitätsanspruch naturwissenschaftlicher Erklärungen in Schranken zu halten. Er geht vielmehr so weit, die Naturwissenschaften bis in ihren eigenen Zuständigkeitsbereich herauszufordern. Dass man den letzten Schritt selbst von einem antinaturalistischen Gesichtspunkt her als übertrieben beurteilen könnte, wurde bereits betont. Doch wiederum darf auch eine solche, die Naturwissenschaft relativierende Argumentationslinie nicht verabsolutiert werden; sie ist in einen breiteren philosophischen Rahmen einzubetten, in dem andere naturalisierende Denkfiguren ihr gegenüber treten. Die Präsenz antinaturalistischer Momente bei Nietzsche mit einer allgemeinen wissenschaftsfeindlichen Haltung zu verwechseln, wäre falsch und fatal.

Eine versöhnende Perspektive bietet sich im abschließenden dreiundzwanzigsten Abschnitt an. Das Sprecher-Ich bezichtigt die „gesamte Psychologie“ der Oberflächlichkeit und schlägt vor, ähnlich wie soeben hinsichtlich der Physik, auch diese Wissenschaft „als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ neu zu fassen (JGB 23). Obwohl das Anliegen, eine empirische Disziplin auf einem philosophischen Konzept zu begründen, dem Gedanken der Naturalisierung entgegensteht, ist mit Recht hervorgehoben worden, dass der Gebrauch des Hendiadyoins „Morphologie und Entwicklungslehre“ den Begriff des Willens zur Macht, und damit auch eine auf ihm basierende Psychologie, in die Nähe der damaligen lebenswissenschaftlichen Forschung zu rücken versucht.⁴⁹ Zudem macht sich ein weiteres renaturalisierendes Moment dadurch bemerkbar, dass solch eine neue Psychologie als eine „eigentliche Physio-Psychologie“ angesprochen wird.⁵⁰ Die Verwendung dieses Neologismus allerdings, der die Aufmerksamkeit auf inhärent psychosomatische Phänomene wie „lebensbedingende Affekte“ und „Triebe“ lenkt, bietet an sich keinen Anhaltspunkt für eine naturalistisch anzusehende Priorität der erst- vor der zweitgenannten Subdisziplin. Denkt man an die Invektive gegen die sich als Wissenschaftler der Seele versuchenden „Naturalisten“ zurück, von denen „der neue Psycholog“ (JGB 12) deutlich unterschieden wurde, so kann das wenige Seiten später geäußerte Verlangen, „dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind“ (JGB 23), nur mit großer Anstrengung als eine naturalistische Rangordnung verstanden werden.

In den bisherigen Ausführungen sind die Diskontinuitäten zwischen dem Wortlaut der Texte Nietzsches und dem philosophischen Naturalismus stärker betont worden. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass an zahlreichen anderen Stellen Kontinuitäten der entgegengesetzten Art bestehen. Nimmt man sie zur Kenntnis, schließt dennoch das daraus entstehende Gesamtbild die Möglichkeit einer naturalistischen

⁴⁹ Vgl. Emden, *Nietzsche's Naturalism*, 40, und Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, 211.

⁵⁰ Allgemein zu Nietzsches (und Freuds) „Hin- und Gegenwendung zum Physiologismus“ im Rahmen ihrer psychologischen Verständnisse und explizit mit Blick auf die in JGB 23 formulierte „Physio-Psychologie“ vgl. Günter Gödde, *Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, 2. Aufl., Gießen 2009, 549 ff.

Deutung von Nietzsches Philosophie von vornherein aus. Im Hinblick auf solcherart überraschende Perspektivenwechsel gilt es des Weiteren zu bedenken, ob sie nicht strategisch eingesetzt werden, um feststehende philosophische Ismen, wie den Naturalismus, von innen her zu subvertieren und *ad absurdum* zu führen.

Literaturverzeichnis

- Brusotti, Marco: „der schreckliche Grundtext homo natura“. Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von *Jenseits von Gut und Böse*“, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 259–278
- Caro, Mario De / Macarthur, David: „Introduction“, in: Mario De Caro / David Macarthur (Hg.), *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, London 2022, 1–4
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: „The Naturalism of *Beyond Good and Evil*“, in: Keith Ansell-Pearson (Hg.), *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA 2006, 148–167
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: *The Soul of Nietzsche's „Beyond Good and Evil“*, Cambridge, MA 2012
- Dellinger, Jakob: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I*“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 340–379
- Dellinger, Jakob: „Sanitizing“ Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen‘ Nietzsche-Bildes“, in: Renate Reschke / Marco Brusotti (Hg.), *„Einige werden posthum geboren“*. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin 2012, 159–172
- Dewey, John: „Antinaturalism in Extremis“, in: Yervant H. Krikorian (Hg.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York 1944, 1–16
- Emden, Christian J.: *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014
- Emden, Christian J.: „On Natural Beings. Nietzsche and Philosophical Naturalism“, in: Manuel Dries (Hg.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 235–253
- Gawlick, Günter: „Naturalismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1984, 517 f.
- Gödde, Günter: *Traditionslinien des „Unbewußten“*. Schopenhauer – Nietzsche – Freud, 2. Aufl., Gießen 2009
- Groddeck, Wolfram / Morgenthaler, Walter: „Nietzsches Begegnung mit Gottfried Keller. Dokumente und Lektüren“, in: David Marc Hoffmann (Hg.), *Nietzsche und die Schweiz*, Zürich 1994
- Haug, Matthew C. (Hg.): *Philosophical Methodology. The Armchair or the Laboratory?*, London 2014
- Heit, Helmut: „Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 56–80
- Husserl, Edmund: „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Logos* 1 (1911), 289–341
- Kail, Peter J. E.: „Nietzsche and Naturalism“, in: Manuel Dries / Peter J. E. Kail (Hg.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 212–227
- Kaulbach, Friedrich: „Nietzsches Interpretation der Natur“, in: *Nietzsche-Studien* 10 (1982), 442–481
- Keil, Geert: *Kritik des Naturalismus*, Berlin 1993
- Keil, Geert / Schnädelbach, Herbert: „Naturalismus“, in: Geert Keil / Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M. 2000, 7–45
- Kim, Jaegwon: „The American Origins of Philosophical Naturalism“, in: *Journal of Philosophical Research* 28 (2003), 83–98
- Laudisa, Federico: *Naturalismo. Filosofia, scienza, mitologia*, Bari 2014
- Leiter, Brian: *Nietzsche on Morality*, 2. Aufl., London 2015

- Leiter, Brian: „Nietzsche’s Naturalism. Neither Liberal nor Illiberal“, in: Mario De Caro / David Macarthur (Hg.), *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, London 2022, 47–54
- Lemm, Vanessa: *Homo Natura. Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020
- Papineau, David: „Naturalism“, in Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>
- Pichler, Axel: „Nietzsches Spiel mit dem Paratext. Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I* und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens“, in: *Nietzscheforschung* 19 (2012), 307–315
- Putnam, Hilary: „The Content and Appeal of ‚Naturalism‘“, in: Mario De Caro / David Macarthur (Hg.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA 2004, 59–88
- Quine, Willard Van Orman: „Epistemology Naturalized“, in: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, 69–90
- Quine, Willard Van Orman: „Naturalism; Or, Living Within One’s Means“, in: *Dialectica* 49.2/4 (1995), 251–261
- Röllin, Beat: *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, München 2012
- Rosenberg, Alex: „Disenchanted Naturalism“, in: Bana Bashour (Hg.), *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*, New York 2014, 17–36
- Schacht, Richard: „Nietzsche’s Anti-Scientific Naturalism“, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 161–186
- Schacht, Richard: „Nietzsche’s Naturalism“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 43/2 (2012), 185–212
- Schacht, Richard: „Nietzsche’s Naturalism Clarified?“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 178–188
- Sellars, Roy Woody: „Why Naturalism and Not Materialism?“, in: *The Philosophical Review* 36/3 (1927), 216–225
- Sellars, Wilfried: „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: *Science, Perception and Reality*, London 1963, 127–196
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016
- Stroud, Barry: „The Charm of Naturalism“, in: Mario De Caro / David Macarthur (Hg.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA 2004, 21–31
- Toepfer, Georg: „Selbsterhaltung“, in: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, Bd. III, Stuttgart 2011, 254–260
- Welshon, Rex: „Nietzsche, Consciousness and Neuroscience“, in: Manuel Dries / Peter J. E. Kail (Hg.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 120–141



Emir Yigit

Hegel and Nietzsche on Self-Judgment, Self-Mastery, and the Right to One's Life

Abstract: Nietzsche's views regarding suicide are usually interpreted as a response to Christian, Kantian, and Schopenhauerian ethics. Here, they are defended on the basis of his notion of life as an aesthetic phenomenon in order to provide extramoral responses to such challenges as the following: a) whether the self can deliver the right kind of judgment regarding her life, b) how suicide can be considered an empowerment of the will, and c) whether suicide can be considered an exercise of freedom by the subject who thereby cancels the very grounds and means for will and action. Reconstructed as a response to Hegel's argument against suicide on the grounds that one is not the master of oneself and that one therefore lacks the proper means to judge one's life, Nietzsche's position provides the epistemic footing to ground an alternate notion of self-mastery as well as the necessary insight regarding one's life. It is shown that this reading of Nietzsche's argument is in alignment with his non-dualism and expressivist views regarding agency. Finally, a response is formulated to the socially-grounded arguments prohibiting suicide on the basis of this reading of Nietzsche's position.

Keywords: Hegel, Suicide, Ethics, Self-mastery, Expressivism

What is necessary here above all, in spite of all cowardly prejudice, is to establish the correct, that is, the physiological evaluation of so-called natural death – which ultimately is just another “unnatural” death, a suicide. One never perishes at the hand of anyone but oneself. Natural death is just death under the most contemptible conditions, an unfree death, a death at the wrong time, the death of a coward. Out of love for life, one should want a different death: free, conscious, without accidents, without surprises ... (TI, Raids 36).¹

1 In this paper I use the following editions and translations of Nietzsche's writings: *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman, Cambridge 2002; *The Birth of Tragedy*, trans. Ronald Speirs, Cambridge 2017; *Ecce Homo*, trans. Duncan Large, Oxford 2007; *The Gay Science*, trans. Bernard Williams, Cambridge 2007; *On the Genealogy of Morals*, trans. Douglas Smith, Oxford 1996; *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006; and *Twilight of the Idols*, trans. Richard Polt, Indianapolis, IN 1997.

Emir Yigit, Cornell University, German Studies, 183 Goldwin Smith Hall, Ithaca, 14853-0001 New York, USA, E-Mail: eyy9@cornell.edu

1 Introduction

Nietzsche's contrarian position regarding the permissibility of suicide has been interpreted as a response to arguments prohibiting suicide across Christian, Kantian and, perhaps most notably, Schopenhauerian ethics.² The prohibition of suicide in Christianity marks, according to Nietzsche, yet another feat of a weak-willed worldview that seeks to exchange the individual plight of value-creation for a mediocre earthly life that promises an afterlife instead.³ The Kantian emphasis on rational self-determination, on the other hand, treats life as a contingency opposed to the unchanging morality of the rational subject. Thus conceived, any thought of self-destruction can only be produced by contingent matters that the subject ought to resist out of duty to herself. To Nietzsche, however, a life that creates its own values cannot be undermined by an alien morality and its arbitrary dictates on the subject, even regarding fundamental issues such as the value of her life.⁴ In a more immediate response to Schopenhauer's asceticism and his rejection of the assertive use of the will in the matter of one's own death, Nietzsche defends a notion of voluntary death that exposes its opposite, namely, involuntary death to be an unnatural way of ending one's life. Recently, Rebecca Bamford has argued that Nietzsche's defense of suicide in the above encounters should be understood as an implication of his vitalist ethics, that life and its augmentation are one's native yardstick

2 Georg Simmel's analysis in *Schopenhauer and Nietzsche*, trans. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein, Urbana, IL 1991, which focuses on Schopenhauer's argument for the impermissibility of suicide contra Nietzsche's critique of ascetic ideals has been a landmark source of contemporary debates. Simmel's verdict that Schopenhauer remained fixated on a redundant "calculus of pleasure and pain" even if "he lived aesthetic enjoyment and ethical value more truly and deeply in his real thought and instinct than he could formulate them in his system" (133) points us to aestheticist valuations of life and virtue that Nietzsche is known for, including any ethical assessment of the act of suicide. Karl Jaspers recognizes that Nietzsche distinguishes the type of suicide that is justified on the basis of sickness or old age from the suicide that is "consummatory" of life itself (Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz, Baltimore, MD 1997, 323–5). More recently, Paolo Stellino, *Philosophical Perspectives on Suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein*, Cham 2020, provides an in-depth analysis of Nietzsche's account from a historical perspective concerning the development of philosophical attitudes towards suicide in the German tradition.

3 Margaret Battin, *Ending Life: Ethics and the Way We Die*, Oxford 2005, 6, argues that much of the debate concerning the permissibility of suicide rests on a disagreement regarding the implication of one's willed activity in the matter of one's death and thus compares the disagreement between Nietzsche, Kant, and Schopenhauer to the various tensions in the divide between Stoic and Christian ethics.

4 For an account of Nietzsche's views regarding suicide as a possible response to the Kantian prohibition, see Paolo Stellino, "Kant and Nietzsche on Suicide," *Philosophical Inquiry* 39/2 (2015), 79–104. For an account reconstructing Nietzsche's notion of freedom on non-Kantian grounds, see R. Lanier Anderson, "Nietzsche on Autonomy," in John Richardson / Ken Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 432–60, and Robert B. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago, IL 2010, 105–20.

to distinguish good from bad.⁵ Accordingly, death is not a negation of life, but rather its consummation or even “coronation.”⁶ For all empathetic interventions on behalf of Nietzsche’s argument, it remains puzzling as to 1) what extent the subject stands in a capacity to deliver the right kind of judgment regarding one’s life such as qualifying the kind of conditions under which one should feel empowered to end it, 2) how suicide can be considered an augmentation of one’s vitality or an empowerment of the will, 3) and whether suicide can be considered an exercise of freedom on the part of the subject who thereby cancels the very grounds and means for will and action.⁷

In this essay, I suggest an alternate defense of Nietzsche’s position to provide compelling responses to the three problems posed above. To do so, I appeal to Nietzsche’s notion of life as an aesthetic phenomenon throughout *The Gay Science* (1882–87) and argue that thus conceived, one is in a position 1) to stand both within and above one’s own artistic creation, enabling a unique perspective from which to view one’s life including all of the social dependencies involved, 2) to determine the time and manner of one’s death as an aesthetically pleasant component of one’s life as opposed to determining one’s self-destruction, and 3) to exercise this act freely, as an expression of the will, without having one’s decision in the matter attributed to extrinsic causes, pathology, or other forms of interference into one’s agency. Only such an act expresses a creative distinction willed by the doer from the rest of nature, which otherwise prosecutes all life to a slow death in which all is consumed into non-distinction. Accordingly, this reading treats Nietzsche’s concept of suicide not as a lesser evil one might be led to under certain circumstances to spare a remaining degree of dignity or vitality for oneself, but as the practice of a poetic license upon one’s life. Such a poetic license, everyone possesses – but only a few know how to act on it and live aesthetically and, thereby, die aesthetically. So instead, Nietzsche contends, most of us inadvertently die slowly, accidentally, or even violently at the hands of alien forces our will was never awakened to counteract in a creative manner. Nietzsche’s position does not strictly promote suicide in its own right, but rather, is raised as a criticism of convictions that rule out the possibility of an authentic suicidal act. There is a remarkable difference between condoning suicide in its own right and recognizing how suicide might be enacted out of an authentic dimension of self-relation. Hence, we can distinguish two claims, one minimal, and one more strict, against prohibitions of suicide. Nietzsche asserts the minimal claim that we are not licensed to disqualify suicide as a mere response to one’s dissatisfaction with life. The stronger claim, on the other hand, is rooted in Nietzsche’s expressivist theory of action according to which death cannot be abandoned to the whims of causal laws, that one’s life and its consummation ought to be the subject’s (artistic) property.

5 Rebecca Bamford, “Moraline-Free Virtue: The Case of Free Death,” *The Journal of Value Inquiry* 49/3 (2015), 437–51.

6 Stellino, *Philosophical Perspectives on Suicide*, 132.

7 I would like to thank Paul Fleming, Sofi Jovanovska, Michelle Kosch, and the reviewers for their help in improving this project.

To set up the above problem, I proceed by considering a novel opponent of Nietzsche's contrarian answer to the problem. I first present Hegel's ethical prohibition of suicide in his *Elements of the Philosophy of Right* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820) and then position Nietzsche's account as a response to it. This is not warranted by any profound contact on Nietzsche's part with Hegel's ethics, but rather by the fact that both figures treat the concept of life as self-possession and reach radically different conclusions about the permissibility of its willed alienation from the subject. Certainly, Hegel is not new in conceiving of life as a property relation, as both Locke and Kant appear as two prominent figures who have assessed the permissibility of suicide on similar grounds.⁸ However, Hegel is unique in predicating his answer to the question on a special form of knowledge and judgment concerning the implication of one's living activity, labor, and social availability in the lives of others and the constitution of the ethical community. In turn, I suggest that we can read Nietzsche's argument for the permissibility of suicide as a response to this epistemic challenge, namely, that such a judgment can be delivered on the basis of an aesthetic insight regarding one's life. In the meantime, I clarify how Nietzsche's argument that we are justified in ending our lives in a manner pleasurable and, thus, appropriate to ourselves is consistent with his non-dualism, aversion to substance-metaphysics, and his expressivist views concerning agency.⁹ The ability to treat one's life as an aesthetic phenomenon, I argue, is at stake in achieving this distinction from Hegel's otherwise similar notion of life as self-possession. Finally, I respond to the socially-grounded prohibitions of suicide, of the kind Hegel espoused, from a Nietzschean standpoint.

⁸ Regarding Locke's conception of life, property and suicide, see George Windstrup, "Locke on Suicide," *Political Theory* 8/2 (1980), 169–182: 176–7. For Kant's discussion of the same, see Michael Cholbi, "Kant and the Irrationality of Suicide," *History of Philosophy Quarterly* 17/2 (2000), 159–176: 160–2. It would be apt to characterize Hegel's argument against the permissibility of suicide on epistemic grounds as a secularized version of the relevant arguments offered by Locke and Kant. It would be *divine* knowledge to understand one's life and its implication in the social totality of the ethical community. Hegel does not tell us that this knowledge belongs to God and his purposes for our lives, but he does contend that this knowledge is beyond our intellect to attain. Hegel's epistemic boundary stipulates that if one were truly able to cultivate knowledge of this kind, one could also deliver a judgment regarding the appropriateness of ending one's life.

⁹ Although I will reproduce what is at stake of Nietzsche's attitude regarding substance-metaphysics in his defense of the act of suicide, for an in-depth account of Nietzsche's "metaphysics," see Galen Strawson, "Nietzsche's Metaphysics?," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 10–36. Most relevant are the central claims concerning the lack of a unitary and persistent self and the non-distinction between objects or substances and processes (10–1). For our purposes, these claims translate to the crafting of oneself as an aesthetic phenomenon since one would otherwise not exist in a cohesive manner, as well as the non-distinction between the subject's life and her dying.

2 Hegel on Life as Inalienable Property

But the main question is: have I a right to commit suicide? The answer will be that, as this individual, I am not master of my life, for the comprehensive totality of activity, i.e. life, is not something external to personality, which is itself immediately this. Thus, it is a contradiction to speak of a person's right over his life, for this would mean that a person had a right over himself. But he has no such right, for he does not stand above himself and cannot pass judgement on himself. When Hercules burned himself to death or Brutus fell on his sword, this was a hero's behaviour in relation to his own personality; but if it is a question of a simple right to kill oneself, such a right may be denied even to heroes (*Philosophy of Right*, § 70).¹⁰

Hegel's argument against the permissibility of suicide has two components. The ontological premise that the subject does not stand over and above her life leads to the epistemic one, according to which she therefore has no adequate knowledge regarding her life and cannot deliver an appropriate judgment about its value. A notion of self-mastery is at stake here: were the subject able to stand outside of her life, she would potentially be its master (*Herr*), recognizing all the social dependencies the totality of her life is implicated in. It is after all, these social dependencies that both create her in the family and sustain her in civil society, as well as actualize her freedom in the State (PR § 33). Participation in these social spheres is not extrinsic to her individuality; this is in fact what Hegel thinks substantiates her ethically. Since her vitality, her immediate organic life is already integrated into these social spheres, a decision regarding suicide would require insight about the totality of her life throughout these layers of ethical life. With an unlikely insight of this sort, she would possess her life in a way she possesses other forms of property and would be justified in reaching a decision about potentially alienating it on her own will.

While Hegel recognizes a so-called "right of heroes," which entitles extraordinary subjects to engage in revolutionary actions against unethical political formations, even such figures do not stand over and above their individual lives to reach a decision to potentially end it.¹¹ Of likely crimes against a political formation, Hegel says: "Either an ethical existence has already been posited in the family or state, in which case the natural condition referred to above is an act of violence against it, or there is nothing other than a state of nature, a state governed entirely by force, in which case the Idea sets up a right of heroes against it" (PR § 93). It remains unclear whether heroes have a revolutionary right against unethical political formations because they are able to stand above them and recognize the wrong in them, or because the Idea cunningly works its way through their often violent actions in the interest of the foundation of an

¹⁰ I shall henceforth use the abbreviation PR in reference to Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trans. Hugh Barr Nisbet, Cambridge 1991.

¹¹ Other extraordinary rights of heroes include a right to revenge in the absence of rational institutions of law (PR § 102) and a right to coercion and violence in the interest of the formation of a state (PR § 350).

ethical state.¹² Since there is no textual evidence regarding the possibility of a self-conscious hero who decides to transgress in order to establish the ethical state, it is difficult to argue that Hegel should have conceded that heroes do stand over and above their lives and are able to judge them.¹³ This means that there is no place for martyrdom through suicide in Hegel's system, even in a clearly unethical world. Not even the hero is a master of his life and can judge it adequately.

Hegel argues that the subject and her life are bound in an inalienable property relation and defines this relation in substance-metaphysical terms. The will has an objective reality for others to respect only when it is asserted into matter. The plight for recognition starts with one's taking possession of one's organic unity, the body, by asserting one's will into it, by regulating and maintaining it "*in so far as I so will it*" (PR § 47). Once the organic unity of the body is willed by the subject, and the body thus transformed into a property of the subject, the subject is empowered to appropriate matter external to the body to her use and ownership. This is possible because the subject is able to wield her body to assert her will into matter and seize it into her ownership (PR § 47n). It appears to Hegel that animals do not take possession of themselves in this manner and that they therefore cannot bring harm to their vitality in the same way humans can, that is, by consciously undermining this property relation: "I have these limbs and my life only in so far as I so will it; the animal cannot mutilate or destroy itself, but the human being can" (PR § 47). In addition to not being able to renounce it, the absence of a *willed* property relation to one's life ostensibly disqualifies animals from a right to their life or what renders them the target of the justified violence for the ownership, use, and consumption by another: "Animals are indeed in possession of themselves: their soul is in possession of their body. But they have no right to their life, because they do not will it" (PR § 47, Addition). Humans are not merely given a life and are instinctually determined to maintain it. Rather, they actively take possession of themselves, shape

12 For a more detailed account of Hegel's notion of revolutionary right and especially the distinction between so-called heroes and world-historical subjects, see Mark Alznauer, "Ethics and History in Hegel's Practical Philosophy," *The Review of Metaphysics* 65/3 (2012), 581–611. The former only inhabit an age where Reason is not instituted as objective Spirit and thus are entitled to disruptive actions in the interest of a better world. World-historical subjects inhabit a time where Reason is somewhat instituted and impart its spirit in their actions.

13 In addition, Hegel argues that the so-called heroic consciousness is only very primitive and cannot distinguish deed from action (PR § 118). While deed (*Tat*) refers to the subject's causal implication in a present state of affairs by way of her activities, the concept of action (*Handlung*) refers to the subject's behavior on the basis of a consciousness of the cultural, social and legal standpoints with which she anticipates a wider range of consequences. The heroic consciousness, because it cannot tell the two apart, accepts a higher degree of responsibility than it needs to. It is unlikely that Hegel would contend that such a consciousness could stand over and above the subject's life and make a judgment about it. For a more detailed account of Hegel's theory of action as it relates to his theory of tragedy, see Constantine Sandis, "The Man Who Mistook His *Handlung* for a *Tat*: Hegel on Oedipus and Other Tragic Thebans," *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 31/2 (2010), 35–60.

this most fundamental property of theirs, refine it spiritually, and distinguish it not only from nature's unconscious forces, but also from the possible grasp of other members of the social whole:

The human being, in his *immediate existence* in himself, is a natural entity, external to his concept; it is only through the *development* of his own body and spirit, *essentially* by means of *his self-consciousness comprehending itself as free*, that he takes possession of himself and becomes his own property as distinct from that of others. [...] By this means, what one is in concept is posited for the first time as one's own, and also an object distinct from simple self-consciousness, and it thereby becomes capable of taking on the *form of the thing* (PR § 57).

Giving shape to one's life, consciously taking possession of one's being, and transforming oneself into an ethical actuality that others have to recognize are challenges the subject of Hegel's civil society has to face. What is more, this subject, under her so-called right of appropriation, imparts purposefulness to external matter when she takes possession of it as her will substantiates it with rationality, utility, need, and pleasure (PR § 44, § 61). The necessary determinations which underlie the subject's encounter that imparts this purposefulness onto the world are both inalienable and imprescriptible (PR § 66). Since right is the existence of freedom in activities of self-possession, production, accumulation, and contractual exchanges of property with others (PR § 40), it follows that the act of suicide is a crime against the very concept of right. We can thus formulate Hegel's argument for the impermissibility of suicide on the basis of two premises:

- 1) A version of the "not in the same subject argument" according to which one has no right "to destroy that which allows one to be a bearer of rights in the first place"¹⁴: the organic unity of the body allows the subject to participate in civil society and be recognized as a subject of rights, so we cannot conceive of a right to destroy the very foundation of this rectitude.
- 2) A version of socially-grounded arguments of the kind Michael Cholbi calls "the social goods," "reciprocity" and "role responsibilities" argument.¹⁵ These proceed from the premises that the subject is the product of a social whole, that she stands in reciprocal relations of benefit and dependence with members of that whole, and that she has an obligation to continue those relationships which in part determine other people's lives. Similarly, Hegel takes that the totality of our lives is not ours to judge, that we exist in part for other people, and that our ethical substance is the community with whom we maintain these relationships. It follows that we cannot deliver an adequate judgment about how the totality of our living activity is implicated in the lives of others, let alone reach a decision about completely withdrawing it from that set of relations.

14 Michael Quante, *Hegel's Concept of Action*, Cambridge 2004, 27n.

15 Michael Cholbi, *Suicide: The Philosophical Dimensions*, Peterborough 2011, 58–64.

Considered in the terms of Hegel's substance-metaphysical thinking, both formulations express this identical problem. Hegel insists that the subject's ethical substance is the social whole (PR § 33, § 156, § 349) and her participation in it is what enables her to take possession of her organic unity willingly, shape, refine, and maintain her being in a way appropriate to her. So, an attack on one's organic unity contradicts the social whole that makes the production and maintenance of that organic unity possible.

Consider also that Hegel allows the reverse case that the social whole can demand one's life as the consequence of one's crimes, in a demonstration of mastery over the individual: "It is certainly the case that the individual person is a subordinate entity who must dedicate himself to the ethical whole. Consequently, if the state demands his life, the individual must surrender it" (PR § 70, Addition). The ethical whole and its institutions can deliver judgments about their lives since they are subordinated to the whole and can be scrutinized in terms of their participation in it. But the same perspective, Hegel contends, individuals do not possess over themselves: they are not subordinated to themselves to attain the necessary perspective to judge their own lives.

This above exposition of Hegel's argument brings us to a capacity to interpret Nietzsche's defense of the permissibility of suicide from a novel angle. In the following section, I will show that considering the subject onto her life as an artist onto her artwork gives us a compelling viewpoint to reevaluate the stakes of the subject's participation in the ethical whole, even in the act of suicide. In addition, this consideration provides us with an alternate notion of self-possession and self-mastery, according to which suicide is not inevitably self-destructive, but rather the mark of a creative individual who styles her death to be distinct from mere dissolution into nature. The kind of insight Hegel denies the subject regarding her life because she does not stand over and above it, is available in the artistic distance from which the subject can at once craft and appreciate her artwork.

3 Nietzsche on Living (and Dying) in Style

Since Nietzsche infamously contends that one never lives through another's cause, will, or desires, it follows for him that one also never dies through another's interference: "One never perishes at the hand of anyone but oneself" (TI, Raids 36). At stake here is Nietzsche's non-causal theory of action, or what has since been called his "expressivism" especially with regard to his pronouncements in GM I 13. According to the view, the subject's volitional capacity cannot be characterized without reference to its expression and realization in action, as if it were a causal substrate leading to external consequences.¹⁶ A relevant implication of this position that we encounter in *Twilight of the*

¹⁶ On Nietzsche's "expressivism," see Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, 75–82, and "Doer and Deed: Responses to Acampora and Anderson," *Journal of Nietzsche Studies* 44/2 (2013), 181–95, and for a more recent overview of the history of the concept and the relevant debates, see Aaron Rid-

Idols (1889) is the view that even death is a venue in which the subject and her will are expressed. Death is not something that happens to the subject, it is rather the subject in her capacity to will that dies a certain death. It is an act in which her will disappears, and yet it has to have appeared in order to make its disappearance. Who the subject is as a person is expressed in her dying. Accordingly, the onus is on her will to craft who she has become in her dying. It is also evident that Nietzsche considers dying another activity of *becoming*. Against the rigidly delineated conceptions of philosophy that are idolized as self-subsistent entities, Nietzsche contends that death is not an objection to life, its destruction as a form of property, or unwarranted alienation as a social good:

They kill and stuff whatever they worship, these gentlemen who idolize concepts – they endanger the life of whatever they worship. For them, death, change, and age, like reproduction and growth, are objections – refutations, even. Whatever is does not *become*; whatever becomes is not ... (TI, “Reason” 1).

Since death is a state in which one becomes and therefore *is* as opposed to *is not*, death finds itself in the list of matters that are a measure of the subject’s agency. By contrast, a life invested in the ideals and workings of a collective, in which the living activity of the organism slowly stagnates into death, amounts to, for Nietzsche, a slow death for the collective or even, a suicide pact with the collective:

Indeed, a dying for the many was invented here, one that touts itself as living; truly, a hearty service to all preachers of death! State I call it, where all are drinkers of poison, the good and the bad; state, where all lose themselves, the good and the bad; state, where the slow suicide of everyone is called – “life” (Z I, Idol).

The difference is not more than one of pace, whether one dies following a willed act of self-harm, or whether one dies a long-winded death devoted to the collective. In both instances, according to Nietzsche, one’s own will was implicated in living one’s life to its end as well as the kind of person one was in one’s dying.

Nietzsche’s Spinozistic critique of anthropomorphized metaphysics poses a problem for this aestheticist account of suicide. His remarks in GS 109 that we must “beware of saying that death is opposed to life. The living is only a form of what is dead,

ley, *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*, Oxford 2018, 9–57. Both authors characterize Hegel’s theory of action as expressivist. As Quante argues in *Hegel’s Concept of Action*, for Hegel, the self-relationship of individual agents is undergirded by the “ontological self-relationships of the absolute substance” (24). The agent’s will individuates the absolute substance, that is, the historical totality of human (and non-human) activity in her conduct as a particular embodiment of normativity. For Nietzsche, then, this agent’s self-expression is undergirded by an authority that transcends her; the “morality of custom” as he disavows it in GM II 2. For a reading of Hegel’s theory of action that attempts to rescue Hegel from a critique in this direction, see Dean Moyer, “Hegel and Agent-Relative Reasons,” in Arto Laitinen / Constantine Sandis (eds.), *Hegel on Action*, Basingstoke 2010, 260–80.

and a very rare form” forbids any strict distinction to be drawn between the dead and the living. The suggestion that the living is a type of matter subsumed under the dead makes any aestheticist characterization of suicide very difficult, since no manner of dying should be distinguished from another in this routine event of transition between two taxonomic ranks. Aestheticizing death could then be characterized as another illegitimate effort to anthropomorphize an event that can be explained in purely causal and physical terms. However, shaping one’s life into an aesthetic unity that is finalized in one’s manner of dying, so that it is not shaped by the arbitrary workings of social forces, is different from imposing a learned meaning onto one’s life per Christianity, morality, or other customs. For it is in the same passage that Nietzsche asserts: “There are only necessities: there is no one who commands, no one who obeys, no one who transgresses,” which, as Lawrence J. Hatab suggests, are different from the forms of logical, teleological or causal necessity that Christianity, morality, or any form of ideology will have to wield.¹⁷ Since artistic self-creation is a form of necessity among others in flux across time and space, the subjective endeavors of self-creation and self-interpretation are compatible with the larger picture of existence, both organic and inorganic, as an expression of the will to power.¹⁸ As Hatab goes on to argue, necessity for Nietzsche simply describes the immediate conditions under which temporal becoming ensues, where what one becomes is not dictated by some teleological vision beyond here and now, but by those immediate conditions that the subject transforms into her artistic norms for becoming who she is. Since, for Nietzsche, as we have seen, both the series of events that unfold in a finite lifetime and the moment of dying are states of becoming, it follows that the subject is permeated with the necessity to enhance her experience across these events. Only, Nietzsche warns that she should not do so by defaulting to an available system of evaluation. This is where art and life as an aesthetic phenomenon emerge as viable alternatives. Since one’s aesthetic mastery of one’s life is in turn an expression of the will-to-power, creating and interpreting all aspects of one’s lifetime, including one’s death, is more than another aesthetic anthropomorphism. Becoming who I am is not the teleological dictate of some transcendental authority

¹⁷ Lawrence J. Hatab, “Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally,” in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, 149–62: 152–3.

¹⁸ Note for instance Nietzsche’s talk of artistic agency that is characterized by its own necessity to express itself, in the meantime creating the norms by which the artist interprets herself in BGE 188. I agree with Tsarina Doyle’s suggestion in *Nietzsche’s Metaphysics of the Will to Power: The Possibility of Value*, Cambridge 2018, 97–100, that Nietzsche’s remarks in GS 109 do not commit him to reducing the sphere of values to the causal sphere of the natural world in the form of a reductive realism (just as much as the general applicability of the will-to-power as an explanation of the causal sphere of the natural world does not commit him to a reductive idealism). I would venture to say that the sphere of values is not merely “metaphysically continuous,” as Doyle puts it, with the sphere of causes because this characterization evokes a separation still, but rather that they are co-extensive. It is because the artist’s self-creating necessity extends across space and time and is available to us in the form of a causality that we can observe and appreciate, even if we do not experience her necessity as such.

that especially addresses me in my uniquely “human” capacity to transcend my physical reality. Rather, expressing myself in my necessity to become who I am is one of the many processes by virtue of which the will to power articulates itself in space and time.

It is evident that Nietzsche’s notion of life as an aesthetic phenomenon persisted well beyond *The Gay Science*. For instance, in the later *Twilight of the Idols*, the same idea recurs, especially in his pronouncements against philosophy and its “fictionalization” of human experience as meaningless (TI, Raids 23–4). Against the judgment that art falsifies a fundamentally vacuous life, Nietzsche suggests that the artist in fact crafts “reality *once again*, but in the form of a selection, an emphasis, a correction” (TI, “Reason” 6). When artistic intervention thus correctively modifies its object, Nietzsche suggests that the artist engages in an activity of “*idealizing*,” which does not, as it has been thought, proceed by eliminating the accidental features of an object until it reaches an unchanging essence, but rather by bringing out “the principal traits” of the object in question, “so that the others disappear in the process” (TI, Raids 8). This transformative activity is not exhausted “until [the objects] are mirrors of your own power – until they reflect your perfection.” The artist does not bring an a priori truth into finite shape in her lifework. Rather, truth only emerges in the artist’s engagement, when the artist has forced “a second nature out of nature,” including her own.¹⁹ In a move that foreshadows his contention against Schopenhauer’s attitude towards the act of suicide, Nietzsche suggests that Schopenhauer was wrong to think that art helps us in our “liberation from the will” (TI, Raids 24). Art should bring us to a more vivid confrontation with the will and the vitality we craft with it.

“You should become who you are,” Nietzsche asserts (GS 270). In appearance, this assertion seems to contradict Nietzsche’s argument that the will is wholly expressed in action and that volition cannot be characterized without reference to its expression. If who I am is not already evident in my actions here and now and I can instead become who I am through future action, does this not contradict the fact that I have always been myself? Asked differently, if there is no will independent of action, underlying action as a substratum ready to cause it into one determinate form or another, how can it be expected of me that I become at all? Rather than a transcendental subject who stands beyond her empirical self in order to unite it into action, or a self crafted in relations of property and labor to other members of the ethical whole as in Hegel’s account, Nietzsche suggests we should be standing completely above ourselves, hovering, moving, floating and more importantly, *playing* with ourselves in complete embrace of the contingencies such an observation might bring to us:

19 Jill Marsden, *After Nietzsche: Notes Towards a Philosophy of Ecstasy*, Basingstoke 2002, 91. Prior to the artist’s appropriation, for Nietzsche, even the organic substrate that constitutes her body is alien to the artist.

At times we need to have a rest from ourselves by looking at and down at ourselves and, from an artistic distance [...]. We have to discover the hero no less than the fool in our passion for knowledge; we must now and then be pleased about our folly in order to be able to stay pleased about our wisdom! [...] We have also to *be able* to stand *above* morality. – And not just to stand with the anxious stiffness of someone who is afraid of slipping and falling at any moment, but also to float and play above it! (GS 107)

An artistic distance to her life enables the subject to draw pleasure from seeing herself for who she is without subjecting her to static notions of right and wrong, good and bad, beautiful and ugly. This does not require her to detach herself from her empirical self, or to become a disinterested observer of routine matters of fact about herself. The unity of human experience has no transcendental source, nor is its possibility undergirded by a social context of property relations. The artist masters her life by uniting it according to “an artistic plan” under which all aspects of her experience “delight the eye” (GS 290). As Alexander Nehamas puts it, the unity of the self is not a given but “something achieved, not a beginning but a goal,” so the task is one that continually renews itself until the moment of death, with each moment introducing new contingencies awaiting interpretation and integration by the subject.²⁰ While it is not posited as an a priori fact of human existence, such aesthetic unity allows the subject to see her life as a cohesive whole, and access it from a normative standpoint that assesses the harmonization of the drives and affects.²¹ As I suggest in the next section of this essay, these are the premises for Nietzsche’s reformulation of the problem of self-mastery and self-ownership, issues which Hegel took to justify his prohibition of suicide.

3.1 Life as the Artist’s Property

As we saw, Hegel harnessed one’s life as a substantial property relation from which the subject had no right to absolve herself. As such, Hegel’s subject was unable to see herself beyond the constraints of the social whole, so long as the social whole did not prompt this

²⁰ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985.

²¹ On Nietzsche’s conception of autonomy as the task of the ever-greater harmonization of the drives and affects, see R. Lanier Anderson, “What is a Nietzschean Self?” in Christopher Janaway / Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, Oxford 2012, 202–35. Anderson further shows that this ideal of a unified, normative self is not subject to the critique of moral excess, since it is, after all, “a structure of drives and affects; it is just a more unified, more harmoniously ordered, more internally disciplined” form of self that is able to relate to herself without having to transcend herself in the process. I would suggest that this non-transcendental capacity to “stand back” from oneself, as Anderson attempts to define it, is the function of aesthetic unity and artistic distance. This characterization of life’s unity would then also be aligned with Nietzsche’s notion of art as a process of idealization that emphasizes the domineering features of its object. The artist unifies her life as an aesthetic phenomenon precisely by harmonizing her drives and affects as she sees them play out in the course of her living activity.

sentiment by being unbearably unjust. And even then, the heroes who rebel against the social whole on behalf of the right are not necessarily conscious of the teleological trajectory they are in service of, for they do not stand above themselves and beyond time. Even as they push history to break with a certain epoch, the so-called heroes are not able to interpret their actions beyond the normative space they are the product of. So different is the “expressivism” attributed to Hegel. As commentators following Charles Taylor have noted, Hegel too, understands actions and intentions in an intrinsic expressive relation rather than one causing the other from without.²² But as much as our actions express our self-interpretive models of ourselves into a social context, this ability to self-interpret, for Hegel, is always predicated on an ability to “assume a position in a kind of normative space, which, so it will turn out, is a kind of social and historical space.”²³ Because individual conduct is substantiated by the ethical order that transcends the subject, expressing its principles constitutes a fundamental purpose, “a shared or collective end” for individuals, where individuality only emerges in the articulation of this normativity across different socio-economic roles.²⁴ And so long as what the subject expresses of herself is substantiated by norms she inherits rather than creates on her own, to Nietzsche, she does not aesthetically qualify. From a Nietzschean standpoint, Hegel simply reproduces the problematic commitment to transcendental authorities of self-justification.

Nietzsche shows us how self-relation above the social whole is required for us to function inside the social whole at all. Someone who does not conceive of themselves in this way cannot excel in routine challenges imposed by the collective. As Nietzsche puts it, there is “no other way of dealing with great tasks than *by playing*” (EH, Clever 10). Our engagement with work, responsibilities, and social scripts cannot be initiated without our playful engagement, the excitement that one’s will is about to be expressed and the anticipation of a novel experience of the self as evident in play. Only in play are the rules and routines of an alien sphere of activity transformed into a “play-world” for oneself.²⁵ Outside of play, activity follows extant routine and satisfies extrinsic standards, and agency can hardly be attributed to the doer. In play, activity expresses the subject’s own impulse to express herself, regardless of the social setting, rules of the game, or the productive intention of the activity, embodying the “ideal of a spirit who play naively, in other words without deliberation and from an overflowing plenitude and powerfulness” (EH, Z 2). The individual’s conduct is led by her own necessity and motivated by the value she finds in that necessity. In such a self-relation, this seemingly average subject is her own hero (GS 78). The subject thus comes to possess herself, her life as both organic substrate and practical activity, not as vulnerable assets underneath her, but rather, as raw material hers to transform.

22 Charles Taylor, “Hegel and the Philosophy of Action,” in Laitinen / Sandis (eds.), *Hegel on Action*, 22–41: 33–6.

23 Terry Pinkard, *Hegel’s Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford 2012, 7.

24 Allen W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge 1990, 199–200.

25 Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York 2014, 72.

For the artist, too, we can think of the raw material, her life, as mere property beneath her. She is in her right to sell it, rent it out, exchange it, or get rid of it altogether without ever playing with it. But if the artist lives up to her name, then her impulse is to transform that raw material and as such, the raw material is not beneath her as inert asset. For the raw material imposes its own necessity, the artist must confront herself and her agency as counter-necessity in order to truly possess the raw material. An entirely new dimension of self-relation launches, as the artist now sees herself as more than the custodian of assets. She is to discover what is to become of the raw material – in a novel viewing distance she attains over herself qua living activity. The insight that the subject's conduct is her own playful creation impassions her in an exhilarating encounter with her will. In this self-referential insight, the subject realizes that she is the activity creating the object of observation. At this point, she “is no longer an artist, [she] has become a work of art: all nature's artistic power reveals itself here, amidst shivers of intoxication, to the highest, most blissful satisfaction of the primordial unity” (BT 1). In the overwhelmingly Schopenhauerian categories of *The Birth of Tragedy* (1872), the subject overcomes her phenomenal self as it is scattered amidst property relations between debtors and creditors across the social whole. In her aesthetic unity, she becomes a conscious embodiment of the primordial ground of existence whose eternally unresolved contradictions make it otherwise unamenable to representation.²⁶

Notably, Paolo Stellino comes close to associating Nietzsche's conception of suicide with this aesthetic insight, but he is quick to reduce artistic interventions to “falsifying reality.”²⁷ However, the most art still does, according to him, is to “sanctify the lie” by stimulating the subject to self-appreciation.²⁸ But this reading is inconsistent with Nietzsche's expressivist views, according to which the only *truth* regarding the subject would be crafted by her will in action. For Nietzsche, self-styling is not the production of some artificial sight, but the creation of the only possible truth to be expressed by the subject in her lifetime. One could call it a lie insofar as it is crafted against the alien truths espoused by philosophy, morality, and the customs of the collective. And if so, according to Nietzsche, it is the most truthful lie ever told. Accordingly, a self-styled death is not a deceptive way to avoid, beautify, or falsify one's finitude. Aaron Ridley suggests that Nietzsche uses the notion of falsification in relation to art in the restricted sense of form-giving, shaping, and unifying contents as well as in the more menacing sense

26 Richard Schacht, “Nietzsche: After the Death of God,” in Steven Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge 2012, 111–36: 126–9, argues that while Nietzsche abandons the metaphysical components of his earlier aestheticism, the implications of his commitment to art as the reconfiguration of the given persist in his later conception of value-creation. The social is thus added to the list of matters that art is able to transform, and along with it, the self and its ethical orientation in the social whole become problems that the subject will determine aesthetically.

27 Stellino, *Philosophical Perspectives on Suicide*, 169.

28 Stellino, *Philosophical Perspectives on Suicide*, 171.

of deceiving or lying about the contents altogether.²⁹ Not all artistic unity is sincere, sometimes experiences are unified in ways that only deceive the spectator, with Nietzsche's prime example being the priest's art, his religious narrative that paints human experience in the binary between mitzvah and sin.³⁰ I believe Nietzsche's remarks in GS 78 are particularly enlightening in that they emphasize the modest extent of artistic falsification. The subject is able to move past "the spell of that perspective which makes the nearest and most vulgar appear tremendously big and as reality itself" by creating herself anew from an artistic distance. Experience is not more truthful when we interpret it on the basis of its immediate appeal. Overcoming the spell of immediacy requires that we distort the perspective under which we had been receptive to the world of causes. But a truth that belongs to us in particular comes into being when we unify ourselves according to norms that emerge in our experience, guiding our actions to enhance our vitality and power, factors which we, in turn, continually interpret in our unified artwork. Distortion belongs to the artistic procedure. Therefore, following the minimal version of Nietzsche's argument against prohibition, we cannot simply disqualify suicide as a distorted and falsified way of dying.

Certain readings of Nietzsche's position emphasize the instrumentality of suicide for the pessimists. For instance, Paul Loeb argues that suicide enhances life only by being carried out by those who, driven by ascetic ideals, position themselves as an objection to life itself.³¹ Reading Nietzsche's views on suicide contra Schopenhauer (and by extension, Camus), Loeb suggests that "the hitherto reigning life-denying ideal gave suicidal humankind an illegitimate reason to live, the new life-affirming counter-ideal must give it a legitimate reason to die."³² Loeb situates the rise of this counter-ideal in his model of Nietzsche's historiography as a moment in which humanity splits into two on a vertical dimension, where those, driven by a lower will-to-life affirm life by destroying themselves and those driven by a higher will-to-life finally self-emancipate.³³ Although this passage in *Raids of Untimely Man* in *Twilight of the Idols* emerges in the midst of a polemic against asceticism and the medical responsibility to absolve life when that particular way of life seems to oppose the will to life, Nietzsche is also clear that death is an intrinsic component of one's capacity to live, that one only perishes at one's own hands (TI, Raids 36). Nietzsche only then goes on to say, cynically, that this genuine insight finally supplies the pessimists, in their self-negating way of life, with the justification to

29 Aaron Ridley, "Nietzsche and the Arts of Life," in Richardson / Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, 415–31: 421–3.

30 Consider also Paul Franco's notion of an inauthentic aesthetic unity that preserves itself by construing an evil-other and drawing pleasure from attacks on this self-crafted enemy in Paul Franco, "Becoming Who You Are: Nietzsche on Self-Creation," *Journal of Nietzsche Studies* 49 (2018), 52–77: 69–70.

31 Paul S. Loeb, "Suicide, Meaning, and Redemption," in Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, 163–90: 168–74.

32 Loeb, "Suicide, Meaning, and Redemption," 171.

33 Loeb, "Suicide, Meaning, and Redemption," 184.

suicide they have been longing for. As such, this passage does not warrant a reduction of Nietzsche's conception of suicide to an instrument for the pessimists to decisively realize their death-wish.

We must still position Nietzsche's defense of suicide against possible challenges emphasizing the pressing circumstances under which a decision of this kind might be reached. Was the subject's death still voluntary if she willed it following indignation, victimization, or an experience of violence? Is life still her artwork if it has been drastically altered by illness, trauma, and pain? It is a problem that we cannot determine whether the subject has discovered this playful dimension of her agency, or whether those indignifying circumstances allowed her to cultivate this self-relation at all.³⁴ In other words, we are unable to determine whether her suicide proceeds in the Hegelian or in the Nietzschean manner in any simple way, whether the subject is absolving an unpleasant property relation, or crafting her death in an effort to possess her life to its consummation. The fact that the first, and for us, the most crucial question we ask of the subject is whether she possessed herself in the right state of mind, is the sign that *we* are only willing to understand the subject in a property relation to her life. Our immediate impulse is to ask of the subject if her life was her property to rightfully alienate. In our servile attachment to the social whole, the answer we find is always negative, since the subject's life is only borrowed from the social whole, and she is only a transient custodian assigned to her life. While we mean so well, because we subscribe to this notion of life, we credit imagined or actual offenders instead of the subject herself with further say on the subject's life. Rightful or not, our standpoint attributes the ownership of the subject's life to outside sources. If emboldened, we seek a recompense to be extracted from an offender in an attempt to legitimate their unrightful appropriation of the subject's property. We are dogmatically certain that the offense amounted to the subject's self-mastery.

Our standpoint, because it anchors life as a property relation, is focused on the offense rather than the agency of the subject. Nietzsche argues that modern morality has "abused the weakness of the dying for the sake of conscience-rape" (TI, Raids 36) and has in turn weaponized the value judgment generated in this assault to bind bystanders to itself. As we participate in it, we contend that suicide could only be somebody else's activity being exercised through the victim.

³⁴ Although I disagree with its ultimate implications, Udo Benzenhöfer, *Der gute Tod? Geschichte der Euthanasie und Sterbehilfe*, Göttingen 2009, 78–80, provides a compelling reading that positions Nietzsche's views regarding suicide in the genealogy of eugenic thinking. In this interpretation, Nietzsche is taken to promote suicide along with the elimination of all sickness, weakness, and life that is "unworthy of life" from the sphere of the living. However, this reading does not capture what is essential to Nietzsche regarding a subject who wills their own life. Such a subject never dies through extrinsic causes but rather, through their own will to live and consummate a life of their own. Nietzsche's characterization of suicide as free-death is concerned with the subject's ability to determine the totality of their life and thus cannot be justified by external evaluations of medical fit.

Enacted out of the subject's commitment to shaping her life in its attachment to and *detachment* from existing conditions, voluntary death is an act of self-affirmation. Nietzsche contends that artists proceed by laws native to their experience and that a necessity emanates from them in their observation of themselves, only thanks to an environment shaped by "capricious laws" continually challenging them (BGE 180). Ridley argues that artistic agency is not overwhelmed or antagonized by external necessity, that instead her will can only be expressed in the midst of competing, or even harmful forces.³⁵ The artist can only self-identify in the insight that she is the singular product of her will and its articulation under *these* circumstances. The constraints around action delineate the space for artistic intervention. As Ridley argues elsewhere, it is in the course of this performance constrained by the world that the artist's standards emerge.³⁶ In an unconstrained world, the subject would not be alerted to the fact of her agency or her ability to create herself anew. This is another articulation of the minimal version of Nietzsche's argument: we simply cannot reduce suicide to the exclusive function of the external necessity the subject faced around her living activity.

Such is the way the artist relates to the artwork: the raw materials bear their own necessity on the artist and they alert her to take a hold of them, create them anew, and express her own being in the shape she gives to them. Their necessity is her calling to become herself. One's finitude, too, can impose itself as an alien stricture against the will unless the will exercises its poetic license upon this limitation. Voluntary death marks not an effort to absolve oneself from what one has become, a property relation one would no longer like to maintain, but an effort to identify oneself with one's own living activity, creation, and necessity. Only then, even death is conquered as one's property, a craft of the will to consummate life in one final stroke of the brush, a final venue for the expression of who she is:

To die proudly when it is not possible to live proudly anymore. Death, chosen of one's own free will, death at the right time, with brightness and cheer, done in the midst of children and witnesses, so that it is still really possible to take one's leave, when the one taking leave is still there, with a real assessment of what one has achieved and willed, a summation of life – all the opposite of the pitiful and appalling comedy that Christianity has made of the hour of death (TI, Raids 36).

These remarks in *Twilight of the Idols* recall Zarathustra's pronouncements concerning voluntary death, that one ought to know to "[d]ie at the right time" (Z I, Death). Leaving aside for the moment the more concrete reasons that make a point in time "right" for dying, Nietzsche emphasizes the consummatory function of free-death, that "dying your spirit and your virtue should still glow, like a sunset around the earth; or else your dying has failed you" (Z I, Death). According to Nietzsche, when life is mastered as one's own

³⁵ Ridley, *The Deed is Everything*, 102–3.

³⁶ Aaron Ridley, "Nietzsche on Art and Freedom," *European Journal of Philosophy* 15/2 (2007), 204–24: 213–4.

craft, then one's life glows onto others in one's dying. We shall now address the social dimensions of Nietzsche's position, that is, whether the observers are able to recognize the subject's aesthetic unity in her dying, and what responsibility the subject and the observers bear towards each other at this moment of life's consummation.

3.2 Absolving Life as a Social Good

We have seen that, for Nietzsche, a life that is ununified by the subject is abandoned in the foreground of human experience (GS 78). There, life is a property of the social whole, shaped arbitrarily under social circumstances. For the subject who has not united herself aesthetically, suicide could only be a reaction to one's life discovered under those circumstances. This is the only notion of suicide Hegel recognizes and responds to. Lived as a reaction to others, one's life could only be absolved in a reactive manner. Nietzsche condemns the type of death that thereby embodies "a slander against mankind and earth," and suggests that even death should affirm life (Z I, Death). Hegel would be right to disavow a suicide of this kind, but Nietzsche maintains he should not stop there. A life unwilled must be disavowed altogether. Thus considered, an unwilled death would be the mark of an abandoned life and suicide an act of self-destruction. So, it makes little difference whether the subject of an unwilled life dies by way of suicide either, sickness, or any other natural cause. Nietzsche does at points characterize death on the basis of an economic decision that takes sickness and the remainder of vitality into account, but this is to be distinguished from "the difficult art of leaving – at the right time" (Z I, Death).³⁷ All dying that is not based on an artistic unity the subject has mastered over her life is unnatural and inhuman, socially constituted, reactive, and lacking in aesthetic insight.³⁸ By contrast, we are to understand that all willed life is concluded under the artistic agency of the subject, and this subject therefore dies through herself, her native aesthetic unity. So, it matters little whether this subject actually commits suicide either, since her death could not have been an undesigned, unexpected, alien event. This is then, the strong version of Nietzsche's endorsement of voluntary death,

³⁷ But the act cannot be reduced, as Marta Faustino and Paolo Stellino suggest, to a rational decision of the Stoic kind, since one's aesthetic unity cannot be expected to reliably make immediate sense to any observer. It is true that for Nietzsche, hanging onto life when one is no longer able to affirm it is irrational, but this does not in turn justify suicide as a rational way of acting. The art of dying when it is time is decided on the basis of one's art of living, when such a life is to be made cohesive in one's dying. See Marta Faustino / Paolo Stellino, "Leaving Life at the Right Time: The Stoics and Nietzsche on Voluntary Death," *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 26/1 (2021), 89–107: 94.

³⁸ Paolo Stellino, "Nietzsche on Suicide," *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 151–77, argues that Nietzsche's affirmation of suicide mainly applies to "the old man who, having lived his life and reached his goal, refuses to hang like a coward on the branches of the tree of life" (175). The problem with this reading is that it still reduces suicide to a reaction to one's finitude, physiological conditions, or in Hegelian terms, property relations that have simply become unpalatable.

which might take on the form of actual suicide. Both the artistic and the non-artistic subjects die a death brought about by the life they lived. While suicide as an act, for Nietzsche, remains the artist's prerogative, it is not her imperative. We can thus see that even the stronger version of Nietzsche's claim does not require or promote the act of suicide. Isabelle Wienand and others are right to suggest that Nietzsche did not strictly "plead for a legitimation of suicide," but this is only because the artist is already going to die a voluntary death by living her life to its willed consummation.³⁹

When life is absolved as an asset that is accessed through the relations, duties, and commitments to others in the social whole, the decision is based on a reaction to others, or to the social-historical totality of human activity that transcends the subject. In vengeance, the subject withdraws her vitality from the equation. Nietzsche inverts the order of consideration by arguing that life is primarily the subject's self-creation and only after this fact a resource others might depend on, benefit from, or contribute to. If the subject's life is willingly crafted, then the ways in which others come to interact with it are an expression of her will. While she creates this availability for others, it is an expression of their will how much their lives are determined by this matter of fact. A life unappropriated by the will, on the other hand, is of no benefit to anyone, certainly not to the subject herself, let alone the social whole.

The social implications of the act obfuscate the clear lines Nietzsche draws around the artistic subject. It is challenging to realize that 1) people outside of the subject cannot maintain that same artistic distance to the subject's life as herself in order to appreciate the aesthetic unity in it following such a radical act, 2) there is no self-overcoming subject remaining to take responsibility for her will, and that 3) other members of the social whole contributed to the aesthetic insight the subject was able to enjoy over her life. The simple defense from these challenges is that according to Nietzsche, these considerations do not qualify her will as right or wrong. However, Nietzsche himself asserts: "For what is freedom? Having the will to responsibility for oneself. Maintaining the distance that separates us" (TI, Raids 38). How is it that, then, we could take any form of responsibility for intellectualizing, empathizing with, or even approving of someone's death as a marker of their life? The following passage offers some clues:

Whoever has a goal and an heir wants death at the right time for his goal and heir. And out of reverence for his goal and heir he will no longer hang withered wreaths in the sanctuary of life [...]. Thus I myself want to die, so that you my friends love the earth more for my sake; and I want to become earth again, so that I may have peace in the one who bore me (Z I, Death).

³⁹ Isabelle Wienand / Milenko Rakic / Sophie Haesen / Bernice Elger, "How Should One Die? Nietzsche's Contribution to the Issue of Suicide in Medical Ethics," in Emilian Mihailov / Tenzin Wangmo / Victoria Federiuc / Bernice Elger (eds.), *Contemporary Debates in Bioethics: European Perspectives*, Berlin 2018, 160–8; 161.

It would seem that while the artist's aesthetic unity is not phenomenologically available to the observers, it is available to them in the form of a goal for a unified life. That is, we do not experience another's necessity for a unified life. Rather, this unity is available to us in the sphere of causality that enables us to interpret the subject's life from a second-person perspective, where she appears to us as the cause behind a disjunctive set of deeds. It is here that we can become *heirs*, as opposed to immediate bearers, of another's goals.

At this juncture, two possible defenses for Nietzsche's argument appear: 1) like Zarathustra did, prior to the act, the subject's responsibility to herself requires that those related to her must be brought to an appreciation of the subject's aesthetic unity and its consummation, or 2) like we can assume of Zarathustra's readers, it falls onto those related to the subject who must bear this loss to appreciate the subject's life as well as her departure. Indeed, the communicability of one's life and willed death rests on an aesthetic insight outside observers cannot easily attain over the subject. Zarathustra goes on to plead: "Truly, Zarathustra had a goal, he threw his ball. Now you my friends are the heirs of my goal, to you I throw the golden ball. More than anything I like to see you, my friends, throwing the golden ball! And so I linger yet a bit on earth: forgive me that!" (Z I, Death) In the interpretive space shared between the artist and her observers, meaning is always in the air. We cannot expect the observers to be synchronized with the subject's unifying labor; they have to first catch the golden ball while it hovers in the space between. In addition, this is only possible after Zarathustra passes, after the totality of his life has been finalized in his death. Zarathustra wants his life to be understood not as an orderly epistemic object, but appreciated as an experience of play whose rules can be passed on, thrown around, and played with. As Bamford notes, one would "already have to have lived exactly as [the subject]" in order to understand the death she died.⁴⁰ It cannot be the routine function of recognition that makes the observers appreciate the unity of the subject's life. It is impossible to standardize this insight under universal determinations so that we could assess the freeness of a stranger's death. This act of interpretation can only be driven by those who are doing the interpreting for the sake of their *own* life's unity. Only those determined by the subject's presence in their life could cultivate this insight for themselves, and become the subject's heirs, and only if they took it upon themselves to catch the golden ball and play with it. Such interpretive play reintegrates the other, her life, living deeds, and death into the unity of the heir's life.

On behalf of Nietzsche, we can appeal to the self-responsibility of those related to the subject that they might pursue ease in the terms of their native aesthetic unity, rather than immediately condemning the suicidal subject. One venue lies in the possible compensation for the distance lost with the late subject in the artistic distance they must continue to maintain in their lives. If one truly depended on the subject for kinship, work, or material resources, then one had to have taken it upon oneself

⁴⁰ Bamford, "Moraline-Free Virtue," 448.

to appreciate the kind of life that the subject willingly appropriated to herself.⁴¹ This would be one's responsibility not to the subject, but to oneself, given that one's life is in part determined by the subject and the pleasure that subject took in her own life. To the extent that the outsider depended on the subject in the way they did, only they could grow to appreciate the subject in the way they would. Therefore, this insight regarding the other's life is produced only within the terms of one's *own* life. It is the result of this confusion that we experience sadness and frustration following the loss of a suicidal other. We expect another's experience to produce coherence in our artwork. We expect it to make sense like an orderly epistemic object and take up a non-intrusive corner on the canvas. But, we in fact do not realize that the canvas is ours and that we owe it to ourselves to give meaning to the way others interact with our lives, including a radical act of self-withdrawal as evident in the act of suicide.

4 Conclusion

In this essay, I have offered an aestheticist reading of Nietzsche's apparent endorsement of voluntary death. I have done so in response to a prohibitive argument that is not usually associated with Nietzsche in the literature. Hegel's argument, according to which one's life is at once one's property to shape and at the same time not one's property absolve, hinged on an epistemic stricture that the subject is not in a capacity to appreciate the implication of her living activity in the lives of others. Only this totality-objectifying perspective would enable her to possess herself in the full sense, that is, in the sense that allows her to absolve her life if she wanted to. In response, I have shown that Nietzsche's argument harnesses different notions of self-mastery and self-possession that precisely grant the subject this impossible judgment over her life. Drawing on his notion of life as an aesthetic phenomenon, I have argued that Nietzsche's endorsement of voluntary death follows the necessity of artistic unity, that the shaping of life is not to be left to the whims of natural or social forces. According to his expressivist account of action, death qualifies as a venue where the subject is still expressed into an interpretive space shared with others. From an artistic distance, then, Nietzsche argues, the subject is able to unify herself, deliver judgments on the totality of her living activity, and even make decisions of the kind that Hegel prohibited. Unless this is the case, what is assigned to the subject by the social order as her property, might very well not be *of her* in a fundamental sense. Most people die deaths that are alien to them.

⁴¹ For instance, Loeb suggests that Zarathustra's own death which he locates at the end of Part III, instantiates the right time to take one's leave (Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010, 135–6). In the case of Zarathustra, the right time comes when his goal has been realized and the insight of his life has been communicated as the ideal of the self-overcoming human.

However, this is not to be understood as a straightforward promotion of suicide. The minimal claim Nietzsche at points offers is that we, the bystanders, are in no capacity to condemn another's suicide as an inauthentic response to their life. The stronger claim, on the other hand, is aligned with his expressivism and suggests that all death is an intrinsic component of life, and those who assert the necessity of their artistic unity into the world do not die deaths that are arbitrary or alien to them. Suicide would then be simply one form that the voluntary consummation of life takes on. Neither versions of the argument promote suicide in its own right. Nietzsche's response to social premises prohibiting suicide consists in an appeal to the necessity by which the others are to shape their own lives under their artistic unity. This is Zarathustra's wish for those who knew him: that they extract his life-affirming activities from the sphere of causality and interpret it for themselves, that they appreciate the aptness of his living activity for his self-assigned ideals, and that they carry this pursuit over into their own artistic trajectory.

Bibliography

- Alznauer, Mark: "Ethics and History in Hegel's Practical Philosophy," *The Review of Metaphysics* 65/3 (2012), 581–611
- Anderson, R. Lanier: "Nietzsche on Autonomy," in John Richardson / Ken Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 432–60
- Anderson, R. Lanier: "What is a Nietzschean Self?," in Christopher Janaway / Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, Oxford 2012, 202–35
- Bamford, Rebecca: "Moraline-Free Virtue: The Case of Free Death," *The Journal of Value Inquiry* 49/3 (2015), 437–51
- Battin, Margaret: *Ending Life: Ethics and the Way We Die*, Oxford 2005
- Benzenhöfer, Udo: *Der gute Tod? Geschichte der Euthanasie und Sterbehilfe*, Göttingen 2009
- Cholbi, Michael: "Kant and the Irrationality of Suicide," *History of Philosophy Quarterly* 17/2 (2000), 159–176
- Cholbi, Michael: *Suicide: The Philosophical Dimensions*, Peterborough 2011
- Doyle, Tsarina: *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power: The Possibility of Value*, Cambridge 2018
- Faustino, Marta / Stellino, Paolo: "Leaving Life at the Right Time: The Stoics and Nietzsche on Voluntary Death," *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 26/1 (2021), 89–107
- Franco, Paul: "Becoming Who You Are: Nietzsche on Self-Creation," *Journal of Nietzsche Studies* 49 (2018), 52–77
- Hatab, Lawrence J.: "Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, 149–62
- Jaspers, Karl: *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz, Baltimore, MD 1997
- Loeb, Paul S.: "Suicide, Meaning, and Redemption," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, 163–90
- Loeb, Paul S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010
- Marsden, Jill: *After Nietzsche: Notes Towards a Philosophy of Ecstasy*, Basingstoke 2002
- Moyar, Dean: "Hegel and Agent-Relative Reasons," in Arto Laitinen / Constantine Sandis (eds.), *Hegel on Action*, Basingstoke 2010, 260–80

- Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985
- Pinkard, Terry: *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford 2012
- Pippin, Robert B.: "Doer and Deed: Responses to Acampora and Anderson," *Journal of Nietzsche Studies* 44/2 (2013), 181–95
- Pippin, Robert B.: *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago, IL 2010
- Quante, Michael: *Hegel's Concept of Action*, Cambridge 2004
- Ridley, Aaron: "Nietzsche and the Arts of Life," in John Richardson / Ken Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 415–31
- Ridley, Aaron: "Nietzsche on Art and Freedom," *European Journal of Philosophy* 15/2 (2007), 204–24
- Ridley, Aaron: *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*, Oxford 2018
- Sandis, Constantine: "The Man Who Mistook His *Handlung* for a *Tat*: Hegel on Oedipus and Other Tragic Thebans," *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 31/2 (2010), 35–60
- Schacht, Richard: "Nietzsche: After the Death of God," in Steven Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge 2012, 111–36
- Schrift, Alan D.: *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York 2014
- Simmel, Georg: *Schopenhauer and Nietzsche*, trans. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein, Urbana, IL 1991
- Stellino, Paolo: "Kant and Nietzsche on Suicide," *Philosophical Inquiry* 39/2 (2015), 79–104
- Stellino, Paolo: "Nietzsche on Suicide," *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 151–77
- Stellino, Paolo: *Philosophical Perspectives on Suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein*, Cham 2020
- Strawson, Galen: "Nietzsche's Metaphysics?," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 10–36
- Taylor, Charles: "Hegel and the Philosophy of Action," in Arto Laitinen / Constantine Sandis (eds.), *Hegel on Action*, Basingstoke 2010, 22–41
- Wienand, Isabelle / Rakic, Milenko / Haesen, Sophie / Elger, Bernice: "How Should One Die? Nietzsche's Contribution to the Issue of Suicide in Medical Ethics," in Emilian Mihailov / Tenzin Wangmo / Victoria Federiuc / Bernice Elger (eds.), *Contemporary Debates in Bioethics: European Perspectives*, Berlin 2018, 160–8
- Windstrup, George: "Locke on Suicide," *Political Theory* 8/2 (1980), 169–182
- Wood, Allen W.: *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1990

David Simonin

Affektivität und Hermeneutik der Macht. Ein Kommentar zum Aphorismus 13 der *Fröhlichen Wissenschaft*

Abstract: Affectivity and the Hermeneutics of Power: A Commentary on Aphorism 13 of *The Gay Science*. Section 13 of *The Gay Science* is devoted to the doctrine of the feeling of power, which recapitulates Nietzsche's main ideas of the previous years and already presents them in the form of a doctrine that does not yet bear the name "will to power." Hence, GS 13 is a turning point in the development of Nietzsche's philosophy of power, which, from the perspective of feeling, points to two essential components of all power: affect and hermeneutics. This article retraces the structure of the section and the main features of the feeling of power with special attention to the progression of the first twelve sections. It provides a better understanding of *The Gay Science* and of Nietzsche's philosophy of power by paying due consideration to a severely underestimated concept, which most commentators have reduced to a mere psychological and draft version of the famous later concept of "will to power." Although the purpose of this article is not to confront both formulations, some analyses (e. g., on vanity, sacrifice, hedonism, on the continuity and complementarity of strong and weak natures as well as of their moralities) will prove useful to gain a better insight into Nietzsche's overall conception of power.

Keywords: *Machtgefühl*, Philosophical psychology, Morality critics, Philosophy of power, Will to power

Dass Nietzsche der Philosoph der Macht war, wurde vielfach betont.¹ Die Kommentare zum Begriff „Wille zur Macht“ sind kaum noch zu zählen. Dagegen ist das Machtgefühl viel weniger bekannt.² Fast immer blieb es im Schatten des Willens zur Macht und

¹ Siehe Michel Foucault, „Entretien sur la prison. Le livre et sa méthode“, in: *Dits et écrits 1954–1988*, Bd. II, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Paris 1994, 740–753: 753, und Volker Caysa, „Nietzsche, Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen“, in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche, Macht, Größe. Nietzsche, Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 1–26: 3 ff.

² Auch zum Thema Gefühl bzw. Affektivität wurde wenig geschrieben, wenn die Affekte außer Acht gelassen werden. Die Wörterbücher enthalten keine Einträge, mit einer Ausnahme: Herman W. Siemens,

David Simonin, Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM, ENS/CNRS), Rue d'Ulm 45, 75005 Paris, Frankreich, E-Mail: david_simonin@hotmail.fr

wurde mit Hinsicht auf diesen späteren Begriff retrospektiv verstanden.³ Auch die neueste Literatur ignoriert ihn.⁴ Das Machtgefühl ist jedoch vor dem Willen zur Macht aufgetaucht und danach weder verschwunden noch in diesem aufgegangen.

Das Machtgefühl und der Wille zur Macht können als zwei Versuche verstanden werden, dem vielfältigen Begriff „Macht“ näherzukommen. Manchmal synonym, manchmal unterschiedlich verwendet, handelt es sich auf jeden Fall um komplementäre Begriffe. Die Macht als *gefühlte* Macht zu verstehen, eröffnet originale Perspektiven sowohl auf die Macht des Subjekts wie auf die erlittene – von außen kommende – Macht. Das Gefühl bildet gemäß den zwei Hauptbedeutungen des Wortes ein affektives und hermeneutisches Prisma, weil es einerseits das Wortfeld der Affektivität (Emotion, Leidenschaft, Pathos, Empfindung usw.), andererseits das Wortfeld der Hermeneutik (Meinung, Eindruck, Vorstellung usw.) einschließt. Das Machtgefühl ist also

„Empfindung“, in: Paul van Tongeren / Gerd Schank / Herman W. Siemens (Hg.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Berlin 2012 (online). Erwähnenswert sind auch James I. Porter, „Nietzsche et les charmes de la métaphysique. La logique du sentiment“, in: *Revue Germanique Internationale* 11 (1999), 157–172; Udo Tietz, „Die Grammatik der Gefühle. Ein Versuch über Nietzsches Affektenlehre“, in: *Nietzscheforschung* 15 (2008), 199–211; Friederike Reents, „Zwischen Macht und Ohnmacht. Nietzsches Umstimmungsversuche“, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 411–421; Danilo Bilate, *Nietzsche et l'affectologie. Pour une éthique des affects*, Paris 2015; und Mattia Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2021, 34–47.

³ Siehe Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1981, 305 ff.; Jacob Golomb, „Nietzsche's Phenomenology of Power“, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 289–305: 304; Giorgio Colli, *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg 1993, 68; und Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Morgenröthe“*, Berlin 2015, 102, 115, 150, 193, 194, 348 und passim. Ausnahmen sind Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin 1996, und Patrick Wotling, „Peur et cruauté. La logique du sentiment de puissance et sa découverte dans *Aurore*“, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche?*, Reims 2015, 65–98. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen den aufeinanderfolgenden Bestimmungen der Macht ist seit langem nicht mehr gestellt worden, siehe R. J. Hollingdale, *Nietzsche. The Man and His Philosophy*, Baton Rouge, LA 1965, 193; Robert C. Solomon, *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY 1973, 202–225; und Willard Mittelman, „The Relation between Nietzsche's Theory of the Will to Power and His Earlier Conception of Power“, in: *Nietzsche-Studien* 9 (1980), 122–141.

⁴ So gibt es keine Erwähnung in Barbara Stiegler, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris 2021, oder Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, während das Machtgefühl von Nietzsche als Grundtrieb betrachtet wird (M 356). Allerdings zeigt diese Verknüpfung von Gefühl und Trieb, dass die in der Forschung wiederkehrende Gegenüberstellung zwischen psychologischem Machtgefühl und triebhaftem Willen zur Macht nicht hält, siehe z. B. die Diskussion mit John Richardson in Brian Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019, 53 f. Man muss also annehmen, dass das Machtgefühl nicht rein psychologisch ist und mehr mit dem Begriff „Wille zur Macht“ teilt, als üblich angenommen wurde, und dass dessen metaphysischer Umfang es wiederum mit seinem eigenen Begriffsfeld in Frage stellt. Vgl. David Simonin, *Le sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*, Paris 2022.

ein subjektiver Faktor in jedem Sinn: im Sinne der psychophysischen Affektivität und Autoaffektivität und im Sinne der rein mentalen Einbildung.

Das Machtgefühl spaltet sich in zwei Hauptrichtungen: Zum einen kann es die Bestätigung einer echten Macht, zum anderen das subjektive Wunschdenken sein, das den Mangel an Macht ersetzen und kompensieren soll. Nietzsche analysiert und bewertet verschiedene Formen von Machtgefühl und Mittel, es zu erlangen, die in verschiedener Form diese Merkmale aufweisen: den religiösen Glauben, das Nationalgefühl, körperliche Leistungsfähigkeit, das gute Gewissen, physische, intellektuelle, soziale, finanzielle Überlegenheit usw., und er fragt sich, wie „das Gefühl von Macht [...] immer mehr substantiell und nicht illusionär gemacht werden“ kann (Nachlass 1880, 4[216], KSA 9.154), also wie sich der Mensch mit Recht mächtig fühlen kann.

Diese Spaltung ist aber nicht binär: Man kann sich mächtig fühlen, ohne es zu sein, und gleichwohl dadurch mächtig werden oder eine Macht ausüben, als ob man sie wirklich besäße. Das Machtgefühl, das manchmal mehr Gefühl als Macht ist, kann also einmal illusorisch sein, einmal die Macht mit Erfolg ersetzen und sogar eine Form von Macht bilden. Muss man vielleicht auch annehmen, dass es ohne eine affektive und hermeneutische Resonanz überhaupt keine Macht gibt? In diesem Sinne wäre auch das illusionäre Machtgefühl ein Symptom von Machtschwankungen und das Zeichen für eine Diskrepanz zwischen der Macht und dem Gefühl, aber nicht das reine Gegenteil der Macht. Wenn die Macht immer gefühlt wird, so ist die Illusion stets (mehr oder weniger) ein Teil davon.

Den Höhepunkt der begrifflichen Ausarbeitung bildet die *Morgenröthe* (1881).⁵ Doch wird in diesem Aufsatz vor allem von der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882–87) die Rede sein, weil Nietzsche in FW 13 von einer „Lehre vom Machtgefühl“ spricht. Damit meint er, dass er nun die vorher erzielten Ergebnisse in einer umfassenden Lehre synthetisieren will, die noch nicht den Namen „Wille zur Macht“ trägt. Dieser Abschnitt fasst verschiedene Aspekte zusammen und ist ein Wendepunkt: Sein Inhalt ist ein Fazit, sein Titel ist programmatisch. Er wird hier als Ausgangspunkt genommen, um dann mithilfe der anfänglichen Aphorismenreihe der *Fröhlichen Wissenschaft* die Hauptaspekte des Begriffs herauszuarbeiten. Die im Folgenden vertretene Haupthypothese lautet, dass die Lehre als solche aus der Ansammlung verschiedener verstreuter Bemerkungen folgt, wie sie in den ersten zwölf Abschnitten oder sogar an anderen, früheren Stellen zu finden sind.

In FW 13 geht es vor allem um die moralische und hedonistische Gegenüberstellung zwischen „Wohlthun und Wehethun“. Unter diesem Gesichtspunkt werden verschiedene Verhaltensweisen betrachtet und allgemein zwei Menschentypen je nach ihrem Grad von Macht und der Art von Machtgefühl gekennzeichnet. Hauptthema des

⁵ Siehe das Manuskript N V 3 aus dem Sommer 1880 (<http://www.nietzschesource.org/DFGA/N-V-3>), in dem das Machtgefühl auf den Seiten 67 bis 116, die gleichsam eine Abhandlung über dieses Thema darstellen, wiederholt auftaucht.

Abschnittes ist, neben Religion und Politik, die Moral. Hinter allen stehen verschiedene Arten von Machtgefühl, die Nietzsche somit je nach ihren Beziehungen zur tatsächlichen Macht einschätzt und deren Struktur er beschreibt.

(I) Zunächst werden die *Fröhliche Wissenschaft*, das erste Buch des Werks und insbesondere die zwölf anfänglichen Aphorismen dargestellt. (II) Dann wird der Abschnitt 13 in vier Schritten analysiert und seine Themen werden kontextualisiert.⁶

I – Die ersten zwölf Aphorismen der *Fröhlichen Wissenschaft*

In der *Fröhlichen Wissenschaft* wollte Nietzsche die positive Seite seines Denkens entwickeln⁷ und die Aporien der bisherigen Menschheit lösen: Die Kluft zwischen Wissenschaft und Kunst, Intellekt und Leib sowie die moralische Gegensätzlichkeit zwischen Gut und Böse sollen beseitigt werden. Nietzsche will die Menschlichkeit besser verstehen, um den Menschen als psychophysiologische Einheit dank neuer Gedanken und eines neuen Leibes zu erneuern (d. h., auch eine neue Empfindlichkeit, einen neuen Geschmack, neue Werte und neue Weltanschauungen schaffen). Das erste Buch handelt laut Mazzino Montinari vom Bösen in der Geschichte,⁸ daher vom Wert des Lebens und auch von der Vornehmheit. Nietzsche selber schrieb, dass das erste Buch von der „Entmenschlichung der Natur“ handle (Nachlass 1881, 11[197], KSA 9.519), was in seinem Denken mit der Naturalisierung des Menschen verbunden ist.

Hauptthemen sind zum Beispiel die Zurückführung der geistigen Tätigkeit auf den Leib und auf die Instinkte sowie der axiologische Gegensatz zwischen edel, mächtig, fröhlich und gemein, ohnmächtig, pessimistisch. Auch die Leidenschaft der Erkenntnis, die Marco Brusotti sehr präzise untersucht hat, spielt eine große Rolle.⁹ Damit geht es um die Erkenntnis (und die Wissenschaft), als Leidenschaft betrachtet, und zugleich um das bessere Verständnis des affektiven Bereichs der Leidenschaften, also um die Erkenntnis des Menschen im doppelten – objektiven und subjektiven – Sinn des Genitivs. All diese Themen, die im engen Zusammenhang stehen, finden sich in der anfänglichen Aphorismenreihe bis zu FW 13.

Meine Hypothese lautet, dass die in FW 13 genannte Lehre vom Machtgefühl im Hintergrund steht und eine Zwischenbilanz dessen bildet, was in den zwölf vorigen

⁶ Die Idee zu diesem Artikel und einige seiner Einsichten verdanke ich Philippe Büttgen, dem ich an dieser Stelle herzlich danken möchte.

⁷ Siehe Olivier Ponton, *Le gai savoir de Nietzsche. Une manière divine de penser*, Paris 2018.

⁸ Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*, Berlin 1991, 83.

⁹ Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997, 64 ff., 126, 133, 217–246 und passim, mit Bezug auf das Machtgefühl.

Aphorismen erreicht worden ist. Auf den Zusammenhang zwischen diesen Themen und dem Machtgefühl wird im Folgenden näher eingegangen. Hier sei vorweggenommen, dass das Gefühl sich im affektiven und hermeneutischen Sinn an der Berührungsstelle zwischen Leib und Geist befindet und dass die edlen Menschen logischerweise Macht ausüben und diese Machtausübung fühlen können, während die gemeinen Menschen ihren Mangel an Macht zumindest durch das *Gefühl* der Macht ersetzen können. Was schließlich die Leidenschaft der Erkenntnis betrifft, sind die Zugehörigkeit der Leidenschaft und des Gefühls zum Wortfeld der Affektivität und Nietzsches Zurückführung der Erkenntnis und Wissenschaft auf die Macht deutliche Anzeichen für die Beziehung zwischen der Leidenschaft der Erkenntnis und dem Machtgefühl.

Kommen wir zu den ersten zwölf Abschnitten. FW 1 stellt zwei Perspektiven auf das Dasein einander gegenüber: eine tragische (d. h. eine moralische und religiöse) Perspektive, welche das Leben pessimistisch und klagend betrachtet, und eine komische, heitere Perspektive, die nahelegen könnte, dass auch das Böse der Arterhaltung dienen kann. FW 2 vertieft dasselbe Thema. Die tragischen Menschen werden „die Allermeisten“, welchen das „intellektuale Gewissen“ fehlt und die nach Gewissheit verlangen, „was die höheren Menschen von den niederen scheidet“. FW 3 gibt dieser axiologischen Gegenüberstellung zwischen zwei Menschentypen (tragisch / komisch, Allermeisten / Ausnahmen, höhere / niedere) einen Namen: „Edel und Gemein“. Die gemeine Natur kennt nur die pragmatische und vernünftige Nützlichkeit und die Bequemlichkeit. Sie versteht nicht die große Leidenschaft der edlen Natur, die „in ihrer Idiosynkrasie des Geschmacks“ zu jedem Opfer bereit ist. Als Beispiel solcher Leidenschaft gibt Nietzsche die Leidenschaft der Erkenntnis. FW 4 wiederholt die Behauptung des ersten Abschnitts, auch das Böse sei nützlich und arterhaltend, und verbindet sie mit dem Inhalt von FW 3: „Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschla-fenden Leidenschaften“.

FW 5 erinnert an das „Verlangen nach Gewissheit“, das diejenigen verspüren, denen das in FW 2 genannte „intellektuale Gewissen“ fehlt. Mit diesem Bedürfnis nach moralischen und idealistischen Pflichten, denen man sich unterwirft, haben wir einen Kontrapunkt zu FW 3 und 4: Nun ist nicht mehr von der großen Leidenschaft die Rede, sondern vom großen Pathos, was nicht dasselbe ist. Die Leidenschaft führt zur Handlung, das Pathos bleibt in der Innerlichkeit.¹⁰ Damit kehrt Nietzsche zur gemei-

10 In der Sachliteratur der Zeit Nietzsches gab es verschiedene Versuche, das Wortfeld der Affektivität zu bestimmen. Siehe Johann Julius Baumann, *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leipzig 1879 (BN), auf dessen Seite 56 Nietzsche die Wörter „Affecten“ und „Leidenschaften“ unterstrichen hat, und Charles Letourneau, *Physiologie des passions*, Paris, 1868 (BN), der der Leidenschaft (*passion*) ein Kapitel widmet. Beide Bücher sind in Nietzsches Bibliothek erhalten. Siehe Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003. In diesen Quellen wie in Nietzsches eigenen Verwendungen bleiben Emotionen, Gefühle, Affekte bzw. Leidenschaften aber oft austauschbar

nen Natur zurück, die ihre einschlafende Leidenschaft nur durch moralische Pflichten pathetisch – „pathisch“ sollte man sagen – entzünden kann. Interessant ist auch, dass Nietzsche hier die Möglichkeit erwähnt, „Abkömmlinge einer alten, stolzen Familie“ (also edle Menschen) beschränkten sich im Notfall auf solch eine verpflichtete Unterwerfung, was an einen Niedergang denken lässt und somit die axiologische Gegenüberstellung nuanciert.

In den ersten fünf Abschnitten meint Nietzsche im Gegensatz zur moralischen, religiösen und pessimistischen Perspektive also, das Böse sei für die Arterhaltung auch nützlich. Es zeichnet sich bereits ab, dass sich unter diesem Gesichtspunkt zwei Arten von Menschen gegenüberstehen, genau wie aus der Optik der Affektivität. Die Art und Weise, wie ein Mensch das Leben versteht, bewertet und empfindet, hängt von seiner edlen bzw. gemeinen psychophysischen Natur ab.

FW 6 scheint auf den ersten Blick etwas ganz anderes zu besprechen und bildet tatsächlich einen Wendepunkt. Das Hauptthema ist das Nachdenken: Man könne sich in der modernen Zeit der *vita activa* das Nachdenken nicht mehr erlauben. Wenn wir aber genauer lesen, bemerken wir, dass schon der erste Abschnitt das Nachdenken als ein Mittel lobte, um hastige und klare Einstufungen zu vermeiden (wie z. B. Gut und Böse). FW 7 vertieft das Begriffspaar Nachdenken / Arbeit bzw. *vita contemplativa* / *vita activa* und plädiert für eine eingehende Untersuchung der Leidenschaften im Individuum und in der Geschichte. Zum einen soll eine neue Arbeit, die im Nachdenken über die Affektivität besteht, die Trennung zwischen Nachdenken und Arbeit beseitigen. Zum anderen tritt die Leidenschaft der Erkenntnis in den Vordergrund: Die Erkenntnis sei affektiv, die Affektivität müsse erkannt werden. FW 6 und 7 nehmen also das Thema der Leidenschaft auf und schlagen den Versuch einer psychologischen und wissenschaftlichen Beobachtung der Leidenschaften vor. Solch ein Programm stellt Fragen über die psychophysische Natur des Menschen, über seine Moral und über die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, auf welche die Lehre des Machtgefühls in FW 13 antworten wird.

FW 8 erinnert an den Mangel an „intellektuale[m] Gewissen“ (FW 2) und nimmt mit dem Unbewussten und mit der Metapher des Mikroskops das Thema der menschlichen Erkenntnis und der Selbsterkenntnis bzw. Unkenntnis wieder auf. FW 9 fügt demselben Argument des Unbewussten die zeitliche und überindividuelle Betrachtung der Vererbung hinzu. Die botanische Metapher des Gartens und die vulkanische Metapher weisen auf das Individuum als Ergebnis langer Entwicklungen hin. Die unbewussten Tugenden sind hier embryonische Merkmale, die „plötzlich [...] an's Licht“ stoßen. FW 10 führt dieselbe Idee weiter und verbindet sie mit der bereits besprochenen axiologischen Gegenüberstellung (selten / allermeisten, edel / gemein usw.): „Die seltenen Menschen einer Zeit verstehe ich am liebsten als plötz-

oder werden nur in bestimmten Kontexten unterschieden. Siehe Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, 34.

lich auftauchende Nachschösslinge vergangener Culturen und deren Kräften.“ Nun wird diese Gegenüberstellung noch einmal nuanciert: „Ehedem waren diese selben Eigenschaften gewöhnlich und galten folglich als gemein“ (FW 10). Während FW 5 den Niedergang von edlen Menschen erwähnte, kommt jetzt die umgekehrte Bewegung zur Sprache. Es ist auch zu beachten, dass Nietzsche schreibt: „wer diese Kräfte in sich fühlt, hat sie [...] zu pflegen [...], gross zu ziehen.“ Hier ist schon vom Kraftgefühl, vom inneren Gefühl fremder, vergangener und vererbter Kräfte, die Rede. Die menschliche (Selbst-)Erkenntnis, welche die Leidenschaften am Leitfaden des Leibes, des Unbewussten und der Vererbung beobachtet, führt also allmählich zum Machtgefühl.¹¹

FW 11, das an das „intellectuale Gewissen“ (FW 2) und an die „[u]nbewusste[n] Tugenden“ (FW 8) erinnert, erkundet auch das subjektive Leben und führt das psychologische Bewusstsein auf leibliche (und vererbte) Instinkte zurück. Nietzsche vertritt hier eine seiner berühmten Hypothesen: Das Bewusstsein sei ein spätes, ein nicht zu Ende gebrachtes Phänomen, eine Funktion des Leibes. Er prangert die „lächerliche Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins“ an und ruft zu einer besseren Erkenntnis der menschlichen Subjektivität auf. Daraus muss auch die Möglichkeit folgen, die Menschheit zu verbessern: Wenn man versteht, was das Bewusstsein ist, was es nicht ist und was es sein könnte, dann kann man „die Aufgabe“ anfangen, so Nietzsche, es „zu erwerben“ und „das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen“ (FW 11).¹² FW 12 verknüpft das Thema von der Nützlichkeit des Bösen (FW 1 und 4) mit dem Thema von der Leidenschaft der Erkenntnis und von der Erkenntnis als Leidenschaft. Die Wissenschaft wird hier dem Hedonismus angenähert. Sie soll nicht nur die Lust und die Freude, sondern untrennbar die Unlust vermehren, was für die *fröhliche* Wissenschaft von Bedeutung ist. Damit meint Nietzsche, dass die Wissenschaft unter anderem die Aufgabe habe, der Affektivität ihre höchste Intensität zu verleihen.

II – FW 13: „Zur Lehre vom Machtgefühl“

FW 13 vermindert die moralische Gegenüberstellung zwischen Gut und Böse und führt sie auf die Gegenüberstellung zwischen zwei Menschentypen zurück. Nietzsche

¹¹ Nietzsche war sich des Zusammenhangs zwischen Unbewusstem und Gefühlssphäre durch die Lektüre von Schopenhauer und Hartmann seit langem bewusst. Siehe Sarolta Kővári, „Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat“, in: Hans-Peter Anshütz / Armin Thomas Müller / Mike Rottmann / Yannick Souladié (Hg.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 201–221: 215.

¹² Mehr zu den zeitlichen Prozessen des Machtgefühls in David Simonin, „Temporalities of the Feeling of Power“, in: Anthony Jensen / Carlotta Santini (Hg.), *Nietzsche on Memory and History. The Re-Encountered Shadow*, Berlin 2020, 239–252.

bezeichnet das Machtgefühl als grundsätzlichen Aspekt des affektiven Lebens, der hinter diesen verschiedenen Richtungen steht.

A) Wehtun und Machtgefühl

„Wohlthun und Wehethun“ seien beide eine Machtausübung: „Mit Wehethun an Solchen, denen wir unsere Macht erst fühlbar machen müssen“ (FW 13). Die erste Figur des Machtgefühls ist also intersubjektiv: A muss B seine Macht fühlen lassen. Das Gefühl ist hier eine *passio* im etymologischen Sinne, eine schmerzliche Passivität, welche B erfährt, wenn von außen her eine Macht auf ihn ausgeübt wird, während umgekehrt der Wille zur Macht später einen sich von innen heraus ausdehnenden Impuls bezeichnen wird.

Das Wehtun nimmt die Begrifflichkeit des Bösen auf, das in FW 1 und 4 provokativ als nützlich dargestellt, in FW 2 nur als Ergebnis von einem Mangel an „intellektuale[m] Gewissen“ dem Guten entgegengesetzt und in FW 12 mit der hedonistischen Figur des Schmerzes verknüpft war. Das Wehtun, das moralisch betrachtet etwas Böses ist, findet in der Machtausübung und in der Tatsache, andere die eigene Macht fühlen zu lassen, eine Erläuterung. Wichtig ist, dass die körperliche Tätigkeit in solchem Prozess an vorderste Stelle rückt, was man das Machtgefühl in der Handlung nennen kann. Damit man sich mächtig fühlen kann, muss man etwas machen und Konsequenzen herbeiführen, bei Bedarf schmerzhaft Konsequenzen.

Diese Verknüpfung zwischen Bosheit, Schadenfreude bzw. Wehtun und Machtgefühl in der Handlung ist nicht neu in den Texten Nietzsches,¹³ und sie kommt ab 1881 immer wieder vor. Er schreibt, „daß ungeheure Massen Menschen damals die Lust empfanden, Anderen zu schaden und sich schädigend zu denken, ebenfalls [...] sich mächtig im Bösen und Gemeinsten zu fühlen“ (Nachlass 1881, 11[86], KSA 9.473). Hier wird klar, dass beide Standpunkte, der des inneren Gefühls der eignen Macht in der Handlung und der des Fühlen-lassens, komplementär sind. Das *Machtgefühl* betont also, dass die Macht nur „unter Mächten“¹⁴ zu finden ist, dass das Phänomen der Macht nur im Sinne von *Machtbeziehungen* zu verstehen ist. Die Affektivität ist das Zeichen

¹³ Siehe MA I 104, die erste veröffentlichte Okkurrenz des Machtgefühls. Nietzsche hat sie auch in seinen Lektüren finden können, z. B. Stendhal, *De L'amour*, Paris 1857, 217: Damit er einen Genuss erreichen kann, ist Don Juan „genötigt, seine Macht fühlen zu lassen und das Böse für das Böse offen zu tun“ (eigene Übersetzung).

¹⁴ Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, 14–16.

solch einer Offenheit zur Außenwelt¹⁵ und das Wehtun ein höchst empfindliches Mittel zum Machtgefühl.¹⁶

An diesen Zitaten wird auch ersichtlich, dass die Verbindung zwischen Unterbegriffen des Bösen und dem Machtgefühl die hedonistischen Kategorien der Lust und des Schmerzes bzw. der Unlust einschließt. Das Machtgefühl vermittelt Lust, das Ohnmachtsgefühl geht mit Schmerz einher. Schon 1876 hatte Nietzsche geschrieben: „Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht“ (Nachlass 1876/77, 23[63], KSA 8.425).¹⁷ Bevor wir auf den Hedonismus zurückkommen, sind zunächst einige Bemerkungen zur Eitelkeit anzubringen. Einige Zeilen davor hatte Nietzsche tatsächlich geschrieben: „Das Hauptelement des Ehrgeizes ist, zum Gefühl seiner Macht zu kommen.“ Hier tritt eine Beziehung zwischen dem Machtgefühl und der Begrifflichkeit von Ehrgeiz und Eitelkeit hervor, die Nietzsche von den Moralisten wie La Rochefoucauld sowie von Schopenhauer und Paul Rée übernahm. Die erste (nachgelassene) Erwähnung des Machtgefühls verband es mit der Eitelkeit: „Die Eitelkeit hat zwei Quellen, entweder in dem Gefühl der Schwäche oder in dem der Macht“ (Nachlass 1876/77, 20[8], KSA 8.362 f.).¹⁸ Diese Beziehung ist in den Texten Nietzsches oft zu finden, taucht in den ersten Abschnitten der *Fröhlichen Wissenschaft* in Form der Unkenntnis unserer selbst und der anderen auf und verweist auf die hermeneutische Seite des Machtgefühls. Das Wichtigste ist nicht immer, mächtig zu sein, sondern in den Augen der anderen so zu erscheinen und „die Vermehrung des Glaubens an Macht“ (MA II, WS 181) zu erwecken. Der eitle Mensch will „für mächtiger gelten, als er ist“, und Nietzsche stellt klar, dass „nicht Das, was er ist, sondern Das was er gilt“, wesentlich ist – also nicht so sehr die Macht selber, sondern der Anschein von Macht oder sogar „de[r] Schein des Machtgefühls“ (M 201). Auch in FW 13 ist von „Hohn“, vom „Siegel der Macht“ und von „stolzen Naturen“ die Rede. Diese herme-

¹⁵ Es ist also wichtig, das Gefühl nicht nur rein innerlich als solipsistische Sentimentalität zu verstehen (was es auch sein kann und was Nietzsche später als eine pathologische und dekadente Verhaltensweise betrachten wird), sondern untrennbar als Auto- und Heteroaffektivität. Das Machtgefühl muss das Gefühl der persönlichen Macht im Zusammenhang mit fremden Mächten sein.

¹⁶ Das Machtgefühl hängt auch in der Zeit der *Morgenröthe* mit der Grausamkeit zusammen, siehe Nachlass 1880, 7[300], KSA 9.381, und M 18. Ivan Soll, „Nietzsche on Cruelty, Asceticism and the Failure of Hedonism“, in: Richard Schacht (Hg.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's „On the Genealogy of Morals“*, Berkeley, CA 1994, 168–192, stellt die Grausamkeit und die Macht dem Hedonismus gegenüber, die alle auf das Machtgefühl zurückgeführt werden können, wie sich zeigen wird. Jared Parmer, „Nietzsche and the Art of Cruelty“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48/3 (2017), 402–429, und Christian J. Emden, „Histories of Violence. Nietzsche on Cruelty and Normative Order“, in: Jensen / Santini (Hg.), *Nietzsche on Memory and History*, 209–237, erwähnen das Machtgefühl nicht – im Gegensatz zu Wolting, „Peur et cruauté“, 65–98.

¹⁷ Der Ausdruck „Lust an der Macht“ könnte Philipp Mainländer entlehnt sein, vgl. *Die Philosophie der Erlösung*, Berlin 1876 (BN), 62: „Die Liebe tritt hier auf als Lustgefühl der Macht.“

¹⁸ Es gibt auch eine unveröffentlichte Version in einem Manuskript aus dem Jahre 1875, U II 5, 112–109: <http://www.nietzschesource.org/DFGA/U-II-5,112>.

neutische Seite des Machtgefühls, die symbolische, imaginäre und erdichtete Aspekte umfasst, kann man auch Machtgefühl in der Vorstellung (in den zwei Bedeutungen des Wortes) nennen, insofern es gleichermaßen auf die mentale Einbildung wie auf die ostentative Hinsicht der Macht verweist. Man hält sich für mächtig, weil die anderen es glauben. Hinweise darauf enthält die von Alexander Bain veröffentlichte *Erziehung als Wissenschaft* (1880), die Nietzsche 1880 gelesen hat und die ein Kapitel über „Das Gefühl der Macht“ einschließt: „eine der wichtigsten Triebfedern des menschlichen Geistes.“¹⁹ Dieses Kapitel vereinigt vorige Bemerkungen über „gesellige Motive“²⁰ und „ungesellige Gemüthsregungen“²¹ (Rache, Grausamkeit, Schadenfreude) und folgende Überlegungen über die „Gefühle des Ich“²² (Selbstgefälligkeit, Stolz, Eitelkeit usw.), sodass das psychologische Gefühl der Macht als ein zwischen Individuum und Mitmenschen wirkender Trieb erscheint.

Im Zitat aus dem Jahre 1876 verband Nietzsche Machtgefühl, Hedonismus und Eitelkeit bzw. Ehrgeiz. Dies bedeutet, dass die Lust nicht nur mit der affektiv erfahrenen Macht, sondern auch mit der hermeneutisch gestalteten, erdichteten und symbolischen Macht zusammenhängt. Man könnte also ein Lustgefühl empfinden, einfach weil man sich für mächtig hält und weil die anderen ungeachtet ihres Bestehens an diese Macht glauben. Auf jeden Fall wurde die Beziehung zwischen Macht und Lust auf der einen, zwischen Ohnmacht und Unlust auf der anderen Seite schon 1876 geklärt, genau wie die dynamische Natur des Machtgefühls, wonach das angenehme Machtgefühl ein unangenehmes Ohnmachtsgefühl voraussetzt. Damit hat man schon die Einheit von Lust und Unlust, die in FW 3 und 12 erneut behauptet wird, ebenso wie die dahinterstehende Bewegung des *Machtzuwachses*, oder zumindest der Steigerung des *Machtgefühls* (je mächtiger, desto lustvoller), wie sie in einer Vorstufe von FW 13 wiederzufinden ist: „unser Machtgefühl und dessen Wachsthum“ (M III 1, 75).

Deswegen ist am Anfang des Abschnitts von der Schadenfreude die Rede. Nietzsche synthetisiert die vorigen Beziehungen zwischen Hedonismus und Machtgefühl mit der moralischen Frage des Wehtuns. Die Lust, anderen Schmerz zuzufügen, ist die Lust, sich mächtiger zu fühlen als sie. Dies ist ein sehr wichtiger Aspekt des Machtgefühls: Nietzsche führt den Hedonismus auf die Macht zurück, sodass Lust- und Unlustgefühle nicht ohne Aufmerksamkeit für innere und äußere Machtschwankungen zu verstehen sind. Der Schmerz kann also entweder als Stimulans für eine weitere Steigerung der Macht und des Machtgefühls oder als unerträglich empfunden werden, je nachdem, ob man mächtig oder ohnmächtig ist. FW 3 hat diese „Lust- und Unlust-Gefühle“ bezogen auf die unvernünftigen Leidenschaften der edlen Menschen dargestellt, während der naive Utilitarismus der gemeinen Naturen nur der Lust und der Bequemlichkeit hin-

¹⁹ Alexander Bain, *Erziehung als Wissenschaft*, Leipzig 1880 (BN), 79.

²⁰ Bain, *Erziehung als Wissenschaft*, 70 ff.

²¹ Bain, *Erziehung als Wissenschaft*, 74 ff.

²² Bain, *Erziehung als Wissenschaft*, 80 ff.

terherläuft und den Schmerz vermeidet. Auch FW 12 hat Lust und Unlust als unzertrennlich und ihre Intensivierung als Ziel der Wissenschaft bezeichnet, im Gegensatz zur Fortschrittsgläubigkeit, welche meint, die Wissenschaft erhöhe nur die Lust und verringere die Unlust. Der Hedonismus wird also einerseits der Leidenschaft (FW 3) und andererseits der Wissenschaft (FW 12) angenähert. Diese Themen tauchen immer wieder auf, und FW 13 verbindet sie mit dem Machtgefühl: „der Schmerz ist ein viel empfindlicheres Mittel [...] als die Lust“, um „unsere Macht [...] fühlbar [zu] machen.“²³ Das Böse (nun in Form von Schmerz) wird also noch einmal gerechtfertigt und findet jetzt seine Begründung im Machtgefühl. Warum das Wehtun? Weil wir durch es unsere Macht und Lust fühlen und unsere Macht fühlen lassen und anderen Schmerz zufügen und weil wir eine Machterhöhung fühlen, insofern unsere Mitmenschen unseretwegen eine Machtverringering erleiden.

B) Wohltun und Machtgefühl

Im Folgenden zieht FW 13 die andere Option in Betracht. Vom selben Standpunkt des Mächtigen aus schreibt Nietzsche nun, dass wir „[m]it Wohltun und Wohlwollen“ unsere Macht an solchen ausüben, „die irgendwie schon von uns abhängen [...]“; wir wollen ihre Macht mehren, weil wir so die unsere mehren, oder wir wollen ihnen den Vortheil zeigen, den es hat, in unserer Macht zu stehen.“ Diese letzte Möglichkeit erinnert an das, was in Bezug auf die Eitelkeit schon besprochen wurde: „Wir wollen zeigen“. Es geht hier um Machtdemonstration, um Anschein der Macht und den gemeinsamen Glauben an die Macht, also um die hermeneutische Seite der gefühlten Macht. In beiden Fällen (Wohl- und Wehtun) hängen also die Festlegung (und Vermehrung) unserer Macht davon ab, in welchen Verhältnissen sie mit den anderen steht. Aus der Perspektive des Mächtigen sind die anderen entweder Verbündete oder „Feinde unserer Macht“. Sie nehmen an unserer Macht teil oder bilden einen zu überwindenden Widerstand. Die Natur der Beziehungen hängt von der Macht und von der gefühlten und eingeschätzten Macht ab, und die Macht hängt umgekehrt von den Beziehungen ab.

²³ Diese Verbindung zwischen Macht- und Lustgefühl konnte Nietzsche in Baumanns *Handbuch der Moral* finden, demzufolge sie zur Wertschätzung gehören: „Alle Werthgefühle überhaupt sind ein Bewusstsein von Erhöhung des Lebens, von Steigerung der Kraft“, und: „Es hat also bei den Werthgefühlen statt 1) eine Kräftebethätigung überhaupt, welche mit Lust verbunden ist“ (60; Nietzsches Unterstreichungen, diese Exzerpte sind mit Randstrichen und „NB“ gekennzeichnet). Um 1883 wird Nietzsche sich für ein Buch von Léon Dumont interessieren: *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen*, Leipzig 1876 (BN), in welchem dieselben Ideen nochmals auftreten. Siehe Maria Cristina Berti, „Nachweis aus Léon Dumont“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 395, und „Nachweise aus Léon Dumont, *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen* (1876)“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 580 f.; Maria Cristina Fornari, *Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden 2009, 197; Robin Small, „We Sensualists“, in: Babette E. Babich / Robert S. Cohen (Hg.), *Nietzsche and the Sciences*, Bd. II, Berlin 1999, 73–89: 83–87; und Simonin, *Le sentiment de puissance*, 182 ff.

Was hier aber am wichtigsten erscheint, ist das unmoralische Verständnis vom Wohltun und Wohlwollen. Wir wollen den anderen nicht wohl, weil wir nett sind oder gemäß irgendeiner Art von „unbedingter Pflicht“ (FW 5), sondern weil und sofern es unsere Macht bzw. unser Machtgefühl festigt. Die moralische Gegenüberstellung zwischen Gut und Böse, die Nietzsche ausarbeitet und der er die axiologische Gegenüberstellung zwischen Edel und Gemein vorzieht, war schon in den vorigen Abschnitten zu finden. FW 1 stellte dem „Gefühl der Liebe“ „de[n] Hass, die Schadenfreude, die Raub- und Herrschsucht und was Alles sonst böse genannt wird“ entgegen. FW 4 betonte, dass das Neue im Vergleich zum Gewöhnlichen immer böse ist: „Die selbe „Bosheit“ ist in jedem Lehrer und Prediger des Neuen.“ FW 7 schlug eine Studie der Leidenschaften vor, die Liebe, Habsucht, Pietät und (wiederum) Neid und Grausamkeit zusammenbrachte. Allmählich werden also Tugenden und Laster ohne moralischen Unterschied untersucht, dann kommt Nietzsche zum Projekt einer psychophysischen Beobachtung der Leidenschaften, und FW 13 gibt eine Antwort, wenn nicht die einzige: das Machtgefühl. Warum gibt es keinen starken Unterschied zwischen Gut und Böse? Weil beide Optionen in gewisser Weise unser Machtgefühl befriedigen.

M 30 meinte schon, die Tugend sei ein anderes Mittel, um das eigene Machtgefühl zum Nachteil des Mitmenschen zu vermehren. Nietzsche behauptet, dass die Moralität in solchem Fall „auf dem Triebe nach Auszeichnung“ beruhe: „Man will machen, dass unser Anblick dem Anderen wehethue und seinen Neid, das Gefühl der Ohnmacht und seines Herabsinkens wecke; [...] indem man [...] ihm scharf und schadenfroh bei dieser vermeintlichen Wohlthat in's Auge sieht.“

Die moralische Handlung, welche hier eine Tartüfferie ist, bedeutet also: „ich bin besser als Du“, und sie erzielt hinter dem scheinbaren Wohltun die Erhöhung des individuellen Machtgefühls.²⁴ Erneut merkt man hier die hermeneutische und eitle Seite des Machtgefühls (der Anblick, der Neid) sowie die dynamische und wechselseitige Bewegung des Macht- und Ohnmachtsgefühls (das Gefühl der Ohnmacht und seines Herabsinkens); wiederum ist von Schadenfreude (und später von „Lust der Rache“) die Rede. Der Unterschied ist aber, dass FW 13 mit dem Wohltun den gemeinsamen Vorteil und die gemeinsame Erhöhung des Machtgefühls in Betracht zieht, während M 30 die Wohltat als etwas Vermeintliches betrachtet, das in Wirklichkeit auf das Wehtun und auf die Auszeichnung zurückgeführt werden sollte.

Nietzsches Ausführungen sollten nicht als Widerspruch oder Abkehr von seinen früheren Ergebnissen gedeutet werden. Vielmehr zieht er verschiedene Möglichkeiten und Lagen in Erwägung, die zu denselben Konsequenzen führen. In allen Fällen sind Wohl- und Wehtun verwandt, und in allen Fällen wird die angebliche Moralität des Men-

²⁴ William Edward Hartpole Lecky, *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*, 2. Aufl., hg. v. Ferdinand Löwe, Bd. I, Leipzig 1879 (BN), meint, dass die Wohltätigkeit teils „aus der Freude über das Gefühl der Macht“ entspringe und „dass wir nicht bloss unsere eigenen, sondern auch die Wünsche Anderer befriedigen können“ (8).

schen auf einen Trieb – das Machtgefühl – zurückgeführt. Auf die Beziehung zwischen Moral und Machtgefühl wird unten nochmals mit Bezug auf das Mitleid eingegangen.

C) Aufopferung und Religion: Wehtun gegen sich selbst und illusorisches Machtgefühl

Diese Gleichwertigkeit des Wohl- und Wehtuns, der Moralität und Immoralität, wird dann in FW 13 herausgestellt, nachdem beide Optionen zum selben Ergebnis geführt haben: „Ob wir beim Wohl- oder Wehethun Opfer bringen, verändert den letzten Werth unserer Handlung nicht; selbst wenn wir unser Leben daran setzen, wie der Märtyrer zu Gunsten seiner Kirche, es ist ein Opfer, gebracht u n s e r e m Verlangen nach Macht, oder zum Zweck der Erhaltung unseres Machtgefühls.“ So tritt ein neuer Aspekt hervor: Es ist hier vom Opfer die Rede, d. h. vom Ideal des Altruismus und der Selbstverleugnung zugunsten des Mitmenschen. Das Wohltun wird hier radikalisiert, indem sich das vermeintlich „gute“ Individuum scheinbar vernichtet, aber in Wirklichkeit „zum Zweck der Erhaltung [seines] Machtgefühls“ handelt. Mit dem Opfer wird das Wohltun zugunsten des anderen vom Wehtun gegen sich selbst begleitet und dies wiederum im Dienst des eigenen Machtgefühls (Nietzsche hebt das Wort „u n s e r e m“ hervor und stellt dadurch die sogenannte Selbstverleugnung in Frage).

In FW 3 war schon vom „Edle[n], Grossmüthige[n], Aufopfernde[n]“ die Rede, welcher leidenschaftlich auch gegen sein eigenes Interesse handelt. Solch ein Opfer des Edlen hat aber mit dem des Märtyrers wenig zu tun. Nietzsche unterscheidet zwei Arten von Opfer: Das eine stammt aus dem Zuviel an Macht in der reichen und edlen Natur, das andere aus dem Mangel an Macht und aus der Flucht vor sich selbst. So behandelt eine nachgelassene Notiz die große Leidenschaft der höheren Natur, welche bis zum Opfer gehen kann, und meint, die Leidenschaft selber sei kein auszeichnendes Merkmal, insofern Trinker, Wollüstige und Rachsüchtige auch leidenschaftlich seien. Ausschlaggebend für die Unterscheidung zwischen Naturen sei eher die Singularität des Geschmacks und des Zieles in der Leidenschaft (und somit im Opfer): „Die höhere Natur hat eine Singularität der Passion“ (Nachlass 1880, 6[175], KSA 9.242). Diese Notiz ist nicht nur eine Vorstufe von FW 3, wo Nietzsche von der „Idiosynkrasie des Geschmacks“ spricht, sondern auch von FW 55: „Was macht denn „edel“? Gewiss nicht, dass man Opfer bringt, auch der rasend wollüstige bringt Opfer. Gewiss nicht, dass man überhaupt einer Leidenschaft folgt; es giebt verächtliche Leidenschaften.“ Nietzsche schafft also eine thematische Einheit mit Echoeffekten, welche auf zwei Typen von Menschen, zwei Arten von Leidenschaften, Opfern und Machtgefühlen basiert.

Die Seiten 57 und 58 des Heftes N V 4, auf denen sich die Notiz Nachlass 1880, 6[175] befindet, beinhalten auch weitere nachgelassene Notizen, Vorstufen von M 67

und M 373²⁵ und nochmals von FW 55, welche diese Überlegungen weiterführen und die Themen Opfer, Leidenschaft und verzweifelte vs. tapfere Naturen artikulieren. In FW 56, dem letzten Abschnitt des ersten Buches, ist schließlich auch vom „Nothgefühle“ die Rede, welches die Erregung der Affektivität und die Begierde nach Leiden erweckt. Die „Phantasie“ solcher verzweifelten und schwachen Personen spielt in ihrem Kraftgefühl eine große Rolle: „Fühlten diese Nothsüchtigen in sich die Kraft, von Innen her sich selber wohlzuthun, sich selber Etwas anzuthun, so würden sie auch verstehen, von innen her sich eine eigene, selbsteigene Noth zu schaffen.“

Die in FW 13 erwähnte Beziehung zwischen Opfer, Wohl- und Wehtun und dem Machtgefühl ist also keineswegs zufällig. Dahinter steht eine begriffliche Konstellation, welche die thematische Einheit des ersten Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* und ihre Kontinuität mit der *Morgenröthe* bestätigt. Daraus ergibt sich, dass ein Machtgefühl auch aus Not, Zweifel oder Leid, d. h. aus Ohnmacht stammen kann. Wer nicht mächtig genug ist, um seine Macht durch Wohl- oder Wehtun zu fühlen und den anderen fühlen zu lassen, dem bleibt nichts anderes übrig, als sich selbst wohl- oder schlimmstenfalls durch das Opfer wehzutun, um so dennoch eine Art Macht auszuüben und noch etwas zu fühlen. Das Machtgefühl wird dann rein innerlich gefühlt, es entspricht keiner in der Außenwelt wirkenden Macht, sondern nur die Affektivität wird künstlich angeregt und verbirgt den Mangel an Macht. Die Beziehung zwischen Moral und Religion durch die Erwähnung des Märtyrers war in der ersten Vorstufe von FW 13 nicht zu finden. Nietzsche hat sie also im Nachhinein in der Reinschrift hinzugefügt, um diese weitere Verbindung zu betonen und einen neuen Anschluss an die vorherigen Ergebnisse sowie die anderen anfänglichen Abschnitte der *Fröhlichen Wissenschaft* zu schaffen.

Nietzsche hatte den Zusammenhang zwischen Religion und einem illusorischen Machtgefühl schon früher hergestellt, sowohl mit der Figur des Asketen in *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878) als auch mit der des Apostels Paulus in der Zeit der *Morgenröthe*.²⁶ Am Anfang der *Fröhlichen Wissenschaft* ist von den „Stifter[n] der Moralen und Religionen“ (FW 1) und von den „neue[n] Religionen und Moralen“ (FW 4) die Rede, wie auch von den „Frommen“ (FW 2), von der „Pietät“ (FW 4 und 7) und von denjenigen, welche „ihrem grossen Pathos“ durch die Idee der Pflichten Stärke geben und „ein gutes Stück Religion in sich hinein[nehmen]“ (FW 5). Eine Vorstufe von FW 12 nannte auch die Christen (M III 6, 103). Die Verknüpfung zwischen Hedonismus, Moral und Religion taucht also mehrmals auf, und FW 13 übernimmt sie unter dem Gesichtspunkt des Machtgefühls.

²⁵ Der vorherige Abschnitt M 372 umfasst eine Überlegung über die Ungerechtigkeit der durch Schwärmerie und Entzücken verzerrten Beurteilung von Menschen, d. h. eine Variation über das Thema Leidenschaft und Erkenntnis. M 374 behandelt den Wert des Opfers.

²⁶ Siehe David Simonin, „Le sentiment de puissance, une approche anthropologique du fait religieux“, in: *Anuario Filosófico* 54/1 (2021), 107–127, und „The Apostle Paul’s Conception of *Sárx* and Nietzsche’s Feeling of Power“, in: Russell Re Manning / Carlotta Santini (Hg.), *Nietzsche’s Gods. Critical and Constructive Perspectives*, Berlin 2022, 75–100.

Ein weiterer Aspekt des Machtgefühls ist hervorzuheben: Man kann ihn das Machtgefühl *per Prokura* oder *durch Teilnahme* nennen – alles Formen eines gemeinsamen Machtgefühls. Man fühlt sich mächtig, ohne etwas zu tun, indem man sich als untergeordnetes Mitglied einer äußeren Macht betrachtet: „Das Gefühl der Macht, insofern man zu einem starken Häuptling Familie Gemeinde Staate gehört – fundamental für Stiftung moralischer Verbindlichkeit; wir ordnen uns unter, d a m i t wir das Gefühl der Macht haben“ (Nachlass 1880, 4[176], KSA 9.145). Moral, Religion, Politik sind sämtlich Mittel eines illusorischen Machtgefühls: „Die Gegengabe gegen die moralische Einschränkung ist die Steigerung seines Gefühls von Macht (als Mitglied einer Gemeinde, später einer höheren geistigeren Menschheit, eines Ordens)“ (Nachlass 1880, 4[187], KSA 9.147). Man kann sich mächtig fühlen gerade in dem Moment, in dem man sich unterwirft und Opfer bringt, was natürlich nur illusorisch sein kann, insofern die persönliche Macht im selben Moment vernichtet wird.

M 189 behauptet: „Soviel auch der Nutzen und die Eitelkeit, von Einzelnen wie von Völkern, in der grossen Politik mitwirken mögen: das gewaltigste Wasser, das sie vorwärtstreibt, ist das Bedürfniss des Machtgefühls“. Auch hier werden Nützlichkeit und Eitelkeit in einem politischen Kontext auf das Machtgefühl zurückgeführt. Der Abschnitt zeigt, dass die „Fürsten und Mächtigen“ ihr Volk brauchen, so wie dieses ein Staatsoberhaupt braucht, „um jenen ihren höchsten Genuss sich zu schaffen und als siegreiche, tyrannisch willkürliche Nation über andere Nationen zu schalten (oder sich schaltend zu denken)“ – mit einer weiteren Differenzierung in Klammern. Das Machtgefühl ist also auf beiden Seiten gemeinsam. Die Vorstufen nennen Napoleon Bonaparte als Beispiel für einen mächtigen Eroberer, der in der oben zitierten Vorstufe von FW 3 (6[175]) wiederauftaucht. Die 1879 und 1880 posthum veröffentlichten *Mémoires* von Madame de Rémusat sind eine Quelle für die Figur Napoleons, worin diese Beziehung zwischen dem Kaiser und dem Volk auch mit einer aquatischen Metapher betont wurde: „Wenn es einfach ist, eine Steigerung von Bereichen und Macht dank der Freundschaft der großen Leute zu erwerben, ihre Feindschaft [...] ist schrecklicher als die Stürme des Ozeans.“²⁷ M 215 weist nochmals auf das berauschte Opfer auf dem Altar einer höheren Macht hin: „indem ihr euch begeistert hingebt und aus euch ein Opfer macht, genießt ihr jenen Rausch des Gedankens, nunmehr eins zu sein mit dem Mächtigen, sei es ein Gott oder ein Mensch, dem ihr euch weicht: ihr schwelgt in dem Gefühle seiner Macht, die eben wieder durch ein Opfer bezeugt ist.“²⁸

27 Claire Elisabeth Jeanne Gravier Vergennes de Rémusat, *Mémoires 1802–1808*, hg. v. Paul de Rémusat, Bd. III, Paris 1880 (BN), 70 (eigene Übersetzung). Siehe auch 169, 187 und 297 für weitere Anmerkungen mit Bezug auf die schauspielerische und berauschte Macht Napoleons, sowie Bd. I, 395, für die Bestätigung der persönlichen Macht durch das Zeremoniell, was dann in Nachlass 1880, 4[204], 4[301], 6[33], 7[67] und 7[284], KSA 9.151, 175, 202, 331 und 376, und schließlich in M 251 in Verbindung mit Napoleon bzw. den Stoikern wieder zu finden ist.

28 Diese Beziehung zwischen Machtgefühl und religiösem Glauben taucht in den Texten Nietzsches immer wieder auf, siehe Nachlass 1880, 4[207], KSA 9.152, und M 62 über den Ursprung der Religionen

Dieser Gedanke kehrt in der *Fröhlichen Wissenschaft* zurück: „Wer sich entwürdigt fühlt bei dem Gedanken, das Werkzeug eines Fürsten oder einer Partei und Secte oder gar einer Geldmacht zu sein, zum Beispiel als Abkömmling einer alten, stolzen Familie [...], der hat pathetische Principien nöthig“ (FW 5). Hier wird klar, dass Nietzsche dieselben alten Argumente der pathologischen Affektivität, des durch Gedanken stimulierten Pathos bzw. Gefühls und der Teilnahme an unpersönlichen Mächten wieder aufnimmt. Eine Vorstufe dieses Abschnitts befindet sich auf Seite 34 des Heftes N V 4 nach drei anderen Notizen. Die erste meint, dass sich Menschen „schwach [...] vor der Todesfurcht fühlen und in Verachtung seiner selbst das Gegentheil von dem thun, was die Todesfurcht räth“ (Nachlass 1880, 6[113], KSA 9.223), wobei erneut vom Opfer die Rede ist, das hier großmütig erscheint, aber in Wirklichkeit paradoxerweise aus dem Schwächegefühl folgt. Es ist eine Vorstufe von M 109 über paradoxe Tugenden, d. h. über illusorische Ansichten in Bezug auf die Moral und die Leidenschaften. Dann folgt das Notat 6[114], eine Vorstufe von M 9 über die „Sittlichkeit der Sitte“, welche, genauso wie FW 5, das moralische Gesetz behandelt. Das Notat 6[115] untersucht dann die falsche Kausalität zwischen moralischen Gefühlen und Instinkten: Man denke zu Unrecht, dass die moralischen Gefühle ursprünglich seien. Diese Feststellung lässt sich zum Thema des moralischen Gesetzes in Beziehung setzen. Dann kommt die Vorstufe von FW 5: „Alle Menschen bemühen sich, ihrer Pflicht einen unbedingten Charakter zu geben: sie fühlen sich erniedrigt bei dem Gedanken, daß sie einem Menschen, Fürsten Staate Partei aus Furcht sich opfern“, und später: „ohne dies, fühlen sie, hat man kein Recht zum großen Pathos“ (Nachlass 1880, 6[116], KSA 9.223). Man findet also wieder die Beziehung mit der Furcht, die oben auf derselben Seite im Notat 6[113] dem Schwächegefühl zur Seite gestellt wurde, ebenso wie den Wechsel zwischen Ohnmachts- und Machtgefühl, hier in Form von Gefühlen der Erniedrigung und der Rechtfertigung, in Bezug auf die Aufopferung und die unbedingt verpflichtende Teilnahme an äußeren Mächten.²⁹ Es wird auch klar, dass das eigene Machtgefühl durch „das große Pathos“ bzw. durch das mächtige Gefühl ersetzt wird.

mit einer Vorstufe im Manuskript Mp XV 1, 66: „eine ungeheure Befriedigung des M<acht>gefühls“ (KSA 14.207), später in Nachlass 1888, 14[124] und 17[4], KSA 13.306 und 523. Vgl. Herbert Spencer, *Einführung in das Studium der Sociologie*, hg. v. Heinrich Marquardsen, Bd. II, Leipzig 1875 (BN), 224: „die Empfindung der Ehrfurcht bei Betrachtung alles dessen, was überragende Kraft oder Fähigkeit verräth, welche das religiöse Gefühl bildet“ (mit einem Randstrich). Siehe auch Baumann, *Handbuch der Moral*, 79 (mit Lesespuren).

²⁹ Nietzsche verbindet das Machtgefühl auch mit den politischen Themen Pflichten und Rechte sowie mit der Gerechtigkeit, was hier nicht untersucht werden kann. Siehe u. a. M 112 und Paul Patton, „Nietzsche on Rights, Power and the Feeling of Power“, in: Herman W. Siemens / Vasti Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 471–488: „rights and corresponding duties arise only on the basis of shared beliefs about the powers of those over whom rights are acquired. Whether or not the behaviour or acts required do fall within their power is another question“ (478). Vgl. auch Volker Gerhardt, „Das ‚Princip des Gleichgewichts‘. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 111–133, der in Bezug auf Verträge schreibt:

Man kann also sagen, dass FW 5 den Standpunkt des großen Pathos verdeutlicht, als Kontrapunkt zur großen Leidenschaft des Adligen, die in FW 3 und 4 besprochen wurde. In FW 13 ist solch eine gemeinsame Macht auch zu finden, wenn der Mächtige seine eigene Macht durch das Wohltun erhöht und die Macht derjenigen steigert, die von ihm abhängen. Das Opfer ist eine andere, umgekehrte Möglichkeit: Der Ohnmächtige fühlt sich mächtig durch seine Aufopferung im Dienst einer höheren Macht.

D) Die Moral unter dem Gesichtspunkt des Machtgefühls

Wenn Wohl- und Wehtun (einschließlich gegen sich selbst) Mittel des Machtgefühls sind, warum sollte man das Wohltun bevorzugen? Nicht aus moralischen Gründen, sondern weil das Wohltun ein Zeichen von Macht, während das Wehtun ein Zeichen von Ohnmacht oder von geringerer Macht ist. Nietzsche nimmt noch einmal den egoistischen und hedonistischen Standpunkt des Handelnden ein und schreibt: „Gewiss ist der Zustand, wo wir wehe thun, selten so angenehm, so ungemischt-angenehm, wie der, in welchem wir wohl thun, – es ist ein Zeichen, dass uns noch Macht fehlt“ (FW 13).

Zwei Bemerkungen sollen diese Feststellung jedoch nuancieren: Erstens ist das, was „ungemischt-angenehm“ ist, nicht unbedingt die beste Option. Man erinnert sich, was über die Untrennbarkeit von Lust und Schmerz schon gesagt worden ist, und dass die Erhöhung der Lust und des Machtgefühls die Erhöhung und Überwindung des Schmerzes und des Ohnmachtsgefühls voraussetzt. Zweitens schreibt Nietzsche daher: „Nur für die reizbarsten und begehrllichsten Menschen des Machtgefühles mag es lustvoller sein, dem Widerstrebenden das Siegel der Macht aufzudrücken; für solche, denen der Anblick des bereits Unterworfenen (als welcher der Gegenstand des Wohlwollens ist) Last und Langeweile macht“ (FW 13). Hier wird die Trennung zwischen Wohl- und Wehtun sowie die zwischen Guten und Bösen und daher auch zwischen Macht und Ohnmacht aufgehoben. Man kann des Wohltuns überdrüssig werden und das Wehtun freiwillig bevorzugen. Wer sind also diese „reizbarsten und begehrllichsten Menschen des Machtgefühles“? Sind sie Ohnmächtige, die zumindest das Gefühl von Macht anstreben? Oder sind sie Mächtige, die nach einer weiteren Erhöhung ihres Machtgefühls streben und somit die unendliche Dynamik der Machtsteigerung bestätigen?

Beide Möglichkeiten sind denkbar, da sie vergleichbar und ähnlich sind: Alle suchen die Machterhöhung, gleich ob sie zunächst mehr oder weniger mächtig sind. Die Perspektivierung wird vollkommen, insofern das Wohl- oder Wehtun, das gute oder böse Verhalten bei Nietzsche verschiedene Auslegungen zulässt, die sowohl aus der Perspektive des edlen Mächtigen wie aus der des gemeinen Ohnmächtigen Macht-

„Der Normfall ist die Behauptung des eigenen Interesses nach Maßgabe der Machtverhältnisse, d. h. in Abhängigkeit von der Einschätzung der eigenen Kräfte in Relation zu den Kräften der anderen“ (116).

schwankungen in verschiedenen Kontexten entsprechen können: „es ist eine Sache des Geschmacks, ob man lieber den langsamen oder den plötzlichen, den sicheren oder den gefährlichen und verwegenen Machtzuwachs haben will“ (FW 13). In der *Morgenröthe* hatte Nietzsche geschrieben: „Es giebt Rezepte zum Gefühle der Macht, einmal für Solche, welche sich selber beherrschen können und welche bereits dadurch in einem Gefühle der Macht zu Hause sind; sodann für Solche, welchen gerade diess fehlt“ (M 65, siehe auch M 348).

Natürlich wägt Nietzsche diese verschiedenen Möglichkeiten ab, denn die Temperamente und Geschmäcker sind nicht gleich. Aber es gibt auch eine rein deskriptive Komponente in seinen Texten, auf deren Grundlage er möglichst viele Perspektiven (oder Rezepte) in Betracht zieht, ihre Merkmale beschreibt und ihre Vor- und Nachteile anerkennt. FW 13 beschränkt sich nicht auf die binäre Gegenüberstellung zwischen Macht und Ohnmacht bzw. substantiellem oder illusorischem Machtgefühl. Er zeigt vielmehr, dass die Macht unter Mächten und in Machtbeziehungen unzählige Grade und Möglichkeiten zulässt, die jedes Mal eine bestimmte affektive und hermeneutische Resonanz mit sich bringen.³⁰

Darauf beruht das Ende des Abschnittes. Den Menschen kennen wollen und die Leidenschaft der Erkenntnis auf die Erkenntnis der Leidenschaften und der Moral anwenden bedeutet auch, dass man die Sache offenlässt, verschiedene Hypothesen annimmt und nicht einseitig beurteilt. So meint Nietzsche, dass der Mächtige gegenüber dem Beherrschten wohlwollend sein kann (was in der Regel „moralisch“ genannt würde) oder bössartig, falls er sich im Wohlwollen langweilt und etwas anderes oder einfach *mehr* sucht. Dies wurde schon besprochen. Aber Nietzsche erwähnt eine andere Möglichkeit: Edle Menschen können auch gegenüber anderen edlen Menschen wohlwollend sein, während sich das Wohlwollen gegenüber gemeinen Menschen nicht lohnt: „Eine leichte Beute ist stolzen Naturen etwas Verächtliches, sie empfinden ein Wohlgefühl erst beim Anblick ungebrochener Menschen [...]; gegen den Leidenden sind sie oft hart, denn er ist ihres Strebens und Stolzes nicht werth, – aber um so verbindlicher zeigen sie sich gegen die Gleichen“ (FW 13). Hier wird also klar, dass das Wehtun bei den Gemeinen genauso wie bei den Adligen auftauchen kann. Im ersten Fall ist es ein kleinliches Mittel zum Machtgefühl, im zweiten Fall ist es ein Zeichen davon, dass man schon mächtig ist und sich schon mächtig fühlt.

Das Mitleid, das etymologisch nochmals Moral und Hedonismus zusammenbringt und die Intersubjektivität betont, ist hingegen ein Mittel zum Machtgefühl für gemeine

³⁰ Selbst das illusorische Machtgefühl ist infolgedessen kein *Nihil*, sondern bildet einen Teil des Ausdrucks von Macht und möglicherweise der Stärkung der Schwachen dank einer performativen und selbst-stimulierenden Überzeugung. Siehe Christian Benne / Enrico Müller, „Das Persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche“, in: Benne / Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, 15–68: „Die ‚Theorie der Täuschung‘ (Jonas) ist aus Nietzsches Perspektive bereits eine Praxis der Macht. Die Kunst vermittelt uns das Gefühl, sei es auch nur illusionär, zumindest teilweise Macht über uns selbst ausüben zu können“ (51).

Leute: „Mitleid ist das angenehmste Gefühl bei Solchen, welche wenig stolz sind und keine Aussicht auf grosse Eroberungen haben: für sie ist die leichte Beute – und das ist jeder Leidende – etwas Entzückendes“ (FW 13). Hier sind also verschiedene Beispiele für die entworfene Lehre vom Machtgefühl, derzufolge unterschiedliche Mittel zum Machtgefühl eine Sache des Geschmackes und des Temperaments sind: Während die stolzen Naturen mit der leidenden leichten Beute oft verächtlich sind, empfindet ein anderer Menschtypus Mitleid, welches aber paradoxerweise „das angenehmste Gefühl“ ist. Man sieht auch, dass der Hedonismus, der in den anfänglichen Abschnitten schon anwesend war, auch ein Leitfadens dieses Abschnittes ist und unter dem Gesichtspunkt des Machtgefühls neu interpretiert wird.

Letztlich hat man auch eine Nuancierung des oben erwähnten Aspekts, wonach die Bösartigkeit ein Zeichen sei, „dass uns noch Macht fehlt.“ Zwar behauptet Nietzsche am Ende genau dasselbe, nur wird jetzt klar, dass es bei der gemeinen Natur entweder zum Wehtun oder zum Mitleid gegenüber denjenigen führen kann, die noch schwächer sind, also entweder zum Guten oder zum Bösen. Sehr viele Möglichkeiten werden also dargestellt, die moralisch oder unmoralisch, angenehm oder schmerzhaft sind, den Standpunkt der edlen oder der gemeinen Natur wiedergeben und sich auf niedrige Menschen (in den meisten Fällen) oder auf Gleiche beziehen.

Fazit

Die Themen sind nicht neu, nur werden sie in FW 13 anders artikuliert und systematisiert. Nietzsche widerruft nicht, was er geschrieben hatte, sondern variiert die Standpunkte und passt den Inhalt an die neuen Kontexte an. Dazu könnten auch epistemologische Betrachtungen weitergeführt werden, insofern FW 13 auch die Frage der Wahrheit und der Kausalerkenntnis unter dem Standpunkt des Machtgefühls stellt. Dieser epistemologische Aspekt wurde schon mit der Leidenschaft der Erkenntnis erwähnt, eine Vertiefung würde die Grenzen dieses Aufsatzes überschreiten. Stellen wir nur fest, dass die epistemologischen Stellungnahmen von FW 13 in der ersten Vorstufe (M III 1, 75) nicht zu finden waren, sondern erst in der Reinschrift (M III 6, 70) hinzugefügt wurden, was aller Wahrscheinlichkeit nach dem Willen entspricht, das Thema Machtgefühl nicht nur moralisch, sondern auch epistemologisch mit den anderen anfänglichen Abschnitten der *Fröhlichen Wissenschaft* und mit der Leidenschaft der Erkenntnis zu verbinden.³¹

So stellt FW 13 den Versuch dar, 1) einige Aspekte des Machtgefühls zusammenzubringen, die früher schon untersucht wurden (Moral, Eitelkeit, Mitleid, Hedonismus usw.); 2) weitere Aspekte wie die Erkenntnis und die Wahrheit im Einklang mit dem Projekt einer neuen – fröhlichen – Wissenschaft zu entwickeln; 3) allmählich Kom-

³¹ Die Verbindung zwischen Machtgefühl und Wahrheit wird Nietzsche später weiterentwickeln, siehe dazu Simonin, *Le sentiment de puissance*, 357 ff.

ponenten einer Lehre zu sammeln; und 4) den Hauptthemen der anfänglichen Aphorismenkette der *Fröhlichen Wissenschaft* eine begriffliche Einheit zu verleihen.

FW 1 bis 12 üben Kritik an moralischen und religiösen Weltanschauungen und zeigen schrittweise, dass die Erkenntnis als Leidenschaft betrachtet werden muss und sich auf die Erkenntnis der menschlichen Leidenschaften zu richten hat. Das Machtgefühl taucht dann ausdrücklich in FW 13 als Ergebnis dieser Untersuchung auf, nachdem es in den vorigen Abschnitten thematisch vorbereitet oder in den Vorstufen sogar explizit genannt worden ist.

Später wird der Begriff mit all diesen erworbenen Ergebnissen nochmals im Rahmen der Lehre vom Willen zur Macht verwendet, was hier nicht untersucht werden kann.³² Man kann aber zumindest anmerken, dass das Fortbestehen des Machtgefühls gleichzeitig und innerhalb des Willens zur Macht nicht zufällig ist.³³ Das Gefühl hat die affektiv-passiven und hermeneutischen Komponenten der Macht ans Licht gebracht, und der Wille zur Macht wird unter anderem als „Pathos“ (Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.259)³⁴ und „Interpretation“ (Nachlass 1885/86, 2[148], KSA 12.139) bezeichnet werden. Während das Machtgefühl vor allem als psychologische und empirische Vorbereitung des Willens zur Macht verstanden wurde,³⁵ ist umgekehrt anzunehmen, dass die Hauptmerkmale des Machtgefühls (Offenheit zur Außenwelt, Empfänglichkeit, Pluralität und Beziehung, symbolische und phantastische Erdichtungen usw.) die Begrifflichkeit „Wille zur Macht“ nach wie vor definieren. Im Gegensatz zum angeblich metaphysischen Prinzip des Willens zur Macht verkörpert also das Machtgefühl

32 Zum Machtgefühl in *Zur Genealogie der Moral* (1887) siehe Martin Saar, „Forces and Power in Nietzsche's *Genealogy of Morals*“, in: Siemens / Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics*, 453–469.

33 Die innere Verbindung zwischen Gefühl und Willen war ein in der damaligen Literatur verbreiteter Topos, siehe Alexandre Herzen, *Physiologie de la volonté*, übers. v. Charles Letrouneau, Paris 1874, 22 f.: „Eindruck, Empfindung, Bewegung [...], dies sind nur drei Stufen eines einzigen Phänomens“ (eigene Übersetzung). Zu dieser Lektüre siehe Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 8, und Rachele Salerno, „Les lectures de Nietzsche à Sorrente“, in: Anschütz / Müller / Rottmann / Souladié (Hg.), *Nietzsche als Leser*, 49–65: 55 ff. Siehe auch Alexander Bain, *Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen*, Leipzig 1874 (BN), 52: „Dieselben [Gefühl, Wille und Denken] sind eine Dreieit in der Einheit; [...] so sind sie doch in dem Grade voneinander abhängig, dass keine allein bestehen kann.“ Vgl. auch Georg Heinrich Schneider, *Der thierische Wille*, Leipzig 1880 (BN), 106 (mit Lesespuren) und 150 f., und Letourneau, *Physiologie des passions*, 74 (mit Eselsohr): „Das Verlangen ist umso brennender, je lebendiger die Eindrucksfähigkeit ist“ (eigene Übersetzung). 1876 sandte Nietzsche ein Buch von Bartholomäus von Carneri – *Gefühl, Bewusstsein, Wille. Eine psychologische Studie*, Wien 1876 – zum Buchhändler zurück. Zur Verbindung zwischen Machtgefühl und Machtwille bei Nietzsche siehe auch George Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983, 181, der vermutet, „that a will to power in man (and, perhaps, other organisms as well) is construed as a will to the enhancement of the feeling of power“ (siehe auch 266), und zuletzt Yunus Tuncel, *Nietzsche on Human Emotions*, Basel 2022, 207–225.

34 Siehe auch Nachlass 1888, 14[121], KSA 13.300: „die primitive Affekt-Form“.

35 Siehe Jaspers, *Nietzsche*, und Golomb, „Nietzsche's Phenomenology of Power“ (siehe Fußnote 3); sowie Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990, 208–212.

ein perspektivisches, immanentes und leibliches Verständnis der Machtbeziehungen, welches zugleich nicht rein psychologisch ist, aber trotzdem jeglicher Hypostasierung widersteht.

Von größter Bedeutung sind weiterhin die illusorischen, imaginären bzw. symbolischen Dimensionen des Machtgefühls, die oben erwähnt wurden und die ich an anderer Stelle ausgeführt habe.³⁶ Hier muss darauf hingewiesen werden, dass selbst die phantasievollste Imagination sowie die fakultäre Einbildungskraft in körperlichen Erfahrungen wurzelt, die sie neu interpretiert und verformt. Daraus resultiert, dass zwar nicht alles der Phantasie Entspringende im eigentlichen Sinne imaginär ist, aber die wirkliche Macht immer schon Gegenstand von phantastischen Projektionen ist, die eine sentimentale Resonanz finden.³⁷ Ebenso ist zu erwähnen, dass die Illusion im interpretierenden Leib eine affektive Verankerung findet³⁸ und dass sie selbst aus der Verwechslung zwischen dem (vermeintlichen) Faktum der Macht und der damit verbundenen Wahrnehmung stammt. Was die symbolische Dimension betrifft, konnte ich auch zeigen, dass sie durch das Prisma des Selbstbildes und des Bildes, das man anderen vermittelt, eine entscheidende Rolle bei jeder Machtbehauptung im sozialen Kontext spielt.³⁹ Daraus folgt, dass körperliche oder geistige Macht ohne ein Gefolge von sie gleichzeitig formenden, um- und verformenden Projektionen kaum denkbar ist.⁴⁰

Dieser grundlegende Aspekt, der weiterhin im Zentrum des Begriffs der Interpretation steht und der die schwierige Frage nach dem Konflikt und der Hierarchie der Interpretationen aufwirft, liegt noch immer dem Willen zur Macht in seiner doppelten Ausrichtung (Zunahme bzw. Abnahme) zugrunde. Das Machtgefühl besteht aus symbolischen Projektionen und mehr oder weniger imaginären Interpretationen. Diese können sowohl die Macht steigern als auch ein reales Defizit illusorisch verdecken. Deswegen begleitet das Machtgefühl nicht nur die Entfaltung aufsteigender Macht, die es bezeugt, sondern auch den Prozess der Umkehrung und Verinnerlichung dekadenter und in ihrer Ausübung behinderter Formen von Machwillen. Zwar ist das Machtgefühl in beiden Fällen mit den verschiedenen Modalitäten der Ausübung des Willens zur Macht verbunden, jedoch tendiert es im letzteren Fall dazu, die tatsächliche Macht

36 Für weitere Erläuterungen zum illusionären Charakter des Machtgefühls und zu den Auswirkungen auf den Willen zur Macht vgl. Simonin, *Le sentiment de puissance*.

37 Siehe beispielsweise meine Bemerkungen zur sinnlichen Phantasie in Simonin, *Le sentiment de puissance*, 79.

38 Siehe die zahlreichen Überlegungen über Sinnestäuschungen und den Trug der Sinne im Nachlass (insb. in Reihe 10 von 1880), z. B. Nachlass 1880/81, 10[D79, D85, E93, F100], KSA 9.430–438, sowie Simonin, *Le sentiment de puissance*, 200–210.

39 Siehe Simonin, *Le sentiment de puissance*, insb. 54–66, zum *símbolon* (72) und zum Reichtum (95–130).

40 Patton, „Nietzsche on Rights“, 473 f., zieht verschiedene Verbindungen zwischen Macht und Machtgefühl in Betracht: Ein Machtgefühl (und sei es nur ein eingebildetes) kann eine Rückwirkung auf die Handlungsmacht haben. Dies ist jedoch nicht notwendig: Das Machtgefühl kann wachsen, während die tatsächliche Macht abnimmt, und umgekehrt.

zu verdrängen. Daher bleibt das Machtgefühl ein entscheidendes Kriterium für das Denken über den Willen zur Macht, für die Bewertung seiner vielfältigen Formen und für die Rangordnung der sich daraus ergebenden Interpretationen.⁴¹

Literaturverzeichnis

- Benne, Christian / Müller, Enrico: „Das Persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche“, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 15–68
- Berti, Maria Cristina: „Nachweis aus Léon Dumont“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 395
- Berti, Maria Cristina: „Nachweise aus Léon Dumont, *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen* (1876)“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 580 f.
- Bilate, Danilo: *Nietzsche et l'affectologie. Pour une éthique des affects*, Paris 2015
- Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Brusotti, Marco: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Caysa, Volker: „Nietzsche, Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen“, in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche, Macht, Größe. Nietzsche, Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 1–26
- Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990
- Colli, Giorgio: *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg 1993
- Emden, Christian J.: „Histories of Violence. Nietzsche on Cruelty and Normative Order“, in: Anthony Jensen / Carlotta Santini (Hg.), *Nietzsche on Memory and History. The Re-Encountered Shadow*, Berlin 2020, 209–237
- Fornari, Maria Cristina: *Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden 2009
- Foucault, Michel: „Entretien sur la prison. Le livre et sa méthode“, in: *Dits et écrits 1954–1988*, Bd. II, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Paris 1994, 740–753
- Gerhardt, Volker: „Das ‚Princip des Gleichgewichts‘. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 111–133
- Gerhardt, Volker: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin 1996
- Golomb, Jacob: „Nietzsche's Phenomenology of Power“, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 289–305
- Hollingdale, R. J.: *Nietzsche. The Man and His Philosophy*, Baton Rouge, LA 1965
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1981
- Kővári, Sarolta: „Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat“, in: Hans-Peter Anschütz / Armin Thomas Müller / Mike Rottmann / Yannick Souladié (Hg.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 201–221
- Leiter, Brian: *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019
- Mittelman, Willard: „The Relation between Nietzsche's Theory of the Will to Power and His Earlier Conception of Power“, in: *Nietzsche-Studien* 9 (1980), 122–141
- Montinari,azzino: *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*, Berlin 1991
- Parmer, Jared: „Nietzsche and the Art of Cruelty“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48/3 (2017), 402–42

⁴¹ Siehe Simonin, *Le sentiment de puissance*, insb. 269–303.

- Patton, Paul: „Nietzsche on Rights, Power and the Feeling of Power“, in: Herman W. Siemens / Vasti Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 471–488
- Ponton, Olivier: *Le gai savoir de Nietzsche. Une manière divine de penser*, Paris 2018
- Porter, James I.: „Nietzsche et les charmes de la métaphysique. ‚La logique du sentiment‘“, in: *Revue Germanique Internationale* 11 (1999), 157–172
- Reents, Friederike: „Zwischen Macht und Ohnmacht. Nietzsches Umstimmungsversuche“, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 411–421
- Riccardi, Mattia: *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2021
- Saar, Martin: „Forces and Power in Nietzsche's *Genealogy of Morals*“, in: Herman W. Siemens / Vasti Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 453–469
- Salerno, Rachele: „Les lectures de Nietzsche à Sorrente“, in: Hans-Peter Anschütz / Armin Thomas Müller / Mike Rottmann / Yannick Souladié (Hg.), *Nietzsche als Leser*, Berlin 2021, 49–65
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches ‚Morgenröthe‘*, Berlin 2015
- Siemens, Herman W.: „Empfindung“, in: Paul van Tongeren / Gerd Schank / Herman W. Siemens (Hg.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Berlin 2012 (online)
- Simonin, David: *Le sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*, Paris 2022
- Simonin, David: „Le sentiment de puissance, une approche anthropologique du fait religieux“, in: *Anuario Filosófico* 54/1 (2021), 107–127
- Simonin, David: „Temporalities of the Feeling of Power“, in: Anthony Jensen / Carlotta Santini (Hg.), *Nietzsche on Memory and History. The Re-Encountered Shadow*, Berlin 2020, 239–252
- Simonin, David: „The Apostle Paul's Conception of *Sárx* and Nietzsche's Feeling of Power“, in: Russell Re Manning / Carlotta Santini (Hg.), *Nietzsche's Gods. Critical and Constructive Perspectives*, Berlin 2022, 75–100
- Small, Robin: „We Sensualists“, in: Babette E. Babich / Robert S. Cohen (Hg.), *Nietzsche and the Sciences*, Bd. II, Berlin 1999, 73–89
- Soll, Ivan: „Nietzsche on Cruelty, Asceticism and the Failure of Hedonism“, in: Richard Schacht (Hg.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's ‚On the Genealogy of Morals‘*, Berkeley, CA 1994, 168–192
- Solomon, Robert C.: *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY 1973
- Stack, George: *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983
- Stiegler, Barbara: *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris 2021
- Tietz, Udo: „Die Grammatik der Gefühle. Ein Versuch über Nietzsches Affektenlehre“, in: *Nietzscherforschung* 15 (2008), 199–211
- Tuncel, Yunus: *Nietzsche on Human Emotions*, Basel 2022
- Wotling, Patrick: „Peur et cruauté. La logique du sentiment de puissance et sa découverte dans *Aurore*“, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche?*, Reims 2015, 65–98



André Luis Muniz Garcia

Nietzsches ästhetischer Umgang mit dem Politischen. Ein Versuch zu JGB VIII

Abstract: Nietzsche's Aesthetic Approach to the Political. An Essay on BGE VIII.

This article aims to present the aesthetic basis of Nietzsche's dealings with politics in BGE VIII. In order to fulfill this task, the present text is divided into two parts: in the first part, I discuss how politics appears in BGE VIII as linked to a dispute over the concepts of "Völker" and "Vaterländer." Understanding the meaning of these concepts requires an analysis of what I call the *Nationenfrage*. This question characterizes a theoretical effort in Europe to establish an authentic sense of personal and social identity. The contextualization of this theme is decisive for the second part of this article, in which I present Nietzsche's strategies for carrying forth the debate concerning political phenomena, figures and events, based on purely aesthetic coordinates. The guiding theme will be the political phenomenon of democracy, which Nietzsche approaches both in BGE VIII and GS V. However, my goal is to make clear that Nietzsche's interest in politics is conditioned by his interest in showing the aesthetic procedure of his philosophizing.

Keywords: Politics, Aesthetics, Self-portrait, Nation, Acting, *Beyond Good and Evil VIII*

Für Ramiro Correa Jr.
in memoriam

0 Einleitung

Falls Nietzsche tatsächlich eine programmatische Interpretation des Politischen vorschlägt, wie dies in den meisten Studien zum achten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) suggeriert wird, ist es ratsam, sich vor einer neuerlichen Untersuchung dieses Abschnitts zu fragen, worüber Nietzsche eigentlich spricht, wenn er über Völker und Vaterländer als Vorstellungen des Politischen schreibt.¹ Ich gehe nicht davon aus, dass Nietzsches philosophisches Interesse an den „Völker-und-Vaterländer“-Vorstel-

¹ Für die wertvolle und anregende Diskussionen ebenso wie für die Verbesserungsvorschläge hinsichtlich Grammatik und Rechtschreibung danke ich Enrico Müller, Fabian Mauch und besonders Wolfgang

Professor André Luis Muniz Garcia, Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia, Campus Universitário Darcy Ribeiro Asa Norte, Brasília, Distrito Federal 70910-900, Brasilien, E-Mail: andrelmg@unb.br

lungen von einer unpolitischen Agenda geleitet ist, die teils auf einer ironischen oder karikaturistischen, teils auch auf einer psychologischen Auslegung der bedeutenden zeitgenössischen Figuren und Nationen Europas basiert. Sie ist nicht einmal von der Neutralität eines Schriftstellers (wie etwa eines „überpolitischen Denkers“)² geprägt, der angeblich unparteiisch gegenüber Patriotismus- und Nationenfragen wäre. Wenn Nietzsche in JGB VIII einer Agenda folgt, so ist sie *ästhetisch* orientiert.

Die Frage, ob die modernen Gesellschaften einen adäquaten politischen Identifikationsmodus für Individuen ausbilden könnten, verweist auf den Verwendungssinn der Begriffe „Volk“ und „Vaterland“. Ich gehe von der Hypothese aus, dass Nietzsche am Beispiel von JGB VIII nicht einfach eine kritische Durchkreuzung des Politischen vorlegt, wie es im Fall seiner ironischen Perspektivierung der Patriotismus- und Nationenfrage der Fall ist. Stattdessen bietet er eine innovative Alternative zu dieser Debatte und deren Voraussetzungen an. Daher müssen die politischen Vorstellungen zunächst aus dem Bereich heraus verschoben werden, in welchem sie für die vorherrschende politische Tradition selbstverständlich geworden sind. Ganz bewusst deutet Nietzsche an, dass die bedeutendsten politischen Figuren und Phänomene Europas auch durch „Maske, Übung und Kunst“ zu verstehen sind. Dies behauptet er selbst emphatisch in JGB 242 in Bezug auf die Demokratie. Damit denkt er das Politische vorrangig im Sinne von ästhetischen Kunstformen und folgt damit einem bekannten Schema der deutschen Ästhetik, die hier u. a. in der Tradition Goethes steht. Im Rahmen von Nietzsches Goethe-Lektüre bleibt dessen „feine[s] Schweigen“ (JGB 244) über den deutschen Nationalismus keine bloße unpolitische Betrachtung, sondern eine kalkulierte Verweigerung der Nationenfrage – war doch auch Goethes Beteiligung an dieser Debatte ästhetisch motiviert.

Um eine fundierte Vorstellung der Thematik zu leisten, gliedert sich der vorliegende Aufsatz in die folgenden zwei Teile:

1. Zunächst werden einige der zentralen Voraussetzungen der Völker- und Vaterländer-Vorstellung bzw. der Nationenfrage in JGB VIII erörtert, wobei Deutschland im Zentrum steht. Unter dem Konzept der Nationenfrage wird dabei eine Art Identitätsanspruch nicht nur im Sinne von politischen und ethnokulturellen Identifikationsmodi verstanden, sondern vor allem im Sinne eines Appells zur Transparentmachung menschlicher Selbstbilder und Selbstverständnisse. Dabei fungieren die Begriffe „Völker“ und „Vaterländer“ als letzte Bezugsgrößen. Diese Fragestellung wird in Deutschland bereits früh diskutiert, wie der Fall von Goethes innovativer Darstellung der Nationenfrage zeigt. Bei ihm findet sich eine kalkulierte Gegenüberstellung jenes Apells, auf den Nietzsche sich wörtlich in MA I 221 und programmatisch in JGB VIII beruft.

Theis. Für die Forschungsfinanzierung bedanke ich mich darüber hinaus bei der Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF), Brasilien.

2 Vgl. Paul van Tongeren, „Nietzsche as ‚Über-Politischer Denker‘“, in: Herman W. Siemens / Vasti Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 69–83.

2. Von JGB VIII ausgehend, beschäftigt sich die zweite Hälfte des Aufsatzes mit Nietzsches Polemik gegen das Zeitalter des „nationalen Nervenfiebers“ (JGB 251). Damit ist eine Art Impuls gemeint, das ethisch-politische Selbstbild des Menschen festzustellen. Diese Auseinandersetzung erweist sich als Nietzsches Strategie nicht nur für einen kritischen Blick auf sich selbst, sondern ebenso auf bestimmte Vertreter des deutschen Nationalismus (vor allem Richard Wagner). Sie erscheint auch mehr als eine Strategie gegen den kontroversen Versuch, durch das Politische zu einer authentischen „Ich“- oder „Wir“-Vorstellung zu gelangen. In diesem Kontext zeigt sich schließlich der grundlegende Beitrag Nietzsches zum Thema der Schauspielerei, die er als Kunstform des menschlichen Selbstbildes überhaupt ansieht. Hierbei wird seine auf Kunstkategorien und künstlerische Prozeduren und Prozesse gegründete Auslegung von politischen Figuren und Phänomenen in JGB VIII erläutert. Entscheidend dafür ist seine Umkehrung der Perspektive auf das Zeitalter des „nationalen Nervenfiebers“, welchem er das demokratische Zeitalter mit seiner selbstdarstellerischen, ästhetisch-theatralischen, dramatisch fundierten Auffassung des Politischen gegenüberstellt. Mit Bezug auf das fünfte Buch von *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–87) erfolgt anschließend der Übergang zu Nietzsches Umgang mit der Demokratie-Vorstellung im Sinne einer politischen Theatralik, die von der Perspektive des Rollen- und Masken-Konzeptes als dramatische Kategorien geprägt ist. Damit wird die eigentliche Aufgabe des vorliegenden Aufsatzes konkretisiert, nämlich zu zeigen, dass Nietzsches Besinnung auf Politik auf ästhetischer Reflexivität beruht.

1 Zur „Völker-und-Vaterländer“-Vorstellung im Spannungsfeld des Ästhetischen

Einer der Höhepunkte der spannungsvollen Geistesgeschichte Europas, mit dem Nietzsche sich in JGB VIII beschäftigt, ist die moderne politisch-philosophische Polarisierung der Nationenfrage. Diese ist nicht nur unter ihrem kriegerischen Aspekt, sondern vor allem auch in Hinsicht auf eine feindliche Ausdifferenzierung eines Nationalbewusstseins und von Nationalgefühlen zu betrachten. Diese Haltung richtet sich in Deutschland im 19. bis hin zum frühen 20. Jahrhundert besonders gegen Frankreich. Grob gesagt, schließt sich die politische und kulturelle Selbstbild-Findung in Deutschland ihrer feindlichen Animosität gegen die liberale Stimmung in Frankreich nach der Revolutionszeit an.³ Interessanter noch ist die Frage, inwieweit die Feindseligkeit Deutschlands eine Art Identitätskrise verbirgt, die durch die strikte Ablehnung „kultureller

³ Vgl. dazu Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918*, Stuttgart 1992, 28 ff.

Mischung“ in der Zeit der napoleonischen Kriege entstand. Auch die Eigendynamik der Polarisierung Frankreich–Deutschland in Bezug auf die Sinnsetzung des nationalen Charakters wird in der Art überlagert, dass sich nach und nach eine patriotische, ausschließende Denkweise herauskristallisiert.⁴

Aus diesem Grund ist es an dieser Stelle nötig, eine zentrale begriffliche Unterscheidung vorzunehmen: Einerseits entwickelte sich der deutsche Volksbegriff im Zuge einer ästhetischen Reaktion (der Romantik) zur Bezeichnung für das aktive Subjekt der westlichen Geschichte.⁵ Damit ist gemeint, dass „Volk“ nicht einfach nur einen deutschen Ausdruck für die gemeinschaftliche Einheit des Nationalcharakters darstellt, sondern vor allem als Gegensinn konzipiert wird, der aus der akuten Krisenphase der napoleonischen Kulturpolitik entsteht. „Das Volk“ ist also eine kalkulierte Reaktionskategorie gegen das philosophische Wirken und die politischen Erfolge der französischen Idee der *nation*.⁶ In diesem Kontext bekannt geworden ist die Beschreibung Deutschlands von Helmuth Plessner, der die romantisch-inspirierte Konstruktion des Volksbegriffes

4 Höhepunkt dieser Mentalität sind Fichtes *Reden an die deutsche Nation* (1808). Vgl. auch Ernst Moritz Arndts bekanntes Lied *Des Deutschen Vaterland* (1813) sowie seinen Propaganda-Text *Katechismus für den teutschen Soldaten und Katechismus für den teutschen Kriegs- und Wehrmann* (1815).

5 Einerseits ist hierbei Herders kulturwissenschaftliche Deutung des Volksbegriffes und dessen Einfluss an der Wende vom 18. zum 19. in Deutschland nicht zu vergessen. Siehe dazu Christian Jansen / Henning Borggräfe, *Nation, Nationalität, Nationalismus*, Frankfurt a.M. 2007. Andererseits kulminiert dies in einer Reaktion, nämlich der Frage nach dem Sinn des Nationalen, nach den echten Formen geschichtlich-völkischer Identifizierung, in eine Gegenrichtung des herderschen Programms. Es geht um eine anti-assimilatorisch geprägte, zum Endzweck gewordene Nationalbewegung, zu der sich bekannte Romantiker versammelt haben, beispielsweise mit einer national orientierten Feindschaft gegen Napoleon und die Franzosen. Ein Beispiel ist der Fall Joseph Görres: Rüdiger Safranski zufolge ist sein Ton bereits nationalistisch moduliert: „Wie hat es mit der Menschheit angefangen? So gerät man in die vermeintlichen Uranfänge. Wenn man nicht so weit zurückgehen will, sondern bei dem Ursprung der *Landesgeschichte* haltmacht, lautet die entsprechende Frage: Wie hat es mit den Deutschen angefangen, wovon sind sie geprägt, wie verhält es sich mit ihrem kulturellen Ursprung, und vor allem, welche Aspekte der deutschen Kulturvergangenheit können, falls man sich ihrer erinnert, ein Selbstbewusstsein schaffen helfen, das der Selbstbehauptung in der krisenhaften Situation dient? Das sind dann die Fragen, die sich der Heidelberger Romantik aufdrängen und zwischen 1806 und 1815, nach dem Zusammenbruch Preußens und in den Jahren der antinapoleonischen Kriege, politisches Gewicht bekommen“ (Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, 160 f.). Wichtig ist auch der Fall der christlich-deutschen Tischgesellschaft. Siehe dazu Stefan Nienhaus, *Geschichte der Deutschen Tischgesellschaft*, Berlin 2003.

6 Reinhart Koselleck / Fritz Gschnitzer / Karl Ferdinand Werner / Bernd Schönemann, „Volk, Nation, Nationalismus, Masse“, in: Reinhart Koselleck / Werner Conze / Otto Brunner (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart 1992, 141–431: „Volk‘ wird gleichsam ein spezifisch deutscher *Kompensationsbegriff*, der einlösen sollte, was der französische Nachbar mit ‚nation‘ nicht nur auf den Begriff gebracht hatte, sondern auch verwirklichen zu haben schien. [...] Wenn dabei die Kultur- und vor allem Sprachnation entdeckt wurde, so lässt sich das im Hinblick auf die Vielfalt deutscher Staatsvölker nach 1806 gut erklären, deren umfassendes Band gewiß in der gemeinsamen (Schrift-)Sprache und ihrer Literatur zu finden war“ (149, meine Kurssivierung).

als eine bloße reaktiv-verzögerte Wirkung bezeichnet hat. Er beschreibt dies als Tat einer „verspätete[n] Nation“.⁷

Die Dynamik dieses Gegensatzes besteht ihrerseits hauptsächlich in einer Sinnunterscheidung zwischen dem Konzept der *nation* und dem dagegen entwickelten Entwurf des Volkes. Davon abhängig ist das weitere Spektrum von politischen Haltungen und intellektuellen Positionierungen in der Debatte. Entscheidend für die Philosophie und politische Theorie, aber ebenso relevant für die Soziologie und Geschichtsschreibung während des 19. Jahrhunderts, zielt diese Polarisierungslogik auf eine Sinnpolemik ab, wie sich anhand der politisch-kulturellen anstelle einer sprachlichen Dichotomie zeigt. Im Kontext einer bekannten Ausdifferenzierung Friedrich Meineckes, des Begründers der sogenannten Ideengeschichte, ist diese am Anfang des 20. Jahrhunderts noch geläufiger geworden.⁸ Auf die Staatsnation hinweisend beschreibt Meinecke eine Gemeinschaft, welche die Grundlage ihrer Einheit bzw. ihres Nationalgefühls erst in einer nur *stricto sensu* verstandenen politischen Sphäre erhält. Das heißt, dies ist ein gesetzlich und institutionell fundierter Staat. Das die Definitionselemente der Staatsgrenzen ignorierende Konzept der Kulturnation tendiert seinerseits dazu, auf eine geistige Verwirklichung eines gebildeten, Kulturgüter besitzenden Kreises zuzugreifen, der die symmetrische Integrationskraft von Religion, Sprache und Sitten übernimmt.

Eine zunehmende nationale Selbstbild-Spannung enthüllt, wie tief im Deutschland des 19. Jahrhunderts das Bedürfnis nach einer durchsichtigen Selbstdefinition als Volk verwurzelt war. Dies zeigt sich am deutlichsten am Widerstand Deutschlands gegen das in Frankreich entwickelte Modell der *nation*.⁹

7 Vgl. Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1982.

8 Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats*, München 1911: „Da ist es denn, trotz aller gleich zu machenden Vorbehalte, ein durchaus fruchtbarer Gedanke, die Nationen einzuteilen in Kulturnationen und Staatsnationen, in solche, die vorzugsweise auf einem irgendwelchen gemeinsam erlebten Kulturbesitz beruhen, und solche, die auf der vereinigenden Kraft einer gemeinsamen politischen Geschichte und Verfassung vor allem beruhen“ (2 f.).

9 Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge 1994: „In the French tradition, the nation has been conceived in relation to the institutional and territorial frame of the state. Revolutionary and Republican definitions of nationhood and citizenship – unitarist, universalist, and secular – reinforced what was already in the ancien régime an essentially political understanding of nationhood. [...] If the French understanding of nationhood has been state-centered and assimilationist, the German understanding has been *Volk*-centered and differentialist. Since nation feeling developed before the nation-state, the German idea of the nation was not originally political, nor was it linked to the abstract idea of citizenship. This prepolitical German, this nation in search of a state, was conceived not as the bearer of universal political values, but as an organic cultural, linguistic, or racial community – as an irreducibly particular *Volksgemeinschaft*. On this understanding, nationhood is an ethnocultural, not a political fact“ (1). Brubaker fährt an späterer Stelle fort: „The expansive, assimilationist citizenship law of France, which automatically transforms second-generation immigrants into citizens, reflects the state-centered, assimilationist self-understanding of the French. And the German definition

Trotz politikwissenschaftlicher Argumentationen in diese Richtung lässt sich jedoch nicht behaupten, dass dieser Widerstand der Deutschen gegen die *nation* während der stürmischen Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert eindeutig war.¹⁰ Dies zeigt sich beispielsweise an der Tendenz, den Kulturbegriff eng mit den nationalistischen Aspekten des deutschen Selbstkonzeptes zu verbinden. Das Ziel war, die politische Ebene des Zusammenlebens (Staat) unter dem Vorrang eines ethnisch-kulturellen begründeten Volkskonzeptes zu subsumieren, was zweifellos einer starken Triebfeder des Nationalmythos – der sogenannten Volksgemeinschaft – entsprach; andererseits ist eine zweite, aber äußerst einflussreiche Tendenz nicht zu übersehen, nämlich die, den Kulturbegriff integral von ethnologischen Elementen zu entgrenzen. Damit ist die Autonomie von nationalistischer Interferenz für eine deutsche Konstruktion und Legitimierung eines ästhetischen Kulturbegriffes gemeint, wie dies etwa die Haltung Friedrich Schillers verdeutlicht. Insofern sind dessen philosophische und ästhetische Schriften dafür muster-gültig, da er die oben erwähnte Polarisierung als unfruchtbar auffasst. Davon zeugt z. B. das berühmte Fragment über *Deutsche Größe* (1801):

Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt seiner Fürsten. Abgesondert von dem Politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium untergegangen, so bliebe die deutsche Würde unangefochten.¹¹

Schiller verfolgt damit das ambitionierte philosophisch-ästhetische Programm, das Spannungsfeld zwischen Volk (Kultur) und Nation (Politik) durch ein, im Rahmen der Philosophie Kants utopisch geprägtes, Konstrukt aufzuheben. Deutschland wird deshalb als Kulturnation gedacht, welche die unvergängliche geistige Heimat der Deut-

of the citizenry as a community of descent, restrictive toward non-German immigrants yet remarkably expansive toward ethnic Germans from Eastern Europe and the Soviet Union, reflects the pronounced ethnocultural inflection in German self-understanding“ (14).

10 Politologisch betrachtet analysiert Roger Brubaker seinerseits den Hintergrund der Binome entweder *nation* (französische Gemeinschaftsform) oder Volk (deutsche Gemeinschaftsform) und argumentiert zugunsten dessen, was nicht nur die Grundlinien der politischen Debatte der letzten zwei Jahrhunderte, sondern auch die konkreten Implikationen der Vergesellschaftung Europas definiert hat. Brubaker sah in der Betonung dieser Polarisierung die Logik von Begriffen, die am besten durch die widersprüchliche Denkfigur von Exklusion und Inklusion verstanden werden könnte: zu einem das Nationalgefühl in Frankreich, das durch ein politisch-anschließendes und republikanisch-vermittelndes Kriterium (Verfassung) die Identität seiner Bevölkerung in Anspruch genommen hat (das politisch-revolutionäre Denken war ausschlaggebend dafür); zum anderem das Nationalgefühl in Deutschland, in dem die Konstruktion der individuellen und kollektiven Identität auf einer anti-assimilatorischen, einigermaßen ethnisch-kulturellen Erfahrung von sich selbst und von Verwandtschaft begründet war, deren bildhaftes Universum des Kulturbegriffes offensichtlich sehr erfolgreich war, letztlich jedoch auch zur Ursache bekannter Irrwege wurde.

11 Friedrich Schiller, „Deutsche Größe“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, hg. v. Peter-André Alt, München 2004, 473.

schen im Sinne eines als Ausbruch der Moderne konzipierten Ideals,¹² nämlich als welt-historisches Heilsbringer-Symbol, konstituiert.¹³

Wenn diese Position Schillers einerseits als übernational oder überstaatlich ausgelegt werden kann, gerade weil sie künstlerische Mittel¹⁴ für die Vergegenständlichung der Kultur voraussetzt, enthält sie andererseits einen bestimmten Ansatz rousseauscher Art (den Verlustschmerz in Bezug auf das Goldene Zeitalter).¹⁵ Eine solche

12 Der Einfluss des ideengeschichtlichen Philosophierens auf Schillers Ästhetik angesichts der sogenannten *Querelle des Anciens et des Modernes*, der zufolge Modern-sein und Deutscher-sein konvergieren, ist unbestreitbar. Siehe dazu das Konzept des Naturschönen in Schillers *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795): „Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anderes als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen. Diese Vorstellung ist schlechterdings nöthig, wenn wir an dergleichen Erscheinungen Interesse nehmen sollten. Könnte man einer gemachten Blume den Schein der Natur mit der vollkommensten Täuschung geben, könnte man die Nachahmung des Naiven in den Sitten bis zur höchsten Illusion treiben, so würde die Entdeckung, daß es Nachahmung sei, das Gefühl, von dem die Rede ist, gänzlich vernichten. Daraus erhellet, daß diese Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist; denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es sich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Form. Was hätte auch eine unscheinbare Blume, eine Quelle, ein bemooster Stein, das Gezwitscher der Vögel, das Summen der Bienen u.s.w. für sich selbst so Gefälliges für uns? Was könnte ihm gar einen Anspruch auf unsere Liebe geben? *Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Nothwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.* Sie sind, was wir waren, sie sind, was wir wieder werden sollen. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unsrer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Theuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmuth erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen“ (Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. II, hg. v. Gerard Fricke u. H. G. Göpfert, Darmstadt 2016, 540 f., tlw. meine Kursivierung).

13 Zur thematischen Verbindung zwischen dem erwähnten Fragment und Schillers *Über naive und sentimentalische Dichtung* als dessen Modernitätskonzept siehe Maike Oergel, „The German Identity, the German *querelle* and the Ideal State. A Fresh Look at Schillers Fragment *Deutsche Größe*“, in: Nicholas Martin (Hg.), *Schiller: National Poet – Poet of Nations*, Amsterdam 2006, 241–256.

14 Am 13. Juli 1793 schreibt Schiller an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg und berichtet ihm von den barbarischen Auswüchsen der revolutionären Bewegung in Frankreich. Schiller distanzierte sich von den „rohen gesetzlosen Trieben“ und dem Wüten der „wilden Tiere“. Die französische Nation, die ihren Beitrag im Bereich der „heiligen Menschenrechte“ preise, habe, so Schiller, „einen beträchtlichen Teil Europas, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbarei und Knechtschaft zurückgeschleudert“ (*Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, hg. v. Jürgen Bolten, Frankfurt a.M. 1990, 41).

15 Selbstverständlich ist dabei Rousseau relevant, insbesondere dessen autobiografische und politische Schriften, die einflussreiche Interpretationen zur Entfremdung des Menschen von dessen Natur-Ursprünglichkeit enthalten. Die Menschen, die in einer künstlichen, nämlich bürgerlichen Gesellschaft verhaftet sind, leben nur im Schein. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris 1969, 104. Bei Rousseau trifft man auf eine Art sehnsüchtige Wiederentdeckung eines proto-originellen Menschenbildes, welches das berühmte romantisierte *homme-naturel*-Bild vertritt. Dieses stellt ein bereits verlorenes, aber keinesfalls geschichtlich-zerstörtes Ideal

Kulturkonzeption, ausgehend von Schillers Programm der ästhetischen Erziehung des Menschen, stellt den geistigen Raum für die Selbstverwirklichung des Menschen dar, d. h. dessen „Freiheit und Würde“. Schiller ist der Meinung, dass die Mythologie einer „neuen Menschheit“ als Programm eines geschichtlich fundierten menschlichen Ideals konzipiert werden sollte.¹⁶ Er sucht darum in der Kunst die aus dem modernen Zeitbewusstsein herrührende Utopie des menschlichen Ideals und dessen Weltbezuges zu vergegenwärtigen. Daraus folgt die Absicht, die Kunst der Idylle als eine dichterische authentische Praxis, ja mehr noch als Maßstab des Wirklichen und dessen Transformation darzustellen.¹⁷ So denkt Schiller an die Nationenfrage im Rahmen des Versuches, aus der Gegenwart (Moderne) auf die Vergangenheit (Antike) zuzugreifen. Etwas Neues – die Modernität – dürfte also nur aus dieser künstlerischen Perspektivierung der Zeit entstehen. Bei ihm ist in die Zukunft der Idee die geschichtliche Rettung der verlorenen Vergangenheit durch eine Theorie der Idylle gefasst. Dies lässt die Frage nach dem echten (moralischen) Selbstbild des Menschen, besonders in der modernen Konstruktion und Festigung der Identität als Kulturnation, mit einem sentimentalischen Anblick zusammenfallen. Nicht von ungefähr hängt die Art und Weise, wie kulturelle

für die kommende Verwirklichung eines wahrhaften Menschen, einer wahrhaften Menschheit bzw. des politischen Zusammenlebens des Menschen dar. Schillers vielgepriesene Dichtung *Rousseau* (1782) gilt als Symptom intellektueller Verwandtschaft: „Monument von unsrer Zeiten Schande! / Ew'ge Schandschrift deiner Mutterlande! / Rousseaus Grab, begrüßet seist du mir / [...] Wann wird doch die alte Wunde narben? / Einst wars finster – und die Weisen starben, / Nun ists lichter – und der Weise stirbt. / Sokrates ging unter durch Sophisten, / Rousseau leidet – Rousseau fällt durch Christen, / Rousseau – der aus Christen Menschen wirbt“ (Friedrich Schiller, „Rousseau“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, 41). Rousseau war auch einflussreich hinsichtlich musikalisch-kompositorischer Motive bei Schiller. Bekannt ist aus der Dichtung *Macht des Gesanges* (1796) die Rücksicht Schillers auf Rousseau, „der die Musik in doppeltem Sinn als ‚Stimme der Natur‘ gekennzeichnet hat. [...] Das von Schiller zitierte Motiv der Natursehnsucht („und wie nach hoffnungslosem Sehnen“) stellt sich als eine Sehnsucht nach dem gemeinsamen Ursprung von Musik und Sprache als Ausdruck eines natürlichen Zustandes von erlebter und erlebbarer Unmittelbarkeit dar, das Rousseau in Erinnerung an die geschäftliche Frühzeit [...] schildert“ (Dagmar Ottmann, „Klang der Sirenen und Sprache des Herzens. Zu Schillers Musikästhetik“, in: Walter Hinderer (Hg.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg 2006, 525–558: 551). Darüber hinaus argumentiert Karl Heinz Bohrer, dass Schiller die aufklärerische Diagnose Rousseaus vom zivilisatorischen Prozess als Kunstform einverleibt hat: „Die aufklärerische Analyse der Epoche selbst stellte ihre Erklärungen zum Goldenen Zeitalter bekanntlich unter pädagogisch-therapeutische Gesichtspunkte. Bei Schiller interessiert nur der Tatbestand einer externen Wendung des Abschieds als Elegie auf das Zeitalter. Sie ist nicht bezogen auf eine interne Verlusterfahrung, sondern auf das Verschwinden einer verklärten Epoche der frühen Menschheit, deren Idealität durch Rousseaus Kultur- und Zivilisationskritik insbesondere der deutschen Elegie vermittelt war. Die deutsche Elegie war die geschichtsphilosophisch funktionalisierte Verlängerung dieser Idyllenphantasie“ (Karl Heinz Bohrer, *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*, Frankfurt a.M. 2012, 327).

¹⁶ Karl Heinz Bohrer, *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Frankfurt a.M. 1994, 127.

¹⁷ Bohrer, *Das absolute Präsens*, 124 f.

und politische Identifikationsformen in Europa konzipiert werden, davon ab, wie sich das Zeitbewusstsein oder, ästhetisch betrachtet, das Gedächtnis konstituiert.¹⁸

Volk oder Nation, Kultur oder Staat, moralisches Individuum oder Staatsbürger – alle diese politischen Identifikationsmodi folgen vor allem der idealistisch inspirierten Zeitdiagnose von Schillers Ästhetik, analog zu einer auf die Hoffnung auf eine kommende ästhetische Revolution gegründeten engagierten Kunst-Praxis.¹⁹

2 Goethes Bruch mit dem Konzept der engagierten Kunst und die Dringlichkeit schierer ästhetischer Reflexivität

Wenn die deutsche Klassik die Synthese ebendieses ästhetischen Umbruchs zusammenfasst, bedeutet dies jedoch nicht, dass Schillers „epochale Reflexivität“²⁰ der klassizistischen Denkform den entscheidenden theoretischen Impuls geliefert hätte, besonders im Vergleich zu Goethes Kunstauffassung. Den Höhepunkt von Goethes Auseinandersetzung mit der engagierten Kunstpraxis bildet seine Dekompatibilisierung des ästhetisch konzipierten Kulturkonzeptes und des idealistischen Selbstportraits schillerscher Art. Wie Schiller kehrt sich auch Goethe von einer als Nationalstaat und ursprünglich-völkisch konzipierten Gemeinschaft (Preußen als Beispiel) ab, wie er in seinen Distichen der *Xenien* (1797) deutlich macht: „Deutschland! Aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden ... Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf“ – und hochpolemisch fügt er hinzu: „Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens; Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.“²¹ Was die *Xenien* auch für Schiller gewesen sein mögen, gilt keineswegs *ipsis litteris* für Goethe.

Trotz vergleichbarer Perspektive geht Goethe jedoch über den Nationalpatriotismus und über Schillers moralisch-ästhetisches Ideal der Kultur hinaus. Der Grund besteht darin, dass die (sei es ästhetische oder nicht) „offizielle Rede“ über Politik und Kultur unfähig ist, eine Antwort auf die Frage „Was ist deutsch?“ zu geben. Dies geschieht nicht aufgrund einer vermeintlichen Ohnmacht theoretischer, diskursiver Rekurse, sondern überwiegend deswegen, weil eine dafür notwendige Sprache und Fragestellung völlig

18 Vgl. Christian J. Emden, „Nation, Identität, Gedächtnis. Überlegungen zur Geschichtlichkeit des Politischen“, in: Michael C. Frank / Gabriele Rippl (Hg.), *Arbeit am Gedächtnis. Für Aleida Assmann*, München 2007, 63–86.

19 Zu Schillers Ansatz der modernen literarischen Bewegungen als Prozess einer ideal-politischen Einigung siehe Hans Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M. 1970, bes. 67 ff.

20 Bohrer, *Der Abschied*, 349: „Epochale Reflexivität heißt, den Stellenwert der Gegenwart innerhalb eines zeitlichen Prozesses wahrzunehmen und sich selbst darin wiederzufinden.“

21 Johann Wolfgang von Goethe / Friedrich Schiller, *Xenien 1796*, hg. v. Erich Schmidt u. Bernhard Suphan, Weimar 1893, 92.

fehlen. Goethe betont vor allem, dass in einer Rede der Inbegriff der Stimme eines Redners nie zum Vorschein komme. Daher verweist er auf die Kontingenz, ein authentisches Selbstbild des Menschen zu beanspruchen. Am Beispiel der Kunstauffassung Goethes kommt dem Roman eine zentrale Rolle als höchste Ausdrucksform zu, „die das Versprechen der Identifikationsmöglichkeit mit der fiktiven Gestalt scheinbar am weitestgehenden erfüllen kann.“²²

Völlig konträr zu dem, was einige Interpreten am Beispiel der unverfälschten sentimentalischen Beschreibung Werthers als dramatische Verwandtschaft mit der Nostalgieästhetik Rousseaus oder mit dem idealistischen Verlustschmerzkonzept Schillers bezeichnen, ist Goethes Roman exemplarisch für eine rigorose und energische Auflösung von Authentifizierungsmotiven. Das geschieht in diesem Sinne, dass es der Sprache, dem menschlichen Kommunikationsmittel, überhaupt unmöglich ist, das echte, durchsichtige menschliche Selbstbild darzustellen.²³

Wie bereits ausgeführt, findet sich bei Goethe ein genauer Wendepunkt, dessen erste Folge die konkrete Loslösung von der Sprache der Nationenfrage im Sinne der oben erwähnten Logik des Entweder-Oder ist – *entweder* Kultur (Deutschlands ursprünglich-mythische Fassung des Authentisch-Seins durch den Volksbegriff) *oder* Politik (politisch-revolutionärer, ethisch-aufklärerischer Nationsbegriff in Frankreich). Der fundamentale Grund dieser Umkehrung liegt vor allem in der ästhetischen Methode Goethes, der zufolge die Kunstformen mit keiner extra-künstlerischen Referenz – mit keiner Gegenstandskategorie²⁴ – übereinstimmen. Gegenüber idealistisch orientierten ästhetischen Tendenzen hat die Kunst vielmehr die Aufgabe, „durch Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben.“²⁵ Goethe betrachtet die Ästhetik als permanente Reflexion künstlicher Verfahrensweisen. Nicht im ästhetischen Interesse am Wirklichen und

22 Imelda Rohrbacher, „Authentizität als Denkfigur. Etappen der Begriffsgeschichte“, in: Ansgar Kreuzer / Christoph Niemand (Hg.), *Authentizität. Modewort, Leitbild, Konzept: Theologische, humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie*, Regensburg 2016, 29–41: 40.

23 Vgl. etwa Carl Hammer Jr., *Goethe and Rousseau. Resonances of the Mind*, Lexington, KY 2014. Der Autor erkennt den Einfluss Rousseaus auf Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) an, aber er geht noch weiter und glaubt auch daran, dass Goethes Begeisterung danach nicht abnahm. Hammer schätzt die Affinität Goethes zu Rousseau in den späteren Werken sogar als noch stärker ein. Dagegen legt Rohrbacher nahe, dass „*Werther* zum Inbegriff der Stimme eines authentischen Schreibers wird, da er den Weg in die Sünde des Selbstmords durch bekenntnishaft Beschreibung, im Briefstil der Mündlichkeit ganz nahe, begreifbar macht und zum Akt freier Wahl umdeutet, die Zeitgenossenschaft sollte ihm weder die Tränen der Empathie noch den Respekt für die konsequente, genialische Tat verweigern“ (Rohrbacher, „Authentizität als Denkfigur“, 38).

24 Ob die poetische Form von den Verstandsformen (im Sinne Kants) her nicht erklärt werden kann, scheinen einige Briefe Schillers an Goethe zu fragen. Siehe Marcel Krings, *Goethe, Flaubert, Kafka und der schöne Schein. Zur Kritik der Literatursprache in den „Lehrjahren“, der „Education sentimentale“ und im „Verschollenen“*, Tübingen 2016, 32 ff.

25 Vgl. Johann Wolfgang Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, hg. v. Karl Richter, Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, Gerhard Sauder u. Edith Zehm, Bd. XVI, München 1985, 521.

Geschichtlichen, sondern eher in einer selbstreferenziellen Artistik bestehe die Verselbständigung der Kunstsprache. Die Schein-Kunstform schafft die ästhetische Täuschung nicht dadurch, dass sie die bloße Zerstörung der eigentlichen repräsentierten Wirklichkeit vollzieht, sondern indem sie die Täuschung primär als Darstellungsform einer höheren Wirklichkeit schafft, d. h. um des der Kunst eigenen Interesses willen. Es ist ein „falsches Bestreben“, fährt Goethe noch in *Dichtung und Wahrheit* (1811–33) fort, „den Schein solange zu verwirklichen, bis endlich ein gemeines Wirkliches übrig bleibt.“²⁶

Goethe konnte die Frage nach dem „natürlichen“, nicht-künstlichen Selbstbild des Menschen überhaupt konterkarieren, da er die Entfremdung der Kunst und deren Entfernung von diskursiven Authentizitätsansprüchen²⁷ in hohem Grad wahrnahm. Dies kann am Beispiel der Schein-Kunstform konstatiert werden. Vielleicht ist der strategische Einwand Goethes gegen die oben erwähnte Nationenfrage, dessen Relevanz

26 Eben in diesem Kontext kommt ein fundamentaler Einwand Goethes gegen Rousseaus Bühnenwerk *Pygmalion* (1762) zum Vorschein, nach dem sich die höhere Kunstform von Verwirklichungsansprüchen entfremdet. Jean Starobinski bezeichnet die aus der *Dichtung und Wahrheit* herkommende Kritik als bedeutsam. Vgl. Jean Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, übers. v. Ulrich Raulff, München 1988, 110. Zu Rousseaus Theaterkritik, besonders von seiner im D'Alembert-Brief ausgesprochenen Interpretation der Komödie als Beispiel für die Spaltung zwischen Mensch-sein und Mensch-scheinen ausgehend, vgl. Luis Roberto Salinas Fortes, *O paradoxo do espetáculo*, São Paulo 1997.

27 Als fundamentale Denkfigur der Moderne ist Authentizität ein hybrides Leitkonzept. Einerseits herrscht tiefe Unstimmigkeit über den Status und die Relevanz dieser Denkfigur in der Moderne, andererseits scheint das facettenreiche semantische Potential des Ausdrucks immer noch eine unwiderstehliche Anziehungskraft auszuüben. Konkret finden sich Erfolgsbeispiele der vielfältigen Verwendungsweise dieses Ausdrucks in Philosophie, Ästhetik, Literatur- und Kommunikationswissenschaft sowie der Politikwissenschaft und Soziologie. Man spricht normalerweise von Authentizität im Sinne von Echtheit, Identität, Natürlichkeit, Aufrichtigkeit, Originalität oder auch der Unmittelbarkeit von Selbstbildern. Bei Charles Taylor findet sich vielleicht eine der bekanntesten Formeln für den Authentizitätsanspruch: „Wenn mich mir nicht treue bleibe, verfehle ich den Sinn meines Lebens; mir entgeht, was der Mensch für mich bedeutet [...]. Sich selbst treu zu sein, heißt nichts anderes als: der eigenen Originalität treu zu sein, und dieses ist etwas, das nur ich selbst artikuliere und ausfindig machen kann. Indem ich sie artikuliere, definiere ich mich zugleich selbst“ (Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M. 1995, 38). Dementsprechend geraten die Divergenzen von diskursiven Authentizitätspraktiken in einen Wettbewerb um legitimierende Formen der moralischen Verwirklichungsart des Menschen. Repräsentanten verschiedener Traditionslinien der politischen Philosophie wie z. B. der kritischen Theorie der Gesellschaft oder der angelsächsischen Tradition teilen miteinander die Authentizitätsvorstellung, da sie nicht nur den neuen Status der Ethik und Sozialtheorie in einer global-kapitalistischen Ära überdenken möchten, sondern vor allem eine wahrhaftige Zeitdiagnose menschlicher Verwirklichungsmodi überhaupt beanspruchen. Das Spannungsfeld zwischen beiden Traditionen besteht lediglich in begrifflichen Inhalts-Divergenzen. Entgegen dem von der einen Seite gemachten Versuch einer Wesensbestimmung, die die individuelle (ethisch- oder ästhetisch-existentielle begründete) Dimension des Verwirklichungsgefühls (am Beispiel von Taylor) privilegiert, wird die andere Position auf den überindividuellen, im Sinne konsensorientierter, intersubjektivfundierter Interaktionspartner oder Anerkennung (am Beispiel von Jürgen Habermas und Axel Honneth) gesetzt. In beiden Traditionen bleibt es bei der subtilen Überzeugung, dass es ein Menschenbild gebe, das nicht entfremdet von seinem Selbst (als lebenskünstlerische Individualität oder soziale Subjektivität) ist.

und Erreichen Nietzsche klar berücksichtigt hat, der folgende: Authentisch-sein setzt ausnahmslos einen Appell an naturalistische Sprachformen voraus. Nicht von ungefähr beschäftigt sich Nietzsche damit in dem fundamentalen Abschnitt MA I 221. Das Naturalistische stellt eine Tendenz der Sprachform dar, die sich für die Moderne im Allgemeinen und die deutsche Moderne im Besonderen eigne.²⁸ Karl Heinz Bohrer folgend handelt es sich hierbei um keine bestimmte Anspielung auf eine literarische Bewegung, „sondern [um] ein Prinzip, die Priorität von Vorstellung wie Natürlichkeit, Unmittelbarkeit und Authentizität, denen Nietzsche Künstlichkeit, Zitat, Schein und Tradition gegenüberstellt.“²⁹ Als Ausnahme dafür gilt eben für Goethes Werk, dass „alles Natürliche durch ein Künstliches ersetzt worden sei.“

Nietzsche zufolge ist die naturalistische Orientierung moderner Dichtungssprache „durch das Fieber der Revolution entzügelt“ (MA I 221). An derselben Stelle heißt es, dass im Zeitalter der Revolution der Naturalismus als literarische Opposition gegen griechisch-französisch inspirierte Kunstformen den Status einer ästhetisch-engagierten (politischen) Bewegung erlangt habe. Als Beispiel dafür erwähnt Nietzsche das „revolutionäre“ Prinzip des Naturalismus in der deutschen Kunst, das auf dem Gefühl einer definitiven Abkehr von der Vergangenheit (der „Antike“) basiere. Hierin besteht – angesichts von Goethes Kunstverständnis – vielleicht Nietzsches gravierendster Verdacht gegenüber demjenigen, was sich mit Bezug auf die engagierte Kunsttradition eine Manie der Erneuerung nennen ließe; das geht zugleich einher mit einem aus dem Geist der Französischen Revolution entstehenden Anti-*ancien*-Gefühl. In MA I 221 beruht Nietzsches Kalkül darauf, der in der modernen deutschen Literatur vorherrschenden naturalistischen Tendenz aus dem engagierten Geist der Aufklärung resultierend die Tradition der Klassik (am Beispiel Goethes) entgegenzusetzen. Damit soll die sorgfältige und kontinuierliche Überarbeitung griechisch-französisch inspirierter Kunstformen aufgezeigt werden.

Kein anderer im 19. Jahrhundert hat Goethes Auseinandersetzung mit dem Naturalismus und dessen literarischen Implikationen so tiefgreifend und radikal verstanden und weiterentwickelt wie Nietzsche. Dafür liefert MA I 221 ein eindrückliches Zeugnis ab. In der Bahn einer ästhetischen Revolution poetischer Sprache festgehalten, sei Goethes Artistik-Methode

in Hinsicht auf die Kraft des neuen Zeitalters unerfüllbar [...]. Nicht Individuen, sondern mehr oder weniger idealische Masken; keine Wirklichkeit, sondern eine allegorische Allgemeinheit; Zeichenscharaktere, Localfarben zum fast Unsichtbaren abgedämpft und mythisch gemacht; das gegen-

²⁸ Man darf nicht vergessen, dass Nietzsches Polemik gegen den Naturalismus zeitlich früher gelegen ist. Das zeigt sich schon in GT 7 deutlich.

²⁹ Karl Heinz Bohrer, „Einsame Klassizität. Goethes Stil als Vorschein einer anderen Moderne“, in: *Großer Stil. Form und Formlosigkeit in der Moderne*, München 2007, 120–145: 120. In GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49, lobt Nietzsche bei Goethe gerade seinen „grossartige[n] Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine Rückkehr zur Natur“, aber, konträr zu Rousseau, macht er dies „durch ein Hin aufkommen zur Natürlichkeit der Renaissance.“

wärtige Empfinden und die Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft auf die einfachsten Formen zusammengedrängt, ihrer reizenden, spannenden, pathologischen Eigenschaft entkleidet, in jedem andern als dem artistischen Sinne wirkungslos gemacht (MA I 221).

Die goethesche Revolution der poetischen Sprachform habe die naturalistische Vorstellung des „Individuums“ und der „Gesellschaft“ durch „idealische Masken“ ersetzt. Ebenso sei die Vorstellung der „Wirklichkeit“ durch „allegorische Allgemeinheit“ und des „Zeitcharakters“ durch „Unsichtbares“, durch das Mystische, substituiert worden. Davon ausgehend gibt Nietzsche einer ästhetischen Reflexivität den Vorrang, die, mit Bohrer zu sprechen, „dem Projekt der literarischen Moderne, wie es gemeinhin, nicht zuletzt von deutschen Philosophen, verstanden wurde und wird, nämlich als dynamisch-revolutionäre Progression des politischen Subjekts, auf sublimale Art opponiert.“³⁰ Infolgedessen zeigen die strategische Abweichung des Naturalismus und die Hochschätzung der Künstlichkeit bei Goethe, so Nietzsche in MA II, WS 125, die Sterilität alles politischen Engagements in der Kunst. „Von Goethe, wie angedeutet, sehe ich ab, er gehört in eine höhere Gattung von Litteraturen, als „National-Litteraturen“ sind.“³¹

Der Forschung ist die Zweideutigkeit von Nietzsches Goethe-Bild bekannt.³² Wie man in den vorangegangenen Absätzen unschwer erkennen kann, besitzt das Goethe-Bild eine fundamentale axiale, verbindende Funktion. Dies ist nicht unbedingt dem Fakt seiner, wenn auch sehr relevanten, Intervention hinsichtlich des oben genannten Entweder-Oder-Dilemmas geschuldet. Seine Ästhetik offenbart sich als eine Gegenstrategie zu den ethnisch-kulturellen und politischen Referenzen im Kontext der Nationsfrage. Der wichtigste Punkt ist hier die Unbeirrbarkeit seiner ästhetischen Reflexion, welche, anders als die Schillers, sich nicht den fremden, extrinsischen theoretischen Absichten der Kunst unterwirft. Deswegen reicht es nicht aus, die Ästhetik als ein theoretisches Feld zu präsentieren, welches der Nationsfrage entgegensteht. Sie ist mehr. Dies ist etwas, das Nietzsche in MA I 221 sehr gut erkannt hat. Daher ist es unbedingt notwendig, die Kunst als ein privilegiertes Gebiet der Interpretationen politischer Ereignisse (im Sinne von „Gesellschaften“, „Individuen“, „lokalen Farben“) abzulehnen. Aus diesem Grund ist es unausweichlich, diese Phänomene von politischen in „ästhetische“ umzuwandeln. Demzufolge ist dies keine ästhetische Interpretation des Politischen,

³⁰ Bohrer, „Einsame Klassizität“, 121.

³¹ Vgl. MA II, VM 170: „Goethe stand über den Deutschen in jeder Beziehung und steht es auch jetzt noch: er wird ihnen nie angehören. Wie könnte auch je ein Volk der Goethischen Geistigkeit in Wohl-Sein und Wohl-Wollen gewachsen sein! [...] Als dann [...] der erwachende nationale Ehrgeiz auch dem Ruhme der deutschen Dichter zu Gute kam und der eigentliche Maassstab des Volkes, ob es sich ehrlich an Etwas freuen könne, unerbittlich dem Urtheile der Einzelnen und jenem nationalen Ehrgeiz untergeordnet wurde [...] da entstand jene Verlogenheit und Unächtheit der deutschen Bildung.“

³² Siehe dazu Eckhard Heftrich, „Nietzsches Goethe. Eine Annäherung“, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 1–20, und Claus Zittel, „Deutsche Klassik und Romantik“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 385 f.

sondern das Politische wird ästhetisch unterfüttert. Daher beabsichtige ich im zweiten Teil dieses Artikels zu zeigen, wie Nietzsche diesen Vorschlag mit allen seinen Konsequenzen in JGB VIII aufnimmt, gleichsam eine tiefe Verbeugung vor Goethe machend.

3 Das politische Geschehen wird künstlerisch: Nietzsches kalkulierte Umdeutung des Politischen in JGB VIII

Wenn Nietzsches Goethe-Rezeption bis in seine frühen Schriften zurückreicht, so kommt eben in dieser Schaffensperiode eine gewisse Ambiguität in Nietzsches Denken in Bezug auf die deutsche Nationalfrage zum Vorschein. Nach Henning Ottmann war das Ziel die Verstärkung eines unveröhnlichen Gegensatzes zwischen staatlicher Politik und Kultur.³³ Es ist hierfür entscheidend, sich die epochale Bedeutung der Auseinandersetzung um das politische Selbstbild in Europa zu vergegenwärtigen, zu welcher der junge Nietzsche im Fall seiner Bewunderung für Wagner gelangte. Für ihn war Wagner der Prototyp des „Deutschseins“, eine von „fremden“ Elementen französischer Art gereinigte, kulturimperialistische Figur. Die Vorstellung von Wagner als Vertreter „ächter deutscher“ Kunst taucht beispielsweise in Nietzsches *Mahnruf an die Deutschen* (1873) auf, wobei eine Art von „deutschem Geist“ schlicht mit einem universellen – dem Volk „der höchsten und edelsten Kunst- und Culturkräfte“ – gleichgesetzt wird.³⁴ Die von Nietzsche erwartete Überwindung der durch Massen- und Nationalpolitik kontaminierten Interessen Wagners wurde dabei spätestens im August 1876 enttäuscht. Nietzsche erkannte die zur Eröffnung der Bayreuther Festspiele eingeladenen Zuschauer (es war die erste komplette Aufführung des Nibelungenrings) als Angehörige der damaligen europäischen Aristokratie, in welche Wagner große Hoffnungen setzte.³⁵ Aller-

33 Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2. Aufl., Berlin 2001. Ottmann stellt einen Vergleich zwischen der Goethe-Rezeption Nietzsches mit der von Burckhardt an, um die Wurzeln des politischen Denkens des jungen Nietzsche zu verdeutlichen. Den Mittelpunkt bilden dessen kritische Reflexionen auf die politisch-gesellschaftlichen Wirkungen der französischen Revolution. Allerdings sieht Ottmann dabei keine Relevanz des Ästhetischen (19 ff.).

34 Am Ende von seinem *Mahnruf an die Deutschen* (1873) behauptet Nietzsche noch: „wie ebenfalls die politischen Vertreter deutscher Wohlfahrt in Reichs- und Landtagen einen wichtigen Anlass haben zu bedenken, dass *das Volk jetzt mehr wie je der Reinigung und der Weihung durch die erhabenen Zauber und Schrecken ächter deutscher Kunst bedürfe*, wenn nicht die gewaltig erregten Triebe politischer und nationaler Leidenschaft und die der Physionomie unseres Lebens aufgeschriebenen Züge der Jagd nach Glück und Genuss unsere Nachkommen zu dem Geständnisse nöthigen sollen, dass wir Deutsche uns selbst zu verlieren anfangen, als wir uns endlich wiedergefunden hatten“ (MD, KSA 1.897, meine Kursivierung).

35 Im Sommer 1878 notiert sich Nietzsche: „Mein Fehler war der, dass ich nach Bayreuth mit einem Ideal kam: so musste ich denn die bitterste Enttäuschung erleben. Die Überfülle des Hässlichen Verzerrten Überwürzten stieß mich heftig zurück“ (Nachlass 1878, 30[1], KSA 8.522).

dings lässt sich dieses isolierte Manuskript nicht als Beispiel des Ganzen herausgreifen, wäre dies doch eine Vereinfachung von Nietzsches fortwährender Auseinandersetzung mit den Deutschen und – als Deutscher – auch mit sich selbst.

Es sollte zunächst einmal festgestellt werden, dass Nietzsches Forderung nach einem Umdenken in Bezug auf den Ursprung und das Schicksal der deutschen Nationalfrage im Verlauf seines intellektuellen Lebens keineswegs opportunistisch war. Nicht zuletzt, weil seine während aller Schaffensphasen uneingeschränkte und intensive Auseinandersetzung mit dem Deutschsein auch als eine Polemik gegen sich selbst verstanden werden kann. Auch diese selbstbezügliche Umgangsweise Nietzsches mit dem Deutschsein bildet in diesem Zusammenhang einen interessanten Forschungsgegenstand. In den Variationen und Modulierungen von Nietzsches Standpunkten zur Idiosynkrasie der deutschen Nationalfrage der wagnerschen Periode (in seinem Werk zusehends als Auseinandersetzung mit der deutschen Vorstellung eines vermutlich ethnisch-kulturell hochbegründeten Volkskonzeptes)³⁶ treten zugleich die Grundrisse einer Selbstkritik als Methode der eigenen Schreib- und Denkweise in Erscheinung. Das zeigt sich besonders im Schaffen in seinem Werk im Anschluss an *Also sprach Zarathustra* (1883–85).³⁷ Dies entlarvt ferner die tendenziöse Naivität von Fragestellungen, die Nietzsches Positionierung innerhalb der (gegebenen) politischen Debatte zu präzisieren versuchen, wie es in den Veröffentlichungen seit Längerem geschieht – als ob seine Einstellung entweder anti-demokratisch, anti-sozialistisch, anti-kommunistisch oder aristokratisch, bürgerlich oder sogar faschistisch gewesen sei. Darin offenbart sich ein grundlegendes Missverständnis.

Nietzsches Denken präsentiert sich nicht in bloßer Adhäsion an politischer Ideologie. Die Forderung eines bestimmten politischen Engagements setzt vielmehr voraus, dass man erstens die gegebene (dominierende) Grammatik des öffentlich-politischen Spektrums befolgt, und zweitens, dass man zu einem rein-eindeutigen, aufrichtig-transparenten Selbstaussdruck als Einzelner fähig ist.³⁸ JGB VIII stellt programmatisch Nietzsches konkurrierende Alternativen zu dieser Forderung, ihren Implikationen und ihrem Umfang dar. Dies soll die Plausibilität einer Reflexion über Identitätsvorstellungen, die immer noch auf nationales Selbstbewusstsein und epochale Diskussionen angewiesen sind, demonstrieren. Inwiefern diese Strategie dem roten Faden einer ästhetischen Reflexion folgt,³⁹ soll im Folgenden erörtert werden.

36 Vgl. dazu Gerd Schank, „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin 2000.

37 Vgl. dazu Andreas Rupschus, *Nietzsches Problem mit dem Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*, Berlin 2013.

38 Aus der brasilianischen Nietzsche-Forschung kommt ein relevantes Beispiel dazu: Fernando Costa Mattos, *Nietzsche, perspectivismo e democracia. Um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*, São Paulo 2013. Mattos deutet Nietzsches Philosophieren von Prämissen der kantischen Philosophie ausgehend, um eine „Ethik der Authentizität“ (im Sinne von Charles Taylor) bei Nietzsche zu enthüllen.

39 Zum Konzept ästhetischer Reflexion bei Nietzsche vgl. Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Würzburg 2011, 12 ff.

In JGB 251 richtet Nietzsche seine Aufmerksamkeit auf die Nationenfrage, um einzugestehen, „dass auch ich, bei einem kurzen gewagten Aufenthalt auf sehr inficirtem Gebiete, nicht völlig von der Krankheit verschont blieb und mir, wie alle Welt, bereits Gedanken über Dinge zu machen anfieng, die mich nichts angehn: erstes Zeichen der politischen Infektion“ (KSA 5.192 f.). Er plädiert hier eindeutig für eine besondere Art der Selbstkritik: Nietzsche typisiert sich selbst, sich als Deutschen identifizierend, und fügt ein selbstbezügliches Prädikat („krank“) hinzu. Dies soll aufzeigen, dass die „Deutschen von Heute“ ein Volk seien, das „am nationalen Nervenfieber und politischen Ehrgeize leidet, leiden will.“⁴⁰ Als mögliche Gründe dieses Leidens angesichts des damals herrschenden patriotischen Selbstbewusstseins sind außer ihrer „antifranzösische[n] Dummheit, bald die antijüdische, bald die antipolnische, [...] bald die teutonische, bald die preussische“ aufzuzählen. Jedes dieser hier erwähnten Merkmale gibt Anlass, die Abschnittsreihenfolge des achten Hauptstücks um das Thema der Nationenfrage bzw. deren erwarteter Selbstaufhebung einheitlich zu harmonisieren.

Der Wille zum authentischen Selbstbild in Deutschland spielt schon auf die Diskussion an, die JGB 241 in einem „Gespräch von zweien alten „Patrioten““ um das Thema „Größe der Politik“ simuliert. Der eine beginnt schonungslos mit Angriffen gegen den anderen, aus dem „Zeitalter der Massen“ herkommenden Staatsmann, der „sein Volk zum „Politisieren“ überhaupt [verurteilt], während dasselbe bisher Besseres zu thun und zu denken hatte und im Grund seiner Seele einen vorsichtigen Ekel vor [...] politisierenden Völker nicht los wurde.“ Diese Inszenierung enthält einen parodistischen Hinweis auf die Regierung des Deutschen Reiches unter Otto von Bismarck,⁴¹ dessen strategischer Fokus die Politisierung der als Masse konzipierten deutschen Bevölkerung mittels rhetorischen und symbolischen Engagements war. Dies wird etwa deutlich am Beispiel des kultischen Lobes von Denkmalbau und Festlichkeiten wie auch der gesellschaftlichen Aneignung des Staatlichen.⁴² Vorausgesetzt, dass der erwähnte Staatsmann

die eingeschlafenen Leidenschaften und Begehrlichkeiten seines Volkes auf[stachle], [...] ihm aus seiner bisherigen Schüchternheit und Lust am Danebenstehn einen Flecken [mache], [...] ihm seine herzlichsten Hänge [entwerte], [...] sein Gewissen um[drehe], [...] seinen Geist eng [mache], seinen Geschmack „national“, – wie! ein Staatsmann, der dies Alles thäte, den sein Volk in alle Zukunft hinein, falls er es Zukunft hat, abbüssen müsste, ein solcher Staatsmann wäre g r o s s ? (JGB 241)

Dies verweist implizit auf Bismarcks Auffassung der sogenannten „großen Politik“. Es handelt sich um ein Projekt mit der Absicht, einen umfassenden Blick auf die Modernisierung Deutschlands – auf seine „Zukunft“ – zu werfen. Diese Frage ist jedoch nicht ohne Weiteres zulässig. Am Ende bestätigt der bisher sich zurückhaltende andere

⁴⁰ Nietzsche war sich dessen schon seit den Schriften der 70er-Jahre dessen bewusst. Siehe UB IV, WB 3.

⁴¹ Vgl. Nachlass 1884, 26[402], KSA 11.256

⁴² Vgl. Thomas Gräfe, *Bismarck-Mythos und Politik. Die Mythisierung und Politisierung der Bismarckverehrung durch die Parteien und Verbände des nationalen Lagers zur Wilhelminischen Zeit 1890–1914*, Hamburg 2007.

Redner: „Unzweifelhaft! antwortete ihm der andere alte Patriot heftig: sonst hätte er es nicht gekonnt“⁴³, um kurz danach hinzuzufügen, „[e]s war toll vielleicht, so etwas zu wollen? Aber vielleicht war alles Grosse im Anfang nur toll!“⁴⁴ Die Ohnmacht der beiden Gesprächspartner, die Größe des Deutschen jenseits der pragmatischen Ebene der Gegenwarts politik (des „nationalistischen Fiebers“) zu denken, ist die Stelle, an der der Autor – das „ich“ – wieder erscheint: „ich aber, in meinem Glück und Jenseits.“

Nietzsche geht, so gesehen, von einem (selbstkritisch-)deutschen Blick auf die Deutschen aus, um dadurch eine Art Ausgleich für sich bzw. für die Deutschen zu gewinnen, nach welchem „die geistige Verflachung eines Volkes“ durch die „Vertiefung eines anderen“ behoben werden könne (JGB 241). Vollkommen abhängig davon ist Nietzsches Auslegung des Größen- bzw. Nationalbildes: „wie bald über den Starken ein Stärkerer Herr werden wird.“ Damit ist aber nicht ein hochgeschätztes Bild der deutschen Authentizität gemeint. Im Gegenteil: „Größe“ ist als politisch-faktisches Identitätsbild von Deutschland einfach nicht relevant. Um den Übergang von einer ruhmlosen Vergangenheit zu einer vielversprechenden, „großen“ Zukunft besser zu fassen, nimmt Nietzsche in JGB 242 eine Präzisierung vor, um Deutschland an der Schwelle der Moderne besser zu verorten. Die Übergangsmetaphorik vermischt sich hier mit einer Begriffskonstellation, in der Europa „jetzt“ den Sinn seiner Modernität sucht, nämlich in demjenigen, was „nun „Civilisation“ oder „Vermenschlichung“ oder „Fortschritt““ genannt wird. Nietzsche fährt fort, diese Zeichen der Modernisierung besser zu erklären: „nenne man es einfach, ohne zu loben und zu tadeln, mit einer politischen Formel die demokratische Bewegung Europa’s“ (JGB 242). Indirekt klingt in dieser Passage die Reminiszenz an die französische politische Selbstverständigung angesichts der Errungenschaften der Revolutionszeit an, deren Entwicklung, so Nietzsche in JGB 245, von „Rousseau zu Napoleon“ reiche. Der Leser von JGB VIII erwartet womöglich eine bloße Unterschätzung der Demokratie, wie sie in dem Satz zum Vorschein kommt, dass Demokratie der „Prozess einer Anähnlichung der Europäer, ihre wachsende Loslösung von den Bedingungen, [...] zunehmende Unabhängigkeit von jedem bestimmten milieu“ (JGB 242) sei.⁴³ Wie schon oben hervorgehoben, klänge dies nach einer typisch-feindlichen Ansicht, einem bloß anti-französischen, anti-revolutionären Gefühl Nietzsches (als Deutscher). Aber so konzipiert, wäre diese Einstellung einfach „Dummheit“. Unerwartet ist dann Nietzsches plötzliche Neufassung des Konzeptes der Demokratie. Aufgrund ihrer strategischen und entscheidenden Rolle für die „langsame Heraufkunft

43 Das Unabhängigkeit-Zeichen der Demokratie taucht auch in MA II, WS 293 auf: „Die Demokratie will möglichst Vielen Unabhängigkeit schaffen und verbürgen, Unabhängigkeit der Meinungen, der Lebensart und des Erwerbs. Dazu hat sie nöthig, sowohl den Besitzlosen als den eigentlich Reichen das politische Stimmrecht abzusprechen.“ Hier spricht Nietzsche „von der Demokratie als von etwas Kommemdem. Das, was schon jetzt so heisst, unterscheidet sich von den älteren Regierungsformen allein dadurch, dass es mit neuen Pferden fährt: die Strassen sind noch die alten, und die Räder sind auch noch die alten. – Ist die Gefahr bei diesen Fuhrwerken des Völkerwohles wirklich geringer geworden?“ Auf diese Denkweise greift Nietzsche in JGB VIII zurück.

einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch“ – nämlich den Typus des „werdenden Europäers“ – wird sie neu gefasst (JGB 242). Was wäre dann die Bedeutung der Demokratie dabei? Ein eigentliches, authentisches Ideal des Politischen? Ich sehe das anders.

Nietzsches Satz führt eine Paradoxie ein: Wie könnte aus der Demokratie eine konkrete Alternative zu dem „jetzt noch wüthende[n] Sturm und Drang des „National-Gefühls““ in Europa entspringen, wenn sie zu einem ohnmächtigen Milieu des Politischen führt? Zugestanden wird in JGB 242, dass „der Prozess des werdenden Europäers [...] durch grosse Rückfälle im Tempo verzögert“ wird, doch werde er durch diese keineswegs aufgehalten. Dies verdeutlicht, dass Demokratie in JGB VIII eine zweideutige Kategorie darstellt. Mit dem Konzept des Tempos suggeriert Nietzsche dem Leser eine musikalische Auslegung dessen, was gerade als zweideutig identifiziert wurde. Diese Denkform weist vor allem auf die Relevanz hin, das Thema der Nationalidentität in ästhetischen Kategorien nachzuvollziehen. Das würde für Nietzsche eine Reflexion politischer Sphären nach dem Modell künstlerischer Phänomene erlauben.⁴⁴ Hierbei gibt es ein klares Merkmal dafür, dass die hermeneutischen Rekurse, die Nietzsche verwendet, um die Musik in der Politik zu verstehen, zur Deutung der Demokratie eingesetzt werden. Deren fundamentale Implikation ist: *Demokratie ist tatsächlich interessant für Künstler*. Wenn das Verständlichste an der Sprache nicht das Wort selbst wäre, sondern die Musik, dann könnte man das Tempo der politischen Sprache hören.⁴⁵

Die Demokratisierungsbewegung der Gegenwart, welche die Deutschen, so Nietzsche, noch nicht verstanden haben, ließe sich als Prozess der Homogenisierung des Menschen durch die Aufhebung von mannigfaltigen, sich ausdifferenzierenden Situationen,⁴⁶ die vor allem als Nivellierung und Vereinheitlichung politischer Vorstellungen auftritt, auffassen. Die drei wichtigsten Merkmale dieses Prozesses werden am Anfang von JGB 242 aufgeführt: Zivilisation als der expansive, verflechtende und massive Globalisierungsprozess europäischer Modelle; Vermenschlichung als die humanitär geprägte Gleichförmigkeit der „geistigen“ Lebensbedingungen; und Fortschritt als Vereinheitlichung der (unter anderem) geschichtlichen Entwicklung des Menschen. Diese Beobachtung impliziert nicht, dass die Pluralität der Situationen eine wirkliche oder ideale Referenz politischer Praxis sei. Das lässt sich in JGB VIII nicht belegen. Die Sprache Nietzsches ist raffinierter: Der Leser benötige „das dritte Ohr“, um zu erken-

⁴⁴ Ein kritischer Gesichtspunkt gegen die Romantik erscheint in JGB 245 in ähnlichem Kontext.

⁴⁵ Vgl. Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.89: „Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden – kurz die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann. Deshalb ist es nichts mit Schriftstellerei.“

⁴⁶ Andreas Urs Sommer legt nahe, dass „in JGB 242 auch eine Reaktion auf die nach John Stuart Mills *On Liberty* durch Entdifferenzierung drohende Sinisierung, Vermittelmäßigung [gesehen werden kann] – auf Passagen, die Nietzsche mit zahlreichen Randstrichen markiert hat“ (Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016, 677 ff.).

nen, dass „Kunst in jedem guten Satze steckt“ (JGB 246). Damit ist eine gewollte Verstärkung nicht des sensorischen Hören-Könnens gemeint, sondern dessen ästhetischer Kunstform. Auf diese Weise solle man lernen, die Musik der Politik⁴⁷ – am Beispiel des demokratischen Tempos – hörend zu verstehen.

Betrachtet man nochmals Nietzsches zweideutigen Umgang mit der Demokratie vor dem Hintergrund dieser Aufforderung, dann wird deutlich, dass die schon erwähnte deutsche Verachtung der Demokratie nicht einfach eine nationalistische Reaktion gegen die politische Praxis der Franzosen, sondern vor allem ein Defizit ästhetischen Vermögens ist. Nietzsches ironische Bemerkung dazu lautet: Der Deutsche habe „seine Ohren dabei in's Schubfach gelegt“ (JGB 247). In JGB VIII verspottet er die deutschen Musiker, die nicht mehr fähig sind, durch die Ohren zu *sehen*. Erforderlich sei, die Erscheinungsform der Demokratie als musikalisches Phänomen hörend zu verstehen, aber dazu fehle den Deutschen „das dritte Ohr“.

Der ästhetische Rekurs auf die Verfeinerung des Sprachstils in JGB VIII hängt eng mit Nietzsches Sichtweise der Demokratie zusammen, der zufolge diese nur für Kunst und Künstler interessant bleibe. Trotz ihrer Bemühungen hätten die „Deutschen“, wie das Beispiel der deutschen Musiker der Romantik zeige, den „Übergang Europa's von Rousseau zu Napoleon und zur Heraufkunft der Demokratie“ völlig missverstanden (JGB 245). Nietzsche seinerseits setzt sich in JGB 242 mit den „wechselnde[n] Bedingungen“ innerhalb der Demokratie auseinander. Er geht von dem fruchtlosen Milieu der Demokratie als epochalem Ereignis über ihre positive Valenz als Kunstfigur hinaus. Er deutet die Demokratie im Sinne einer schauspielhaften Dimension um, also einer Dimension, die es dem „Ausnahme-Mensch[en] der gefährlichsten und anziehendsten Qualität den Ursprung“ gebe. Eine Dissonanz darf hierbei nicht überhört werden: Es geht um eine tiefe Umdeutung der Kultur und Politik Europas, aus einer Gegenströmung – des Sichbewusst-Werdens der Masse – gegen das Interesse bestimmter Fürstendynastien herkommend, die Demokratie als Kunstkategorie darzustellen. Darin liegt etwas Neues: Die Demokratie hat durch ihre radikale Gegnerschaft gegen das *ancien régime* viele Erfolge gehabt, und dies „[d]ank der ungeheuren *Vielfältigkeit von Übung, Kunst und Maske*“ (JGB 242, meine Kursivierung). Aus dieser ästhetischen Perspektive,⁴⁸ und eine strategische Distanz zu aller naturalistischen Bildlichkeit einnehmend, erkennt Nietz-

47 Zur Hermeneutik des Hörens und des Musikalischen in JGB VIII siehe Enrico Müller, „Die Sprache des Ressentiments, die Musikalität der Sprache und der Europäer der Zukunft“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 167–178.

48 Die besonders in der angelsächsischen Forschung entstehenden Versuche, Nietzsches Demokratie-Deutung weiter zu diskutieren, lassen diese ästhetischen Aspekte einfach beiseite. Siehe etwa Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge 1991; Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist*, Cambridge 1994; Lawrence Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy. An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago 1995; und Herman W. Siemens, „Nietzsche's Critique of Democracy“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 38/1 (2009), 20–37. Herman Siemens und Vasti Roodt haben einen Sammelband zum Thema herausgegeben, ohne jedoch eine Diskussion dazu zu eröffnen (Siemens / Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics*).

sche den erhöhenden Takt des demokratischen Tempos. Es ist nämlich die Macht der Demokratie als eine ästhetische Kategorie einer aus altbekannter Topik der westlichen Kunsttradition importierten Politik-Theatralik, nämlich die Schauspielmetapher.⁴⁹

4 Dramatische Bildlichkeit: Schauspielmetaphorik in JGB VIII mit Bezug auf FW V

„Vielfältigkeit von Übung, Kunst und Maske“ – mit dieser Triade macht Nietzsche darauf aufmerksam, dass es ihm keineswegs darum geht, die Demokratie zu beseitigen. Es geht ihm vielmehr darum, auf sie im Sinne ihrer komplexen Konfiguration durch Kunstmittel zuzugreifen, was ebenso ein roter Faden für das Verständnis der Bindung von ästhetischen Kategorien (Musik und Theater) politischen Denkens ist. Nietzsches kalkuliertes zweideutiges Demokratiekonzept setzt also seine Konkretisierung durch Übung und Maske voraus. Damit ist nicht gemeint, dass sich die Kunstfunktion der Demokratie wie eine soziale Rolle, im Sinne einer soziologischen Rollenhermeneutik, theoretisieren lässt. Nietzsche lehnt jeden Zugang zu der durch inszenierende Handlungsweisen ausgeführten Konkretion von Lebensformen ab, also eine Art Zugang zu der durch bewusste Maskenwahl und bewusstes Maskenspiel gebildeten Persönlichkeit der Person. Der Grund dafür liegt meines Erachtens in der Tatsache, dass, sobald eine Person im politischen Spielraum eine Maske trägt, sie immer mehr oder weniger bewusst eine Rolle spielt.⁵⁰ Nietzsche konterkariert diese gewöhnliche Denkart, wovon mehrere Abschnitte aus FW V zeugen.⁵¹

In JGB 242 hatte Nietzsche schon darauf hingewiesen, dass sein Demokratiekonzept eine „zunehmende Unabhängigkeit von jedem b e s t i m m t e n milieu“ voraussetzt. Das Milieu-Bild seinerseits deutet auf eine Art Determinismus im Sinne des Sich-Gewöhnens, eines aus ständiger Wiederholung und Routine entstehenden sozialen Habitus hin, von dem aus man im Laufe der Zeit das Habituelle mit dem „Natürlichen“ verwechselt.⁵² So betrachtet bleibt aus dem Demokratiekonzept ein „künstlicher“ Sinn ausgeschlossen, der jedoch interessant für eine ästhetische Perspektive wäre. Die ambitio-

⁴⁹ Dazu vgl. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1984, bes. 148–154. Hans Robert Jauß geht weiter und spricht von einer doppelten Tradition der Schauspielerei-metapher, nämlich von ästhetischer und soziologischer (Hans Robert Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1984, 221–231).

⁵⁰ Ich denke hier an Goffmans Interpretation zu Maske- und Rollenkonzept. Vgl. Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, übers. v. Peter Weber-Schäfer, München 2008, 19–23.

⁵¹ Siehe dazu Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012. Stegmaier analysiert eine Reihe von Abschnitten aus FW V, dessen Ansichten äußerst relevant für den vorliegenden Aufsatz sind.

⁵² Vgl. MA I 51, wo Nietzsche diese Verwechslung mit der folgenden Metapher erklärt: „Wie der Schein zum Sein wird.“

nierte Loslösung der Demokratie von jedem bestimmten Milieu in JGB 242 gilt vor allem als bedeutendes Beispiel dafür, was daran künstlich bzw. künstlerisch ist. Es ist nämlich die Übung des Sich-Verstellens, des Sich-Darstellens oder, kurz gesagt: die Kunst des Über-eine-Rolle-Verfügens – die Kunst der Maske.⁵³

Man könnte auch sagen, wie Nietzsche es in FW 356 tut, dass die mehr oder weniger so zu nennende Bewusstheit des Über-eine-Rolle-Verfügens eine Vernatürlichung des Künstlichen bewirkt. Eine permanente Rollenpraxis im Alltagsleben suggeriert eine Art Gewöhnung der Person an das Sich-Maskieren, insofern sie die Rolle selbst als etwas Authentisches annimmt. Sobald die Rolle „aus der Kunst Natur“ (FW 356) geworden ist, entstehe daraus jedoch der „Charakter“, was keinesfalls dem Maskenkonzept im Sinne Nietzsches entspricht. In FW 356 ist der Charakter kein Gegenkonzept zur Rolle, sondern zunächst nur ein naturalisiertes Rollenkonzept, dessen künstlerische Form sich verloren hat. Charakter ist der Begriff für das Über-eine-Rolle-Verfügen, das zur Gewohnheit geworden ist. Nietzsche zufolge „verwechseln sich“ „fast alle Europäer [...] in einem vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle.“ Nicht von ungefähr wäre der Charakter noch eine Rolle, aber als etwas Natürliches (genau im Sinne der oben erwähnten Milieu-Abhängigkeit), als *ethos* der Maskerade konzipiert. Eben daraus entwickelt sich ein wichtiger Ansatz Nietzsches: Es gibt für jede Person ein unveräußerliches Selbstbild, das es auf bestimmte Weise ermöglicht, eine Prägung dessen zu schaffen, was eine Person eigentlich ist. Das Persönliche würde dieser Ansicht nach durch das Bewusstsein bzw. die unvermeidliche alltägliche Erhaltung des Spielens konstituiert, also dessen, was für eine Person als deren Maske gilt. Dies geschieht so, als ob eben das Über-eine-Rolle-Verfügen von einer freien Entscheidung des Menschen abhängt.

So lebt man „in unsrer Uebergangszeit, wo so Vieles aufhört zu zwingen“, fährt Nietzsche in FW 356 fort, soweit der Rollensinn die soziale oder kulturen- anthropologische Dimension alltäglicher „Lebens-Fürsorge“ erreicht (Nietzsches Beispiel dafür ist das Berufs- Bedürfnis). Dies lässt eben „die Europäer“ zu „Opfer[n] ihres „guten Spiels““ werden. Nietzsches Urteil lautet daher: Die Europäer „selbst haben vergessen, wie sehr Zufall, Laune, Willkür damals über sie verfügt haben.“ Die Inszenierung des Selbstbildes der modernen Arbeitsgesellschaft soll dafür sorgen, Rollen zu dienen, welche die Gesellschaft dem Menschen zumutet. Insofern aber die Gesellschaft als eine Art „Gericht“ gilt, spielt sie bereits eine (vergessene) Rolle, nämlich die Rolle, die alle Personen zur Selbstbeurteilung benötigen.

Nicht als Widerspruch, sondern als Übergewicht des Ästhetischen zum Nachteil des Anthropologischen oder Soziologischen spricht Nietzsche sich für „die umgekehrte[n] Zeitalter“ aus. Sie sind „die eigentlich demokratischen, wo man diesen Glauben mehr und mehr verlernt und ein gewisser kecker Glaube und Gesichtspunkt des Gegentheils in den Vordergrund tritt, jener Athener-Glaube, der in der Epoche des Perikles zuerst

⁵³ Aus einem Notat von 1885/86 stammt der interessante Satz: „Gegen die Lehre vom Milieu: Maske und Charakter“ (Nachlass 1885/86, 2[204], KSA 12.167).

bemerkt wird, jener Amerikaner-Glaube von heute, der immer mehr auch Europäer-Glaube werden will“ (FW 356). Just mit dem rhetorischen Bild eines demokratischen Zeitalters führt Nietzsche eine Alternative ein, um die Natur-Kunst-Kategorien über das Rolle-Charakter-Modell hinaus zu denken. In FW 80 vertritt er die Meinung, dass die Griechen der Epoche des Perikles eine performative Dimension der sogenannten Lebensfürsorge zu beanspruchen wussten. Damit ist gemeint, dass bei ihnen die Darstellung menschlicher Dinge anhand einer künstlerischen Haltung verstanden und ausgeübt wurde. Dies geschehe durch ästhetische Kunstformen wie Verse, Redekunst, Lied, Schauspiel (was ganz klar auf die griechische dramatische Formel des Sich-Darstellens (ἐπιδείξις) hinweist) und verwandte „Unnatürlichkeiten“, derer Grund der folgende war: „in der Natur ist ja die Leidenschaft so wortkarg!“ (FW 80)

Mit Bezug auf die Schauspielerei, auf den sogenannten „Athener-Glaube[n]“, der ein „Rollen-Glaube[]“ oder „Artisten-Glaube[]“ ist (FW 356), berührt Nietzsche einen entscheidenden Punkt der Kunsttradition angesichts jener Performance-Metapher. Die Kunstform einer Reflexion, die das politische Zusammenleben in ihren hybriden Beziehungen darstellt, kann nur das Drama sein, dessen „Übung“ eben darin bestehe, in einem als Konfliktstruktur⁵⁴ verstandenen Wettstreit die Rollen zu spielen.⁵⁵ Daraus entsteht eine ausschlaggebende ästhetische Verfahrensweise.

Aus dem demokratischen Zeitalter herkommend ist dieser kunstbezogene Rollenglaube nichts anderes als der Glaube an die dramatische Kunstform, um den Einzelnen oder das Zusammenleben im agonalen (d. h. politischen) Spielraum so (komisch) oder so (tragisch) darzustellen. Diesbezüglich ist das umgedeutete Rollen- bzw. Maskenkonzept zunächst einmal die Kunstform für ein ästhetisches Verständnis der Dramen-Attitüde, eine künstliche Übung des Selbstbildes im politischen Spielraum. Dieses bereitet die artistischen Bedingungen für eine zuschauerfähige Zugänglichkeit zum sogenannten „demokratischen Zeitalter“ vor, dessen ambitionierte Erscheinungsform bei Nietzsche auch dramatisch präsentiert wird: Er hofft in einer künstlerischen Weise auf eine *schauspielerhafte Gesellschaft*.⁵⁶ So betrachtet, deutet Nietzsche mittels dramatischer

54 Dazu siehe Platons *Gorgias*, 456c–d: „Die Kraft dieser Kunst [Rhetorik] ist also in der Tat eine solche und so große. Indessen muss man sich, o Sokrates, der Redekunst gebrauchen wie auch jeder anderen Streitkunst [τῆ ρητορικῇ χρῆσθαι ὡσπερ τῆ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ]“ (Platon, *Gorgias*, in: *Werke in acht Bänden*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Bd. II, Darmstadt 2005).

55 Vgl. M 29: „Unter den Männern des Alterthums, welche durch ihre Tugend berühmt wurden, gab es, wie es scheint, eine Un- und Überzahl von solchen, die vor sich selber schauspielerten: namentlich werden die Griechen, als eingefleischte Schauspieler, diess eben ganz unwillkürlich gethan und für gut befunden haben. Dazu war Jeder mit seiner Tugend im Wettstreit mit der Tugend eines Andern oder aller Anderen: wie sollte man nicht alle Künste aufgewendet haben, um seine Tugend zur Schau zu bringen, vor Allem vor sich selber, schon um der Übung willen!“

56 Dazu siehe besonders FW 361: „die Lust an der Verstellung als Macht herausbrechend, den sogenannten „Charakter“ bei Seite schiebend, überfluthend, mitunter auslöschend; das innere Verlangen in eine Rolle und Maske, in einen Schein hinein; ein Ueberschuss von Anpassungs-Fähigkeiten aller Art, welche sich nicht mehr im Dienste des nächsten engsten Nutzens zu befriedigen wissen: Alles das

Kunstformen die Demokratie um, ebenso wie er in JGB VIII politische und gesellschaftliche Phänomene in Europa ausschließlich durch ästhetische Kategorien und Motive deutet.⁵⁷

5 Das Politische tritt auf die Bühne: Nietzsches höchste Besinnung auf ästhetische Reflexion

JGB VIII widmet sich der Frage nach politischen Phänomenen am Beispiel der Nationenfrage. „Anstelle der supponierten Unterscheidung von Maskierung und Selbst, mithin vom wahren bzw. natürlichen Sein jenseits des rituellen oder kulturellen Scheins“, so Enrico Müller mit Bezug auf Nietzsches Maskenbegriff,⁵⁸ wird hierin der eingehende Umgang mit Figuren und Nationen zugunsten ihrer Masken-Darstellungsform erarbeitet. Das ganze kulturell-politische Spektrum in JGB VIII wird als Szenarium entworfen, ähnlich jener (griechisch-römischen) *scena-vita-* bzw. (barocken) *theatrum-mundi-*

ist vielleicht nicht nur der Schauspieler an sich?“ Im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* fährt er dann fort und stellt in bedeutsamer Weise die für die Bewunderer „moderner Ideen“ die vielleicht unverständliche Frage, „inwiefern es in Europa immer „künstlerischer“ zugehen wird“ (FW 356), wodurch er deutlich seine Interpretation zum „neue[n]“, „zukünftig volle[n]“ Europa-Bild – nämlich das des Schauspielertums (FW 361 u. 362) – offenbart. Nietzsches Umdeutung des Ich-Konzeptes als wechselndes Rollenverhalten bzw. des Wir-Bildes als performative Rollen-Interaktion von maskierenden Typen in einer Gemeinschaft zielt darauf, die gesellschaftlichen Gestaltungen durch ästhetische Rekurse umzudeuten. 57 Somit kann ich Stegmaiers Auslegung von FW 361 (Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*) nicht folgen, wenn er feststellt: „In FW 361 thematisiert [Nietzsche] dann die Schauspielerei als solche, als kultur-anthropologische Kategorie“ (326). Zur Geschichte des anthropologisch-fundierten sozialen Rollen-Konzepts siehe Helmuth Plessner, „Soziale Rolle und menschliche Natur“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. X, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 2003, 235 ff. Plessners Deutung des Begriffs hatte Einfluss auf die sogenannte Rezeptionsästhetik. Vgl. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 225 f., und Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1993. Es ist nicht zu vergessen, dass Jauß einerseits deutlich macht, wie die soziologische Theorie des theatralischen Rollenspiels (am Beispiel von Goffman) von einem ästhetischen Paradigma (das ästhetische Paradigma des *theatrum mundi*) abhängt (223 f.). Andererseits aber stellt er eine Bindung zwischen sozial-anthropologischen und ästhetischen Rollenkategorien dar, die einige Spielregeln des „Drama[s] der naturalistischen Illusionsbühne“ voraussetzen (227). Das passt bei Nietzsche nicht.

58 Enrico Müller, „Geist und Liebe zur Maske. Zu Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff“, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 243–258: „Wer keine Maske mehr hätte, dem bliebe nichts anderes übrig, als der zu sein, der er wirklich ist – ‚authentisch‘ würde man heute sagen – also einem ‚Selbstkonzept‘ zu folgen und folgerichtig derselbe zu bleiben. Er wäre eben dann und eben darin nach Nietzsche kein freier Geist mehr“ (256).

Metaphorik und ihrer fundamentalen Schauspiel-Rhetorik.⁵⁹ Dabei soll auch Wagners Musiktheater-Utopie herausgestellt werden, in der die Individuen und Völker sowie Figuren und Gedanken nichts anders als „Bühnen-Attitüden“⁶⁰ darstellen.

Davon ausgehend überarbeitet Nietzsche in JGB 251 die Thematik der Nationenfrage bzw. des politischen Selbstbildes im Ganzen:

Das, was heute in Europa „Nation“ genannt wird und eigentlich mehr *res facta* als *nata* ist (ja mitunter einer *res ficta et picta* zum Verwecheln ähnlich sieht –), ist in jedem Falle etwas Werdendes, Junges, Leicht-Verschiebbares [...]: diese „Nationen“ sollten sich doch vor jeder hitzköpfigen Konkurrenz und Feindseligkeit sorgfältig in Acht nehmen! (JGB 251, KSA 5.194, meine Kursivierung)

Im pragmatischen, bloß politischen Feld der Nationenfrage sind – neben der Hervorhebung künstlerischer Bilder: die Nation als „*res facta et picta*“ – Konkurrenz und Feindseligkeit leere Begriffe. Dies sind sie aber auf keinen Fall im Bereich der Kunst. Sobald Konkurrenz und Feindseligkeit der Nationen als agonale Formen dramatischer Attitüden vorausgesetzt sind, ist es vorteilhaft für den Triumph einer Art *Vergeistigung*

⁵⁹ Die Annäherung von Redner und Schauspiel kommt wörtlich in JGB 247 am Beispiel von Demosthenes und Cicero vor. In Bezug auf die *theatrum-mundi*-Metaphorik stellt Wilfried Barner fest: „Keine Kunst ist auf das Täuschen, auf die Illusion so fundamental angewiesen wie das Theater. Eben deshalb hat Nietzsche immer wieder – nicht zuletzt mit Blick auf Wagner – das Schauspielersische der Rhetorik, ja die Identität von Rhetor und Schauspiel betont [...]. Unter dem Gesichtspunkt des ‚Theatralischen‘ schließen sich ‚Barock‘ und ‚Rhetorik‘ noch einmal, vielleicht am überzeugendsten, zusammen. Es ist evident, wie unmittelbar Nietzsches typologischer Barockbegriff speziell dem 17. Jahrhundert, seinem theatralischen Lebensgestus, seiner Illusionskunst und seiner Theaterleidenschaft gerecht zu werden vermag“ (Wilfried Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, 2. Aufl., Tübingen 2002, 20).

⁶⁰ Die Politik-Theatralik ist eng mit Nietzsches frühem Interesse an der Romantik-Theatertheorie, besonders an Wagners Musiktheaterutopie, verbunden. Nietzsche betrachtete die Macht der Demokratie angesichts der Bühnen-Metaphorik als Dramen-Kategorie. Darauf macht er nachdrücklich in einem *Jenseits von Gut und Böse* vorbereitenden Notat von 1885 aufmerksam: „Ein Zeitalter der Demokratie treibt den Schauspieler auf die Höhe, in Athen, ebenso wie heute. Richard Wagner hat bisher Alles darin überboten, und einen hohen Begriff vom Schauspieler erweckt, der Schauer erwecken kann. Musik, Poesie, Religion, Cultur, Buch, Familie, Vaterland, Verkehr – alles vorerst Kunst, will sagen Bühnen-Attitüde“ (Nachlass 1885, 34[98], KSA 11.453). Wie die Demokratie ist der Künstler Wagner eine aussagekräftige Figur in JGB VIII: Ihm wird auf der einen Seite die Bedeutung der Schauspielerei in der Moderne beigemessen, die Bühnen-Tätigkeit als ästhetischen Rekurs zu einer Welt-Dramatisierung betrachtend, aber auf der anderen hätte er die dramatische Szenerie verabsolutiert, so dass das „Wagnerische Drama“ die Möglichkeiten aller „dramatischen Attitüden“ einzugrenzen versuchte, wie es Nietzsche in FW 368 klar ausgesprochen hat – nicht gegen das Drama selbst, sondern gegen dessen Idealisierung, als ob das Hör- und Sehbare in der Kunst etwas Anti-Künstlerisches (eine Idee) sei. Deswegen konstituiert sich FW 368 in „zynischer“ Weise als eine anti-dramatische Attitüde Nietzsches, also dessen durch die Zyniker-Maske dramatische Wagner-Kritik, um mittels einer antiken ästhetischen Kunstform (Zynismus) die Autorität des wagnerschen Drama-Konzepts zu entfesseln.

der *Feindschaft*,⁶¹ wie Nietzsche die kommende Völker- und Vaterländer-Vorstellung Europas in JGB 251 konzipiert.

Um diese vergeistigte Feindschaft zwischen den Völkern Europas besser zu verstehen, legt Nietzsche von Anfang bis Ende des achten Hauptstückes nicht zufällig den Fokus auf den Schauspieler-Typus Wagners. Dieser gilt im Anschluss an die „französische Spät-Romantik der Vierziger Jahre“ als „Meister neuer Sprachmittel“ (JGB 256, KSA 5.202). Die philosophische Strategie in JGB VIII, die Sprache des politischen Spielraumes im Rahmen eines Rekurses auf die Musik (die Tempo-Kategorie) aufzufassen, steht direkt proportional zu Nietzsches subtiler Absicht, den Künstler Wagner als Schauspielermodell der Moderne zu präsentieren. Künstler und Schauspielermodell der Moderne haben ihm zufolge gemein, dass „allesammt Fanatiker des Ausdrucks „um jeden Preis“ [...] allesammt grosse Entdecker im Reiche des Erhabenen, auch des Hässlichen und Grässlichen, noch grössere Entdecker im Effekte, in der Schaustellung, in der Kunst der Schauläden“ sind (JGB 256, KSA 5.202).

Wagners Schaustellung der Kunst erscheint in JGB VIII durch seine ambitionierte Vermischung „der Künste und der Sinne“, deren Mittel, aufgrund seines unermüdlichen Verlangens „nach dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krummen, dem Sich-Widersprechenden“, die Apotheose des Über-eine-Rolle-Verfügens eingeführt hat (JGB 256, KSA 5.203). Nietzsches bekannte Formel dafür versucht ebenfalls, die widersprechenden Elemente von Wagners *façade* zu kombinieren: „Wagner gehört als Musiker unter die Maler, als Dichter unter die Musiker, als Künstler überhaupt unter die Schauspieler“ (JGB 256, KSA 5.202). Wagners Schauspielerei, seine Kunst des wechselnden Rollenverhaltens, macht es der Untersuchungsmethode unmöglich, auf das wahrhaftige, natürliche Selbst des Referierenden zuzugreifen. Die Recherche von relevanten Figuren und Gedanken, die Nietzsche im achten Hauptstück betreibt, zielt nicht auf die Charakterisierung von etwas Authentischem bei Personen (oder Völkern), sondern zunächst auf das, was das Maximum ihrer Verstellungskraft, ihres Darstellung-Instinktes konstituiert. Dementsprechend könnten Maskenträger nie treu zu sich selbst sein, in einer echten, nicht-täuschbaren Individualität verbleiben. Somit geht Nietzsche in JGB VIII von der hochproblematischen Frage nach der Selbstverständigung dessen, was das

61 Vgl. GD, Moral als Widernatur 3: „Die Vergeistigung der Sinnlichkeit heisst *Liebe*: sie ist ein grosser Triumph über das Christenthum. Ein anderer Triumph ist unsre Vergeistigung der *Feindschaft*. Sie besteht darin, dass man tief den Werth begreift, den es hat, Feinde zu haben: kurz, dass man umgekehrt thut und schliesst als man ehemals that und schloss. [...] Auch im Politischen ist die Feindschaft jetzt geistiger geworden, – viel klüger, viel nachdenklicher, viel *schöner*. Fast jede Partei begreift ihr Selbsterhaltungs-Interesse darin, dass die Gegenpartei nicht von Kräften kommt; dasselbe gilt von der grossen Politik. Eine neue Schöpfung zumal, etwa das neue Reich, hat Feinde nöthiger als Freunde: im Gegensatz erst fühlt es sich nothwendig, im Gegensatz wird es erst nothwendig ... Nicht anders verhalten wir uns gegen den „inneren Feind“: auch da haben wir die Feindschaft vergeistigt, auch da haben wir ihren Werth begriffen.“

„Ich“- bzw. „Wir“-Bild bedeutet, über zu der Frage nach dem Völker-und-Vaterländer-Bild, wie es in JGB 244 aufgezeigt wird.

JGB 244 beginnt mit der Voraussetzung, dass „tief“ die Selbstausszeichnung der „deutschen Seele“ sei. Dies ist eine intertextuelle Referenz auf Wagners Text *Was ist deutsch?* (1878) aus den *Bayreuther Blättern*.⁶² Wagners Konzept der Tiefe steht zu dem Nietzsches in diametralem Gegensatz: „Alles, was tief ist, liebt die Maske“ (JGB 40). Es gilt hier nicht zu fragen, inwieweit der Deutsche eigentlich „tief“ sei, was die bloße Idiosynkrasie der Nationalfrage in Deutschland selbst im Ganzen darlege. Interessanter, so Nietzsche, sei vielmehr der Zweifel,

ob man sich ehemals mit jenem Lobe nicht betrogen hat: genug, ob die deutsche Tiefe nicht im Grund etwas Anderes und Schlimmeres ist – und Etwas, das man, Gott sei Dank, mit Erfolg loszuwerden im Begriff steht. Machen wir also den Versuch, über die deutsche Tiefe umzulernen: man hat Nichts dazu nöthig, als ein wenig Vivisektion der deutschen Seele (JGB 244).

Wenn Nietzsche von einem Konzept der deutschen Tiefe ausgeht, dann impliziert er sich dabei selbst als Deutscher, um kurz danach wieder zu fragen, ob sich die Art und Weise der deutschen Fragestellung eben an etwas „Anderes und Schlimmeres“ richte. Das sei etwas, von dem sich die Deutschen besser selbst distanziert hätten. Damit ist gemeint, dass das Konzept der Tiefe als genuines Selbstporträt oder als transparente Selbstbeschreibung gelten könnte. Die selbstbezügliche Kraft dieser Frage wird in rhetorischer Weise mit der Aufgabe Nietzsches verwechselt: „man hat Nichts dazu nöthig, als eine Vivisektion der deutschen Seele“, deren Grund darin bestehe, dass „bei ihnen [den Deutschen] die Frage „was ist deutsch?“ niemals ausstirbt“ (JGB 244).

Es lässt sich anhand von JGB VIII sagen, dass die vorausgesetzte Unvereinbarkeit von Tiefe und Selbstverständigung der Deutschen eine Spezifität der Frage „Was ist deutsch?“ konnotiert. Das Authentisch-Sein des Selbstbildes begreifen zu wollen, ist mit der Vermutung verbunden, dass am Beispiel der deutschen Hochschätzung der Redlichkeit (im Sinne von Wagners „deutscher Treue“) eine angebliche Tugend, treu zu sich selbst zu sein, zum Ausdruck kommt.⁶³ JGB 244 richtet die Aufmerksamkeit also

⁶² Richard Wagner, *Was ist Deutsch?*, in: *Bayreuther Blätter* 1/2 (1878), 29–52: „Es kommt im öffentlichen Leben Englands und Frankreichs bei weitem seltener vor, daß man von ‚englischen‘ und ‚französischen Tugenden‘ spreche; wogegen die Deutschen sich fortwährend auf ‚deutsche Tiefe‘, ‚deutschen Ernst‘, ‚deutsche Treue‘ u. dgl. m. zu berufen pflegen“ (29).

⁶³ Die Thematik der Redlichkeit wurde bereits mit Nietzsches Sinn für das Eigentliche der philosophischen Tugend identifiziert. Vgl. Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*, Bonn 1989, bes. Kapitel 3. Van Tongeren scheint die damalige Positionierung inzwischen geändert zu haben. Vgl. Paul van Tongeren, „Nietzsches ‚Redlichkeit‘. Das siebte Hauptstück: ‚unsere Tugenden‘“, in: Born (Hg.), *Friedrich Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, 147–166. Ein neuer Forschungsweg zum Tugend-Begriff bei Nietzsche sollte das semantische und rhetorische Spektrum der Maskierung und des Rollen-Verhaltens berücksichtigen, besonders nach seinem *Zarathustra*, damit eine Unterscheidung zwischen redlichen, authentischen Ansprüchen auf Tugend und der inszenierenden Rolle von Tugenden im Verkehr mit Menschen in umfassender Weise gemacht werden kann.

auf eine relevante Unterscheidung: Die Frage nach der Tiefe setzt dem moralischen Standpunkt über die Konstruktion des deutschen Selbstbildes (als Perpetuierung der Nationalfrage verstanden) einen rein ästhetischen entgegen. Nietzsches Umgang mit der Verstellungskunst stellt eine rhetorisch dramatisierte Sicht des „Ich“ bzw. des „Wir“ als inszenierende Instanz (Rollen) dar.

Die Liebe zur Maske (im Sinne von JGB 40) und die Liebe zum Authentischen schließen sich gegenseitig aus.⁶⁴ In der philosophischen Strategie Nietzsches ist diese Unterscheidung hochrelevant, denn sie weist zuerst auf eine Inkongruenz der Frage „Was ist deutsch?“ bzw. des Selbstbildes hin. Es ist ein Hinweis auf ein nicht unschuldiges Übersehen dessen, dass Deutschland „ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen“ ist. Dem deutschen Volksbegriff setzt Nietzsche neue Entdeckungen gegenüber, deren Resultate zeigen, dass „die deutsche Seele vor Allem vielfach, verschiedenen Ursprungs, mehr zusammen- und übereinandergesetzt [ist], als wirklich gebaut“ (JGB 244).⁶⁵ Es ist aber nötig, auch in Betracht zu ziehen, dass das Entscheidende nicht in der Rassenmischungs-Hypothese zu sehen ist: Diese ist illustrativ, keinesfalls jedoch konstitutiv. Es sei gegen den „Nationalitäts-Wahnsinn zwischen d[en] Völker[n] Europa’s“ (JGB 256, KSA 5.201) überhaupt – gesetzt, dass die nationalistische Bewegung keine deutsche Besonderheit ist – und in spezifischer Weise gegen das Nationalideal Deutschlands gerichtet, aus dem Mythos eines rein-ursprünglichen Volksbegriffes herkommend, wie es in JGB 244 durch den emblematischen Fall

64 Damit ist nicht gemeint, dass der Authentizitäts-Begriff durch rhetorisch-poetologische Ansichten nicht betrachtet werden darf. Im Gegensatz dazu legt schon Imelda Rohrbacher nahe: „Entgegen allen anderen Definitionstraditionen der Disziplinen, in denen stets die Formen der ‚Eigentlichkeit‘ wie bei Heidegger oder der Verwirklichung des Individuums im Sinn der ‚Treue zu sich selbst‘ (Charles Taylor) diskutiert werden, kann in der Rhetorik Unverfälschtheit im Sinn einer zweckfreien Größe nicht angenommen werden. Die zentrale Frage ist hier wie im größeren Szenario von Literatur und Kunst allgemein jene der *dissimulatio artis*: ‚Aus rhetorischer Sicht ist A[uthentizität] als performative *Inszenierung* von Echtheit, Natürlichkeit, Aufrichtigkeit, Originalität oder Unmittelbarkeit zu begreifen. [...] Die Rhetorik interessiert sich für das rhetorische Potential der A., also für ihre spezifische Leistung im Prozess der Persuasion. [...] Die A. wird dem Adressaten über bestimmte Codes und Markierungen signalisiert, die im gemeinsamen Wissensvorrat einer Gesellschaft oder Kultur verankert sind, historischen Veränderungen unterliegen und je nach Textgattung und oder Situationstyp variieren.‘ Die Mittel der *ars* dienen dazu, den *Eindruck* der Nichtkünstlichkeit (*natura*) zu erwecken, wobei die Frage, was jeweils als nichtkünstlich empfunden wird, natürlich vom Rhetor (vom Künstler) gewusst werden muss. Ergebnis ist immer eine sekundäre Authentizität, erzeugt wird der Anschein der Echtheit, ein persuasiver Prozess im weitesten Sinn. [...] Stets geht es aber nicht um Täuschung, sondern um die Natürlichkeit zweiter Ordnung, die die Kunstmittel erwirken, variieren kann der Modus des Umgangs mit dem Wissen um die Konstruiertheit, dies gilt ebenfalls schon in der antiken Rhetorik“ (Rohrbacher, „Authentizität als Denkfigur“, 35 f.).

65 Nietzsche spricht hier von der ethisch-anthropologischen Forschung Rudolf Virchows, deren Ergebnis er im Jahr 1886 veröffentlichte. In seinem *Gesamtbericht über die Statistik der Farbe, der Augen, der Haare und der Haut der Schulkinder in Deutschland* hat Virchow der Reinheit der „deutschen Rasse“ deutlich widersprochen. Zu Nietzsches Rezeption dieser Forschung siehe Schank, „Rasse“ und Züchtung bei Nietzsche, und Andrea Orsucci, *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin 1996, 364 f.

Fichtes⁶⁶ auftaucht. Die Hauptsache ist und bleibt, was für einen Ausgangspunkt die Nationenfrage hat.

Um diese perspektivische Gegenüberstellung weiter zu verstärken, stimmt Nietzsche mit Goethe überein, der „anders über die Deutschen dachte“ (JGB 244). Er sei ein „Deutscher, der sich erdreiste[t] [hat], zu behaupten „zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust!““, womit er „sich an der Wahrheit arg vergreifen [würde], richtiger, hinter der Wahrheit um viele Seelen“ zurückbliebe. Nietzsches Goethe-Bild als Deutscher und Anti-Deutscher zeigt nochmals den selbstbezüglichen Charakter seines Umgangs mit der Frage „Was ist deutsch?“ auf. Insofern ist Deutsch- und Anti-Deutsch-Sein relevant für die artistische Verfahrensweise der „idealischen Masken“ Goethes, auf keinen Fall aber für das Individuum Goethe. Nietzsche dramatisiert nicht nur politische Vorstellungen (wie Demokratie oder Völker und Vaterländer), sondern auch Eigennamen. Die nahegelegte „widersprechende Natur“ Goethes konvergiert in JGB 244 mit der bereits zitierten „widersprechenden Seele der Deutschen“. Der vorläufige Ansatz unternimmt einen nicht auf die Identitätslogik geprägten Rekurs, um „über die deutsche Tiefe umzulernen“. Der bereits kommentierte Verzicht Goethes auf Authentizitätsansprüche durch die Wahl ästhetischer Reflexivität erreicht mit Nietzsches Interpretation der Frage „Was ist deutsch?“ bzw. der Nationenfrage im Ganzen einen Höhepunkt.

Ausschlaggebendes Zeichen dafür ist in JGB VIII Nietzsches Bild von Goethes Napoleon, durch das er die Deutschen, oder die „Tiefe der Deutschen“, besser ausdeuten wollte. Das „Erscheinen Napoleon's“ deutet in JGB 244 eben auf eine, auf deutschem Boden, übernationale, überdeutsche Wiedergewinnung eines kunstbezogenen Blickes auf Frankreich hin. Ähnlich wie er in FW 362 klarstellt, gilt Nietzsche das Napoleon-Bild, das der Vorstellung „der französischen Revolution, welche auf „Brüderlichkeit“ von Volk zu Volk und allgemeinen blumichten Herzens-Austausch ausgewiesen ist“, gegenübersteht, tatsächlich als die ideale Maske des klassischen Krieg-Mensch-Bildes. Es ist ebenso als Maske des „Fortsetzer[s] der Renaissance“ zu verstehen (FW 362).⁶⁷

⁶⁶ Nietzsches bewusste Erwähnung von Fichte in JGB 244 deutet auf seinen festen Glauben an das völkisch-nationale Selbst des Deutschtums hin, das „echte Deutsch“, das diesen Namen verdient. In den *Reden an die deutsche Nation*, als Vorlesungen an der Akademie der Wissenschaft im Winter 1807/08 gehalten, macht er darauf aufmerksam, „in welcher Verantwortung er die Deutschen sieht, da sich dieser Situation die Entscheidung für oder gegen die Nation mit der Entscheidung für oder gegen eine Zukunft der Menschheit verknüpfe. Er folgt der Tradition apokalyptischer Narrationen und lässt seine Argumentation auf die rhetorische Frage einer Entscheidung für den Untergang oder für ein neues Zeitalter zusteuern“ (Juliane Spitta, *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*, Bielefeld 2013, 151). Spitta ist der Meinung, dass die *Reden*, als Erziehungsprogramm konzipiert, „eine künftige Generation [wollen], deren Grundstein bereits in der Gegenwart gelegt werden muss, die jedoch vor allem als zukünftige gedacht ist. Die *Reden* richten sich somit gleichermaßen an einen gegenwärtigen wie an einen zukünftigen Adressaten.“

⁶⁷ Besonders interessant wäre es zu betrachten, wie Nietzsche Goethes Napoleon-Bild durch den Renaissance-Menschen in GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen 48 u. 49 darstellt – gegen das bekannte Rousseau-Bild einer „natürlichen Güte“ des Menschen.

Das zeigt nochmals, dass Nietzsche auf die dramatische Attitüde hinweist, deren Wichtigkeit darin bestehe, ästhetische Formen und Verfahrensweisen für die Kritik an naturalistischen, nicht-künstlichen Vorstellungen politischer Phänomene überhaupt zu offerieren. Das Erscheinen Napoleons wird zu einem epiphanischen Bild, in dem jede dramatische qua ästhetisch-agonale Vorstellung, der bereits erwähnte „artistische Glaube“, auf eine lasterhafte, moralisch verwerfliche Weise betrachtet wird.

Nietzsche figuriert ein Frankreich des „Napoleonischen Tempo[s]“, in dem die „Fähigkeit zu artistischen Leidenschaften“ intensiv erfahren wurde, also ein Frankreich der „alte[n] vielfache[n] moralistische[n] Cultur“, als konkurrierendes, agonales Bild „zu der deutschen Unerfahrenheit und Unschuld in voluptate psychologica“ (JGB 254). Es ist ebenso das Frankreich der „Synthesis des Nordens und Südens“, so Nietzsches atmosphärische Metapher,⁶⁸ woraus eine Art Temperament entsteht, in dem „von Zeit zu Zeit das provençalische und ligurische Blut überschäumt.“ Kurz gesagt: Alle diese feindseligen Figuren und Völker, am Beispiel der Deutschen und Franzosen, der Deutschen und Juden (JGB 250 u. 251) sowie der Deutschen und Engländer (JGB 252 u. 253), sind in JGB VIII Völker- und Vaterländer-Vorstellungen, die in einer künstlerischen Instanz (das Dramatische) für- oder gegeneinander in Beziehung stehen. Alle diese vielfältigen Möglichkeiten dienen Nietzsches Strategie, einen konkreten Forschungsweg zu einer übernationalen, überterritorialen und übervaterländischen (nicht aber einer suprapolitischen!) Frage aufzuzeigen, die er sich in den Kategorien traditioneller Politik zu stellen weigert. Nietzsches höchste Besinnung auf die ästhetische Reflexion, wie am Beispiel der aus dem artistischen Glauben kommenden Vorstellungen des „Europäer[s] der Zukunft“ (JGB 256), des „guten Europäer[s]“ (JGB 254) bzw. der „Zukunft Europa's“ (JGB 251) deutlich wird, hängt grundsätzlich von dieser Denkweise ab – ebenso sein ästhetischer Umgang mit dem Politischen im Ganzen.

68 Bohrer's Ansicht von Goethes Reise-Metaphorik kann sehr gut auf Nietzsche angewendet werden: „Die Entwicklung des poetischen Diskurses vom 18. bis Ende des 19. Jahrhunderts lässt sich auch als eine Abwendung von der symbolischen Bedeutung hin zum atmosphärischen Reiz begreifen. *Je nachdrücklicher symbolisch die weltanschaulich-politische Rede wird, um so atmosphärischer die poetische.* Goethes Distanz gegenüber der Geschichtsphilosophie im Namen einer Phantasie des Raumes ist als eine besondere Form dieser Opposition zu verstehen“ (Bohrer, *Der Abschied*, 353 f., meine Kursivierung).

Literaturverzeichnis

- Ansell-Pearson, Keith: *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist*, Cambridge 1994
- Barner, Wilfried: *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, 2. Aufl., Tübingen 2002
- Bohrer, Karl Heinz: *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Frankfurt a.M. 1994
- Bohrer, Karl Heinz: *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*, Frankfurt a.M. 2012
- Bohrer, Karl Heinz: „Einsame Klassizität. Goethes Stil als Vorschein einer anderen Moderne“, in: *Großer Stil. Form und Formlosigkeit in der Moderne*, München 2007, 120–145
- Brubaker, Roger: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge 1994
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1984
- Emden, Christian J.: „Nation, Identität, Gedächtnis. Überlegungen zur Geschichtlichkeit des Politischen“, in: Michael C. Frank / Gabriele Rippl (Hg.), *Arbeit am Gedächtnis. Für Aleida Assmann*, München 2007, 63–86
- Fortes, Luis Roberto Salinas: *O paradoxo do espetáculo*, São Paulo 1997
- Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, übers. v. Peter Weber-Schäfer, München 2008
- Gräfe, Thomas: *Bismarck-Mythos und Politik. Die Mythisierung und Politisierung der Bismarckverehrung durch die Parteien und Verbände des nationalen Lagers zur Wilhelminischen Zeit 1890–1914*, Hamburg 2007
- Hammer Jr., Carl: *Goethe and Rousseau. Resonances of the Mind*, Lexington, KY 2014
- Hatab, Lawrence: *A Nietzschean Defense of Democracy. An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago 1995
- Heftrich, Eckhard: „Nietzsches Goethe. Eine Annäherung“, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 1–20
- Iser, Wolfgang: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1993
- Jansen, Christian / Borggräfe, Henning: *Nation, Nationalität, Nationalismus*, Frankfurt a.M. 2007
- Jauß, Hans Robert: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1984
- Jauß, Hans Robert: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M. 1970
- Jeismann, Michael: *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918*, Stuttgart 1992
- Koselleck, Reinhart / Gschnitzer, Fritz / Werner, Karl Ferdinand / Schönemann, Bernd: „Volk, Nation, Nationalismus, Masse“, in: Reinhart Koselleck / Werner Conze / Otto Brunner (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart 1992, 141–431
- Krings, Marcel: *Goethe, Flaubert, Kafka und der schöne Schein. Zur Kritik der Literatursprache in den „Lehrjahren“, der „Education sentimentale“ und im „Verschollenen“*, Tübingen 2016
- Mattos, Fernando Costa: *Nietzsche, perspectivismo e democracia. Um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*, São Paulo 2013
- Meinecke, Friedrich: *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats*, München 1911
- Müller, Enrico: „Die Sprache des Ressentiments, die Musikalität der Sprache und der Europäer der Zukunft“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 167–178
- Müller, Enrico: „Geist und Liebe zur Maske. Zu Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff“, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 243–258
- Nienhaus, Stefan: *Geschichte der Deutschen Tischgesellschaft*, Berlin 2003
- Oergel, Maike: „The German Identity, the German *querelle* and the Ideal State. A Fresh Look at Schillers Fragment *Deutsche Größe*“, in: Nicholas Martin (Hg.), *Schiller: National Poet – Poet of Nations*, Amsterdam 2006, 241–256
- Orsucci, Andrea: *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin 1996
- Ottmann, Dagmar: „Klang der Sirenen und Sprache des Herzens. Zu Schillers Musikästhetik“, in: Walter Hinderer (Hg.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg 2006, 525–558
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2. Aufl., Berlin 2001

- Plessner, Helmuth: *Die verspätete Nation*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1982
- Plessner, Helmuth: „Soziale Rolle und menschliche Natur“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. X, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 2003
- Rohrbacher, Imelda: „Authentizität als Denkfigur. Etappen der Begriffsgeschichte“, in: Ansgar Kreutzer / Christoph Niemand (Hg.), *Authentizität. Modewort, Leitbild, Konzept: Theologische, humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie*, Regensburg 2016, 29–41
- Rupschus, Andreas: *Nietzsches Problem mit dem Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*, Berlin 2013
- Safranski, Rüdiger: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007
- Schank, Gerd: „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin 2000
- Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008
- Siemens, Herman W.: „Nietzsche's Critique of Democracy“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 38/1 (2009), 20–37
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016
- Spitta, Juliane: *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*, Bielefeld 2013
- Starobinski, Jean: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, übers. v. Ulrich Raulff, München 1988
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012
- Taylor, Charles: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M. 1995
- Tongeren, Paul van: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*, Bonn 1989
- Tongeren, Paul van: „Nietzsche as ‚Über-Politischer Denker‘“, in: Herman W. Siemens / Vasti Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 69–83
- Tongeren, Paul van: „Nietzsches ‚Redlichkeit‘. Das siebte Hauptstück: ‚unsere Tugenden‘“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 147–166
- Warren, Mark: *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge 1991
- Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Würzburg 2011
- Zittel, Claus: „Deutsche Klassik und Romantik“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 385 f.

Herman W. Siemens

Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in *Thus Spoke Zarathustra*

Abstract: This essay investigates the thought of self-overcoming (*Selbst-Überwindung, sich überwinden*) in *Thus Spoke Zarathustra*, and its relation to Nietzsche's Emersonian perfectionism in *Schopenhauer as Educator*. It is a conceptual study focused on key passages on self-overcoming in *Zarathustra* and related problems – most notably how to combine the demand for boundless affirmation with the demand for total critique in Nietzsche's project of critical transvaluation. The main thesis is that Zarathustra's response depends on his addressees: with regard to the mob, the rabble or *Gesindel*, he advocates a limit in negation under the sign of mildness (*Milde*); with regard to others engaged in self-overcoming, he advocates a limited negation in the form of love-hate. Connections with the perfectionism of *Schopenhauer as Educator* are made throughout the essay, which then draws them together in a comparative analysis of self-overcoming in *Zarathustra* and Nietzsche's untimely perfectionism. The essay closes with some methodological reflections on the risks and benefits of its “prismatic” approach, focused on key passages in relation to other works in abstraction from the overall composition and narrative of the book.

Keywords: Self-overcoming, Perfectionism, Total critique, Life-affirmation, Rabble

Introduction

Without question *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) stands alone among Nietzsche's works, anomalous in its style, composition and vocabulary. On the other hand, it contains some of the most powerful and brilliant formulations of thoughts and problems that traverse Nietzsche's work, both before and after *Zarathustra* was written. *Zarathustra* works like a prism at the centre of Nietzsche's work, whose various facets absorb and refract searing lines of thought in all directions. One of those lines concerns the thought of “overcoming” and “self-overcoming” (*Selbst-Überwindung, sich überwinden*), a persistent thought and recurrent expression throughout *Zarathustra*, and what has been called Nietzsche's “perfectionism” by several American scholars – Stanley Cavell, Dan Conway and James Conant – and others.¹ In *Schopenhauer as Educator* (1874),

¹ Stanley Cavell, “Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche,” in *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago 1990, 33–63; James Conant, “Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*,” in Richard Schacht

Prof. Dr. Herman W. Siemens, Leiden University, Faculty of Humanities, Institute for Philosophy, Nonnensteeg 1–2, Leiden 2300 RA, Niederlande, E-Mail: hwsiemens@hotmail.com.

Nietzsche's untimely or aversive thinking aims at the perfection (not transcendence) of humankind, at the completion (not the reversal) of the transition from natural into human animal. Nietzschean perfectionism is purged of any finality in a predetermined telos of perfection or completion (*Vollendung*), designating instead an open-ended process of self-overreaching or self-overcoming.

We owe it to Cavell to have clearly distinguished the *ethical* perfectionism that Nietzsche draws from Ralph Waldo Emerson in *Schopenhauer as Educator* from the political perfectionism that Rawls misread into the text and dismissed from his democratic theory of justice.² As I will try to indicate, Nietzsche's ethical perfectionism in *Schopenhauer as Educator* shares important features with the theme of self-overcoming in *Zarathustra*. But there are also significant differences and discontinuities. For one, the ethical-cultural register of Nietzsche's perfectionism in *Schopenhauer as Educator* gives way in *Zarathustra* to the ontological register of life, in which self-overcoming names the dynamic principle of life as will to power. *Zarathustra* is divided from the programme of cultural reform in *Schopenhauer as Educator*, with its lingering Greco-manian and metaphysics of nature, by the intervening years of "subterranean" labour recorded in the late *Preface to Daybreak* (1881): the critical interrogation of morality, both before the Greeks, in the pre-history of human civilisation designated as "*die Sittlichkeit der Sitte*," and in the intervening period of European, i. e., Christian-Platonic values. And with the critique of life-negating Christian-Platonic values comes an increasing concern with life and the problem of the affirmation of life. By the time of *Zarathustra*, the practice of *unzeitgemäße* critique or "aversive thinking" (Emerson) in the name of cultural reform has been radicalised into the philosophical project of critical transvaluation (*Umwertung*) in the name of life: the total critique of all life-negating regimes and forms of life spawned and cultivated by Christian-Platonic civilisation in the name of life-enhancement and life-affirmation. In *Zarathustra*, self-overcoming is the signature form taken by the demand for life-enhancement.

In this essay, I ask what we can learn from *Zarathustra* about the existential imperative of self-overcoming and its philosophical correlate of critical transvaluation. The essay takes the form of a conceptual study based on a close reading of key passages on self-overcoming and related problems in the book. Connections with Nietzsche's perfectionism in *Schopenhauer as Educator* will be pointed out where they arise, followed by some reflections on the transformation of perfectionism into the thought of self-overcoming in *Zarathustra*. I close by considering some objections to the approach taken to *Zarathustra* in the essay.

(ed.), *Nietzsche's Postmoralism*, Cambridge 2001, 181–256; Daniel W. Conway, *Nietzsche and the Political*, London 1997; and David Owen, "Nietzsche's Freedom: The Art of Agonic Perfectionism," in Keith Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Political Thought*, London 2013, 71–82.

2 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, section 50.

I Of Self-Overcoming, Life-Negation and Life-Affirmation

“Overcoming” and “self-overcoming” (*Selbst-Überwindung, sich (selber) überwinden*) come up time and again in *Zarathustra*, especially in parts one and two, where they also appear as the title of one section. “Self-overcoming” occurs in both prescriptive and descriptive registers, it is axiological and ontological, a demand on us, or a commitment to be made, and a name for the dynamic principle of life. The demand to overcome ourselves is made at the level of the species or concept “human” (*Mensch*) when Zarathustra states: “The human is something that ought to be overcome [*Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*]” (Z I, Preface 3).³ And at the species level, the ontological claim takes the form: every species or kind (*Art*) is in the process of becoming an over-species (*Über-Art*): “Upwards goes our way, from species to over-species [*Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art*]” (Z I, Bestowing Virtue 1). Or, as Nietzsche already put it in *Schopenhauer as Educator*:

Actually it is easy to grasp that there where a species or kind reaches its limit and its transition to a higher kind or species, is where the goal of its evolution lies.

Eigentlich ist es leicht zu begreifen, dass dort, wo eine Art an ihre Grenze und an ihren Übergang in eine höhere Art gelangt, das Ziel ihrer Entwicklung liegt. (UM III, SE 6, KSA 1.384)

Nietzsche’s perfectionism in *Schopenhauer as Educator* is often mistaken for an exclusive concern with one or a few other(s), conceived as an exclusive, intrinsic good.⁴ Certainly, individuals with exceptional capacities are of exceptional value for Nietzsche, but this does not exclude the intrinsic value of each and every individual as a living “Unicum” or one-off multiplicity, announced in the opening lines of *Schopenhauer as Educator*.⁵ Moreover, as the lines quoted above indicate, the metaphysics of nature behind his perfectionism also operates at the generic level of the species or kind (*Art*), the human as such, or humankind, and individuals are valued not just as ends, but also as means: for what they can do to extend the range of human capacities and thereby drive “the transition to a higher species or kind.” If Nietzsche legislates in favour of great individuals, it is on behalf of humankind; for it is rare, exemplary individuals who

³ Nietzsche translations are mine, although I have drawn extensively on Graham Parkes’ translation of *Thus Spoke Zarathustra* (Oxford 2005) and Roger Hollingdale’s translation of *Schopenhauer as Educator* (Cambridge 1983).

⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 328, according to Cavell, “Aversive Thinking,” 49 ff.

⁵ “In his heart every man knows quite well that, being unique, he will be in the world only once and that no imaginable chance will for a second time gather together into a unity so strangely variegated an assortment as he is [*Im Grunde weiss jeder Mensch recht wohl, dass er nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist und dass kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderbar buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenschütteln wird*]” (UM III, SE 1, KSA 1.337).

expand the range of human powers and perfections, re-defining the horizon of human perfectibility.

In *Zarathustra*, “self-overcoming,” like Nietzsche’s perfectionism in *Schopenhauer as Educator* (but without his metaphysics), operates in both ontological and normative registers, at both the level of the species and the individual. And like his perfectionism, self-overcoming can only be engaged as a task, a demand or commitment addressed to us at a radically individual level: self-overcoming is an activity that comes from within each one of us as a living “Unicum,” confronting Zarathustra with his impossible task, that is, to teach others a movement or initiative that can only come from within them. In this sense of activity from within, we can say that self-overcoming presupposes autonomy. At this level the ontological claim is that every form of life is engaged in the process of self-transformation into higher forms, what Zarathustra variously calls *über sich hinausbauen*, *sich hinaufpflanzen* or *einen höheren Leib schaffen*: “And this secret life itself spoke to me: ‘Behold,’ it said, ‘I am that *which must always overcome itself* [Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir: ‘Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss’]” (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.148). Zarathustra’s demand to overcome the human in favour of the *Übermensch* can therefore be taken to stand for a demand on each of us readers to engage in our own dynamic of self-overcoming.

But why demand of us what we are anyway? What is the sense of a commitment to what we already are? I take the key critical-diagnostic claim of the book to be that as a consequence of Christian-Platonic civilisation we have become estranged or alienated from our being-as-humans, from our human being, a condition which is tracked through the series of deformations elaborated in Zarathustra’s various speeches, especially in the first two parts of the book. The presupposition of the book, indeed the reason it was written, is that the human condition in modernity is one of *Entartung*, deviation from our proper *Art*, which is precisely: to be overcoming ourselves into an *Überart*.

All creatures so far created something beyond themselves; and you want to be the ebb of this great flood and would even rather go back to animals than overcome the human?

Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? (Z I, Preface 3)

Tell me, my brothers: what do we regard as bad and worst? Is it not *Degeneration*? – And we always suspect degeneration where the bestowing soul is absent. Upward goes our way, over from species to over-species. But a horror to us is the degenerating sense which speaks: “Everything for me.”

Sagt mir, meine Brüder: was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht *Entartung*? – Und auf Entartung rathen wir immer, wo die schenkende Seele fehlt. Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: “Alles für mich”. (Z I, Bestowing Virtue 1)

We have become locked in certain fundamental forms (*Grundformen*)⁶ of life, certain affective economies bound up with our prevailing values – what Nietzsche decries in *Schopenhauer as Educator* as our conformism to the idols and opinions of the day, our “submissiveness [*Unterthänigkeit*] towards certain ruling persons, castes, opinions, churches, governments,” to “the moment, the opinions and the fashions [*Sklenen der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden*]” (UM III, SE 6, KSA 1.395, 392). Zarathustra’s demand for self-overcoming is therefore a call for us to *recapture* or *re-incorporate* our proper ontological dynamic as humans, from which we have been estranged by the fundamental forms and values of Christian-Platonic civilisation – estranged because their basic characteristic is to negate life.

The demand for self-overcoming is, then, driven by a life-affirmative impulse polemically opposed to the life-negating regimes and life-forms of European culture, a demand to affirm and recapture our ontological dynamic of self-overcoming. But affirmation can never be partial or selective; it must embrace all of existence in what Zarathustra calls “the immense unlimited Yes and Amen-saying [*das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen*]” (Z III, Sunrise, KSA 4.208), a thought most succinctly put in a later note:

NB. In order to be able to value and love *anything at all*, I must grasp it as absolutely necessarily bound up with everything that is – so for *its sake* I must *approve of all of existence* and be able to thank chance, in which such precious things are possible.

NB. um irgend Etwas schätzen und lieben zu können, muß ich es begreifen als absolut nothwendig verbunden mit allem, was ist – also um *seinetwillen* muß ich alles Dasein gut heißen und dem Zufalle Dank wissen, in dem so kostbare Dinge möglich sind. (Nachlass 1884, 26[117], KSA 11.180)

At the very end of *Zarathustra*, this line of thought is placed under the sign of pleasure as the thought that “[a]ll pleasure wants the eternity of all things [*Alle Lust will aller Dinge Ewigkeit*]”:

Have you ever said Yes to a single pleasure? Oh my friends, then you also said Yes to *all* woe. All things are enchained, entwined, enamored, – / – if you ever wanted one time two times, if you ever said “you please me, happiness! Whoosh! Moment!” then you wanted *everything* back! / – All anew, all eternal, all enchained, entwined, in love, oh thus you *loved* the world, – / – you eternal ones, love it eternally and for all time: and say to woe also: pass, but come back! *For all pleasure wants – eternity!*

⁶ Nachlass 1884, 26[180], KSA 11.197: “Es giebt Grundthaten, auf denen überhaupt die Möglichkeit des Urtheilens und Schließens ruht – Grundformen des Intellekts. Damit aber sind es Wahrheiten, – es könnten Irrthümer sein.” In Nachlass 1885, 40[34], KSA 11.645, Nietzsche writes of “Grundformen” as “die frühesten und längstens einverlebten Formen.”

Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelte, verliebt, –/– wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprachet ihr jemals “du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!” so wolltet ihr Alles zurück! / – Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelte, verliebt, oh so liebtet ihr die Welt, –/– ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! Denn alle Lust will – Ewigkeit! (Z IV, Drunken Song 10)

As these lines show, the realisation that the affirmation of life must be unlimited is at the centre of the eternal return with which Zarathustra struggles in parts three and four. But it is at work throughout *Zarathustra*, and the striving for affirmation without limits brings a number of problems with it that bear on the demand for self-overcoming. Most obviously: how can one affirm life, and affirm life boundlessly, if the dominant forms in the purview of western civilisation have been life-negating? As life-negating they must somehow be negated, but if we negate them, we fall short of unlimited affirmation; if, on the other hand, we affirm them, we partake of their negation of life. Furthermore, if life-negating regimes have been as dominant as Nietzsche sometimes says, if life-negation has all but colonised human life itself, from which standpoint can life be affirmed? It can only be a standpoint outside life as it has become, that is, an “after-worldly” life-negating standpoint – to be occupied in the name of life-affirmation? Nor is it clear what resources there are *within the human* that the affirmative project can draw on if life-negation with its debilitating consequences has taken over human life. Perhaps the most acute problem stems from the negativity intrinsic to life’s dynamic of self-overcoming. If life has the character of self-overcoming, and if we understand this as self-transformation, there is necessarily a moment of self-destruction or life-negation in the dynamic of life. To affirm life necessarily includes the affirmation of life-negation / -destruction. Indeed according to *Ecce Homo* (1888), negativity and destruction have a privileged place in the affirmative project: “For a *dionysian* task belong in a decisive way the hardness of the hammer, the pleasure *even in destroying* as preconditions [Für eine *dionysische Aufgabe* gehört die Härte des Hammers, die Lust selbst am Vernichten in entscheidender Weise zu den Vorbedingungen]” (EH, Z 8). Or again: “The affirmation of passing *and destroying*, the decisive element in a *dionysian* philosophy, the yes-saying to opposition and war, *becoming*, with a radical refusal of even the concept ‘being’ [Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer *dionysischen Philosophie*, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ‘Sein’]” (EH, BT 3).⁷ The problem here is how the affirmation of life and life’s negativity, indeed: the *performance* of life’s negativity in the hammer’s “pleasure even in destroying” are to be distinguished from the negativity that rejects life on account of its negativity.

⁷ For *Vernichten*, see also EH, Books 1, KSA 6.300: Zarathustra as “*Vernichter* [der Moral]”; EH, BT 3; EH, BGE 1; and EH, Fate 1–2, 4 and 8.

These problems become all the more acute if we translate the dynamic of self-overcoming, of (self-)destruction and creation, into the philosophical register of critical transvaluation (*Umwertung*); that is, the project to create new, affirmative values on the basis of the “critique of moral values [*Kritik der moralischen Werthe*]” (GM, Preface 6). Nietzsche’s critique mirrors the demand for unbounded affirmation in its scope: it is the demand for a total critique of values. The critic encounters forms of life bent into various forms of life-negation. In the name of life-affirmation, he is bound to subject them to total critique, but how does his form of critical negation differ from the forms of life-negation he is criticising? If boundless affirmation requires that everything be affirmed as it is and has been, does total critique, as a negation of life-negating forms of life, not risk repeating what it criticises in them: life-negation? So how can the critic offer genuine resistance to life-negating forms of life in the name of life, how can he subject them to critical negation that does not simply repeat what it criticises? Or, as Zarathustra puts the problem in addressing the sky: “And whom did I hate more than passing clouds and everything that taints you? And I hated my own hatred, because it tainted you! [*Und wen hasste ich mehr, als ziehende Wolken und Alles, was dich befleckt? Und meinen eignen Hass hasste ich noch, weil er dich befleckte!*]” (Z III, Sunrise, KSA 4.208).

The passing clouds are those – the life-negators – who rob Zarathustra and the sky of what they have in common: “the immense unlimited Yes and Amen-saying [*das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen*].” Zarathustra hates them for obstructing boundless affirmation, but then he hates himself more for this hatred, for it too obstructs life-affirmation. How, then, can he negate life-negators in the name of life-affirmation without falling into life-negation? And if, as these lines suggest, self-hatred is inescapable, how can it be made into an affirmative, creative power – and not just a destructive, self-deprecating force? The viability of self-overcoming as the signature demand or task of the book depends on a response to this problem. In broad terms, I will argue that Zarathustra reiterates the response first voiced in relation to critical history in HL 3, a response repeated and modulated across Nietzsche’s writings – “to find a limit in the negation of the past”:

For since we are the outcome of earlier generations, we are also the outcome of their aberrations, passions and errors, and indeed of their crimes; it is not possible wholly to free oneself from this chain. If we condemn these aberrations and regard ourselves as above them [free [*enthaben*] of them], this does not alter the fact that we stem from them.

Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrthümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurtheilen und uns ihrer für enthaben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herkommen. (UM II, HL 3, KSA 1.270)

What is philosophically valuable in *Zarathustra*, uniquely valuable, is the concrete, dramatic form it gives to this problem. In *Zarathustra*, as Nietzsche writes in EH, Z 6, the

problem of affirmation is treated as a “psychological problem.” I read “psychological” as “sociological,” “inter-personal” or “relational,” as one must in Nietzsche’s case. For in this text, the problem is discussed by Zarathustra, and at the same time enacted by him, as the question of how the one engaged in self-overcoming is to relate to others. And Zarathustra’s response is two-fold, depending on who the others are: with regard to the masses, the mob, the herd, the rabble or *Gesindel*, he advocates a *limit in negation* under the sign of *mildness* (*Milde*); with regard to others equally engaged in the task of self-overcoming, he advocates a *limited negation* in the form of *love-hate*. (Even this, as we shall see, oversimplifies the matter). It is largely in the language of wrenching affects – love, hatred, enmity, envy, contempt and revulsion – that the problem of our relation as self-overcomers to others is treated, and in this relation, as I will show, the notion of love-hate plays a pivotal role, just as it does in our relations to others at the heart of Nietzsche’s perfectionist project in *Schopenhauer as Educator*. In what follows, I will examine some of Zarathustra’s speeches in which these problems are developed and addressed.

II The Problem of Affirmation (I) (*Of the Backworldsmen, On the Despisers of the Body*)

In the speeches on the *Backworldsmen* (*Von den Hinterweltlern*) and the *Despisers of the Body* (*Von den Verächtern des Leibes*), we get a first glimpse of the problem of affirmation in relation to life-negation. At issue in these speeches is life-negation in the form of metaphysics (including Nietzsche’s own metaphysics in *The Birth of Tragedy* (1872)) and the contempt for this world and the body that goes with it. Zarathustra responds to this from the standpoint of radical immanence, where radical immanence entails radical heteronomy in the sense that metaphysics, contempt for the body, indeed all forms of life-negation have their sources in, and are determined by, the body and the (one and only) reality of this world, or the earth:

It was the sick and the dying-out who despised the body and the earth and invented the heavenly and its redeeming drops of blood. But even these sweet and shadowy poisons they took from the body and the earth! [...] Now they fancied themselves detached from their body and this earth, these ingrates. But whom did they have to thank for the fits and bliss of their detachment? Their body and this earth.

Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen: aber auch noch diese süßen und düstern Gifte nahmen sie von Leib und Erde! [...] Ihrem Leibe und dieser Erde nun entrückt wähten sie sich, diese Undankbaren. Doch wem dankten sie ihrer Entrückung Krampf und Wonne? Ihrem Leibe und dieser Erde. (Z I, Backworldsmen, KSA 4.37)

Here, radical heteronomy means that the negation of the body is not just an ideal, belief or value; but rather, that the body is the ground of the negation of the body in thought, that the earth is the ground of otherworldly earth-negation, and that life the ground of life-negation in all its forms. In these terms, the problem of life-affirmation can be put as follows: to affirm life-negation is to negate life. Yet, life-negation has life as its only source or ground. Hence, to negate life-negation is to negate (the sources of life-negation in) life; that is, to repeat life-negation. So what attitude *can* we take to life-negation in the name of life-affirmation? Or, to put it in the dramatic-performative terms of the text itself: what attitude should Zarathustra take to the life-negators who despise the body, the *Verächter des Leibes*? “Zarathustra is gentle to the sick. Indeed, he is not angered by their ways of comfort and ingratitude. May they become convalescents and overcomers and create for themselves a higher body! [*Milde ist Zarathustra den Kranken. Wahrlich, er zürnt nicht ihren Arten des Trostes und Undanks. Mögen sie Genesende werden und Überwindende und einen höheren Leib sich schaffen!*]” (Z I, Backworldsmen, KSA 4.37). Zarathustra’s response here, for the first time, is to avoid repeating the life-negating gesture, to find a limit in the negation of life-negators – the despisers of the body – through what he calls *Milde*: not to scold or scorn them, not to act in judgement. In this passage, *Milde* includes the wish that they may be included in the project of self-overcoming, that they may incorporate self-overcoming and create for themselves a higher body. What this means, we learn from the speech on *The Child and Marriage*, is the capacity for continuous self-creation symbolised by the child as a self-propelling wheel (*aus sich rollendes Rad*).⁸

In this speech, “the truth” of marriage is identified with a splitting of the will in two, becoming “the two-fold will [*den Willen zu Zweien*] to create the One that is more than those who created it” (Z I, Child). Playing on the Platonic connection between eros and procreation, Zarathustra embeds the creative moment of self-overcoming (*Über dich sollst du hinausbauen*) in a disjunction of the will across difference, a two-fold will joined together by a love “like a lantern that lights the way for us to higher paths,” as the condition for creating a third that exceeds them both. Yet this is a very un-Platonic third, not the eternal stillness of the “vast ocean of beauty” (*Symp.* 210), but the spontaneous, self-propelling creative force embodied in a child. And it is a very un-Platonic love, a self-love marked by bitterness and negation, a love that remains unsated by two and becomes a thirst, a longing to overcome the two of us: *Über euch hinaus sollt ihr einst lieben!*

But there is a difficulty with Zarathustra’s inclusive gesture. It is already implicit in the contrast Zarathustra draws between the “truth” of marriage, described above, and

8 “Über dich sollst du hinausbauen. Aber erst musst du mir selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele. / Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe! / Einen höheren Leib sollst du schaffen, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad, – einen Schaffenden sollst du schaffen” (Z I, Child).

the false marriage that comes from poverty (*Armut*), and it becomes explicit when Zarathustra focuses on the despisers of the body in the subsequent speech. Here, Nietzsche sharpens the heteronomy thesis when Zarathustra tells us: the Self that is the self-organising multiplicity of the body does not say I but *does* I; that is, it constitutes the self-conscious, thinking I. The body is the I's ruler (*Beherrscher*) and it dictates what the I ought to think about: *wozu es denken soll*. But if the I serves the body / Self in everything, then the Self / body must have an interest in the I that despises the body and negates life; it must be a life-negating body, a dying body:

Even in your folly and your contempt, you despisers of the body, you serve your Self. I say to you: your Self itself wants to die and turns away from life. / No longer is it capable of that which it wants most: – to create beyond itself. This it wants most of all, this is its entire fervor. / But now it is too late for that: – and so your Self wants to go under; you despisers of the body. / Your self wants to go under; and for this reason you became despisers of the body! For you no longer are capable of creating beyond yourselves. / And that is why you are angry now at life and earth. There is an unknown envy in the looking askance of your contempt.

Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr euerem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab. / Nicht mehr vermag es das, was es am liebsten will: – über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst. / Aber zu spät ward es ihm jetzt dafür: – so will euer Selbst untergehn, ihr Verächter des Leibes. / Untergehn will euer Selbst, und darum wurdet ihr zu Verächtern des Leibes! Denn nicht mehr vermögt ihr über euch hinaus zu schaffen. / Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. Ein ungewusster Neid ist im scheelen Blick eurer Verachtung. (Z I, Despisers)

Here, the problem is the ontological alienation mentioned at the start: a kind of paralysis or calcination that inhibits the fluid dynamic proper to the body – self-overcoming or *über sich hinaus schaffen*. But whereas before (*Backworldsmen*) Zarathustra's *Milde* was inclusive of the despisers of the body – that they might incorporate self-overcoming and create for themselves a higher body – this is no longer possible: the body-despiser's body cannot engage in self-overcoming, even though it is its innermost longing, since it is a dying, life-negating body. The despisers of the body are therefore rejected by Zarathustra as useless for the project of self-overcoming: “I will not go your way, you despisers of the body! You are not my bridges to the overman! – [*Ich gehe nicht euren Weg, ihr Verächter des Leibes! Ihr seid mir keine Brücken zum Übermenschen! –*]” (Z I, Despisers).

Zarathustra's gesture of rejection points to the third and most fundamental difference between the (self-)love that begets a “higher body” or Self, and Platonic eros. It is hard to read Zarathustra's words to the despisers of the body: “your Self itself wants to die and turns away from life” and not to think of the defining moment in the history of philosophy when it chose death over life: “the practice of dying” advocated by Socrates as the best life in the *Phaedo* (*Ph.* 81), the desire for wisdom as the soul's longing for death and the union with the forms thereafter; and an ascetic, intellectual practice of contempt for the “prison-house of the body” during life (*Ph.* 82). Socrates' body in the hours before his death, as dramatised in the *Phaedo*, is indeed the life-negating, dying

body of the despisers rejected by Zarathustra. Nor can the reference to Plato's *Symposium* be missed in *The Child and Marriage*, when Zarathustra speaks of false marriage as coming from poverty (*Armut*). Poverty or Πενία is the mother of Eros in Diotima's speech (*Symp.* 203), and, as poverty or lack, determining for Plato's negative conception of desire or love – including the love of wisdom. Desire is the lack of the object of desire, whose attainment spells the death of desire; the gods do not philosophise, since they do not lack wisdom and cannot therefore desire it. In this light, Zarathustra's rejection of the body-despisers is an affirmation of excess as the only "path" (*Weg*) for self-overcoming, the only "bridge to the *Übermensch*." For Nietzsche, contra Plato, the gods do philosophise (BGE 295), and desire as excess is celebrated as *Rausch* both early and late, in *The Birth of Tragedy* and *Twilight of the Idols* (1888).⁹

III The Problem of Affirmation (II) (*On the Rabble*)

The sharpest formulation of the problem of affirmation in relation to life-negation comes in Zarathustra's speech *On the Rabble* (*Vom Gesindel*). The topic of this speech is life, understood as the source of pleasure, and the problem is given by the *Gesindel*, whose characteristic is to be a form of life that is life-poisoning: they poison sources of pleasure. The problem Zarathustra struggles with in the face of the rabble is that of life giving rise to life-negators and the question of whether they are somehow necessary for life:

And the bite I gagged on most was not the knowledge that life itself needs enmity and dying and torture crosses: – / Instead I once asked, and almost choked on my question: What? Does life also stand in *need* of the rabble?

Und nicht das ist der Bissen, an dem ich am meisten würgte, zu wissen, dass das Leben selber Feindschaft nöthig hat und Sterben und Marterkreuze: – / Sondern ich fragte einst und ersticke fast an meiner Frage: wie? hat das Leben auch das Gesindel nöthig? (Z II, Rabble, KSA 4.125)

When Zarathustra speaks of life needing enmity or *Feindschaft*, we might think of his dynamic ontology of power as self-overcoming through differential antagonistic relations with others, what he calls *Steigen*: "And because it needs height, it needs steps and contradiction of steps and ciphers! Life wills to climb and in climbing to overcome itself [*Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden!*]" (Z II, Tarantulas, KSA 4.130).¹⁰

⁹ See Robert Rethy, "The Tragic Affirmation of *The Birth of Tragedy*," *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 1–44: 27.

¹⁰ "Gut und Böse, und Reich und Arm, und Hoch und Gering, und alle Namen der Werthe: Waffen sollen es sein und klirrende Merkmale davon, dass das Leben sich immer wieder selber überwinden muss! /

But in *On the Rabble*, Zarathustra's concern is not with power-relations, but with death and the Christian ideal of self-sacrifice. That is to say, enmity here signifies the opposition to life within life, so that Zarathustra's bitter realisation is that life needs life-negation. But worse than that, he wonders whether life needs the *Gesindel*. The thought that there is a necessity in life to produce the life-poisoning attitudes of all those who negate life is too much for Zarathustra to bear and he succumbs to disgust (*Ekel*), a revulsive rejection of life on the grounds that life necessitates life-negating attitudes:

Not my hatred but my disgust fed hungrily on my life! Oh, I often grew weary of the spirit when I found even the rabble had spirit! [...] And holding my nose I walked annoyed through all yesterday and today; truly, all yesterday and today smell foul of the writing rabble!

Nicht mein Hass, sondern mein Ekel frass mir hungrig am Leben! Ach, des Geistes wurde ich oft müde, als ich auch das Gesindel geistreich fand! [...] Und die Nase mir haltend, gieng ich unmuthig durch alles Gestern und Heute: wahrlich, übel riecht alles Gestern und Heute nach dem schreiben den Gesindel! (Z II, Rabble, KSA 4.125)

Zarathustra's disgust at life is provoked by the realisation that life-poisoning attitudes are somehow necessary for life: not a contingent, localised pathology that can be safely isolated or ignored, but all-pervasive and seemingly inescapable. If life stands in need of the life-poisoning attitudes it produces on a mass scale, is life not somehow poisoned in its very sources? How can we turn against the life-negating attitudes that have virtually colonised life, without turning against life?¹¹ How is it possible to redeem ourselves from this disgust and to affirm life? Zarathustra's immediate response is escape: to escape from the rabble, so as to affirm life in solitude or in a community of solitary self-overcomers; to escape the present and the past, so as to "build our nest on the tree of the future." The necessity of solitude or solitude-in-community is an important theme to which I will turn. But ultimately, it is inadequate as a solution to the problem of affirmation: Zarathustra must still communicate with the present, with the rabble, for in his own words: "if you want to be a star, you must shine for them no less brightly on that account" (Z I, Creating, KSA 4.82). And even here, in his longing for solitude in the section *On the Rabble*, he reluctantly concedes that in his solitude he must still communicate with them, not exactly by addressing them, but acting like a wind, to unsettle them, to take their breath away: "And like a wind I want at one time to blow them asunder and with my sprirt take their spirit's breath away: thus wills it my future [*Und*

In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, – d a r u m braucht es Höhe! / Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden" (Z II, Tarantulas, KSA 4.130).

11 "Und Mancher, der sich vom Leben abkehrte, kehrte sich nur vom Gesindel ab: er wollte nicht Brunnen und Flamme und Frucht mit dem Gesindel theilen" (Z II, Rabble, KSA 4.124). This seems to be a reference to Schopenhauer and a diagnosis of his advocacy of life-negation as falling into the trap faced by Zarathustra: mistaking his rejection of the rabble for a rejection of life.

einem Winde gleich will ich einst noch zwischen sie blasen und mit meinem Geiste ihrem Geiste den Athem nehmen: so will es meine Zukunft!]” (Z II, Rabble, KSA 4.126). Solitude is no escape from the rabble, nor will it enable Zarathustra to overcome his disgust at life. His solution (Z III, Other Dance Song), as I shall argue, is to transform his disgust (*Ekel am Leben*) into a relation of love-hate (*Liebe-Hass*) towards life, as the only viable form of life-affirmation.

IV On the Necessity of Solitude (*On the New Idol, On the Flies of the Market-Place*)

Like *Schopenhauer as Educator*, *Zarathustra* belongs to the long line of philosophical texts, both ancient and modern, preoccupied with the phenomenon of the rabble, the masses, the crowd, the multitude, the mob (Emerson) and mob rule (ὄχλοκρατία, *ochlocratia*, *Pöbelherrschaft*).¹² The problem of Zarathustra’s relation to the crowd or masses is first raised towards end of the *Preface*, where Zarathustra makes it clear that he will be no shepherd to the herd:

Zarathustra seeks fellow creators, Zarathustra seeks fellow harvesters and fellow celebrants: what has he to do with herds and shepherds and corpses! [...] I shall be no shepherd, nor grave digger. I do not even want to speak to the people again; this was the last time I spoke to a dead man.

Mitschaffende sucht Zarathustra, Miterntende und Mitfeiernde sucht Zarathustra: was hat er mit Heerden und Hirten und Leichnamen zu schaffen! [...] Nicht Hirt soll ich sein, nicht Todtengräber. Nicht reden ein mal will ich wieder mit dem Volke; zum letzten Male sprach ich zu einem Todten. (Z I, Preface 9)

¹² The term “ochlocracy” (ὄχλοκρατία) stems from Polybius (*Histories* 6.4.6), but the concern with mob rule already exists in Plato (*Stat.* 302c) and Aristotle (*Politics*, Bk IV, Part IV). See also Joseph Femia, *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought Since the French Revolution*, Oxford 2001. On the irrationality of mobs in nineteenth-century mass psychology, see Christian Borch, *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology*, Cambridge 2012. John Adams, Matthew Arnold, William James, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Stuart Mill, Alexis de Toqueville, Thoreau and Emerson are among those who were concerned with the debasement of democracy at the hands of “the mob,” as Emerson puts it: “The mob is man voluntarily descending to the nature of the beast. Its fit hour of activity is night. Its actions are insane like its whole constitution. It persecutes a principle; it would whip a right; it would tar and feather justice, by inflicting fire and outrage upon the houses and persons of those who have these. It resembles the prank of boys, who run with fire-engines to put out the ruddy aurora streaming to the stars” (Ralph Waldo Emerson, “Compensation,” in *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 2nd ed., ed. Brooks Atkinson, New York 1950, 184).

Because it is impossible to teach self-overcoming to the people, Zarathustra breaks with the people and chooses solitude instead, but a solitude in friendship or community with other solitaries engaged in self-overcoming:

I will join the creators, the harvesters, the celebrants as companions: I will show them the rainbow and all the stairs to the overman. / I will sing my song to solitary and twofold hermits; and for him who still has ears for the unheard of, I will make his heart heavy with my happiness.

Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen des Übermenschen. / Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweiesiedlern; und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke. (Z I, Preface 9)

The *locus classicus* of the necessity of solitude for the task of self-overcoming is *On the New Idol (Vom neuen Götzen)* and its sequel *On the Flies of the Market-Place (Von den Fliegen des Marktes)*. These speeches insert a radical disjunction, a disconnect between the task of self-overcoming and the state, political life, political thinking and public discourse. It is here, if anywhere, that *Zarathustra* shows itself to be a profoundly anti-political text in the sense that it deprives political life in general of any constructive potential for what it takes to be the essential task for humankind in the present. The state is described as a mendacious, destructive monster that claims to be the people but is in fact the death of peoples. If a people is a life-affirmative unity that hangs the mores and laws it creates above itself as the table of its self-overcomings,¹³ the state is the sepulchre of peoples, which are no more. The modern state, Zarathustra claims, has its *raison d'être* not in any living people but in the masses – what he variously calls the superfluous, *das Überflüssige*, the far-too-many (*die Viel zu Vielen*), whose basic characteristic is uniformity, replaceability, loss of difference and individuality, loss of human-ness.

Zarathustra's disconnection of self-overcoming from the state is clean and clinical. At issue in self-overcoming, as we know, is the human: *der Mensch*, as *etwas, das überwunden werden soll*. But: "There, where the state ends, only there begins the human who is not superfluous; there begins the song of necessity, the unique and irreplaceable melody. [*Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Nothwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise*]" (Z I, Idol, KSA 4.63). A thought that culminates in the demand for solitude, as the *sine qua non* for self-overcoming: in a parting of ways (as in the section on *The Despisers*) between the state and political matters on one side, and the path of self-overcoming as a path of solitude on the other: "There, where the state *ends* – look there, my brothers! Do you not see it, the rainbow and the bridges of the overman? – [*Dort, wo der Staat a uf h ö r t, – so*

13 "Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht" (Z I, Goals). On Nietzsche's concept of *Volk* and the *Völker* of Europe, see Gerd Schank, "Rasse" und "Züchtung" bei Nietzsche, Berlin 2011, 51–149.

seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen? –]” (Z I, Idol, KSA 4.64).

The necessity of solitude is then made explicit in *On the Flies of the Market-Place*, which posits the necessity of breaking with state and politics for sake of *Selbst-Überwindung*, followed by the necessity of breaking with public discourse:

Flee, my friend, into your solitude! I see you dazed by the noise of the great men and stung by the stings of the little. [...] Where solitude ends, there begins the market place; and where the market place begins, there begins too the noise of the great actors and the buzzing of poisonous flies. [...] Away from the market place and fame all greatness takes place; away from the market place and fame the inventors of new values have lived all along. [...] Flee, my friend, into your solitude: I see you stung by poisonous flies. Flee where raw, strong air blows! Flee into your solitude! You have lived too long near the small and the pitiful. Flee their invisible revenge! Against you they are nothing but revenge. / Do not raise your arm against them anymore! They are innumerable, and it is not your lot to be a fly-swatter.

Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit! Ich sehe dich betäubt vom Lärme der grossen Männer und zerstoehen von den Stacheln der kleinen. [...] Wo die Einsamkeit aufhört, da beginnt der Markt; und wo der Markt beginnt, da beginnt auch der Lärm der grossen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen. [...] Abseits vom Markte und Ruhme begiebt sich alles Grosse: abseits vom Markte und Ruhme wohnen von je die Erfinder neuer Werthe. [...] Fliehe in deine Einsamkeit! Du lebst den Kleinen und Erbärmlichen zu nahe. Fliehe vor ihrer unsichtbaren Rache! Gegen dich sind sie Nichts als Rache. / Hebe nicht mehr den Arm gegen sie! Unzählbar sind sie, und es ist nicht dein Loos, Fliegenwedel zu sein. (Z I, Flies, KSA 4.65–6)

Even if the creation of new values requires isolation from the public sphere, it is inseparable from the total critique of values, including the values in circulation in the market place. But (once again) Zarathustra issues a call for measure, for a limit in the negation of opinion-formers¹⁴ and their followers, so as not to replicate their own attitude of vengeance and hatred towards outsiders. Indeed, the demand for solitude culminates in a call not just for mildness, *Milde*, but for *justice* that would prevent the replication of their injustice towards self-overcomers: “Because you are mild and of just temperament, you say: ‘They are not guilty of their petty existence.’ But their narrow souls think: ‘All great existence is guilty.’ [Weil du milde bist und gerechten Sinnes, sagst du: ‘unschuldig sind sie an ihrem kleinen Dasein.’ Aber ihre enge Seele denkt: ‘Schuld ist alles grosse Dasein.]” (Z I, Flies, KSA 4.67). In the end, however, Zarathustra concedes that *Milde* fails to resolve this problematic relation, for it will not diminish their hatred: self-overcomers are condemned to be hated by the crowd. “Even when you are mild towards them, they still feel despised by you; and they repay your benefaction with

¹⁴ The rule of public opinion (*öffentliche Meinungen*) is a major concern behind Nietzsche’s perfectionism in *Schopenhauer as Educator*, as one of three “M’s” enslaving us: “des Moments, der Meinungen und der Moden.” He writes of the “Ketten der Meinungen und der Furcht,” of our “Knechtschaft unter öffentlichen Meinungen und die Gefahr der Freiheit,” and equates “die öffentlichen Meinungen” with “die privaten Faulheiten” (UM III, SE 1, KSA 1.338; SE 2, KSA 1.348; SE 6, KSA 1.392; SE 8, KSA 1.425).

hidden malefactions. [*Auch wenn du ihnen milde bist, fühlen sie sich noch von dir verachtet; und sie geben dir deine Wohlthat zurück mit versteckten Wehthaten*]” (Z I, Flies, KSA 4.67).

V Affirmation (III): From Disgust to Love-Hate (*The Dance Song, The Other Dance Song, On Self-Overcoming*)

In *On the Rabble*, as we saw, the problem of affirmation is dramatized as Zarathustra’s disgust (*Ekel*) at life for producing life-poisoning attitudes that are seemingly all-pervasive, inescapable, even somehow necessary for life. Zarathustra’s first response is precisely to escape, to isolate himself from political life, but also to exercise *Milde* in his critique of the rabble, so as not to replicate their life-negating hatred. But none of this helps to understand how one can affirm life, when life has been virtually swallowed up by life-poisoning attitudes. In what follows, we will see Zarathustra’s response to the problem of affirmation: to transform disgust (*Ekel am Leben*) into a relation of love-hate (*Liebe-Hass*) towards life.

The importance of love-hate for life-affirmation is first made clear in Zarathustra’s *Dance Song* (*Das Tanzlied*), in which for the first time he addresses Life: “At bottom I love only life – and verily, most when I hate it! [*Von Grund aus liebe ich nur das Leben – und, wahrlich, am meisten dann, wenn ich es hasse!*]” (Z II, Dance Song) – a thought that returns in *The Other Dance Song*, when Zarathustra says to Life:

I fear you up close, and I love you from a distance; your flight lures me, your seeking compels me: – I suffer, but suffer gladly for you any day! / You whose coldness ignites, whose hate seduces; whose fleeing binds, whose scorn is – moving: / – who would not hate you, you great binder, and winder; temptress, attemptress, and finder! Who would not love you, you innocent, ardent one, wind-bride and child-eyed sinner!

Ich fürchte dich Nahe, ich liebe dich Ferne; deine Flucht lockt mich, dein Suchen stockt mich: – ich leide, aber was litt ich um dich nicht gerne! / Deren Kälte zündet, deren Hass verführt, deren Flucht bindet, deren Spott – rührt: / – wer hasste dich nicht, dich grosse Binderin, Umwinderin, Versucherin, Sucherin, Finderin! Wer liebte dich nicht, dich unschuldige, ungeduldige, windseilige, kindsäugige Sünderin! (Z III, Other Dance Song 1)

In both passages, the affirmation of life is described as a love of life, but a love that is inseparable from hatred. In the second passage, we can begin to see why, because for the first time love (seduction) and hatred are inscribed *within* life as the key to her affective economy. It is because love-hate is bound up with life’s economy that the affirmation of life, from a radically immanent standpoint in life, takes the form of love-hate towards life. This suggestion is made explicit in Zarathustra’s speech *On Self-Overcoming* (*Von*

der Selbst-Ueberwindung), where, as we saw at the start, self-overcoming is ascribed to life as her dynamic principle: “And this secret life itself spoke to me: ‘Behold,’ it said, ‘I am that *which must always overcome itself*. [*Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir ‘Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss*]” (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.148).

In this speech, Zarathustra treats life in terms of his dynamic ontology of will to power. And as the dynamic principle of will to power, self-overcoming implies struggle and enmity, as Life says:

“That I must be struggle and becoming and purpose and the contradiction of purposes – alas, whoever guesses my will guesses also on what *crooked* paths it must walk! / “Whatever I may create and however I may love it – soon I must be its opponent and my love’s opponent, thus my will wants it.

“Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen *krummen* Wegen er gehen muss! / “Was ich auch schaffe und wie ich’s auch liebe, – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille. (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.148)

Life is struggle, or *Kampf*, because life is will to power, and power is self-overcoming and intensification (*Steigen*), which can only occur through differential antagonistic relations with others (Z II, Tarantulas, KSA 4.130). But here, *Kampf* comes into life because life is power, and power can manifest itself in an indeterminate number of different ways, especially in “crooked ways.” Where life is power, everything is ambivalent (love can be an expression of power or weakness, and so can hate), and everything is liable to turn into its opposite, so that what I love in one moment, I must oppose or hate in the next. As a principle of creativity, will to power is bound up with the dynamic of self-overcoming, so that values born of love must eventually submit to destruction:

Truly, I say to you: good and evil that would be everlasting – there is no such thing! They must overcome themselves out of themselves again and again. [...] But a stronger force grows out of your values and a new overcoming; upon it egg and eggshell break. / And whoever must be a creator in good and evil – truly, he must first be an annihilator and break values.

Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden. [...] Aber eine stärkere Gewalt wächst aus euren Werthen und eine neue Überwindung: an der zerbricht Ei und Eierschale. / Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.149)

In this way love-hate, as the affective signature of the affirmation of life in *Zarathustra*, is inscribed in the dynamic character of life as will to power. If the problem of affirmation was posed by Zarathustra’s disgust, his *Ekel am Leben*, his affirmative response is to adopt a radically immanent standpoint in life under the sign of love-hate: affirmation as love-hate towards life, where love-hate is taken to be intrinsic to the affective economy

of life. In the following section, I turn to Zarathustra's most sustained discussion of love-hate in *On War and Warrior-Peoples* (*Vom Krieg und Kriegsvolke*). Once again, his thought is motivated by the problem of the affirmation of life, and here Zarathustra explores the implications that affirmation, as a "love for life" (Z I, War), has for our relation as self-overcomers to others.

VI Love-Hate and War (*On War and Warrior-Peoples*)

Despite its title, Zarathustra's subject-matter in this speech is in fact love (*Liebe*):

We do not want to be spared by our best enemies, nor by those whom we love thoroughly. So let me tell you the truth now! / My brothers in war! I love you thoroughly, I am and I was your equal. And I am also your best enemy. So let me tell you the truth now!

Von unsern besten Feinden wollen wir nicht geschont sein, und auch von Denen nicht, welche wir von Grund aus lieben. So lasst mich denn euch die Wahrheit sagen! / Meine Brüder im Kriege! Ich liebe euch von Grund aus, ich bin und war Euresgleichen. Und ich bin auch euer bester Feind. So lasst mich denn euch die Wahrheit sagen! (Z I, War)

Already in these opening lines, Zarathustra sets out the conditions for (real) love. They are: 1. *equality*: to be like one another, to be alike or, in dynamic terms: to be of approximately equal power (*Euresgleichen*); 2. *commonality*: to share a certain familiarity (*ich kenne euch*), and 3. *enmity* (*Feindschaft*). To these must be added 4. *plurality* or *difference*, when Zarathustra later on distinguishes warriors from soldiers: "I see many soldiers: Let me see many warriors! 'Uni-form' one calls what they wear: let it not be uniform what they thereby conceal! [*Ich sehe viel Soldaten: möchte ich viel Kriegsmänner sehen! 'Ein-form' nennt man's, was sie tragen: möge es nicht Ein-form sein, was sie damit verstecken!*]" (Z I, War). This distinction serves to insert radical individualism as a necessary moment into the concept of love-enmity, which can only arise when one seeks out and finds one's own enemy (*eurem Feinde*). To engage in love-enmity like a warrior requires the exercise of discipline, but it presupposes human plurality: uniform in discipline, pluriform in reality. But what is Zarathustra's motivation for this conflictual notion of love? What is love-enmity for?

It is important to see that this is not simply warfare for the sake of power. The four conditions of love – equality, commonality, enmity and plurality – are also the conditions for the Greek *agon*, as described by Nietzsche in his early text *Homer's Contest* (1872). Zarathustra's agonal warfare is for knowledge (*Erkenntnis*), for thought (*für eure Gedanken*). Indeed, it is for "the highest thought of life" – affirmation of life or love for life – that one ought to seek out one's enemy:

Let your love for life be love for your highest hope, and let your highest hope be the highest thought of life! / But you shall have your highest thought commanded by me – and it says: the human being is something that ought to be overcome.

Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens! / Euren höchsten Gedanken aber sollt ihr euch von mir befehlen lassen – und er lautet: der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. (Z I, War)

Affirmation or *Liebe zum Leben*, Zarathustra tells “us,” must respond to the demand or “command” to overcome the human as it is, that is, to overcome our estrangement from being human by recuperating the dynamic of self-overcoming through agonal relations of love-hate towards our chosen enemies: “Overcome yourself even in your next of kin [Überwinde dich selber noch in deinem Nächsten],” as Nietzsche puts in the speech *On Old and New Tablets* (Z III, Tablets 4).

But in the course of the speech *On War*, Zarathustra suggests two more concrete answers to the question of love-enmity. The first clue comes when he says to his (imaginary) brothers: “I know of the hate and envy of your heart. You are not great enough to not know hate and envy. So at least be great enough to not be ashamed of them! [*Ich weiss um den Hass und Neid eures Herzens. Ihr seid nicht gross genug, um Hass und Neid nicht zu kennen. So seid denn gross genug, euch ihrer nicht zu schämen!*]” (Z I, War). The problem here concerns the violent, destructive passions and aggression on the ground of human existence, and the question: how best to deal with them? Zarathustra’s response is the same as Nietzsche’s in his early study of the contest or *agon* in archaic Greek culture, and already intimated in the conditions for love in the opening lines of *On War*: not to condemn, negate or destroy these passions (as in Christian morality as anti-nature: “il faut tuer les passions,” TI, Moral 1), not to suppress them in favour of neighbourly love and compassion, but to affirm them as human and provide an outlet for their limited, non-destructive expression or discharge.¹⁵ If Zarathustra’s problem is how to provide an outlet for hatred and envy that limits and contains their destructiveness, the answer developed in the course of the speech is by way of agonal love-hate, love-enmity.

Everything in this speech turns on enmity, *Feindschaft*. Knowledge is a waging of war, (short) peace is “a means to new wars,” “probity” (*Redlichkeit*) is a “triumph,” “work” (*Arbeit*) should be a “struggle” (*Kampf*), peace should be a “victory” (*Sieg*), and it is the manner of conducting war that sanctifies a cause, not a “good cause” that sanctifies war. The question is: why this insistence on war where love is Zarathustra’s subject matter? The answer comes when he says: “War and courage have done more great things than neighbourly love. Not your compassion but your bravery has rescued the casualties so far. [*Der Krieg und der Muth haben mehr grosse Dinge gethan, als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten*]” (Z I, War). Here war and courage are placed in polemical opposition to the Christian values

¹⁵ See Nachlass 1875, 5[146], KSA 8.78.

of neighbourly love (*agape*) and compassion (*Mitleid*). But war is not blindly opposed to love as the absence of love; for in this section, as we saw, enmity is one of the conditions for love, so that Zarathustra's "war" signifies war-in-love, a warring love.

The lines quoted above give a third answer to the question of love-enmity. The problem (3) of this section is how to overcome the Christian values of love and compassion in the process of self-overcoming, and Zarathustra's response is to develop a counter-concept of love that is *inclusive* of what Christian love denies: enmity-in-love or hatred in love. Indeed, these displacements – war for neighbourly love, courage for compassion – are just two in a series of anti-Christian displacements performed in the speech *On War: Übermut* for *Schwäche*, *Flut* for *Ebbe*, *Erhabenheit* for *hübsch zugleich und rührend*, *Gehorsam* for *Auflehnung*, *Kampf* for *Arbeit*, *Sieg* for *Friede*.

Even if enmity and hatred seem to extend to everything in this speech, there is an important qualification, which Zarathustra introduces under the sign of ugliness:

You are ugly? Very well, my brothers! Take the sublime mantle about you, the mantle of the ugly! / And when your soul grows great it grows arrogant and in your sublimity there is wickedness. I know you well. In wickedness the arrogant one encounters the weakling. / But they misunderstand one another. I know you well. / You may only have enemies to hate, but not enemies to despise. You must be proud of your enemy: then the successes of your enemy will be your successes too.

Ihr seid hässlich? Nun wohlan, meine Brüder! So nehmt das Erhabne um euch, den Mantel des Hässlichen! / Und wenn eure Seele gross wird, so wird sie übermüthig, und in eurer Erhabenheit ist Bosheit. Ich kenne euch. / Aber sie missverstehen einander. Ich kenne euch. / Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müsst stolz auf euern Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge. (Z I, War)

The opening words "You are ugly?" just raise the question: who calls the warriors ugly? It can only be the same ones who ascribe "wickedness" or "malice" (*Bosheit*) twice over to the warriors. For the connection between ugliness and wickedness we need to go back to the etymological connections between ugliness and hatred, on which Nietzsche is drawing: *hässlich* as *hassenswert* as *böse*; that is, "ugly" in the sense of "hateworthy," often *morally* hateworthy or wicked.¹⁶ This connection is made in the next line, where the warrior's arrogant wickedness is located in his encounter with the weakling (*Schwächlinge*). It is, in other words, when judged from a position of weakness that the warriors of knowledge are deemed to be ugly, hateworthy and wicked. The "ugliness" of the warriors says nothing about the warriors; instead, it signifies the hatred felt from a position of weakness towards those who have the strength to overcome themselves, a hatred couched in moral condemnation.

These judgements raise once again the problem of the relation between those engaged in self-overcoming and the mob, the masses, the herd. If the herd will always

¹⁶ For a detailed discussion of the etymological and semantic relations between ugliness and hatred, see Herman W. Siemens, "Nietzsche's Philosophy of Hatred," *Tijdschrift voor Filosofie* 77/4 (2015), 747–84.

hate and condemn the solitary engaged in self-overcoming, what attitude should the latter take to the crowd? The temptation is of course to reciprocate and thereby repeat their own resentful hatred, but Zarathustra puts a stop to this by carefully limiting enmity: “You may only have enemies to hate, but not enemies to despise. You must be proud of your enemy: then the successes of your enemy will be your successes too. [*Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müsst stolz auf euern Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge!*]” (Z I, War). In these lines, we could say, Zarathustra reinterprets the warriors’ ugliness from a position of strength. Drawing on another etymological relation between ugliness and hatred, where ugliness signifies the first-person expression of hatred (rather than the second-person: you are hateworthy), Nietzsche is in effect asking: what form does hatred take when it is hatred, not from a position of weakness, but from a position of strength? Zarathustra’s answer is that hatred, from a position of strength, takes the form of pride in one’s enemy and in the successes of one’s enemy. This hatred does not reject its object as hateworthy and condemn it as wicked; on the contrary, it is attracted by the other’s achievement, drawn to take on its standard of excellence and match it, thereby limiting its negation of the other through an erotic, joyful affirmation that would enhance and share in its power. To hate one’s enemy from a position of strength does not mean to distort and condemn him, but to rejoice in his strength and achievements, to stimulate and enhance his power in an agonal dynamic of self-overcoming with and against one’s chosen enemies.

The notion of hatred-among-those-of-equal-power or agonal hatred introduced in these lines is the correlate and condition of the love for equals (*Euresgleichen*) declared in the opening lines; like love, it entails a profound affirmation of the other; a pride in the enemy that rejoices in its successes. By the same token, however, those who are not equal in power, the weaklings, should not be hated, but only despised (*Verachten*). In that case, Zarathustra says, they should not be treated as enemies at all. In response to the problem of the crowd, then, Zarathustra advocates agonal relations of love-hate among equals for fellow warriors of knowledge, but relations of a completely different order for the mob or masses. What these relations look like is clarified later in the book, when, in *On Old and New Tablets*, Zarathustra returns to this topic:

I love the brave, but it is not enough to be a fierce combatant – one must also know whom to combat! / And often there is more bravery in someone controlling himself and passing by, so that he saves himself for the worthier enemy! I should have only those enemies to be hated, but not enemies to despise; you must be proud of your enemy: this I taught you already once before. / For the worthier enemy, my friends, you should save yourselves: and therefore you must pass many by – / – especially pass by much rabble that thunders in your ears about folk and peoples. / Keep your eye clear of their pros and cons! There is much justice, much injustice here; whoever watches becomes angry. / To see into them and see through them – it’s all the same here; therefore go away into the woods and lay your swords to sleep! / Go your ways! And let folk and peoples go theirs! – dark ways, to be sure, on which not a single hope flashes anymore!

Ich liebe die Tapferen: aber es ist nicht genug, Hau-Degen sein, – man muss auch wissen Hauschau-Wen! / Und oft ist mehr Tapferkeit darin, dass Einer an sich hält und vorübergeht: damit er sich dem würdigeren Feinde aufspare! / Ich sollt nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten: ihr müsst stolz auf euren Feind sein: also lehrte ich schon Ein Mal. / Dem würdigeren Feinde, oh meine Freunde, sollt ihr euch aufsparen: darum müsst ihr an Vielem vorübergehn, – / – sonderlich an vielem Gesindel, das euch in die Ohren lärmt von Volk und Völkern. / Haltet euer Auge rein von ihrem Für und Wider! Da giebt es viel Recht, viel Unrecht: wer da zusieht, wird zornig. / Dreinschaun, dreinhaun – das ist da Eins: darum geht weg in die Wälder und legt euer Schwert schlafen! / Geht eure Wege! Und lasst Volk und Völker die ihren gehn! – dunkle Wege wahrlich, auf denen auch nicht Eine Hoffnung mehr wetterleuchtet! (Z III, Tablets 21)

With these words, Zarathustra goes beyond the exercise of *Milde* and justice as ways to limit his negation of the rabble (or put his sword to sleep); the only way he finds open to him is to “pass by” them: *vorübergehen*. From the section by the same name, *On Passing-by (Vom Vorübergehen)*, we learn why he chooses this path. Most of this section concerns Zarathustra’s encounter with his so-called ape by the gates of a big city. This character reiterates much of Zarathustra’s (and Nietzsche’s) own critique of newspaper culture and public discourse, moralistic hypocrisy, sycophancy etc. But at a certain point Zarathustra stops him and shuts him up with the words: “*Ich verachte dein Verachten*”: “I despise your despising; and when you warned me, why did you not warn yourself? / Out of love alone ought my contempt [*Verachten*] and my warning bird take off: not out of the swamp” (Z III, Passing-by, KSA 4.224).¹⁷

The problem is not that the ape is wrong. Even if what he says is right (and it is, as Zarathustra indirectly concedes, because he is aping him), he is in the wrong because his discourse expresses utter contempt (*Verachten*) for the rabble.¹⁸ But this is not contempt without enmity from a position of strength; it is a frog-like croaking from the swamp, or the pig-like grunting of one who seeks vengeance.¹⁹ And so Zarathustra turns the

¹⁷ “Ich verachte dein Verachten; und wenn du mich warntest, – warum warntest du dich nicht selber? / Aus der Liebe allein soll mir mein Verachten und mein warnender Vogel auffliegen: aber nicht aus dem Sumpfe! –” (Z III, Passing-by, KSA 4.224).

¹⁸ “Aber dein Narren-Wort thut mir Schaden, selbst, wo du Recht hast! Und wenn Zarathustra’s Wort sogar hundert Mal Recht hätte: du würdest mit meinem Wort immer – Unrecht thun!” (Z III, Passing-by, KSA 4.225).

¹⁹ “Warum wohntest du so lange am Sumpfe, dass du selber zum Frosch und zur Kröte werden musstest? / Fließt dir nicht selber nun ein faulichtes schaumichtes Sumpf-Blut durch die Adern, dass du also quaken und lästern lerntest? / Warum giengst du nicht in den Wald? Oder pflügtest die Erde? Ist das Meer nicht voll von grünen Eilanden? / Ich verachte dein Verachten; und wenn du mich warntest, – warum warntest du dich nicht selber? / Aus der Liebe allein soll mir mein Verachten und mein warnender Vogel auffliegen: aber nicht aus dem Sumpfe! – / Man heisst dich meinen Affen, du schäumender Narr: aber ich heisse dich mein Grunze-Schwein, – durch Grunzen verdirbst du mir noch mein Lob der Narrheit. / Was war es denn, was dich zuerst grunzen machte? Dass Niemand dir genug geschmeichelt hat: – darum setztest du dich hin zu diesem Unrathe, dass du Grund hättest viel zu grunzen, – / – dass du Grund hättest zu vieler Rache! Rache nämlich, du eitler Narr, ist all dein Schäumen, ich errieth dich wohl!” (Z III, Passing-by, KSA 4.225).

ape's contempt on itself with the words: "I despise your contempt [*Ich verachte dein Verachten*]." As always, Zarathustra is mindful of how to engage in the critical negation of life-negators in a way that would allow for unbounded affirmation, and unbounded contempt is not the way. Instead, he proposes, once again, to find a limit in negation by couching it in love, exclaiming that his contempt should (*soll*) come "out of love." At the end of the section, however, Zarathustra concedes that he cannot do as he should, since he cannot love the big city and its *Gesinde*. And the lesson he leaves his ape is to "pass by": "This teaching I give unto you, you fool, on departing: where one can no longer love, one ought to – *pass by!*: – [*vorübergehen!*]" (Z III, Passing-by, KSA 4.225). "Passing by" is, then, the only recourse for limiting critical negation, when one cannot muster the affirmative counter-force of love. In this way, Zarathustra at least avoids reciprocating the hatred of the crowd for solitaries and succumbing to revenge, as does his ape. But "passing by" cannot be the final word or gesture. For one, as we saw, Zarathustra (and Nietzsche) cannot avoid communicating with the present and participating in public discourse, whether as a star that shines on the rabble, or a wind that unsettles them. But there is also a critical deficit in this gesture, a failure to acknowledge his complicity in the rabble, namely that he is part of the problem and not somehow exempt. Both of these points are taken up in the section *On the Way of the Creator*.

VII On Creative Self-Contempt (*On the Way of the Creator*)

In Zarathustra's discourse *On the Way of the Creator* (*Vom Wege des Schaffenden*), it is the very gesture of "passing by" that raises the problem of contempt (*Verachtung*) – this time on the part of the Many towards the One:

Do you know the word "contempt" yet, my brother? And the torture of your justice, to be just to those who despise you? / You compel many to relearn about you; they hold that strongly against you. You came near to them and yet passed by: they will never forgive you that. / You pass over and beyond them: but the higher you climb the smaller the eye of envy sees you. But the one who flies is the one most hated.

Kennst du, mein Bruder, schon das Wort "Verachtung"? Und die Qual deiner Gerechtigkeit, Solchen gerecht zu sein, die dich verachten? / Du zwingst Viele, über dich umzulernen; das rechnen sie dir hart an. Du kamst ihnen nahe und giengst doch vorüber: das verzeihen sie dir niemals. / Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst (Z I, Creator, KSA 4.81).

Here, it is clear to Zarathustra that "passing by" only exacerbates the alienation of the solitary by stoking contempt and hatred in the rabble. But Zarathustra's speech opens on a different note altogether, one that displaces the meaning of his problematic relation to the rabble. At issue in the opening lines is once again the longing for solitude

(*Vereinsamung*). But solitude is never solitary – “we are always among many” (*wir sind immer unter Vielen*),²⁰ and Zarathustra cautions: “The voice of the herd will also still resound in you” in solitude. You may wish to break from the herd, but you still share “One conscience” with them, they are part of you, so that you are part of them, and in breaking with them you feel their pain. In these lines, the would-be solitary is denied any critical distance or privilege and is situated squarely in the herd, as its present and provenance, so that the problem of solitude becomes, in Cavell’s words: how to come out of the mob?²¹ But the mob is not just outside Zarathustra. Following Emerson and the opening gambit of *Schopenhauer as Educator*, the problem is focused on our conformism, our self-satisfaction and complicity in the opinions and values of the day,²² so that the problem of how to relate to the mob or herd is displaced within the solitary. With this shift, the problem of contempt and hatred by the rabble becomes a problem of self-contempt and self-hatred.

Throughout the book, Zarathustra places remarkable importance on self-contempt (*Selbstverachtung*). Already in the *Preface*, he says: “What is the greatest thing that you can experience? That ist the hour of great contempt [*der grossen Verachtung*]. The hour in which even your happiness becomes repulsive to you [*zum Ekel wird*] and just so your reason and your virtue” (Z I, Preface 3). Self-contempt is seen as the indispensable source or incentive for the desire for self-overcoming, so that Zarathustra can say: “I love the great despisers, because they are the great reverers and arrows of longing

20 “We direct all the good and bad habitual drives against ourselves: in thinking about ourselves, in feeling for and against us [*Empfinden für und gegen uns*], the struggle in us – we never treat ourselves as an individual, but as a twosome or multiplicity; we exercise towards ourselves all social practices (friendship revenge envy) properly. The naive egoism of the animal has been completely altered by our *social integration*: we just can no longer feel a singularity [*Einzigkeit*] of the ego, *we are always among many*. We have split and continue to divide ourselves again and again. The *social drives* (*like enmity envy hatred*) (which presuppose a plurality) have transformed us: we have displaced ‘society’ within ourselves, compressed it, and to retreat into oneself is not a flight from society, but often a discomfoting *dreaming-on and interpreting* of the processes in us according to the scheme of earlier experiences” (Nachlass 1880, 6[80], KSA 9.215–6). Not only do the moral judgements of the social organism in-form our moral sentiments; our very self-relation is constituted by social drives and practices: “We treat ourselves as a multiplicity and bring to these ‘social relations’ all the social habits which we have towards humans animals things” (Nachlass 1880, 6[70], KSA 9.212).

21 See Cavell, “Aversive Thinking,” 47. For Emerson on the mob: “But now we are a mob. Man does not stand in awe of man, nor is his genius admonished to stay at home, to put itself in communication with the internal ocean, but it goes abroad to beg a cup of water of the urns of other men” (Emerson, “Self-Reliance,” 159).

22 “A traveller who had seen many lands and peoples and several of the earth’s continents was asked what quality in men he had discovered everywhere he had gone. He replied: ‘They have a tendency to laziness.’ To many it will seem that he ought rather to have said: ‘They are all timid. They hide themselves behind customs and opinions’” (UM III, SE 1, KSA 1.337). This theme is ubiquitous in *Schopenhauer as Educator*, e. g., SE 7, KSA 1.410: “If a man perceives himself by means of the opinions of others, it is no wonder if he sees in himself nothing but the opinions of others!”

for the other shore [*Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer!*]” (Z I, Preface 4). Self-contempt is also seen as part of a self-destructive dynamic, and one of the most recurrent refrains in *Zarathustra* is that creation, novelty and (self-)transformation presuppose, as their necessary condition, destruction of existing forms (*Grundformen*) and values. Thus, the figure of the Last Human, *der letzte Mensch*, utterly barren and satisfied with its existence, is called “the most contemptible human,” precisely because it is incapable of self-contempt: “Woe! The time is coming of the most contemptible human, who can no longer despise himself [*Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann!*]” (Z I, Preface 5). Nonetheless, from the point of view of life-affirmation, self-contempt, contempt for the rabble “within,” houses dangers no less than contempt for the rabble “without.” What, after all, is to distinguish this form of self-contempt from the profoundly life-negating self-contempt of the despisers of the body, or from the pale criminal’s *große Verachtung*, who suffers from himself and condemns himself (Z I, Criminal)? Here, too, we hear Zarathustra recommend *Milde*, restraint in one’s self-contempt: “‘enemy’ you ought to say, but not ‘evil-doer’; ‘sick man’ you ought to say, but not ‘scoundrel’; ‘fool’ you ought to say, not not ‘sinner’ [*Feind’ sollt ihr sagen, aber nicht ‘Bösewicht’; ‘Kranker’ sollt ihr sagen, aber nicht ‘Schuft’; ‘Thor’ sollt ihr sagen, aber nicht ‘Sünder’!*]” (Z I, Criminal).

But the key question is: what is to distinguish creative and affirmative self-hatred from sterile and life-negating self-annihilation? And as its title indicates, this is at issue in the discourse *On the Way of Creator*. It is not enough for the would-be solitary to break with the rabble in order to attain the freedom to think and create. “Freedom from”: the negative freedom of contempt and self-contempt for the rabble does not interest Zarathustra. Freedom begins with a creative project or direction, a *Wozu?*, and it is only within a positive, creative process that the negation of the rabble makes any sense. But in a way, this just restates the problem. For the problem is how to create, and how to distinguish creative from (self-)destructive (self-)contempt. This problem is dramatized by Zarathustra as the moment of self-critique, when it dawns on the solitary that contempt for and from and the rabble is a conflict with himself:

But the worst enemy whom you can encounter will always be yourself; you lie in wait for yourself in caves and woods. / Solitary one, you go the way to yourself! And past you yourself leads your way and past your seven devils! / To your own self you will be heretic and witch and soothsayer and fool and doubter and unholy man and villain. / You must want to burn yourself up in your own flame: how could you become new if you did not first become ashes!

Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein; du selber lauerst dir auf in Höhlen und Wäldern. / Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln! / Ketzler wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht. / Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist! (Z I, Creator, KSA 4.82)

Curiously, the solitary's inward way, in "going past" the self (*vorbeiführen*) and the devilish problem of contempt, seems to replicate the outward way of "passing by" (*vorübergehen*) the rabble, which, as Zarathustra has made clear, only exacerbates the problem of contempt. But this would be to miss Zarathustra's point, which concerns the conditions of possibility for creation, *Schaffen*. Drawing once again on the Platonic figure of eros, Zarathustra casts the solitary as a lover (*Liebende*), whose love is great only in bearing and giving birth to something that exceeds, "goes past" and "beyond" the self-that-was, the attained self, letting it "go to ground":

Soitary one, you go the way of the lover: you love yourself and that is why you despise yourself as only lovers despise. / The lover wants to create because he despises! What does he know of love who did not have to despise precisely what he loved! With your love go into your isolation and with your creativity, my brother; and only later will justice hobble after you. / With my tears go into your isolation, my brother. I love him who wants to create over and beyond himself and thus goes to ground. –

Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selbst liebst du und deshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten. / Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte! / Mit deiner Liebe gehe in deine Vereinsamung und mit deinem Schaffen, mein Bruder; und spät erst wird die Gerechtigkeit dir nachhinken. / Mit meinen Thränen gehe in deine Vereinsamung, mein Bruder. Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht. – (Z I, Creator, KSA 4.82–3)

When couched in the love of self, self-contempt becomes a creative force, since it redirects our love towards that which we create, allowing our self-that-was to perish for the sake of something that exceeds it, our attained self for an "unattained but attainable self."²³ Such is the logic of self-overcoming, advanced by Zarathustra as the path towards the love of life and unbounded affirmation. Yet, as we know from the speech *On Self-Overcoming*, it is a "crooked path" without a final destination, satisfaction or resting place, one that is marked by "struggle" and "becoming and goal and the contradiction of goals,"²⁴ a path on which we will inevitably become "opponents" of what we create and love and will subject our love, once again, to our contempt.

"That I must be struggle and becoming and purpose and the contradiction of purposes – alas, whoever guesses my will guesses also on what *crooked* paths it must walk! "Whatever I may create and however I may love it – soon I must be its opponent and oppose my love, thus does my will will it.

²³ Ralph Waldo Emerson, "History," in *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 125.

²⁴ The teleology and counter-teleology of Life in *Zarathustra* mirrors quite precisely that of Nietzsche's metaphysics of nature in SE 5, KSA 1.380, who, in the face of exemplars of human perfection, "*fühlt sich zum ersten Male am Ziele, dort nämlich, wo sie begreift, dass sie verlernen müsse, Ziele zu haben und dass sie das Spiel des Lebens und Werdens zu hoch gespielt habe.*"

“Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen k r u m m e n Wegen er gehen muss! / “Was ich auch schaffe und wie ich’s auch liebe, – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille (Z II, Self-Overcoming, KSA 4.148)

VIII Reflections on Perfectionism and Self-Overcoming

I turn now to some reflections on perfectionism and self-overcoming. For preliminary orientation, it is important to see that the task of becoming-human, of *Menschwerdung*,²⁵ as something yet to be attained, is central not just to *Zarathustra*, but also to *Schopenhauer as Educator* and to Emerson’s writings. For Emerson,

History has been mean; our nations have been mobs; we have never seen a man: that divine form we do not yet know, but only the dream and prophecy of such: we do not know the majestic manners which belong to him, which appease and exalt the beholder.²⁶

In the idiom of Nietzsche’s metaphysics of nature in *Schopenhauer as Educator*, there are moments when “we see that we, together with the whole of nature, strive towards the human being [*zum Menschen hindrängen*], as something that stands higher over us” (UM III, SE 5, KSA 1.378). At issue for both in these ontological formulations – the non-being of the human or “a man” – is the problem of the *quality* of human life, of human *perfectibility*; for, even if “[h]istory has been mean,” “quality atones for quantity.”²⁷ The not-yet-being of the human should not, however, be taken to mean that human existence, as it is, is somehow insufficient. On the contrary, *Schopenhauer as Educator* begins by taking up Emerson’s reference to the “divine form” of human existence that would “exalt the beholder.” The divinity or “miracle” of human existence is located by Nietzsche in each and every human being as “Unicum,” which artists alone know how to exalt. For they alone remind us,

that every human is a unique miracle, they dare to show us the human being just as it is, uniquely itself down to every last movement of its muscles, more, that in being thus strictly consistent in its singularity, it is beautiful and worthy of contemplation, new and unbelievable like every work of nature, and not at all tedious.

²⁵ In SE 5, KSA 1.382, Nietzsche writes of “*jenes Wunder der Verwandlung [...], jene endliche und höchste Menschwerdung, nach welcher alle Natur hindrängt und -treibt, zu ihrer Erlösung von sich selbst.*”

²⁶ Ralph Waldo Emerson, “Character,” in *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 378–9.

²⁷ Emerson, “Character,” 378.

dass jeder Mensch ein einmaliges Wunder ist, sie wagen es, uns den Menschen zu zeigen, wie er bis in jede Muskelbewegung er selbst, er allein ist, noch mehr, dass er in dieser strengen Konsequenz seiner Einzigkeit schön und betrachtenswerth ist, neu und unglaublich wie jedes Werk der Natur und durchaus nicht langweilig (UM III, SE 1, KSA 1.337–8).

But the most direct and succinct formulation of the sufficiency of human nature is Zarathustra's, when he exclaims in the *Preface*: "Not your sins – your sufficiency cries out to heaven, your parsimony of sins cries out to heaven! [*Nicht eure Sünde – eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel!*]" (Z I, *Preface* 3). Leaving the metaphysics of nature in *Schopenhauer as Educator* behind, Zarathustra radicalises the task of becoming-human as a problem of life, not just culture. The "true human being" (*wahrhafte Mensch*) is now identified, not with the philosopher, artist or saint,²⁸ but with the dynamic of self-overcoming intrinsic to all forms of life, from which we alone have deviated (*entartet*) and lost our way.

The task of becoming-human is fuelled, not by the insufficiency intrinsic to human nature or to humans as we are, but by conditions under which we live: by an ontology of the present that prevents us from becoming-human and has made us lose our way. Emerson, Nietzsche of *Schopenhauer as Educator* and Zarathustra are all in agreement on this, and there are striking similarities in their diagnoses of the present, how they respond to it, and their proposals for transforming the status quo.

1. All three share a negative gesture as their starting point, a hatred of moralism, of conformism and self-satisfaction (*gegen sich bequem sein*: UM III, SE 1, KSA 1.337–8). It is expressed in a pathos of disgust (*Ekel*) and contempt (*Verachtung*) for the present – a pathos that is at the same time a pathos of critical hostility, feeding a practice of untimely or "aversive thinking" and a demand for transformation. In *Zarathustra*, as we have seen, all of this is radicalised: the ethical-cultural horizon of *Schopenhauer as Educator* and Emerson has been shattered and opened up to the problem of life; critique has become the total critique of life-negating values, Nietzsche's contempt in *Schopenhauer as Educator* has become "the great contempt" (*die große Verachtung*), and his disgust for literary journals of the day, scholars and the so-called educated (*Gebildeten*) (UM III, SE 8, KSA 1.425; SE 3, KSA 1.358) has become a disgust (*Ekel*) at life: a revulsion-rejection of life for producing life-negating attitudes and the life-poisoning attitudes of the rabble or masses. But the "great contempt" Zarathustra prizes is before all else *self*-contempt, and this touches on a second important connection between Emerson, *Schopenhauer as Educator* and Zarathustra.

2. Zarathustra's contempt is specifically *not* that of his ape, a contempt for the masses from a safe distance, because he acknowledges his complicity in the masses and herd values. The problem of conformism complicates our relation to the *Gesinde*, which stands for a relation we bear to others and to ourselves; we are part of the problem, not

28 "Das sind jene wahrhaften Menschen, jene Nicht-mehr-Thiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen" (UM III, SE 5, KSA 1.380).

the solution. This is also clear in Emerson,²⁹ for whom, as we saw, history has produced mobs, never a man. From this it follows that we are now “a mob” that looks to others for guidance, rather than communing with “the internal ocean” in each of us: “But now we are a mob. Man does not stand in awe of man, nor is his genius admonished to stay at home, to put itself in communication with the internal ocean, but it goes abroad to beg a cup of water of the urns of other men.”³⁰

In all three cases, then, contempt for others is bound up with self-contempt, critique of others with self-critique, so that the problem for each of us becomes: how to come out of the mob? How to free ourselves from the chains of conformity and recover our uniqueness as individuals? As Nietzsche puts it in SE 1:

The person who does not want to belong to the mass need only desist from being complacent towards himself; let him follow his conscience, which calls to him: “Be yourself! What you now do, believe, desire, none of that is you.”

Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: “sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt.” (UM III, SE 1, KSA 1.338)

For Emerson, as much as for Zarathustra and Nietzsche in *Schopenhauer as Educator*, our only recourse is a practice of critical, untimely or aversive thinking towards our conformity, for the sake of transforming it. But negation alone is insufficient for the perfectionist project they share, and it harbours the danger of descending into utter self-contempt, a barren and destructive self-hatred. In all three cases, the practice of critical destruction is animated by a profoundly affirmative impulse, expressed most beautifully in the metaphysical idiom of *Schopenhauer as Educator*:

For this reason the one who is truthful feels the sense of his activity to be metaphysical, explicable from the laws of an other and higher, profoundly affirmative life: however much all that he does appears as a destroying and shattering of the laws of this life.

Deshalb empfindet der Wahrhaftige den Sinn seiner Thätigkeit als einen metaphysischen, aus Gesetzen eines andern und höhern Lebens erklärbaren und im tiefsten Verstande bejahenden: so sehr auch alles, was er thut, als ein Zerstören und Zerbrechen der Gesetze dieses Lebens erscheint.” (UM III, SE 4, KSA 1.372).

3. The third important connection between Zarathustra and the perfectionism of Emerson and *Schopenhauer as Educator* concerns this affirmative impulse, which they invest in an affirmative relation of love, an erotic attraction to an image or “shadow” of

²⁹ Emerson, “Character,” 378.

³⁰ Ralph Waldo Emerson, “Self-Reliance,” in *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 159.

human perfection: the *Erzieher*, the *Übermensch*,³¹ Emerson's "representative men."³² For only where an exemplar of perfection is nonetheless "representative" of oneself, can it act as an incentive to perfectionist *self*-transformation. It is this moment of love, Nietzsche insists in *Schopenhauer as Educator*, that makes self-contempt creative:

for it is love alone that can bestow on the soul, not only a clear, discriminating and self-contemptuous view of itself, but also the desire to look beyond itself and to seek with all its might for a higher self as yet still concealed from it. Thus only he who has attached his heart to some great man receives thereby the *first consecration to culture*; the sign of that consecration is that one is ashamed of oneself without any accompanying feeling of distress, that one comes to hate one's own narrowness and shrivelled nature.

denn in der Liebe allein gewinnt die Seele nicht nur den klaren, zertheilenden und verachtenden Blick für sich selbst, sondern auch jene Begierde, über sich hinaus zu schauen und nach einem irgendwo noch verborgnen höheren Selbst mit allen Kräften zu suchen. Also nur der, welcher sein Herz an irgend einen grossen Menschen gehängt hat, empfängt damit die erste Weihe der Kultur; ihr Zeichen ist Selbstbeschämung ohne Verdrossenheit, Hass gegen die eigne Enge und Verschrumpftheit. (UM III, SE 6, KSA 1.385)

These lines mirror Emerson's "representative men," whose practice of aversion warns against complacency and the temptation to conform to the idols of the day, while their pursuits of self-reliance remind us of our unattained, but attainable selves. "So all that is said of the wise man by Stoic or Oriental or modern essayist, describes to each reader his own idea, describes his unattained but attainable self."³³ As images of perfection, our chosen "representative men" – or women, we might add – act as an incentive to collective self-transformation (the "circle of culture" or *Kreis der Kultur*),³⁴ yet this is

31 In a note, Nietzsche describes the *Übermensch* as the shadow of a perfection yet to come: "Perfection throws its shadow ahead: I call this shadow *beauty* – the lightest and stillest of all things came to me as a shadow of the *Übermensch*. [*Voraus wirft die Vollendung ihren Schatten: Schönheit heisse ich diesen Schatten – das Leichteste und Stillste aller Dinge kam zu mir als Schatten des Übermenschen*]" (Nachlass 1883, 13[1], KSA 10.427).

32 The book of essays *Representative Men* (1850) was based on lectures given by Emerson in the 1840s, and includes essays on Plato, Goethe, Montaigne and Shakespeare. It is a recurrent notion in Emerson's writings. See, e. g., Ralph Waldo Emerson, "The Poet," in *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 321; "Experience," in *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 359; and "Nominalist and Realist," in *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 435. On "representativeness," see Cavell, "Aversive Thinking," 52–3, 58–9.

33 Emerson, "History," 125.

34 UM III, SE 6, KSA 1.385: "Mit diesem Vorhaben stellt er sich in den Kreis der Kultur; denn sie ist das Kind der Selbsterkenntnis jedes Einzelnen und des Ungenügens an sich. Jeder, der sich zu ihr bekennt, spricht damit aus: 'ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selber bin, hilft mir alle, es zu erreichen, wie ich jedem helfen will, der Gleiches erkennt und am Gleichen leidet: damit endlich wieder der Mensch entstehe, welcher sich voll und unendlich fühlt im Erkennen und Lieben, im Schauen und Können, und mit aller seiner Ganzheit an und in der Natur hängt, als Richter und Werthmesser der Dinge.'"

a relation governed by a complex reciprocity of difference – one that brings us into the region of Zarathustra’s relations of love-hate. Like the agonal relations of love-hate among equals described by Zarathustra in *On War*, the love of our chosen exemplar in *Schopenhauer as Educator* is agonal through and through: a relation of love and hate, bound together in the reciprocity of play (*Spiel, Nachahmung des Kriegs*), where each antagonist encounters the other as both a stimulant to deeds (a provocation, seduction: *Reiz*) and a resistance (or limit: *Grenze des Maßes*) to their destructive potential.³⁵ Cavell has described this relation so well in his account of Nietzschean-Emersonian friendship as one constrained by “recognition and negation.”³⁶ My chosen exemplar can only be “representative” for me if I am attracted or drawn by it to recognise my own thoughts, my desires for a possible but unattained self in it. Yet, this “higher self” is also feared and hated for the severity of the demand it makes on me, and I negate it: I reject it in favour of a comfortable acceptance of my present, attained self. My (agonal) resistance to self-recognition in the other can only be broken by negation: the exemplar’s enmity towards my present attainments and his (agonal) provocation in contesting them. Only then will “we recognize our own rejected thoughts” in our exemplar’s, so that “[t]hey come back to us with a certain alienated majesty.”³⁷

It would be worthwhile (but beyond the scope of this essay) to pursue Cavell’s analysis of friendship further to the figures of the friend-enemy and the *Übermensch* in *Zarathustra*. It is, however, also important to keep in mind what divides this text from *Schopenhauer as Educator* and Emerson’s work. As I have tried to show, the problem of life-negation and the task of life-affirmation are central to *Zarathustra* and its notion of self-overcoming. Love-hate is not just the affective signature of agonal relations among warriors of knowledge; it is intrinsic to the affective economy of life herself, and so becomes the affective signature of life-affirmation from a radically immanent standpoint, and the key to overcoming Zarathustra’s disgust at life. In *Schopenhauer as Educator*, by contrast, where the question of the affirmation of life arises, it is subject to an unresolved equivocation. On the one hand, Nietzsche rejects Schopenhauer’s practical inference from the meaninglessness of life to the negation of life or the will (*nicht sein sollen*). Instead, Nietzsche asks the prior question concerning the standpoint

35 On love and hate in *Schopenhauer as Educator*: “Erst wenn wir, in der jetzigen oder einer kommenden Geburt, selber in jenen erhabensten Orden der Philosophen, der Künstler und der Heiligen aufgenommen sind, wird uns auch ein neues Ziel unserer Liebe und unseres Hasses gesteckt sein, – einstweilen haben wir unsre Aufgabe und unsern Kreis von Pflichten, unsern Hass und unsre Liebe” (UM III, SE 5, KSA 1.383). On the archaic Greek *agon* as a competitive play of forces (*Wettspiel der Kräfte*), see CV 5, KSA 1.789: “daß, in einer natürlichen Ordnung der Dinge, es immer mehrere Genies giebt, die sich gegenseitig zur That reizen, wie sie sich auch gegenseitig in der Grenze des Maaßes halten.” See also Nachlass 1871/72, 16[26], KSA 7.404: “Der Wettkampf entsteht aus dem Kriege? Als ein künstlerisches Spiel und Nachahmung?” See also Herman W. Siemens, “Review of D. Conway: *Nietzsche and the Political*,” *Journal of Nietzsche Studies* 36 (2009), 207–16.

36 Cavell, “Aversive Thinking,” 59.

37 Emerson, “Self-Reliance,” 145.

of judgement, and argues that a *gerechtes Urteil*, a just judgement, requires first a transformation of the evaluating perspective and a transformation of life itself into something better (UM III, SE 3, KSA 1.363). On the other hand, his untimely critique of the times spills over into a metaphysical rejection of time itself and becoming (*Werden*), as “hollow, deceptive, superficial and worthy of our contempt,” in favour of being (*Sein*).³⁸ By the time of *Zarathustra*, this equivocation has been overcome. Affirmation or the love towards life, Zarathustra tells us, presupposes overcoming the human as it is, that is: overcoming our estrangement from being human by recuperating the dynamic of self-overcoming through agonal relations of love-hate towards our chosen “shadow” of perfection.

Epilogue

In this essay, I have tried to understand the thought of self-overcoming as it is thematised in *Zarathustra*, and the key problems with which it is bound up, in relation to Nietzsche’s Emersonian perfectionism in *Schopenhauer as Educator*. It is what I would call a “prismatic reading” of the book, in line with my opening metaphor, rather than a “narratological reading.” Echewing an overall interpretation of the book, and the ways in which the thought is inflected by the narrative, a prismatic reading attends instead to relations between *Zarathustra* and other texts in Nietzsche’s oeuvre and asks how a given thought – self-overcoming in its “perfectionist” incarnation in *Schopenhauer as Educator*, in our case – is taken up from elsewhere and refracted in the idiosyncratic style of *Zarathustra*. It makes perfect sense for a prismatic reading to focus on key parts of *Zarathustra* where the concept of self-overcoming and related problems are thematised. But abstracting from their place in the narrative-dramatic unfolding of the book, and how this is to be understood, is clearly questionable. What if, for example, thoughts presented in a rather doctrinal manner in the early parts of the book are complicated, even undermined in the fourth part? What if part four is a satyr-play, the fourth and closing drama to the “tragic-seriousness”³⁹ of the first three parts? What if, in the course of the narrative, Zarathustra’s “teachings” turn out to be “anti-teachings”?⁴⁰ A prismatic

38 “Jener Heroismus der Wahrhaftigkeit besteht darin, eines Tages aufzuhören, sein Spielzeug zu sein. Im Werden ist Alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Räthsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen. Jetzt fängt er an, zu prüfen, wie tief er mit dem Werden, wie tief mit dem Sein verwachsen ist – eine ungeheure Aufgabe steigt vor seiner Seele auf: alles Werdende zu zerstören, alles Falsche an den Dingen an’s Licht zu bringen” (UM III, SE 4, KSA 1.374).

39 See Z I, Reading: “*Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauer-Spiele und Trauer-Ernste*,” also cited as the epigraph for Part III of *Zarathustra* (KSA 4.192).

40 Werner Stegmaier, “Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*,” in Volker Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 191–224.

approach is warranted only if, in abstracting from the complexities of Nietzsche's narrative in favour of a laser-like focus on key passages, it provides fresh perspectives on the issue in question and its relation to sustained lines of thought across his oeuvre. But the danger of misapprehension remains.

The supposition behind prismatic readings of *Zarathustra* is that they are what makes the book most fruitful for understanding Nietzsche's thought. They also avoid overly "internalist" readings and discussions about who or what the various figures represent and what their interactions mean. As some have argued, part of the charm and enchantment of narratives is how they draw us to confabulate, to draw on our own life stories to make sense of them.⁴¹ Narrative therefore hardly invites agreement, and this is even more the case for *Zarathustra* which is supremely playful and treacherous at the same time. A good measure of these interpretative difficulties is the chasm dividing (mostly anglophone) "tragic" readers like Paul Loeb,⁴² for whom Zarathustra performatively instantiates the life-affirmative counter-ideal to the ascetic dispositions he teaches, from (mostly German) readers like Claus Zittel,⁴³ who emphasise the parodistic and, above all, *self*-parodistic implications of the book's composition, especially in part four. Without doubt, the parodistic reading presents the most powerful challenge to the interpretations proposed in this essay, since, when taken to the extreme, it undermines Zarathustra's teachings with nihilistic consequences that point to the implosion of Nietzsche's philosophical project in failure.⁴⁴ Without attempting to engage with this reading, or its tragic opposite across the divide, much less offering a counter-interpretation of the narrative, I will hazard a few remarks in support of the prismatic approach taken in this essay.

It is hardly unique to *Zarathustra* for Nietzsche to throw into question positions and arguments he has advanced. This is what Eric Blondel has aptly called the movement of "saying and unsaying" (*dire et dédire*)⁴⁵ characteristic of Nietzsche's texts: contesting a position and then retracting his contention, opposing a claim only to undo his counterclaim, positing and then throwing his posit in question. But this is by no means a self-destructive procedure. At stake for Blondel is Nietzsche's vocation to make his texts be the saying and yes-saying of life, and this movement enables him to hold a philosophical discourse, while undoing its claim to closure, which is always a closure against the surge of life. As Blondel sees it, Nietzsche's texts contain, yet exceed philosophical discourse, and it is this excess or "rest" that often performs the movement of unsaying. The "rest" stands for everything that resists discursive analysis and synthesis, "what inside Nietzsche's text remains outside discourse, whatever we call it, be it drives, rhetoric,

41 Stegmaier, "Anti-Lehren," 195.

42 Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010.

43 Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Würzburg 2011.

44 Zittel, *Das ästhetische Kalkül*, 126–8, 223.

45 Eric Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture*, trans. Sean Hand, London 1991, 29–30, 248.

breaks, incoherences, Versuch, music, comedy, solemnity, art, allusions or language games.”⁴⁶ Narrativity, parody, self-parody: these too belong to “the rest,” especially in *Zarathustra*, and can perhaps be understood along the lines of GS 107. Nietzsche there describes flights into mockery and self-mockery:

looking at and down at ourselves and, from an artistic distance, laughing *at* ourselves or crying *at* ourselves; we have to discover the *hero* no less than the *fool* in our passion for knowledge; we must now and then take pleasure in our folly in order to be able to stay pleased with our wisdom!

aus einer künstlerischen Ferne her, ü b e r uns lachen oder ü b e r uns weinen; wir müssen den H e l d e n und ebenso den N a r r e n entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntniss steckt, wir müssen unsrer Thorheit ab und zu frohwerden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können! (GS 107)

The fool’s cap (*Schelmenkappe*), despite its “exuberant, floating, dancing, mocking, childish, and blissful art,” does not invalidate knowledge or the insights gained. It is rather what makes it possible to devote one’s life to “the passion for knowledge” and endure the contradiction between life (conditioned by “erring in the most fundamental sense”⁴⁷) and the knower’s truthfulness or probity (*Redlichkeit*) without “disgust or suicide as a consequence,” without even bitterness. Self-parody here does not oppose, exclude or annul the tragic, anymore than the laughter it provokes smothers our tears; we remain “at bottom weighty and serious beings and more weights than humans.” The art of parody is to pinpoint the place where the tragic hero and the fool in us collide, the point of ambivalence from which the tragic and the comic both come to life.⁴⁸ And when it succeeds, parody gives us – and Zarathustra – the distance to endure the passion for knowledge without going to ground. Parody does not negate or annul the tragic but lends it a different pathos through laughter and the distance it affords. It is a “leave

⁴⁶ Blondel, *Nietzsche*, 5, 7.

⁴⁷ “Life is the condition for knowing. Erring is the condition for life, indeed erring in the most fundamental sense. Knowing about the errors does not cancel them! That is nothing bitter! We must love and cultivate erring, it is the womb of knowing. Art as the cultivation of delusion – our cult. To love and advance life for the sake of knowing, to love and advance erring deluding for the sake of life. To give life an aesthetic significance, *to develop our taste for it*, is the fundamental condition for the passion for knowledge. In this way we discover here as well a night and day as a condition of life for us: Wanting-to-know and wanting-to-err are ebb and flow. If *one* rules absolutely, the human being goes to ground; and *with it the capacity* [for knowledge]” (Nachlass 1881, 11[162], KSA 9.504).

⁴⁸ In Nietzsche’s early notes and *The Birth of Tragedy*, we see him looking for the common source of tragedy and comedy. See, e. g., Nachlass 1869, 1[67], KSA 7.30, and BT 7, KSA 1.57. Also BT, Attempt 4: “Und welche Bedeutung hat dann, physiologisch gefragt, jener Wahnsinn, aus dem die tragische wie die komische Kunst erwuchs, der dionysische Wahnsinn?” In the lecture course *Geschichte der griechischen Litteratur I* (1874), Nietzsche writes of Greek parody: “Das Parodische wird sofort gefühlt, momentan der Unterschied im ἦθος der Tragödie u. Komödie bedeckt” (KGW II 5.160). See also Werner Stegmaier, “Nietzsches Zukunft,” in *Europa im Geisterkrieg: Studien zu Nietzsche*, ed. Andrea Christian Bertino, Cambridge 2018, 549–80: 563–4 on this point.

taking” (*Abschied nehmen*) from tragedy and tragic seriousness – the “earth-bound seriousness and earth-bound misery of aforesaid [Erden-Ernst und Erden-Jammer von Ehedem]” (GM III 3) – not their dissolution. The same must surely apply to part four, if it is read as the satyr-play, closing the tetralogy with the first three parts or tragic-plays. Little is known about the satyr-play in ancient Greek tragedy, even less in Nietzsche’s time,⁴⁹ but it is unthinkable that it somehow invalidated or annulled the tragedy staged in the other plays, rather than giving the public a way to live with it.⁵⁰

The dynamic of saying and unsaying can also be cast as a strategy of “agonal critique,” in which the moment of unsaying, far from undermining Nietzsche’s critique of a given value or position, is the summit of critique where it recoils upon the critic, throwing his standpoint and his form of questioning into question.⁵¹ It is not therefore clear how Zarathustra’s self-parody, especially in the *Eselfest* of part four, should be taken. Could it be the moment in the book where the critiques in the earlier parts recoil upon him, implicating the critic in his critiques and complicating the project of transvaluation – without, however, invalidating them? Throughout the book, Zarathustra’s failure to incorporate and enact his teachings is repeated,⁵² so much so that one could say that teaching is the central problem of the book. In the case of self-overcoming: how to teach an activity that can only come within each of us? As I have tried to show, the problem of teaching is bound up with the question of the “us,” the teacher’s addressees and how he treats them. Thus, Zarathustra reprimands his ape, not because he is wrong,

49 See Richard Seaford, “Satyric Drama,” in *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 2012 (retrieved 24 June 2022). Loeb, *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*, draws on late 20th century research on the satyr-play for his account without, however, asking what Nietzsche could (not) have known, given the philology of his time.

50 Concerning the satirical verses of the Demeter-cult, Nietzsche makes the remark: “dieser Cult wie der des Dionysus hatte auch ein doppeltes Gesicht: Lachen und Spotten als Gegenmittel gegen eine ekstatische Trauer,” and adds the note: “Die Griechen hielten es für nöthig, sich förmlich von Zeit zu Zeit von allem Muthwillen Bosheiten und Unanständigkeiten zu entladen; auch dies war religiös festgeordnet. Und gerade in den Zeiten der ekstatischen Erregungen kam die Natur so wieder ins Gleichgewicht. In Tragödie und Satyrspiel ein Nachklang” (*Geschichte der griechischen Litteratur I*, KGW II 5.147). See Loeb, *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*, 96–7 and 112, on this point. According to Seaford, however, Greek tragedy lost its original connection with Dionysian themes, and the satyr-plays served to “reconcile the audience to the loss of Dionysiac content from tragedy” (Richard Seaford, *Dionysos*, Oxford 2016, 88–9). He also warns that “it is too simple to see the function of satyric drama as merely to alleviate the effect of the seriousness of tragedy with comic relief, which could after all have been provided by comedy” (Seaford, “Satyric Drama”).

51 See Herman W. Siemens, *Agonal Perspectives on Nietzsche’s Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021, esp. 27–8, 106 ff.

52 For example: “Then a laughter broke out around me. Alas, how this laughter tore my guts and slit open my heart! And it spoke to me one last time: ‘Oh Zarathustra, your fruits are ripe but you are not ripe for your fruits! [Da geschah ein Lachen um mich. Wehe, wie diess Lachen mir die Eingeweide zerriss und das Herz aufschlitzte! / Und es sprach zum letzten Male zu mir: ‘Oh Zarathustra, deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte!’]” (Z II, Hour, KSA 4.189–90).

but because he treats the mob with contempt. The problem of teaching is further complicated by the teacher's implication in the problem of the mob, which then becomes a problem of our self-relation, not just our relation to others: how to come out of the mob? But none of this invalidates the thought of self-overcoming or Zarathustra's critique of the mob (within). If self-parody can be seen as a form of self-contempt, the Nietzschean-Emersonian question remains open: is it the prelude to creative self-transformation or just self-destructive?

Bibliography

- Blondel, Eric: *Nietzsche: The Body and Culture*, trans. Sean Hand, London 1991
- Borch, Christian: *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology*, Cambridge 2012
- Cavell, Stanley: "Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche," in *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago 1990, 33–63
- Conant, James: "Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*," in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism*, Cambridge 2001, 181–256
- Conway, Daniel W.: *Nietzsche and the Political*, London 1997
- Femia, Joseph: *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought Since the French Revolution*, Oxford 2001
- Loeb, Paul S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010
- Owen, David: "Nietzsche's Freedom: The Art of Agonic Perfectionism," in Keith Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Political Thought*, London 2013, 71–82
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Oxford 1971
- Rethy, Robert: "The Tragic Affirmation of *The Birth of Tragedy*," *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 1–44
- Schank, Gerd: *"Rasse" und "Züchtung" bei Nietzsche*, Berlin 2011
- Seaford, Richard: *Dionysos*, Oxford 2016
- Seaford, Richard: "Satyric Drama," in *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 2012
- Siemens, Herman W.: *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021
- Siemens, Herman W.: "Nietzsche's Philosophy of Hatred," *Tijdschrift voor Filosofie* 77/4 (2015), 747–84
- Siemens, Herman W.: "Review of D. Conway: *Nietzsche and the Political*," *Journal of Nietzsche Studies* 36 (2009), 207–16
- Stegmaier, Werner: "Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*," in Volker Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 191–224
- Stegmaier, Werner: "Nietzsches Zukunft," in *Europa im Geisterkrieg: Studien zu Nietzsche*, ed. Andrea Christian Bertino, Cambridge 2018, 549–80
- Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Würzburg 2011

Silvio Vietta

Novalis und Nietzsche. Analogien und Differenzen zweier Dichter-Denker

Abstract: Novalis and Nietzsche: Analogies and Differences Between Two Poetic Thinkers. There are several substantial similarities between Novalis and Nietzsche. Stylistically, they both present their arguments and ideas in the form of short and concise prose (*Aphorismus, Fragment*), but there is also considerable overlap in terms of the general orientation of their thinking: both exhibit a certain concern for earthly nature and show an interest in the figure of the extraordinary individual, but they also have a common interest in physiology, in the idea of fiction, and in the night as a allowing for greater experiential depth. Moreover, Novalis and Nietzsche both warned of the rise of nationalism in Europe, to some extent anticipating a new form of war that eventually became a reality in the First World War. This essay, thus, seeks to outline a range of connections between early German romanticism and Nietzsche that would require further research.

Keywords: Novalis, Early Romanticism, Poetry, Aphorism, Europe

I Lektürespuren Nietzsches

Nietzsche hat Novalis schon als junger Mann gelesen: „Den Nachmittag laß ich gewöhnlich in des Onkels Bibliothek; ich fand da Novalis (dessen philosophische Gedanken mich interessirten)“ (Nachlass 1859, 6[77], KGW I 2.130). Interessant, was den jungen Nietzsche an Novalis interessiert: „dessen philosophische Gedanken“.¹ Zu seiner Zeit war Novalis ja schon von Klischees überhäuft: Hegel sah in ihm eine Art realitätsflüchtigen kränklichen Jüngling. Mit Novalis verband er „Leerheit von bestimmten Interessen [...], Scheu vor der Wirklichkeit [...], Schwindsucht“.² Heine reduzierte die ganze Romantik auf „die Wiedererweckung der Poesie des Mittelalters“ und eine auf das „Unendliche und lauter spiritualisierte Beziehungen“ fixierte Kunst.³ Auch Nietzsches Bild der Romantik, die er stark von der Musik her bewertet, ist ja nicht positiv. In einer späten Aufzeichnung fasst

1 Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL, 43, unterschätzt den Einfluss von Novalis.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ästhetik*, Bd. I, hg. v. Friedrich Bassenge, Frankfurt a.M. 1966, 161.

3 Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, in: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Bd. VIII/1, hg. v. Manfred Windfuhr, Hamburg 1975, 1, 126 und 131.

Prof. Dr. Silvio Vietta, Universität Hildesheim, Fachbereich 1: Erziehungs- und Sozialwissenschaften, Universitätsplatz 1, 31141 Hildesheim, Deutschland, E-Mail: silvio.vietta@gmail.com

er sein Urteil nochmals zusammen: Die Romantik sei eine rückwärtsgewandte „krankhafte *décadence*-Form [...], ganz und gar unfruchtbar ... Das Verlangen nach ehedem ist selbst ein Zeugniß für eine tiefe Unlust und Zukunftslosigkeit“ (Nachlass 1888, 15[97], KSA 13.463). Umso bemerkenswerter, dass zumindest der junge Nietzsche von Novalis' „philosophische[n] Gedanken“ angezogen wurde. Er zitiert ihn auch in *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878) im Zusammenhang mit dem religiösen Leben:

Novalis, eine der Autoritäten in Fragen der Heiligkeit durch Erfahrung und Instinct, sprich das ganze Geheimniss einmal mit naiver Freude aus: „Es ist wunderbar genug, dass nicht längst die Association von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat“ (MA I 142).

Nietzsche hat Novalis in der Schlegel-Tieck'schen Ausgabe von 1815 gelesen. Diese Ausgabe machte immerhin einige wichtige Fragmente zugänglich. Beide Referenzen Nietzsches sind nicht ohne Respekt für den früh verstorbenen Romantiker geschrieben. Zweifellos war sein Fragment auch für Nietzsche hochinteressant. Denn er führt ja seinerseits das religiöse Gefühl des „Heilige[n]“ auf einen „Seelenzustand“ zurück, der mit höchst subjektiven Stimmungen und Gefühlen verbunden ist und in Wahrheit sich seiner Meinung nach mit der Religion nur verbrämt: das Gefühl „letzter Bedeutsamkeit des Daseins, [...] Bewunderung, ja Anbetung“, aber auch „Herrschaft“, „Selbstvergötterung“, verbunden „mit Selbstverachtung und Grausamkeit“ und eben auch: „Wollust“ (MA I 142). Das alles hat er ausgeführt, bevor er Novalis zitiert. Die Novalis-Stelle, welche die Begriffe „Religion“, „Wollust“ und „Grausamkeit“ miteinander vernetzt, hat somit den Charakter eines Resümées seiner eigenen Gedanken. Novalis befindet sich offenbar auf einer Gedankenspur, die Nietzsche selbst aufgenommen und in seinem radikalisierenden Denk-Duktus durchdacht hat.

Einen anderen wichtigen Gedankengang von Novalis hat Nietzsche aufgenommen: seine Kritik an Goethe. Deutschlands größter Dichter gehört zu den wenigen Dichter-Denkern, die Nietzsche weitgehend positiv sah: „Goethe ist der letzte Deutsche, vor dem ich Ehrfurcht habe“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 51). Umso mehr war ihm wohl Novalis' Goethe-Kritik interessant. Nietzsche vermerkt sie unter den Begriff: „der Haß des Novalis gegen Goethe –“ (Nachlass 1888, 15[86], KSA 13.457). Aber der Begriff ist falsch. Novalis hat nie etwas oder jemanden *gehasst*. Was Nietzsche meinte, hat er im selben Jahr – 1888 – noch genauer ausgeführt, auch hier unter demselben Begriff: „der typische Haß der Kranken gegen die Vollkommenen“ (Nachlass 1888, 16[36], KSA 13.496). Es geht um Novalis' Kritik an Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96), den er anfänglich bewunderte – „Göthe ist jetzt der wahre Statthalter des poetischen Geistes auf Erden“ (HKA II, 466) –, dann aber zunehmend als „ein fatales und albernes Buch“, „so pretentiös und pretiös – undichterisch im höchsten Grade“, eine „Wallfahrt nach dem Adelsdiplom“ (HKA III, 646) kritisierte. Nietzsche zitiert aus Novalis' Kritik: „„Mit Stroh und Läppchen ist der Garten der Poesie nachgemacht.“ „Der Verstand darin ist ein naiver Teufel.““ Und: „„Künstlerischer Atheismus ist der Geist des Buchs““ (Nachlass 1888, 16[36], KSA 13.496). Novalis habe das geschrieben, „wo er für Tieck rasete, der

damals gerade einen Schüler Jakob Böhmes abzugeben schien.“ Für Nietzsche: eine Form von dummer Tölperei. Aber immerhin: die Kritik an Novalis hat ihn so weit interessiert, dass er sie als eine der wenigen Zitate im Nachlass der 1880er Jahre wörtlich aufführt.

Es ist nicht nur diese Stelle und sind nicht nur diese Gedanken, die Nietzsche mit Novalis in Zusammenhang bringen. Es ist auch eine ganze Reihe anderer Motive, die Nietzsche nicht kennen konnte, weil sie zu seiner Zeit noch nicht publiziert waren, in denen sich sein Denken mit dem von Novalis eng berührt. Diesem Themenkomplex ist dieser Aufsatz gewidmet. Wir verfolgen die Analogien zwischen Novalis und Nietzsche auf der Basis der heute vorliegenden Gesamtausgaben beider Dichter-Denker; aber verweisen dabei natürlich auch auf die Differenzen, die sich dabei auftun.

Bevor wir dazu kommen, aber noch ein Wort zur Forschungslage: Man kann sagen, eine größere Arbeit zum Thema Novalis und Nietzsche liegt bisher nicht vor. Schon früh hat sich Philipp Witkop mit der Lyrik beider Dichter-Denker in *Die Deutschen Lyriker von Luther bis Nietzsche* (1921) beschäftigt, in dem aber beide Autoren nicht weiter in Zusammenhang gebracht werden.⁴ Auch Max Kommerell hat sich diesem Thema gewidmet. Sein Buch ist über weite Strecken eine schematisierende Studie zu Goethes Gedichten mit zwei kurzen Interpretationen von Novalis' *Hymnen an die Nacht* (1800) und Nietzsches *Dionysos-Dithyramben* (1889).⁵ Weiterhin bemerkenswert ist eine Studie von Kurt Besser zur *Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche* (1935).⁶ Besser betont zu Recht, dass beide Autoren „in Analogien“ denken, Nietzsche verwende dabei noch mehr „das Stilmittel der Antithese“. Bei Novalis wie Lichtenberg wirkten häufig die „Niederschriften ganz formlos“, während es Nietzsche gelinge, „den genialen Augenblickseinfall [zu] kristallisieren oder das Komplexe eines Problems zur überzeugenden Formel [zu] kondensieren.“⁷ Zu den neueren Studien gehört auch eine umfangreiche Arbeit von Gregor Schwering, die sich vor allem Novalis' *Lehrlingen zu Sais* (1802) zuwendet und Nietzsches *Also sprach Zarathustra* (1883–85).⁸ Schwering betont die „Leiblichkeit“ der Sprache beider Autoren und macht das auch fest an der Frage: „Wie wird über den Leib gesprochen und wie kommt er selbst darin zu Wort?“ – eine Fragestellung, die auch uns im Kapitel II. 4 beschäftigen wird.

Unter der älteren Forschung zu Nietzsche und der Frühromantik hat wahrscheinlich Ernst Behler mit seinem Aufsatz zum Thema den wichtigsten Beitrag geliefert.⁹

4 Philipp Witkop, *Die Deutschen Lyriker von Luther bis Nietzsche*, Bd. II: *Von Novalis bis Nietzsche*, 2., veränderte Aufl., Leipzig 1921, 1–23 und 282–302.

5 Max Kommerell, *Gedanken über Gedichte*, Frankfurt a.M. 1943, 449–456 und 481–491, ebenfalls ohne weiteren Bezug aufeinander.

6 Kurt Besser, *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie des geistigen Schaffens*, Berlin 1935.

7 Besser, *Die Problematik der aphoristischen Form*, 84 f. und 96 f.

8 Gregor Schwering, *Sprachliches Gespür. Rousseau – Novalis – Nietzsche*, München 2010.

9 Ernst Behler, „Nietzsche und die Frühromantische Schule“, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 59–87. Vgl. auch die jüngere Studie von Judith Norman, „Nietzsche and Early Romanticism“, in: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), 501–519.

Behler weist zunächst darauf hin, dass Nietzsches kritisches Romantikbild sich nicht an der Frühromantik orientiert, sondern an der Spätromantik und hier an der Typologie dreier Merkmale, „die in der Romantikauffassung des 19. Jahrhunderts vorherrschend geworden sind“¹⁰: (1) die seit Goethe gängige „Gleichsetzung der Romantik mit Krankheit, Verfall“, (2) der „Klischeebegriff der Romantik [...] als Zersetzung der Vernunft“, (3) die seit Heinrich Heine gängig gewordene Identifizierung von Romantik mit dem christlichen Mittelalter.¹¹ Es ist klar, dass damit die Frühromantik nicht getroffen ist. Aber was könnte Nietzsche an der Frühromantik interessiert haben?

Behler demonstriert dies vor allem an Friedrich Schlegel und seinem Antikenbild, in dem bereits das Dionysische angelegt sei. Friedrich Schlegel habe „Nietzsches dionysische Sehweise der griechischen Welt vorweggenommen“, wobei Behler einen „tiefgreifenden Unterschied zwischen Schlegel und Nietzsche“ darin sieht, dass für Letzteren die Humanität der Griechen auch die „Grausamkeit“ miteinschließe.¹² Novalis kommt erst dort ins Spiel, wo es um die Fichte-Rezeption geht und damit eine neue Form der philosophischen Reflexion in der Ästhetik. Beide – Friedrich Schlegel wie Novalis – gehen an die „artistische Umbildung der Fichteschen Reflexionsmethode“ dahingehend, „daß sich Schlegel und Novalis bereitwillig in den grenzenlosen Gang des Denkens einließen und die Reflexion als unendlich anerkannten.“¹³ Damit betreten wir auch die „transitorische“ Welt des romantischen Fragments wie des Nietzscheanischen Aphorismus. Behler konstruiert meines Erachtens zu Unrecht einen Gegensatz zwischen beiden Formen, denn „Fragment“ definiert sich in der Romantik nicht mehr nur in der alten Auffassung von Fragment als „abgebrochenes Bruchstück“, sondern ebenso sehr wie Nietzsches Aphorismus als „ein abgegrenztes, in sich beschlossenes, kurzes Prosawerk“, ein „kleines Kunstwerk“.¹⁴ Novalis und Schlegel haben ihre Fragmente ähnlich gedanklich und sprachlich zugespitzt und geformt, wie dies Nietzsche mit seinen Aphorismen getan hat.

Neuere Forschungen zur Kurzform des Aphorismus bestätigen die Analogien mit der romantischen Fragmentform, obwohl dieser Vergleich in ihnen nicht gezogen wird: Die Arbeit von Donatella Morea¹⁵ betont die „moltiplicità“ der Erfahrungen, Gedanken, Gefühle, auf welche der Aphorismus antworte, indem er mit seiner „Offenheit und Dynamik“ den Leser herausfordere, und die entsprechende „kontinuierliche Reformulierung und Problematisierung der Erkenntnis“.¹⁶ Beide Kriterien kann

10 Behler, „Nietzsche und die Frühromantische Schule“, 67.

11 Behler, „Nietzsche und die Frühromantische Schule“, 67 ff.

12 Behler, „Nietzsche und die Frühromantische Schule“, 72 und 74.

13 Behler, „Nietzsche und die Frühromantische Schule“, 82. Walter Benjamin, den Behler hier zitiert, hat das als die „unendliche Reflexion“ der Romantik genannt.

14 Behler, „Nietzsche und die Frühromantische Schule“, 86.

15 Donatella Morea, *Il respiro più lungo. L'aforisma nelle opere di Friedrich Nietzsche*, Pisa 2011.

16 Siehe dazu Corinna Schubert / Silvio Pfeuffer, „Neuerscheinungen zu Nietzsches Kunst des Aphorismus“, in: *Nietzsche-Studien* 43 (2014), 250–259: 251.

man ohne Abstriche auch für das romantische Fragment als eigenständige Kurzform geltend machen. Auch die Bestimmung des Aphorismus als eine Form des „Gedanken-experiments“¹⁷ durch Joel Westerdale¹⁸ ist Fragment-tauglich und entspricht unserer Einschätzung beider Autoren als experimentale Dichter-Denker. Bei aller Abhängigkeit Nietzsches wie auch Friedrich Schlegels von der Antike kann man dafür plädieren, in Anlehnung an die ältere Arbeit von Kurt Besser sowohl die romantische Fragmentform wie auch den nietzscheanischen Aphorismus als genuine Denk- und Sprachformen eines neuen Experimentaldenkens in einer offenen Reflexionskette erweiterter und auch alternativer Betrachtungsweisen zu sehen mit dem Impuls an den Leser, seine eigenen kritischen Perspektiven miteinzubringen.

Eine ebenfalls aus dem Jahre 1978 stammende Arbeit zu Nietzsche und der deutschen Literatur stammt von Bruno Hillebrand und ist im Wesentlichen eine Quellsammlung von Äußerungen deutscher Dichter zu Nietzsche. Sie erwähnt Novalis nur an fünf Stellen, darunter in der „Einführung“, in der Novalis als Anhänger eines „transzendentalen Idealismus“ dargestellt wird, der Nietzsche eher fremd war.¹⁹ Zu den weiteren Quellen, die Hillebrand aufführt, gehört Richard Dehmels schroffe Ablehnung der Frühromantik eines Novalis und Friedrich Schlegel als „Schwarmgeisteri“.²⁰ Interessant dagegen ist die Einschätzung von Johannes Schlaf aus dem Jahre 1907, der in der Frühromantik bereits einen wichtigen Vorläufer zu Nietzsches Gestalten des „Europäers“ und des „Übermenschen“ erkannte.²¹ Das ist eine Spur, die auch wir in unserem Beitrag verfolgen.

Das Buch von Elrud Kunne-Ibsch zur *Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft* von 1972 enthält nur zwei kurze Verweise auf Novalis: Der eine, für die Forschung durchaus relevante Hinweis betrifft das Thema Sprachreflexion. Kunne-Ibsch verweist zurecht darauf, dass Nietzsche darin „seiner Zeit ein ganzes Stück voraus“ war, und sieht hier auch in Novalis einen Vorläufer.²² Allerdings berücksichtigt sie dabei nicht mehr meine Dissertation zum Thema *Sprache und Sprachreflexion in der modernen Lyrik* von 1970, in welcher ich mit Novalis und seiner Form

17 Schubert / Pfeuffer, „Neuerscheinungen zu Nietzsches Kunst des Aphorismus“, 254. Anders sieht es aus mit jenen Aphorismen, die Kurzesay-Charakter haben. Aber auch diese Form findet ihre Entsprechung bei Novalis, so in seinem *Monolog* (ca. 1798).

18 Joel Westerdale, *Nietzsche's Aphoristic Challenge*, Berlin 2013.

19 Bruno Hillebrand, „Einführung“, in: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Bd. I: *Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, hg. v. Bruno Hillebrand, Tübingen 1978, 1–55: 25.

20 Richard Dehmel, „Offener Brief an den Herausgeber der ‚Kultur‘ (1902)“, in: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, 135–138: 136.

21 Johannes Schlaf, „Der ‚Fall‘ Nietzsche (1907)“, in: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, 148–152: „Denn, erhebt sich die Gestalt des Europäers und auch bereits die des Übermenschen auch schon in deutlich erkennbaren Umrissen im Bereich der Frühromantik, insbesondere in den genialen ‚Fragmenten‘ des Novalis: so blieb sie dennoch gerade in unseren Zeiten zu bestätigen. Und das hat Nietzsche getan“ (148).

22 Elrud Kunne-Ibsch, *Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft*, Tübingen 1972, 26.

der Sprachreflexion beginne und ihr ein ganzes Kapitel widme.²³ Der andere Hinweis bezieht sich auf die frühe Studie von Karl Joël von 1905, in der dieser bereits darauf verweist, dass sich Nietzsches Kritik an der Romantik mehr auf die epigonenhafte Spätromantik, nicht auf die geistig aktive Frühromantik beziehe, zu der er bereits eine „frappante Ähnlichkeit“ konstatiere.²⁴ Die große Studie von Matthias Politycki, *Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches* aus dem Jahre 1989, erwähnt Novalis auch eher marginal neunmal. Darunter befindet sich allerdings der wichtige Hinweis, dass Nietzsches Gedanke der „Subjekts-Vielheit“ bereits in Novalis' *Blüthenstaub*-Fragmenten von 1798 vorgedacht sei.²⁵ Eine Parallelität ergebe sich auch aus dem Motiv der „Selbstüberwindung“ bei Nietzsche wie bei Novalis, den Nietzsche ansonsten wie Hölderlin zu den „décadents“ zähle.²⁶

Die Aufarbeitung der wichtigsten Übereinstimmungen des Frühromantikers mit Nietzsche ist also noch ein offenes Forschungsfeld, dem wir uns jetzt zuwenden.

II Analogien der Dichter-Denker

1 Stilistisch

Wie bereits kurz erwähnt: Beide – Novalis wie Nietzsche – waren *Experimentaldenker*.²⁷ Sie stießen mit dem Instrument des geschärften Denkens in neue Dimensionen der Erkenntnis vor. Novalis hat seinen Begriff des Experiments direkt aus den Naturwissenschaften abgeleitet: „Experimentiren mit Bildern und Begriffen im Vorstell[ungs] V[ermögen] ganz auf eine dem phys[ikalischen] Experimen[tiren] analoge Weise. Zus[ammen] Setzen. Entstehen lassen – etc.“ (HKA III, 443).²⁸ Hier wird der Experimentalbegriff auch sogleich auf die Ästhetik übertragen. Novalis entwirft eine radikal moderne Ästhetik, die sich von der Nachahmungsästhetik emanzipiert hat und neue Techniken der analogen Kombination oder „Konstruktion“ von Begriffen wie auch

23 Silvio Vietta, *Sprache und Sprachreflexion in der modernen Lyrik*, Bad Homburg 1972. Meine These in dem Novalis-Kapitel ist es, dass Novalis vor allem in seinem *Monolog* eine neue Form der Autonomisierung der poetischen Sprache angedacht hat.

24 Kunne-Ibsch, *Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft*, 174.

25 Matthias Politycki, *Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches*, Berlin 1989, 68.

26 Politycki, *Umwertung aller Werte?*, 121 und 386.

27 Ich benutze in der Hauptsache den weiteren Begriff des „Denkers“ gegenüber dem des „Philosophen“, weil beide Denker – Novalis wie Nietzsche – nicht eigentlich dem Bild der systematischen Philosophie, wie sie Aristoteles, Kant und Hegel geformt haben, entsprechen. Sie entsprechen beide eher dem Bild eines „existentialen Denkens“, wie es später auch Martin Heidegger geformt und dem Begriff der Philosophie entgegengesetzt hat.

28 Ich zitiere Novalis nach der historisch-kritischen Ausgabe seiner *Schriften*, hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Darmstadt 1960 ff. (im Folgenden mit der Sigle HKA sowie Band- und Seitenzahl).

Bildern entwirft: Modell einer Ästhetik, wie sie in der jüngeren Moderne im Fahrwasser Cézannes und der sprachexperimentellen Dichtung eines Stéphane Mallarmé erst im späten 19. und im 20. Jahrhundert realisiert wird.²⁹

Nietzsche hat seine Philosophie selbst als eine Form der „Experimental-Philosophie“ definiert, diese allerdings nicht von der Physik abgeleitet. Im Gegenteil: In den modernen Naturwissenschaften sah Nietzsche eine Form der „Hybris“.³⁰ Aber: Er habe die bisherige Philosophie und Psychologie durchforscht. „Aus der langen Erfahrung, welche mir eine solche Wanderung durch Eis und Wüste gab, lernte ich Alles, was bisher philosophirt hat, anders ansehen: – die verborgene Geschichte der Philosophie“, und dies mit dem Mut zur radikalen Wahrheit und Einsicht auch ihrer Werte-Umwertung: „Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebte, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg“ (Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492). Nietzsche betont, dass er seine „Experimental-Philosophie“ nicht nur betrieben, sondern auch „gelebt“ hat. Es ist sozusagen eine mit eigenem Lebenssaft erfahrene und – er sagt auch: mit seinem „Herzen“ – geschriebene Denkweise. Ich denke, das kann man auch von Novalis sagen: Novalis hat seine Experimente des Denkens als eine Lebensform realisiert, die mit seiner ganzen Existenz verbunden war. Sein Leben war – wie das Nietzsches – ein permanenter, innovativer Gedankenstrom.

Dabei neigen beide Dichter-Denker zu einer apodiktischen Kurzform des Gedankens: Novalis' Fragmente und Nietzsches Aphorismen bzw. Fragmente. Wie bereits erwähnt steht die Fragmentform der Romantik in einem Zusammenhang mit einer neuen Form von Leseraktivität. Novalis: „Fragmente dieser Art sind litterairische Sämereyen. Es mag freylich manches taube Körnchen darunter seyn – Indeß wenn nur einiges aufgeht“ (HKA II, 462). Das steht im Zusammenhang mit der These: „Der wahre Leser muß der erweiterte Autor seyn“ (HKA II, 470). Im Gegensatz zur Systemform der Philosophie soll das offenere Fragment den Leser beflügeln, den angesprochenen Gedanken weiterzudenken. So entsteht eine Kette der Gedankenfolgen, eine in die Zukunft offene Form einer Reflexionskette. Das ist zugleich das Ende einer Hermeneutik der Endgültigkeit. Ein philosophischer Gedanke erzeugt den nächsten und wieder nächsten: Rezeptionsgeschichte als fortlaufender Prozess.

Auch für Nietzsche kommt eine systemhafte Form seines Denkens und Schreibens nicht in Frage. Er verachtet die Systemform: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe Ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist, für uns Denker wenigstens, etwas, das compromittirt, eine Form unsrer Immoralität“ (Nachlass 1888, 18[4], KSA 13.533). Eine ähnliche Systemkritik hat übrigens auch ein anderer Romantiker formuliert,

²⁹ Siehe dazu Silvio Vietta, *Novalis. Dichter einer neuen Zeit*, Würzburg 2021, 69–73, und *Ästhetik der Moderne. Literatur und Bild*, München 2001, 117–178.

³⁰ Nach Nietzsche nimmt sich „unser ganzes modernes Sein, soweit es nicht Schwäche, sondern Macht und Machtbewusstsein ist, wie lauter Hybris und Gottlosigkeit aus. [...] Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieure-Erfindsamkeit“ (GM III 9, KSA 5.357).

Wilhelm Heinrich Wackenroder: „Wer ein *System glaubt*, hat die allgemeine Liebe aus seinem Herzen verdrängt! Erträglicher noch ist Intoleranz des Gefühls als Intoleranz des Verstandes; – *Aberglaube* besser als *Systemglaube*.“³¹

Der Aphorismus bei Nietzsche hat für ihn selbst allerdings auch noch eine andere Funktion. Im Anschluss an die oben zitierte Bewunderung für Goethe schreibt Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung* (1889): „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der „Ewigkeit“; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, – was jeder Andre in einem Buch nicht sagt ...“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 51). Für Nietzsche haben seine Aphorismen quasi Ewigkeitswert. Die meisten davon sind auch wie in Stein gemeißelt. Stilistisch hat er, wie er selbst bekennt, vom „römische[n] Stil“ eines Sallust und Horaz, von deren Kompaktheit der Form gelernt (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.623). Novalis hat ebenfalls Horaz und auch Vergil gelesen und sogar übersetzt (HKA I, 552–555). Für beide Dichter-Denker hat die kompakte, epigrammatische Kurzform eine ähnliche Funktion, wie sie Novalis explizit intendierte: den Leser anzuregen, sein Denken in Gang zu bringen. Das gilt auch für Nietzsches Kurzformen. Nietzsches Denken ist allerdings dadurch in der Wirkung auch viel zeitlicher, als er selbst annahm. Vieles davon ist gut, vieles aber auch böse aufgegangen. Beide Dichter-Denker denken und schreiben in einer geballt-verdichteten Form, die in der Tat dem Denken viele Impulse schenkt. Beide, Fragment wie Aphorismus, sind durchaus ausgearbeitete Formen von Kurzprosa, perfekt in ihrer Form, aber offen für weitere Reflexionen. Darin liegt die Konvergenz von romantischem Fragment und nietzscheanischem Aphorismus.

Beide – Novalis wie Nietzsche – lieben die ästhetische Form. Beide sind literarische Philosophen. Wenn – mit Hegel zu sprechen – der Begriff das Reich der Philosophie definiert,³² so ist die Bildlichkeit ein auszeichnendes Merkmal der Poesie. Der Aufklärungsphilosoph Alexander Gottlieb Baumgarten definiert daher seine „Ästhetik“ als eine „Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“.³³ Diese schätzt er zwar nach dem Rang der Vorstellungen in der Rationalitätsphilosophie als eine „gnoseologia inferior“ ein, aber er bekämpft dabei doch das Vorurteil, die „sinnlichen Empfindungen, Einbildungen, Erdichtungen, alle die Wirrnisse der Gefühle und Leidenschaften seien eines Philosophen unwürdig.“³⁴ Auf der Wahrheitssuche im Terrain der sinnlichen Wahrnehmung

31 Wilhelm Heinrich Wackenroder, „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. v. Silvio Vietta und Richard Littlejohns, Bd. I, Heidelberg 1991, 89.

32 Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, hg. v. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg 1959, § 158: „Die *Wahrheit* der *Substanz* ist der *Begriff*“, und §§ 160–165: „Die Lehre vom Begriff“.

33 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, in: Hans Rudolf Schweizer (Hg.), *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der ‚Aesthetica‘ A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*, Basel 1973: „Scientia cognitionis sensitivae“ (§ 1).

34 Baumgarten, *Aesthetica*, § 6.

hat auch die Literatur ihren Platz, die Baumgarten schon in einer früheren Schrift als eine Form der „sinnlichen Rede“ („*oratoria sensitiva*“) definiert hatte.³⁵

Novalis wie Nietzsche sind Dichter-Denker, die zwar denkerisch in Begriffen, aber auch in einer bilderreichen, nicht abstrakt-begrifflichen Sprache sprechen, wie sie die Literatur kennzeichnet. Beide werten auch die Sinnlichkeit explizit gegenüber der Begrifflichkeit auf. Nietzsche polemisiert gegen die „tückische und blinde Feindseligkeit der Philosophen gegen die *S i n n e*“ (Nachlass 1888, 14[134], KSA 13.318). Für Novalis ist die Sprache der Poesie eine „Hieroglyphistik der 2ten Potenz“, eine „*Ton und Schrift-bildersprache 2*“, will sagen: „ein *Ausdruck mit um des Ausdrucks willen*“ (HKA II, 588), welche ihre Bild- und Tonqualitäten explizit herausstellt. Zudem haben beide Autoren auch Texte in der Form von Rollenprosa geschrieben, Nietzsche seinen *Zarathustra*, Novalis seine *Lehrlinge zu Sais*. In beiden Fällen stehen die Protagonisten dieser Texte auch den Autoren nahe, jedenfalls jene Passagen, in denen Zarathustra die Erde preist und die Lehrlinge die Natur. Darauf kommen wir gleich im nächsten Abschnitt zu sprechen.

Allerdings äußert Nietzsches Zarathustra auch große Bedenken gegen die Dichter. Mit Platon verkündet er in *Von den Dichtern*: „die Dichter lügen zuviel“ (Za II, KSA 4.163).³⁶ Und er teilt auch gleich die für Zarathustra schlimmste Lüge mit: „denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!“ (KSA 4.164) Das wiederum nimmt ein Motiv von Herodot und Hegel auf, die beide der Meinung waren: „Homer und Hesiod [haben] den Griechen ihre Mythologie gegeben.“³⁷ Für Zarathustra: die schlimmste Tat der Dichter. Zarathustra ist denn auch „der Dichter müde“ (KSA 4.165). Jedoch bekennt er: „Aber auch Zarathustra ist ein Dichter“ (KSA 4.163). Ist darum alles, was er selbst – Zarathustra – sagt, „Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss“? Manche Sätze Zarathustras sind wohl auch mit dem funkelnden Augenzwinkern der Ironie geschrieben. Sicher will Zarathustra nicht alle seine Lehren als Lügen verstanden wissen. Dann hätte er sich sparen können, sie zu verkünden, und Nietzsche sich sparen können, sie aufzuschreiben. Wohl aber will Zarathustra seinen Jüngern auch Distanz zu seinen Lehren beibringen. Darum zieht er selbst sich immer wieder in die Einsamkeit zurück. Es gibt genug Lehren, die Zarathustra wie Nietzsche selbst immer wieder verkünden und sicher nicht selbst annullieren wollen. Darunter die vom Tod Gottes. Die

35 Alexander Gottlieb Baumgarten, „*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* / Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts“, in: Albert Riemann (Hg.), *Die „Aesthetik“ Alexander Gottlieb Baumgartens, unter besonderer Berücksichtigung der „Meditationes“ nebst einer Übersetzung dieser Schrift*, Halle 1928, § 9.

36 Platon, *Res publica*, 600b–605c.

37 Hegel, *Ästhetik*, 382. Er kann sich dabei schon auf ein Wort des Herodot ähnlichen Inhalts berufen: „Hesiod und Homer haben meiner Meinung nach etwa 400 Jahre vor mir gelebt, aber nicht mehr. Sie haben den Stammbaum der Götter in Griechenland aufgestellt und ihnen ihre Beinamen gegeben, die Ämter und Ehren unter sie verteilt und ihre Gestalt klargemacht“ (Herodot, *Historien*, hg. v. Josef Feix, München 1963, Buch II, Kapitel 53).

Erfindung der Götter war für ihn ein schlimmes „Dichter-Erschlechniss“. Der Lügen-Vorwurf gegen die Dichter richtet sich vor allem dagegen.

Wenden wir uns also nun den inhaltlichen Motiven zu, die beide Denker-Dichter verbindet.

2 Sinnverlust und neue Werte: Die Natur – die Erde

Bereits Ende des 18. Jahrhunderts taucht jener Begriff auf, den Nietzsche zu einem Zentralbegriff der Epochengeschichte erheben sollte: Nihilismus. Friedrich Heinrich Jacobi verwendet den Begriff gegen Fichte, um damit dessen Ich-Philosophie negativ zu charakterisieren, wenngleich der Begriff des Nihilismus schon vor Jacobi mehrfach gegen Kant gerichtet wird.³⁸ Aber auch die spätere, Nietzscheanische Bedeutung eines absoluten Werteverlustes taucht in der Zeit schon auf. Und auch das Thema vom „Tod Gottes“ ist um 1800 schon da, wenn Jean Paul im *Siebenkäs* (1796/97) den „toten Christus vom Weltgebäude“ herab verkünden lässt, „dass kein Gott sei.“³⁹ Jean Paul erzählt diesen Traum in Absicht der Abwehr. Seine Seele „weinte vor Freude, daß sie wieder Gott anbeten konnte.“⁴⁰ Aber Hegel verkündet den Tod Gottes auch ohne solche Auferstehung, wenn er in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) das „harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*.“⁴¹ Novalis hat an solcher Spekulation nicht Teil, aber schreibt: „Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der Sinn der Welt ist verlohren gegangen“ (HKA II, 594). Ähnlich die Formulierung: „Ehemals war alles Geistererscheinung. Jezt sehn wir nichts, als todte Wiederholung, die wir nicht verstehn. Die Bedeutung der Hieroglyphe fehlt. Wir leben noch von der Frucht besserer Zeiten“ (HKA II, 545).

Das ist sicher ein anderer Tonfall als Nietzsches Klage über den Tod Gottes und den damit verbundenen metaphysischen Werteverlust, wie ihn der „tolle Mensch“ in FW 125 vorträgt: „Gott ist tod! Gott bleibt tod!“ Dieser Aphorismus umkreist das geschichtsphilosophische Ereignis des Werteverlustes der christlichen Religion bildmächtig in Bildern des Absturzes, der Vernichtung, Erkaltung, Verwesung, wie auch viele Aphorismen der späten Jahre diesen Werteverlust als „Heraufkunft des Nihilismus“ (Nachlass 1887/88, 11[411], KSA 13.189) beschreiben.

38 Dieter Arendt, *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1979, 107–133. Zum vielschichtigen Kontext der Nihilismus-Diskussion im späten 18. Jahrhundert vgl. Christian J. Emden, „Nihilism, Pessimism, and the Conditions of Modernity“, in: Warren Breckman / Peter E. Gordon (Hg.), *The Cambridge History of Modern European Thought*, Cambridge 2019, Bd. I, 372–397: 376–383, sowie Michael Allen Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago 1995, 64–100.

39 Jean Paul, *Siebenkäs*, in: *Werke*, Bd. II, hg. v. Gustav Lohmann, München 1959, 266–271.

40 Jean Paul, *Siebenkäs*, 271.

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg 1952, 523.

Beide – Novalis wie Nietzsche – sind geschichtsphilosophische Denker, die ein komplexes Ereignis umkreisen: den Verlust an christlicher Glaubenssubstanz und den damit verbundenen Niedergang metaphysischer Werte, die in der abendländischen Geistesgeschichte durch Platon und das Christentum gegeben waren. Die Geschichte des Nihilismus ist auch die der Aufklärung und ihrer Entdeckung der Projektivität der Religionen – sie sind „Setzungen“ der Menschen, nicht „an sich“ wahr⁴² – wie aber auch ein Ergebnis der Politik der Zeit: so Napoleons Säkularisierung christlicher Reiche und Liegenschaften im Jahr 1803.⁴³

Novalis wie Nietzsche reagieren darauf mit jeweils eigenen neuen Sinnsetzungen. Diese sind in Novalis' *Lehrlingen zu Sais* eng mit dem Begriff der Natur verbunden, in Nietzsches *Zarathustra* mit dem des Lebens. In Novalis' *Lehrlingen* sind es zunächst einige der Lehrlinge, die einen regelrechten Zerstörungskrieg gegen die Natur planen und vorschlagen: „Wohl, sagen Mutigere [der Lehrlinge], laßt unser Geschlecht einen langsamen, wohldurchdachten Zerstörungskrieg mit dieser Natur führen. Mit schleichenden Giften müssen wir ihr beizukommen suchen“ (HKA I, 89). In dieselbe Richtung weist auch die schon vorher geäußerte analytische Formulierung eines anderen Lehrlings: „Unter ihren Händen [denen der Naturwissenschaftler] starb die freundliche Natur, und ließ nur tote, zuckende Reste zurück“ (HKA I, 84).⁴⁴ Eine positive Naturerfahrung können dagegen die Dichter vermitteln: „Wer also ihr [der Natur] Gemüt recht kennen will, muß sie in der Gesellschaft der Dichter suchen, dort ist sie offen und ergießt ihr wundersames Herz“ (HKA I, 84).

Nietzsche lässt seinen Zarathustra die Bedeutung der Erde verkünden, und dies gleich in der Vorrede: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 3).⁴⁵ Es geht

42 Zur Religionskritik, wie sie sich von Hegel über Marx zu Feuerbach u. a. entwickelte, siehe u. a. Heinz Fastenrath, *Kurswissen Religionskritik. Ein Abriss atheistischer Grundpositionen*, Stuttgart 1993, und Hans Zirker, *Religionskritik*, 3. Aufl., Düsseldorf 1995.

43 Infolge der Französischen Revolution wurden im napoleonischen Zeitalter bereits viele Klöster und Abteien in weltliche Liegenschaften umgeformt sowie im „Reichsdeputationshauptschluß“ von 1803 auch geistliche Staaten enteignet und zu weltlichen Territorien gemacht.

44 Man kann hier durchaus an die elektromagnetischen Experimente eines Alessandro Volta und Luigi Galvani denken. Ersterer hatte die Batterie erfunden, Letzterer als Anatom mit Elektroschocks Froschschenkel zum Zucken gebracht. Novalis hat ja auch an den naturwissenschaftlichen Forschungen seiner Zeit aktiv teilgenommen, dies insbesondere über seine Lehrer Abraham Gottlob Werner in Freiberg und den Jenenser Physiker Johann Wilhelm Ritter, der im Oktober 1797 in der „Naturforschenden Gesellschaft“ zu Jena seine Studien zum Galvanismus vorgetragen und im Frühjahr 1798 veröffentlicht hatte.

45 Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, 2. Aufl., Würzburg 2011, betont, es sei „ein Gemeinplatz in der Nietzsche-Forschung, den *Zarathustra* formal als Bibel-Parodie zu betrachten“ (124). Tatsächlich initiiert der Protagonist über weite Strecken den Predigerton des Neuen Testaments. Ich würde allerdings nicht davon sprechen, dass der *Zarathustra* eine Parodie der Bibel sei – dafür nimmt er sie viel zu Ernst –, sondern eher eine Kontrafaktur zur Heiligen Schrift. Das würde auch dem von Zittel angewandten Konzept der Intertextualität passen.

hier aber auch um die Differenzen: Novalis' Naturbegriff ist von Spinoza beeinflusst, und sein Wort „deus sive natura“ meint für ihn die Aufgehobenheit Gottes in der „einen Substanz“ der Natur.⁴⁶ Nietzsches Zarathustra aber verbindet seine Erden-Lehre mit einer scharfen Polemik gegen das Christentum und dessen Erlösungslehre. Sie führt uns weg von der Erde in ein Himmelreich, das nach Zarathustra nur bessere oder schlechtere „Giftmischer“ versprechen.

Interessanterweise fokussieren aber beide Dichter-Denker auf einen gemeinsamen Begriff der Natur- bzw. Diesseitserfahrung: die Wollust. Dieser Begriff interessierte ja Nietzsche besonders an Novalis. In den *Lehrlingen* führt der Weg zur Natur ins Innere des poetischen Subjekts, der dabei seine eigene intensive Naturerfahrung realisieren kann, die naturhafte Zeugungslust im Menschen:

„Wem regt sich nicht“, rief der Jüngling mit funkelnem Auge, „das Herz in hüpfender Lust, wenn ihm das innerste Leben der Natur in seiner ganzen Fülle in das Gemüt kommt! Wenn dann jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine andere Namen als Liebe und Wollust hat, sich in ihm ausdehnt wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst, und er bebend in süßer Angst in den dunkeln und lockenden Schoß der Natur versinkt, die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Wogen der Lust sich verzehrt, und nichts als ein Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel im großen Ozean übrig bleibt!“ (HKA I, 104)

In solcher Erfahrung der „Wollust“ und seiner „Religion“ äußere sich „der eigentliche, echte Natursinn“ (HKA I, 106).

Das ist nicht so weit entfernt von Nietzsches Zarathustra, wenn er lehrt: „Das Leben ist ein Born der Lust“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 16). Eine Lust, die sogar Ewigkeit will: „„Doch alle Lust will Ewigkeit –, „will tiefe, tiefe Ewigkeit!““ (Za III, Das andere Tanzlied 3). So ist auch die „Wollust“ bei Nietzsche positiv konnotiert.⁴⁷ Sie gehört zu den „drei Bösen“, die Zarathustra erst von ihren christlichen Vorurteilen reinwaschen

⁴⁶ In diesem Sinne schreibt Novalis über Spinoza: „Auch in Spinoza lebt schon dieser göttliche Funken des Naturverstandes“ (HKA III, 469).

⁴⁷ In diesem Sinne ist Nietzsche nicht nur mit Novalis, sondern auch mit Friedrich Schlegel verbunden und mit jenem Autor, der als erster in der deutschen Literatur das Thema Sinnlichkeit und Wollust im Zusammenhang mit Religion und Ästhetik thematisiert hat: Wilhelm Heinse in seinem Roman *Ardinghello und die glückseligen Inseln* von 1787. Der Protagonist schwärmt in diesem Briefroman von seiner geliebten Cäcilia und seiner Liebe zu ihr: „so ist doch unsere Liebe heilig, denn sie ist ganz Natur“ (Hg. v. Max L. Baumer, Stuttgart 1978, 43), und zu dieser natürlichen Liebe gehört auch die Wollust. Cäcilia wird in ihrer perfekten Schönheit geschildert und als „von hohem und heiligem und wollüstigem Geist beseelt“ (50). Das Leben selbst sei Wollust: „Wohl recht hatte jener Weise: wenn man die Wollust dem Leben abzieht, so bleibt nichts als der Tod übrig“ (223). Der Roman schildert am Ende des ersten Bandes in einer römischen Villa dionysisches „echtes Bacchanal“ (196). Auf die „geistige Verwandtschaft“ zwischen Nietzsche und Heinse haben schon Walther Brecht und Walther Rehm hingewiesen. Die Germanistik hatte allerdings für diesen Roman und ihren Autor keinen besseren Begriff übrig als „ästhetischer Immoralismus“. Nietzsche selbst hat den Roman nicht rezipiert, wohl aber die Frühromantiker, und über sie wirkt er auch auf ihn ein.

muss. Dann aber preist er sie: „Wollust: für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, aller Zukunft Dankes-Überschwang an das Jetzt“ (Za III, Von den drei Bösen 2, KSA 4.237).

Allerdings mischt Nietzsches Zarathustra seinen Begriff von Leben und Lust auch mit Begriffen, die Novalis ganz fremd sind: „Wille zur Macht“, „Selbstsucht“ und „Herrschaft“. Er führt diese Trias im *Zarathustra* so ein: „Wollust, Herrschaft, Selbstsucht: diese Drei wurden bisher am besten verflucht und am schlimmsten beleu- und belügenmündet, – diese Drei will ich menschlich gut abwägen“ (Za III, Von den drei Bösen 1) – also: rehabilitieren. Die „Herrschaft“ und der „Wille zur Macht“ sind für Nietzsches Zarathustra mit dem Begriff des Lebens eng verbunden. Mit dieser Trias dringt aber auch ein ganzes Paket zeitgenössischen Denkens in sein Denken ein: Schopenhauers „Wille“, Darwins Evolutionslehre u. a.⁴⁸ Es ist allerdings auch ein Begriff, der große Phasen der abendländischen Kulturgeschichte und sogar Weltgeschichte gut beschreibt.⁴⁹ In der positiven Bewertung von Lust als Natur- und Lebenserfahrung aber kommen Novalis und Nietzsche überein und stehen damit beide auch in einer kritischen Opposition – nicht zu Jesus Christus, aber zu einem augustianischen Christentum, das jahrhundertlang die Lust und die Liebe auf Erden eher perhorresziert als gefeiert hat.⁵⁰

48 Zu beiden Themenbereichen gibt es eine breite Forschung, so die Arbeiten von Christopher Janaway, *Essays on Schopenhauer and Nietzsche. Values and the Will to Life*, Oxford 2023, und Martin Morgenstern, *Vom Vorbild zum Antipoden. Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken*, Würzburg 2018, sowie die Beiträge in dem einflussreichen Sammelband Christopher Janaway (Hg.), *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford 1998. Zur Beziehung Darwin–Nietzsche, der sich ja explizit als Anti-Darwinist bezeichnete (Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.303, 14[133], KSA 13.315 u. a.), aber doch Darwinist war, siehe den klassischen Artikel von Werner Stegmaier, „Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution“, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 264–287, sowie Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002, der zwar kein Zweifel lässt, „that Nietzsche adopts a broadly evolutionist perspective“ (21), aber Nietzsche eher in einen Zusammenhang mit Lamarck sieht. Zu Nietzsches komplexer wie auch oft widersprüchlichen Rezeption Darwins vgl. auch Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014, 34–49 und 147–167; Dirk R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010; und John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004.

49 Siehe dazu Silvio Vietta, *Macht. Eine kleine Kultur- und Universalgeschichte der Menschheit von den Anfängen bis heute*, Würzburg 2021.

50 Der Kirchenvater Augustinus, dessen Regeln im Mittelalter zur Vorschrift des christlichen Mönchslebens wurden, war selbst ein sehr sinnlicher Mensch, wie er in seinen *Confessiones* bekennt. Erst spät in seinem Leben wendet er sich ab von allen sinnlichen Genüssen, auch der Freude an der Natur, da diese ihn ja von Gott selbst ablenken würden.

3 Der Übermensch

Zur neuen Sinnstiftung bei Nietzsche gehört der „Übermensch“: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. [...] Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 2). Bekanntlich ist kaum ein Begriff schlimmer geschunden worden als dieser.⁵¹ Novalis kennt diesen Begriff nicht. Aber er entwirft einen Gedankengang, der mit Nietzsches Übermenschen verwandt ist. An seinen Freund Friedrich Schlegel schreibt Novalis am 1. August 1794 im Zusammenhang mit den Auswirkungen der Französischen Revolution: „Mich interessiert jetzt zehnfach jeder übergewöhnliche Mensch – denn eh die Zeit der Gleichheit kommt, brauchen wir noch übernatürliche Kräfte“ (HKA IV, 140). Das politische Problem, mit dem sich Novalis und seine liberalen Zeitgenossen konfrontiert sahen, war ja, dass der politische Gedanke der Freiheit und Gleichheit durch die Französische Revolution in die Welt gesetzt war; im Verlauf der Revolution aber in *terreur* ausartete. Novalis sah, dass auch für Deutschland eine Zeit der Freiheit und Gleichheit anbrechen werde, die selbst aber nun eine Art Bildungsprogramm forderte, um die Menschen auf einer möglichst hohen Ebene darauf vorzubereiten.

Novalis schreibt im selben Brief an Friedrich Schlegel, dass er sich eine „Bartholomäinacht“ für den Despotismus wünscht. Wenn Novalis zu Recht vermutete, dass auch für Deutschland eine Zeit der Gleichheit und Freiheit kommen würde, konnte er allerdings nicht ahnen, wie stark die Kräfte der Restauration im 19. Jahrhundert sein würden und wie lange eine Liberalisierung der Politik in deutschen Landen auf sich warten ließ. Auch die Reichsgründung von 1871 brachte ja keine freiheitliche Republik, sondern eine erneuerte Monarchie mit den katastrophalen Folgelasten eines Ersten und dann auch Zweiten Weltkrieges.

In *Glauben und Liebe* (1798) nun hoffte Novalis, in einem aufgeklärten Herrscherpaar wie dem am 16. November 1797 inthronisierten Friedrich Wilhelm III. und seiner Frau Luise jene Vorbilder zu finden, die der kommenden Zeit der Gleichheit – also der Demokratie – den Weg zu einem höheren Menschentum weisen könnten.⁵² „Alle

51 Dazu gehört dessen Identifikation mit Adolf Hitler; die schon darum unsinnig ist, weil Nietzsche ein heftiger Anti-Antisemit war – er schreibt, „daß ich dem Antisemitismus einen schonungslosen Krieg mache“ (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.623). Bekanntlich war aber Hitler ein wüster Antisemit, dem Nietzsche eben darum „einen schonungslosen Krieg“ gemacht hätte. Zur Komplexität von Nietzsches Verhältnis zum Judentum vgl. Robert C. Holub, *Nietzsche's Jewish Problem. Between Anti-Semitism and Anti-Judaism*, Princeton, NJ 2015. Zu Nietzsches Übermensch siehe den Katalog zur Ausstellung „Übermensch. Friedrich Nietzsche und die Folgen“ (Basel 2019), der allerdings auf den politischen Missbrauch der „Übermensch“-Idee wenig eingeht. Dazu siehe u. a. Jochen Kirchhoff, *Nietzsche, Hitler und die Deutschen. Die Perversion des Neuen Zeitalters*, Berlin 1990.

52 Die Schrift wurde im Juli 1798 in den *Jahrbüchern der preußischen Monarchie* gedruckt und so auch vom König gelesen – allerdings nicht verstanden. Der König gab daher die Fragmentsammlung an seinen Generaladjutanten weiter; der sie aber auch nicht verstand und daher dieser diese an den Konsisto-

Menschen sollen thronfähig werden. Das Erziehungsmittel zu diesem fernen Ziel ist ein König“ (HKA II, 489). Nietzsche wie Novalis sehen also in der „Gleichheit“ ein Problem: „Denn die Menschen sind nicht gleich: so spricht die Gerechtigkeit“ im *Zarathustra* (Za II, Von den Gelehrten).⁵³ Dabei spricht Zarathustra über das Volk in vielfach abwertendem Ton und nennt es auch: „Pöbel“.⁵⁴ Im *Gespräch mit den Königen* erfährt er aber, dass diese selbst auf der Suche sind. Sie suchen nach dem „Menschen, der höher ist als wir: ob wir gleich Könige sind“ (Za IV, KSA 4.306). Ihm führen sie einen „Esel zu“ – wohl eine Anspielung auf den „Hebräer“, Jesus. Nietzsche sieht nicht mehr, wie Novalis, in den Königen ein Erziehungsmittel des Menschen. Wohl aber will er wie jener die Gleichheit überwinden und die Menschen auf eine höhere Ebene heben. Dabei dienen ihm allerdings auch die Könige, die selbst auch Suchende sind.

Zarathustras „Übermensch“ soll „ein Übergang und ein Untergang“ sein (Za I, Zarathustra's Vorrede 4 und Za IV, Vom höheren Menschen 3), also ein transitorisches Wesen, das den bisherigen Menschen überwindet. Soweit liegen Novalis' Suche nach dem „übervöhnlichen Menschen“ und Nietzsches Suche nach dem „Übermenschen“ nicht so weit auseinander. Allerdings sind die Werte, die dieser und jener damit verbindet, sehr unterschiedliche. Für Nietzsches Zarathustra lässt der „Übermensch“ alle karitativen Werte des Christentums hinter sich: Er ist „nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste“ (Za IV, Vom höheren Menschen 3). Bedingung seiner Möglichkeit ist der Tod Gottes: „Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe“ (Za IV, Vom höheren Menschen 2).

Novalis denkt einen ähnlichen Gedanken, aber unter Aufhebung der Gottesvorstellung in den Menschen: „Alles was von Gott praedicirt wird enthält die *Menschliche Zukunftslehre*. [...] jeder Mensch der jezt von Gott und durch Gott lebt, selbst soll selbst Gott werden“ (HKA III, 297). Novalis' Überwindung des orthodoxen Christentums ist sanfter. Er sucht – wie er in *Christenheit oder Europa* (1799) ausführt – nach einer neuen Spiritualität, die den Geist des orthodoxen Christentums hinter sich lässt und in der „das Wesen der Kirche [...] ächte Freiheit“ sein soll (HKA III, 524). Und wenn Novalis schreibt: „Das Papstthum liegt im Grabe“ (HKA III, 524), so weiß Zarathustra wie der „alte Papst“, den Zarathustra trifft und den er in seiner Höhle bewirtet: „Dieser alte Gott nämlich lebt nicht mehr: der ist gründlich todt“ (Za IV, Ausser Dienst, KSA 4.326).⁵⁵ Und

rialrat weitergab, der sie ebenso wenig verstand. Man kannte auch den Verfasser nicht, vermutete aber richtig, dass ein „Neveu des Ministers Hardenberg“ die Person sei, die sich unter dem Namen „Novalis“ verbar. Ansonsten zeigt diese Episode, wie wenig das Preußische Königshaus auf jene Rolle vorbereitet war, die Novalis ihm zudachte. – Im Anschluss an die Fragmentsammlung schreibt Novalis in seinen politischen Aphorismen: „Aber die Vortrefflichkeit der repräsentativen Democratie ist doch unläugbar“ (HKA II, 502).

⁵³ Der späte Nietzsche hält die Gleichheitstheorie sogar für die „gefährlichste aller möglichen Werthschätzungen!“ (Nachlass 1888, 15[110], KSA 13.470).

⁵⁴ So auch in Za IV, Gespräch mit den Königen 1, KSA 4.305.

⁵⁵ Novalis spielt dabei auf den Papst Pius VI. an, der von 1775 bis 1799 regierte, aber in Rom von französischen Truppen gefangen genommen wurde. Der Kirchenstaat wurde in eine römische Republik

damit auch sein Papsttum. Für Novalis eröffnet sich so eine neue „Freiheit“, und er zielt dabei auf eine „heilige Zeit des ewigen Friedens“ (HKA III, 524). Nietzsche zielt auch auf Freiheit, aber eingebettet in eine neue Ethik der Härte, der kriegerischen Mannbarkeit, der Selbstliebe und Unbarmherzigkeit. Davon ist Novalis weit entfernt.

4 Körperlichkeit, physiologische Forschung

Novalis schreibt in seinem *Allgemeinen Brouillon* (1798/99): „Es giebt nur einen Tempel in der Welt und das ist der menschliche Körper“ (HKA III, 565). Auch für Nietzsches Zarathustra ist die Lehre vom „Leib“ eine seiner Hauptbotschaften: „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes). Beide Dichter-Denker stehen in einer frühen Phase der Physiologie und waren selbst Pioniere auf diesem Gebiet. „Physiologie“ ist eine der umfangreichen Kategorien, unter die Novalis seine Aufzeichnungen in dem *Brouillon* selbst gegliedert hat.⁵⁶ Er reflektiert dort über elementare physiologische Prozesse wie „Athmen“, „Schlaf“, „Wachen“, „Brennmaterialien des Körpers“, „Wachsthum“, „Schmerz“, innere und äußere „Reitze“, die Wirkung von „*Gemüthsaffecten* auf bes[ondre] Organe“, „Kreislauf“ u. a. Dazu kommen eine Vielzahl von Einträgen zur „Medicin“, darunter „Kranckheit“, „Pathologie“, „narcotische Gifte“, Arzneimittel“ u. a.

Novalis' naturwissenschaftliche Studien fallen vor allen Dingen in seine Freiburger Zeit, also in die Jahre 1798–99. Und sie fallen in eine Zeit, in der die empirischen Naturwissenschaften mit der Botanik eines Carl von Linné, der Physiologie des Engländers William Harvey, der Geologie eines Abraham Gottlob Werner, dem Lehrer von Novalis, und auch der Medizin im Aufschwung waren. Unter den medizinischen Werken konsultierte und zitierte Novalis vor allem die Arbeiten des Schotten John Brown („Brownische Erregungstheorie“, HKA III, 369) sowie den Wissenschaftler und Arzt Andreas Röschlaub. Brown sah in der „Erregbarkeit“ durch äußere wie innere „Reitze“ den Hauptfaktor des Lebens und teilte dementsprechend Krankheiten in „sthenische“ (Kraftvoll) und „asthenisch“ (schwach) bewirkte Reizzustände auf. Novalis übernimmt die Kategorien (HKA III, 477), glaubt allerdings auch, dass dies die Krankheit nicht erkläre (HKA III, 455).⁵⁷ Röschlaub war Anhänger Browns, dessen Theorie er adaptierte und dessen Reiztheorie er durch eine der inneren und äußeren „Potenzen“ zu ergänzen suchte. Novalis interpretiert nun die Philosophie Fichtes auch als eine „Erregungs-

umgewandelt. Der Papst wurde am 14. Juli 1798 in die Zitadelle von Valance verbracht. Dort starb er am 29. August 1799. Nietzsche meint dagegen mit dem „alten Papst“ das überalterte Papsttum an sich.

⁵⁶ Novalis' *ABC Buch*. Das „Allgemeine Brouillon“. *Materialien zur Enzyklopädistik, neu geordnet nach Novalis eigenen Klassifizierungen*, hg. v. Walter Zimmermann, Berlin 2022, 207–220.

⁵⁷ Siehe dazu auch Dietrich von Engelhardt, „Novalis im medizinhistorischen Kontext“, in: Herbert Uerlings (Hg.), *Novalis und die Wissenschaften*, Tübingen 1997, 65–85. Hier werden auch bereits mehrere Beiträge zum Thema Novalis und die Medizin angeführt.

theorie“: „Fichtes W[issenschafts]L[ehre] ist die *Theorie der Erregung*“ (HKA III, 383).⁵⁸ Er notiert auch, dass alle „äußren Potenzen“ als „innere“ wirksam sein müssen, deren „Summe“ dann den „Körper“ ausmache (HKA III, 352). Auch die Sauerstoff-Theorie fasziniert Novalis. Er vergleicht die „Seele“ mit „Oxygène“: „Aehnlichkeit der Seele mit Oxygène“ (HKA III, 440). Und er schreibt in seiner spekulativen Art: „Der Geist ist das *Oxygène des Körpers* – die Seele ist die eindringende Basis des Oxygèns. Leben ist ein Feuerproceß. Je reiner der Geist ist, desto heller und feuriger das Leben“ (HKA III, 318).

Man kann vorläufig resümieren: Novalis gerät im Prozess der Umwandlung der traditionell-metaphysischen Begriffe von „Geist“ und „Seele“ in naturwissenschaftliche Bahnen, allerdings ohne diese Begriffe ganz aufzugeben. Immerhin gibt es einige Fragmente, in denen sich die Metaphysik schon weitgehend materialisiert. So notiert sich Novalis: „Die Seele ist ein consonirter Körper“ (HKA III, 369). „In der Materie selbst liege der Grund des Lebens“ (HKA III, 659).⁵⁹ Auch seine „*Menschliche Zukunftslehre*“ ist, wie wir im letzten Abschnitt sahen, von Nietzsches Übermenschlehre und ihrer Absorption der Theologie in Anthropologie nicht so weit entfernt.

Zum vorläufigen Abschluss dieses Abschnitts noch ein Fragment von Novalis zur „Religionsgeschichte“, das auch Nietzsche geschrieben haben könnte und das unsere eigene Gegenwart auf schreckliche Art bestätigt: „Bey Mönchen hat Onanie und Paederastie daraus entstehen müssen“ (HKA III, 262). Nietzsche nutzt die Physiologie zur Kritik an der alten onto-theologischen Metaphysik noch viel entschiedener als Novalis und auch zur Findung eines neuen, nicht mehr theologisch besetzten Denkansatzes.⁶⁰ Nietzsche identifiziert sich mit dem neuen physiologischen Denken: „Wir Physiologen“ setzt er gegen „alle Priester und Moralisten“, die in die Vergangenheit zurückwollten. Dass das nicht geht: „Wir Physiologen wenigstens wissen das.“ Geschichte hat nur eine Zukunftsdirektion und kennt keine „Rückbildung“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 43). Und wenn Novalis mit der Geschichte der Religion Missstände verband, so ist für Nietzsche das ganze Arsenal christlicher Ethik wie „Sündengefühl“, „Kasteiung des Fleisches“, Hoffnung auf „Erlösung“ Ausdruck einer kranken Religionsgeschichte, die die wahren „physiologischen“ Bedingungen des Körpers nicht kannte und – wie er schreibt – immer noch nicht kennt (Nachlass 1888, 14[179], KSA 13.363 f.). Das Ganze

⁵⁸ Novalis hat die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) von Johann Gottlieb Fichte vor allem um 1796 eingehend studiert (siehe HKA II, 299–359), wendet sich aber dann auch ab von der Subjektphilosophie – er fragt sich, ob sie für nicht noch zu „*dogmaticistisch*“ sei (HKA III, 249) – und eher der Philosophie von Frans Hemsterhuis zu (HKA II, 360–378).

⁵⁹ Schwering, *Sprachliches Gespür*, 199 und 279, betont die Leibgebundenheit von Sprache bei beiden Autoren. Ein Ausgangspunkt dafür ist ihm Novalis These: „Dichtkunst ist wohl nur – willkührlicher, thätiger, produktiver Gebrauch unsrer Organe“ sowie Nietzsches „Verleiblichung“ von Descartes’ „*cogito*“.

⁶⁰ Martin Heidegger benutzt den Begriff der „Onto-Theologie“, um damit die traditionelle Metaphysik zu kennzeichnen und ihre Form das höchste Sein als eine Form des Seienden zu denken, eben Gott. So schreibt Heidegger er: „Die Metaphysik ist Onto-Theologie.“ Aber die Philosophie ziehe es heute vor, „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Denn der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden“ (Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 51).

schildert Nietzsche auch als eine infame Strategie, durch „Mißhandlung des Leibes“ eben jene religiösen Gefühle allererst zu erzeugen, um sie dann erlösen zu können, also letztlich: Macht auszuüben durch Religion. Die ganzen Systeme der Theologie, Moral, aber auch Ökonomie und Politik könnten so nach Nietzsche auf ihre physiologischen Gründe zurückgeführt werden. Das wären geradezu „Remeduren der „Modernität““ (Nachlass 1887, 9[165], KSA 12.433).

Aber was verbindet Nietzsche mit „Physiologie“? In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) verzeichnet er unter der Überschrift „Von den Vorurteilen der Philosophen“:

das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben (JGB 3).

Nietzsches Begriff der Physiologie ist, wie erwähnt, stark von der Evolutionslehre bestimmt. Das wird auch ein paar Eintragungen später deutlich, wenn er Weltanschauungen generell zurückführt auf den „Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse-Bedingungen“ (JGB 20). Er weist da explizit Lockes „Oberflächlichkeit in Bezug auf die Herkunft der Ideen“ zurück. Das richtet sich wohl vor allem gegen Lockes Herleitung der „einfachen Ideen“ aus den Sinnen.⁶¹

Beide – Novalis wie Nietzsche – kommen so auch zu einer ähnlichen Beurteilung von Krankheit. Beide *waren* kranke Menschen. Novalis litt an Lungentuberkulose, die ihn auch früh – mit 29 Jahren – hinraffte. Nietzsche litt seit seiner Kindheit an Depressionen, Schlafstörungen, Augenkrankheiten, seit Ende 1888 auch an zunehmenden Zuständen der Demenz. Noch kurz zuvor – im Oktober 1888 – reflektiert er über den positiven Wert von Krankheit in seiner Biographie. Gerade die „Wohlthaten“ der Krankheit an sich will er „am wenigsten unterschätzt“ wissen, obwohl Krankheiten auch die „Wehr- und Waffen-Instinkte des Menschen“ schwäche (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.617). Gleichwohl: „Krankheit ist ein mächtiger Stimulans. Nur muß man gesund genug für das Stimulans sein“ (Nachlass 1888, 15[118], KSA 13.480).

Ähnlich sah das wohl Novalis. Für ihn ist die Poesie:

die große Kunst der Construction der transzendentalen Gesundheit. Der Poët ist also der transzendente Arzt. Die Poësie schaltet und waltet mit Schmerz und Kitzel – mit Lust und Unlust – Irrthum und Wahrheit – Gesundheit und Kranckheit – sie mischt alles zu ihrem großen Zweck der Zweck – der *Erhebung des Menschen über sich selbst* (HKA II, 535).

Krankheit ist also auch für Novalis ein Stimulans, genauer: kann es werden, wenn die Poesie sie dazu macht. Ähnlich das Fragment: „Jede Krankheit, jede Verletzung sollte

⁶¹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Buch II: *Über die Ideen*. Locke leitet die „komplexen Ideen“ aus dem Geist ab.

benutzt werden können zu jenem großen Zwecke“ (HKA III, 315). Krankheit ist also auch für ihn nicht per se schlecht, *wenn* sie ein starker Geist umwidmet zu einem Mittel der Höher- und Weiterentwicklung des Menschen und der Menschheit. Hier berühren sich wieder Novalis' und Nietzsches Gedanken zu einer Höherentwicklung des Menschen.⁶²

Beide, Novalis wie Nietzsche, gehören in eine geschichtsphilosophische Bewegung, welche an der Transformation traditionell metaphysischer Begriffe in solche der Physiologie arbeitet. Dabei geht Nietzsche noch sehr viel radikaler vor in der Ablehnung und Abwehr der traditionellen Metaphysik, die Novalis seinerseits vielfach mit neuen physiologischen Einsichten noch zu vermitteln sucht.

5 „Fictionen“

Im Zusammenhang mit der Metaphysikkritik beider Denker steht der Begriff der „Fiction“. Novalis liest die Ichphilosophie Fichtes als eine fiktive Konstruktion um den Begriff des Subjekts herum: „Fichtens Ich – ist ein Robinson – eine wissenschaftliche *Fiction* zur Erleichterung d[er] Darstellung und Entwick[lung] d[er] *W[issenschaftslehre]*“ (HKA III, 405).

Das heißt: Novalis liest den philosophischen Text gar nicht mehr ontologisch als Darstellung der Produktion und Verarbeitung von Wissenschaft, sondern wie einen Roman nach dem Modell von Daniel Defoes' *Robinson Crusoe* (1719), als eine Fiktion, auf der man eine solche Lehre, wie sie Fichte erdacht hat, aufbauen kann. Philosophie wird damit zu einer Art Konstruktion auf Hypothesenbasis. Philosophie, Poesie und sogar Mathematik rücken zusammen: „Der poët[ische] Phil[osoph] ist en état de *Createur absolu*. Ein Kreis, ein Triangel werden auf *diese Art* crëirt“ (HKA III, 415).

Das wiederum hängt zusammen mit Novalis' Abkehr von der Nachahmungstheorie, über die wir in Kapitel II. 1 gesprochen haben. An ihre Stelle tritt bei Novalis eine moderne Konstruktionstheorie, die auf der Grundlage der menschlichen „Einbildungskraft“ operiert und verschiedene Systeme – Philosophien wie Romane – „construirt“. Dabei verwendet Novalis den Begriff der Fiktion positiv im Sinne eines tragenden Konstruktionselements oder sogar einer Konstruktionsbasis. Er spricht geradezu von

62 In einer umfanglichen Studie hat sich Heinrich Schipperges dem Thema gewidmet und dabei zu Novalis hervorgehoben, wie bei ihm „alle Philosophie des Lebens zur Lebenskunst, zu ‚Kunst unseren Willen total zu realisieren‘ (II, 587) werden sollte“ (*Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart 1981, 318). Auch für Nietzsche gilt: „Das Instrument aber für solche Metamorphose zu einem ‚Reich der verklärten Physis‘ ist immer nur der Leib. An ihm hat eine jede wirkliche Wissenschaft anzusetzen, wenn sie eine ‚Gesundheitslehre des Lebens‘ sein will“ (424). Ähnlich wie Novalis sieht auch Nietzsche den Menschen in der therapeutischen Rolle, „Herr über seine Existenz“ zu werden (425). „Hier allein liegt unsere große Chance, ‚mit dem Geist der Natur zur Hilfe zu kommen‘“ (427). Bei beiden gibt es so etwas wie den „Willen zur Gesundheit“ als Heilmittel und Herausbildung einer höheren Form von Gesundheit.

der „*Wunderkraft der Fiction*“, und dies auch in der Geschichte: „Wunderkraft der *Fiction*. [...] So die Annahme – der ewige Friede ist schon da – Gott ist unter uns – hier ist Amerika oder Nirgends – das goldne Zeitalter ist hier – wir sind Zauberer – wir sind moralisch und so fort“ (HKA III, 421). Das ist die Grundlage für Novalis' „magischen Idealismus“: Er nimmt Fiktionen – dazu gehören auch Kunstmärchen – und baut auf ihnen Utopien auf. Fiktionen sind für ihn Vorgriffe auf eine utopische Zukunft. Fiction ist eine gegenwärtige Annahme unseres Denkens, und insofern ist die Zukunft in ihr schon präsent, wenn eben auch nur als „Fiction“. Eine solche Fiction kann und soll aber den Weg in eine Zukunft weisen, in der sie zur Real-Präsenz wird, also zur geschichtlichen Wirklichkeit. Die Fiction hat also bei Novalis die Funktion einer zukunftsweisenden und zukunftsöffnenden Utopie, der wir uns aber, wenn wir ihr folgen, annähern können und damit den Zustand, den sie verspricht, in die Gegenwart hereinholen. Das heißt es für Novalis, „Zauberer“ oder auch „Magier“ zu sein. Oder: die Wirklichkeit zu „poetisieren“.

Ein anderes Wort für Fiction ist der Begriff der „Hypothese“. In seinen *Dialogen* (1802) schreibt Novalis: „Hypothesen sind Netze, nur der wird fangen, der auswirft. Ist nicht America selbst durch Hypothese gefunden?“ (HKA II, 668) Es war ja sogar eine falsche Hypothese, die Kolumbus nach Amerika führte. Er wollte auf diesem Weg Indien finden und fand Amerika. Novalis subjektiviert den Prozess der Erkenntnis wie auch des Geschichtsfortschrittes, indem er sie auf das Konstruktionsprinzip der „Hypothese“ oder „Fiction“ – egal ob richtig oder falsch – gründen lässt. Das ist eine recht moderne Theorie.

Für Nietzsche dagegen ist „Fiktion“ sehr viel negativer konnotiert im Sinne von „falscher Annahme“. Wie Novalis hält Nietzsche das Ich für eine kunstvolle „Erfindung“, die allerdings auf dem Denkfehler basiert, die Projektion für das Wesen zu halten. Nietzsches abwertender Gebrauch von „Fiktion“ zeugt sich schon im Begleitpartikel „nur“: „Das „Subjekt“ ist ja nur eine Fiktion; es giebt das Ego gar nicht, von dem geredet wird, wenn man den Egoism tadelte“ (Nachlass 1887, 9[108], KSA 12.398). Das Wörtchen „ich“ bezeichnet also nicht mehr als eine Illusion. Für Nietzsche: eine Vertauschung von Ursache und Wirkung. „Ich“ sehe etwas und setze mich selbst als wesenshafte Ursache des Sehens. Die Frage ist dann: Wer ist dieses „Ich“, das sich selbst als Ursache aller Handlungen zu erkennen meint? Die Frage bleibt bei Nietzsche selbst unbeantwortet. Für ihn gilt – und er formuliert dies gegen Descartes –, dass man das „ich“ nicht versubstantialisieren darf: „Er [Descartes] wollte über „Einbildung“ hinweg zu einer Substanz, welche denkt und sich einbildet“ (Nachlass 1885, 40[22], KSA 11.639). In diesem Sinne kritisiert Nietzsche alle Geistbegriffe als falsche Formen der „Fiktion“: „Es gibt weder „Geist“, noch Vernunft, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind“ (Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.301 f.). Aber wofür stehen dann diese „Fiktionen“? Für Nietzsche sind sie letztlich „Werkzeug[e] der Macht“ zur „Nützlichkeit der Erhaltung“ der Gattung Mensch, mithin: fiktive Selbst-Setzungen zur Realitätsbewältigung. Die komplexe Frage, wer oder was denn solche Erfindungen in die Welt zu setzen überhaupt imstande ist, spart Nietzsche aus. Es muss ja selbst eine Form des Denkens sein, die solche Begriffe

von „Denken“ und „Geist“ in die Welt setzt. „Erkenntniß als Mittel zu Macht“ (Nachlass 1887, 9[72], KSA 12.373) – ja gut, aber welche Geisteskraft vermag es, Geist, Bewusstsein, Denken in uns Menschen zu erzeugen? Hier hätte Nietzsche auch auf das Thema Sprache zu sprechen kommen müssen. Aber er hat die Sprachphilosophie eines Wilhelm von Humboldt, die ihm hätte weiterhelfen können, nicht rezipiert.⁶³

Was hätte Novalis zu Nietzsches Deutungen gesagt? Aus seiner Sicht hätte er sagen können: Ich bin deiner Meinung, das Ich, meinetwegen auch das Denken erklären wir uns durch „Fiktionen“, Formen der „Erdichtetheit“, vielleicht auch „falsch“, aber trotzdem nützlich, wenn sie uns und der Menschheit jetzt und in Zukunft dienen. Für Nietzsche sind solche Fiktionen auch nützlich, aber die utopische Energie, die Novalis befeuerte, ist bei ihm ein Stück weit verloren gegangen. Das definiert die Differenz zwischen Frühromantik und Nietzsche: Der Glaube an die Kraft der Utopie und ihrer Fiktionen ist in der Frühromantik noch stark, verflüchtigt sich aber zusehends auch schon früh im 19. Jahrhundert in der mittleren und späteren Romantik und erst recht bei Georg Büchner und Schopenhauer, eben bis hin zu Nietzsche. Bei ihm wird denn auch, wie erwähnt, der Fiktionsbegriff zumeist negativ gebraucht. Wie gesagt: Novalis und Nietzsche liegen in der „Fiktionierung“ des Ich und in der Subjektivierung des Fiktionsbegriffs gar nicht so weit auseinander, aber für Nietzsche hat das nicht mehr, wie noch für Novalis, eine utopische Funktion, sondern ist ihm nur mehr eine falsche Form des Bewusstseins.

6 Nacht

Am 13. Mai 1797 hat Novalis eine Art Vision am Grab seiner junge Verlobten Sophie von Kühn. Aus diesem Erlebnis entsteht seine erste *Hymne an die Nacht* – sie ist in der Zählung der *Hymnen an die Nacht* die dritte, in der Forschung auch „Urhymne“ genannt.⁶⁴ Das *Journal* (1797) berichtet darüber: „Abends gieng ich zu Sophieen. Dort war ich unbeschreiblich freudig – aufblitzende Enthusiasmus Momente – Das Grab bliess ich wie Staub, vor mir hin – Jahrhunderte waren wie Momente – ihre Nähe war fühlbar – ich glaubte sie solle immer vortreten“ (HKA IV, 35 f.). Die dritte *Hymne an die*

⁶³ Ich denke hier vor allem an Wilhelm von Humboldts *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauers und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836), in dem er das Menschsein und seine Erkenntnisfähigkeit einer Außenwelt („Weltansicht“) wesentlich aus der Sprachfähigkeit des Menschen ableitet. So heißt es im § 9: „Die Sprache ist das bildende Organ des *Gedanken*. Die *intellektuelle Tätigkeit*, durchaus geistig, durchaus innerlich und gewissermaßen spurlos vorübergehend, wird durch den *Laut* in der Rede äußerlich und wahrnehmbar für die Sinne.“

⁶⁴ Die Novalis-Forschung hat zu Recht auf den Einfluss von Edward Youngs *The Complaint. Or, Night-Thoughts on Life, Death, and Immortality* hingewiesen. Es ist ein Klage-Gedicht in Blankversen über die Vergänglichkeit des menschlichen Seins in Nachtstunden, geschrieben 1742–1745 und 1797 illustriert durch William Blake. Zur unterschiedlichen Einschätzung der biographischen Bedeutung des Grabbesuches siehe Dennis M. Mahoney, *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, Stuttgart 2001, 45 ff.

Nacht feiert diese Erfahrung. Ich zitiere aus der Hymne in der freirhythmischen Prosa-Fassung des *Athenaeum*-Druckes:

Einst da ich bittere Tränen vergoß, da in Schmerz aufgelöst meine Hoffnung zerrann, und ich einsam stand am dünnen Hügel, der in engen, dunkeln Raum die Gestalt meines Lebens barg – einsam, wie noch kein Einsamer war; von unsäglicher Angst getrieben – kraftlos, nur ein Gedanken des Elends noch. – Wie ich da nach Hilfe umherschaut, vorwärts nicht konnte und rückwärts nicht, und am fliehenden, verlöschten Leben mit unendlicher Sehnsucht hing: – da kam aus blauen Fernen – von den Höhen meiner alten Seligkeit ein Dämmerungsschauer – und mit einemmale riß das Band der Geburt – des Lichtes Fessel. Hin floh die irdische Herrlichkeit und meine Trauer mit ihr – zusammen floß die Wehmut in eine neue, unergründliche Welt – du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels kamst über mich – die Gegend hob sich sacht empor; über der Gegend schwebte mein entbundner, neugeborner Geist (HKA I, 135).

Im Folgenden kommt es zu einer visionären Verbindung mit der toten Geliebten: „An Ihrem Halse weint ich dem neuen Leben entzückende Tränen. – Es war der erste, einzige Traum – und erst seitdem fühl ich ewigen, unwandelbaren Glauben an den Himmel der Nacht und sein Licht, die Geliebte“ (HKA I, 135).

Die Hymne gliedert sich in zwei Blöcke, jeweils eingeleitet von Temporaladverbien: „Einst da“ / „da kam“. Der erste Block schildert die schmerzvoll „aufgelöste“ und „einsame“ Gestalt des Trauernden, geradezu erstarrt am Grab der Geliebten („dünnen Hügel, der in engen, dunkeln Raum die Gestalt meines Lebens barg“). Dagegen nun setzt der zweite Block eine Erfahrung ganz anderer Art: „da kam aus blauen Fernen [...] ein Dämmerungsschauer“. Diese neu hereinbrechende Erfahrung trennt Licht und Nacht. Des „Lichtes Fessel“ zerreißt. Die „Nachtbegeisterung“ mit ihrer „neuen, unergründlichen Welt“ kommt über das Ich. Sie zaubert die Vision einer „erhobenen“ Neugeburt des Ich („über der Gegend schwebte mein entbundner, neugeborner Geist“). Und: die Begegnung mit der verstorbenen Geliebten („durch die Wolke sah ich die verklärten Züge der Geliebten“). Dann folgt erneut eine Zeitangabe, welche aber nun die Entzeitlichung der Vision schildert: „Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne, wie Ungewitter“. Der „Traum“, den das Gedicht beschwört, endet in einer Umarmung und dem Glücksgefühl ihrer Gegenwart im „Glauben an den Himmel der Nacht und sein Licht, die Geliebte.“ Die Nacht eröffnet hier den tieferen visionären Wahrnehmungsraum, in welchen das lyrische Ich seine Vision einer Wiederfindung hineinprojizieren kann. Die Nacht verwischt so auch die Linie zwischen Leben und Tod. Novalis ist ohnehin der Meinung: „Die zufällige, oder einzelne Form unsers Ich hört nur für die einzelne Form auf – der Tod macht nur dem *Egoismus* ein Ende“ (HKA II, 248 f.). Nacht eröffnet ihm also den tieferen Wahrnehmungsraum, in welchem die Grenzen des Tages verschwimmen und die Zusammengehörigkeit des Seins, auch über den Tod hinaus, sich offenbaren kann.

Auch für Nietzsche eröffnet die Nacht eine tiefere Wahrnehmung: „die Nacht überredet zum Tode“ (MA II, WS 8). Er meint dies hier als eine Verdüsterung durch den Sonnenentzug. Aber am Schluss des dritten Teiles vom *Zarathustra* haben wir ebenfalls eine Art Preisgesang auf die „Mitternacht“, in welcher sich ein tieferer Wahrnehmungsraum eröffnet. Hier spricht die Nacht selbst:

O Mensch! Gieb Acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 „Ich schlief, ich schlief –,
 „Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –
 „Die Welt ist tief,
 „Und tiefer als der Tag gedacht (Za III, Das andere Tanzlied 3).

Man muss vielleicht auch die wunderbare Vertonung dieser Verse durch Gustav Mahler im Ohr haben, um die Tiefe dieser Verse auszuloten. Nietzsches Bild der Tiefe enthüllt natürlich nicht, wie bei Novalis, das Bild einer Toten – er hatte in seinem Leben niemanden, mit dem er so tief verbunden war wie Novalis mit Sophie von Kühn. Aber einen tiefen Blick auf das Sein eröffnet auch ihm die Nacht:

„Tief ist ihr Weh –,
 „Lust – tiefer noch als Herzeleid:
 „Weh spricht: Vergeh!
 „Doch alle Lust will Ewigkeit –,
 „– will tiefe, tiefe Ewigkeit! (Za III, Das andere Tanzlied 3).

Alle Verse werden durch einen Glockenschlag von „Eins“ bis „Zwölf“ ein- und ausgeläutet. Die Tiefe der Nacht offenbart hier das dionysische Wesen des Lebens: Lust, Wollust, nicht Schmerz und „Herzeleid“, also die Tiefe der Nietzscheanischen Lebensphilosophie selbst. Nacht eröffnet bei beiden Dichter-Denkern einen tieferen Wahrnehmungsraum, in dem sich die Kernzonen der Lebensauffassungen beider Dichter-Denker ausprechen können.

7 Politische Prophetie: Der große Krieg

Schließlich folgt in unserem Vergleich von Novalis und Nietzsche eine erstaunliche Analogie beider Dichter-Denker in der Beurteilung der Politik der Zukunft. Nietzsche sah mit kritischem Blick die zunehmende Nationalisierung der europäischen Staaten: „Kritik der Vaterländerei“: „Es ist eine Niederung von Mensch und Seele, welche den nationalen Haß bei sich aushält (oder gar bewundert und verherrlicht) [...]. Thatsächlich ist eine niedrigere Species zum Übergewicht gelangt – –“ (Nachlass 1886/87, 7[47], KSA 12.310 f.). Ende 1888, Anfang 1889 wettet er noch schärfer gegen

diese fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, Rassen-Selbstsucht, die jetzt auf den <Namen> „große Politik“ Anspruch macht; ich habe kein Wort um mein Verachtung vor dem <geistigen> Niveau auszudrücken, das jetzt in Gestalt des deutschen Reichskanzlers und mit den preuß<ischen> Offizier-Attitüden des Hauses Hohenzollern sich zu Lenkern der Geschichte der Menschheit be<rufen> glaubt, diese niedrigste Species Mensch [...]. Es giebt mehr Dynamit zwischen <Himm>el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen ... (Nachlass 1888/89, 25[6], KSA 13.640 f.).

Das zielt auf Bismarck und wohl schon auf Wilhelm II., der am 15. Juni 1888 deutscher Kaiser wurde und gleich mit markigen Reden den deutschen Sieg und die preußische Armee feierte.⁶⁵ Bemerkenswert an Nietzsches Kritik ist dabei der Hinweis auf das politische „Dynamit“, deren Wirkung die politische Führung offenbar völlig unterschätzte. Wenige Zeilen vorher prognostiziert Nietzsche: „Denn <wenn ein> Vulkan in Thätigkeit tritt, so haben wir Convulsionen auf Erden, wie es noch keine gab. <Der> Begriff Politik ist gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde <sind> in die Luft gesprengt, – es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gab. –“

Man kann dies heute nicht anders als einen Hinweis auf den Ersten und vielleicht auch auf den Zweiten Weltkrieg lesen, die Nietzsche selbst ja nicht mehr erlebt, aber vorausgesehen hat: „Kriege [...], wie es noch keine auf Erden gab.“ Diese Prognose ist umso bemerkenswerter, als die politischen und auch militärischen Eliten in Deutschland und auch Österreich die Wirkung zumindest des Ersten Weltkrieges völlig unterschätzt hatten.⁶⁶ Sie glaubten damals, es werde eine Art Neuauflage des 1870/71-er Krieges geben. Tatsächlich war der Erste Weltkrieg der erste großtechnische Krieg der Menschheitsgeschichte, der mit Maschinengewehren, Panzern, Flugzeugen, U-Booten, Gas geführt wurde.

Aber nun zu Novalis: Erstaunlicherweise sah auch er den bedrohlichen Krieg bei einer zunehmenden Nationalisierung der europäischen Staaten voraus, aber dies nun schon 90 Jahre vor Nietzsche. In seinem geschichtsphilosophischen Essay *Die Christenheit oder Europa* (1799) beginnt er mit der Idealprojektion eines einheitlichen, religiös fundierten Europa, mit einer Fiktion oder einer rückwärtsgewandten Utopie: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs“ (HKA III, 507). Reformation und auch Aufklärung hätten diese Einheit zerstört. In seiner Gegenwart sah Novalis Deutschland in einer kulturellen Hochphase als Vorreiter einer neuen

65 *Reden des Kaisers. Ansprachen, Predigten und Trinksprüche Wilhelms II.*, hg. v. Ernst Johann, München 1977, 43 f.

66 Wenn man – wie der Historiker Fritz Fischer – in Fragen der Kriegsschuld die treibende Rolle Deutschlands und Österreichs betont, so muss man zugleich mit dem englischen Forscher Charles Fischer auch auf die imperialistische Superioritätspolitik der anderen Großmächte England, Frankreich, Russland und der USA hinweisen. Bemerkenswert insgesamt ist die totale Fehleinschätzung der Realität eines modernen großtechnischen Krieges, wie er mit dem Ersten Weltkrieg hereinbrach. Man sprach davon, „das Schwert zur gegebenen Zeit nicht rosten zu lassen“, hoffte auf einen „frischen fröhlichen Krieg“. Selbst die Regierung von Theobald von Bethmann Hollweg, ab 1909 Reichskanzler, stellt sich den Krieg offenbar als ein „kurzes reinigendes Gewitter“ vor, und sein Staatssekretär des Inneren, Clemens von Dellbrück, ließ keine Versorgungsvorräte für den Kriegsfall anlegen, weil er „stets in dem Glauben [lebte], der Krieg würde nur wenige Wochen oder Monate dauern“ (zitiert in: Fritz Fischer, *Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911–1914*, Düsseldorf 1969, 665 und 640). Zum Illusionscharakter der Politik vor dem Ersten Weltkrieg gibt es auch eine Reihe neuerer Studien, etwa Christopher Clark, *Die Schlafwandler: Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, übers. v. Norbert Juraschitz, München 2013.

friedensliebenden Kultur, Fanal für eine „neue Geschichte, eine neue Menschheit“ und auch einer „jungen überraschten Kirche“ (HKA III, 519). Novalis hat das Zeitalter der napoleonischen Kriege gegen die europäischen Staaten – zuerst gegen Italien, dann Preußen, England, Spanien, Polen, Russland – nicht mehr ganz erlebt. Sie waren ja der Auslöser für die neue, nationalistische und zunehmend hegemoniale Machtpolitik der Großmächte in Europa, die dann Anfang des 20. Jahrhunderts in den Ersten Weltkrieg mündete.

Wie später Nietzsche sah auch Novalis die Gefahr einer solchen fatalen Entwicklung des Nationalismus voraus. Er prophezeite, „wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann“: „Es wird so lange Blut über Europa strömen bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden“ (HKA III, 523). Eine erstaunliche Parallele zu Nietzsches „es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gab“. Novalis' Hoffnungen auf einen dauerhaften Frieden in Europa haben sich so wenig erfüllt, wie Nietzsches Kritik den Krieg hat abwenden können. Erst als zwei Weltkriege Europa selbst ausgeblutet und Deutschland mit einer so schrecklichen Schuld belastet haben, wie es sich weder Novalis noch Nietzsche haben vorstellen können, hat sich in Europa zumindest ein Frieden auf Zeit eingerichtet. Novalis schrieb schon 1799 die bedrohlichen Sätze:

Erst durch genauere Kenntniß der Religion wird man jene fürchterlichen Erzeugnisse eines Religionsschlafs, jene Träume und Deliria des Heiligen Organs besser beurtheilen und dann erst die Wichtigkeit jenes Geschenks recht einsehen lernen. Wo keine Götter sind, walten Gespenster (HKA III, 520).⁶⁷

Auch hier hat die Geschichte Novalis schrecklich bestätigt: mit dem „Gespenst“ eines fanatischen Nationalismus im 19. Jahrhundert und noch schrecklicher mit dem „Gespenst“ des Totalitarismus der „politischen Religionen“ (Eric Voegelin) des 20. Jahrhunderts.⁶⁸ Sowohl der nationale wie der internationale Sozialismus waren ja ersatzreligiös aufgeputschte Machtapparate, welche Millionen von Toten produzierten. In

⁶⁷ Hermann Timm weist darauf hin, dass Novalis' Ganzheitsphilosophie in Spinozas „hen kai pan“ („das Eine und Alles“, aber auch „Allheinheit“) vorgebildet sei (Hermann Timm, *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Frankfurt a.M. 1978, 14 ff.) Auch die neuere Forschung vertritt die Ansicht, dass eine friedliche, politische Ordnung für Novalis nur auf einer geistig-religiösen Grundlage zu haben sei: „Die programmatische Überordnung von Religion über politische Ordnung bei Novalis“ führe zu der Überzeugung, „dass das Politische nicht durch politische Schritte gemacht wird, sondern sich entwickelt, indem sich eine religiöse Begeisterung und ein heiliger Sinn bei den Menschen entfaltet“ (Miriam Rose, „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, in: Walter Pauli / Klaus Ries (Hg.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, Baden-Baden 2015, 241–266: 250 und 257).

⁶⁸ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, 3. Aufl., hg. v. Peter J. Opitz, München 2007. Voegelins Studie stammt aus dem Jahre 1938.

Novalis' Vision lauerten noch schrecklichere „Gespenster“, als er ahnen konnte. Novalis glaubte damals: „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedensstiftendes Amt installieren“ (HKA III, 523). Das neue „Evangelium“ des Novalis ist eine Friedensbotschaft, eine der Versöhnung des Menschen mit der Natur und einer neuen freien Religiosität, an die aber so, wie sie der Autor wünschte, schon Nietzsche nicht mehr glaubte und die auch in der Geschichte nicht Fuß fasste. Die Geschichte der Moderne selbst steigerte sich immer mehr und immer tiefer in jenen „fürchterlichen Wahnsinn“, der von den Völkern Europas dann auch jenen „Blut“-zoll abforderte, den Novalis und auch Nietzsche von diesem Kontinent nicht abwehren konnten.

III Schlussgedanke

Warum hat es trotz der eingangs erwähnten Arbeiten noch keine fundamentalen Studien zum Verhältnis von Novalis und Nietzsche gegeben? Ich sehe einen Hauptgrund darin, dass vor allem Novalis lange Zeit konservativer interpretiert wurde, als es sein Werk verdient hätte. Novalis und die Romantik sind ja auch in der Phase der Metternich'schen Politik und um 1815 als Kronzeugen der politischen Restauration in Beschlag genommen worden.⁶⁹ Von Nietzsche her liest sich Novalis aber deutlich moderner, als ihn viele der traditionellen Interpretationen gelesen haben. Umgekehrt zeigt sich: Auch Nietzsches Denken steht in geschichtsphilosophischen Traditionen, die er selbst nicht erfunden hat, die vor allem mit der deutschen Frühromantik einsetzen, die er aber in seinen Formulierungen radikalisiert und zugespitzt hat.

So eröffnet der Zusammenhang zwischen beiden experimentellen Dichter-Denkern – Novalis und Nietzsche – auch ein neues Forschungsfeld der geistesgeschichtlichen und auch politikgeschichtlichen Entwicklung, das dieser Beitrag erst angerissen und keineswegs ausgeschöpft hat und das hoffentlich noch fruchtbare Studien auf den Plan rufen wird.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Dieter: *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1979
 Behler, Ernst: „Nietzsche und die Frühromantische Schule“, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 59–87
 Besser, Kurt: *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie des geistigen Schaffens*, Berlin 1935
 Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008

⁶⁹ Das geschah bereits durch die Konversion von Friedrich Schlegel zum Katholizismus (1808) und seinen Eintritt in den Dienst der restaurativen Politik von Metternich (1809).

- Clark, Christopher: *Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, übers. v. Norbert Juraschitz, München 2013
- Dehmel, Richard: „Offener Brief an den Herausgeber der ‚Kultur‘ (1902)“, in: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Bd. I: *Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, hg. v. Bruno Hillebrand, Tübingen 1978, 135–138
- Emden, Christian J.: *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014
- Emden, Christian J.: „Nihilism, Pessimism, and the Conditions of Modernity“, in: Warren Breckman / Peter E. Gordon (Hg.), *The Cambridge History of Modern European Thought*, Cambridge 2019, Bd. I, 372–397
- Engelhardt, Dietrich von: „Novalis im medizinhistorischen Kontext“, in: Herbert Uerlings (Hg.), *Novalis und die Wissenschaften*, Tübingen 1997, 65–85
- Fastenrath, Heinz: *Kurswissen Religionskritik. Ein Abriß atheistischer Grundpositionen*, Stuttgart 1993
- Fischer, Fritz: *Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911–1914*, Düsseldorf 1969
- Gillespie, Michael Allen: *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago 1995
- Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957
- Hillebrand, Bruno: „Einführung“, in: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Bd. I: *Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, hg. v. Bruno Hillebrand, Tübingen 1978, 1–55
- Holub, Robert C.: *Nietzsche's Jewish Problem. Between Anti-Semitism and Anti-Judaism*, Princeton, NJ 2015
- Janaway, Christopher: *Essays on Schopenhauer and Nietzsche. Values and the Will to Life*, Oxford 2023
- Janaway, Christopher (Hg.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford 1998
- Johnson, Dirk R.: *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010
- Kirchhoff, Jochen: *Nietzsche, Hitler und die Deutschen. Die Perversion des Neuen Zeitalters*, Berlin 1990
- Kommerell, Max: *Gedanken über Gedichte*, Frankfurt a.M. 1943
- Kunne-Ibsch, Elrud: *Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft*, Tübingen 1972
- Mahoney, Dennis M.: *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, Stuttgart 2001
- Moore, Gregory: *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002
- Morea, Donatella: *Il respiro più lungo. L'aforisma nelle opere di Friedrich Nietzsche*, Pisa 2011
- Morgenstern, Martin: *Vom Vorbild zum Antipoden. Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken*, Würzburg 2018
- Norman, Judith: „Nietzsche and Early Romanticism“, in: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), 501–519
- Politycki, Matthias: *Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches*, Berlin 1989
- Richardson, John: *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004
- Rose, Miriam: „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, in: Walter Pauli / Klaus Ries (Hg.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, Baden-Baden 2015, 241–266
- Schipperges, Heinrich: *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart 1981
- Schlaf, Johannes: „Der ‚Fall‘ Nietzsche (1907)“, in: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Bd. I: *Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, hg. v. Bruno Hillebrand, Tübingen 1978, 148–152
- Schubert, Corinna / Pfeuffer, Silvio: „Neuerscheinungen zu Nietzsches Kunst des Aphorismus“, in: *Nietzsche-Studien* 43 (2014), 250–259
- Schwering, Gregor: *Sprachliches Gespür. Rousseau – Novalis – Nietzsche*, München 2010
- Stegmaier, Werner: „Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution“, in: *Nietzsche-Studien* 86 (1987), 264–287
- Timm, Hermann: *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Frankfurt a.M. 1978
- Westerdale, Joel: *Nietzsche's Aphoristic Challenge*, Berlin 2013
- Vieta, Silvio: *Ästhetik der Moderne. Literatur und Bild*, München 2001
- Vieta, Silvio: *Macht. Eine kleine Kultur- und Universalgeschichte der Menschheit von den Anfängen bis heute*, Würzburg 2021

Vietta, Silvio: *Novalis. Dichter einer neuen Zeit*, Würzburg 2021

Vietta, Silvio: *Sprache und Sprachreflexion in der modernen Lyrik*, Bad Homburg 1972

Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, 3. Aufl., hg. v. Peter J. Opitz, München 2007

Witkop, Philipp: *Die Deutschen Lyriker von Luther bis Nietzsche*, Bd. II: *Von Novalis bis Nietzsche*, 2., veränderte Aufl., Leipzig 1921

Zirker, Hans: *Religionskritik*, 3. Aufl., Düsseldorf 1995

Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, 2. Aufl., Würzburg 2011

Abhandlung zur Rezeptionsforschung

Simon Irlbacher

Die Nietzsche-Rezeption in der deutsch-jüdischen Presse von 1892 bis 1918

Abstract: The Reception of Nietzsche in the German-Jewish Press from 1892 to 1918. The article analyses Nietzsche's reception in the German-Jewish press from 1892 to 1918 on the basis of the archives of Richard Krummel. Several narratives can be identified, which, divided into three thematic fields – Nietzsche's biography, "the Jews", "the Jewry" – run through the German-Jewish Nietzsche reception and are discussed in the following way: after general remarks on the reception, the quoted aphorisms are analyzed. The treatment of Nietzsche's biography in the German-Jewish press and Nietzsche's view on the "racial superiority" of "the Jews" are examined. Nietzsche's distinction between ancient and modern Judaism, his slave morality theorem and the oppositions between Judea and Athens / Rome are also discussed.

Keywords: Jewish reception, German-Jewish press, Nietzsche's antisemitism, Jewish emancipation process

1 Einleitung

Seit langem versucht die akademische Forschung über Friedrich Nietzsche, die moralische Urteilskraft ihres Objektes zu ergründen.¹ Angesichts seiner Vereinnahmung für den Nationalsozialismus liegt es nahe, die Art dieser Rezeption zu kritisieren und zu dekonstruieren, um so den Vorwurf des Antisemitismus abzuwehren.² Über die Tendenz, die Brücken Nietzsches zu Alfred Baeumler und anderen abubrechen, mokierte sich bereits Edgar Hilsenrath, selbst ein Holocaust-Überlebender: „Die Mozartstraße war nicht so zerstört wie die Nietzschestraße, war auch schon befahrbar für die Fahrzeuge der Besatzungsmacht – und Frau Holle [...] fragte sich jetzt: Ja, mein Gott –

1 Für die Betreuung der Masterarbeit, aus welcher der folgende Artikel entstanden ist, möchte ich Manfred Brocker herzlich danken. Für ihre Hilfe bei der Zusammenstellung der Artikel aus dem Archiv des Nietzsche-Dokumentationszentrums in Naumburg (Saale) danke ich Susanne Rettenwender.

2 Für eine Übersicht über die Fragen nach der nationalsozialistischen Deutung Nietzsches und der Frage nach seinem Antisemitismus vgl. etwa Andreas Urs Sommer, *Nietzsche und die Folgen*, 2., erw. Aufl., Stuttgart 2019. Einen besonderen Beitrag zu dieser Diskussion verdanken wir der Abhandlung Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt a.M. 2016.

Simon Irlbacher, s-irlbacher@web.de

warum gerade die Straße vom Nietzsche? War der nicht auch bloß ein Musikant?“³ Neben der naheliegenden Zurückweisung der nationalsozialistischen Interpretation ist es dagegen verwunderlich zu sehen, wie selten nach der jüdischen Rezeption Nietzsches gefragt wurde,⁴ auch um den Streitpunkt über Nietzsches Antisemitismus neu zu bewerten: Sehen Rezipienten jüdischer Herkunft in Nietzsche einen Antisemiten? Wie kommentieren sie Nietzsches Biografie und Umfeld, wie etwa den virulenten Antisemitismus von Elisabeths Ehemann? Was setzen Menschen jüdischer Herkunft der Idee des Sklavenmoral-Theorems entgegen, dass im Schoß ihrer Religion und dem Ursprungsterritorium Judäa jene Rache geboren worden sei, an der die okzidentale Zivilisation seit dem Niedergang Roms leide? Welche Werkstellen ziehen sie heran, um Nietzsche für ihre Lebenswelt lesbar zu machen? Wie deuten sie jene Passagen, die offen judenfeindliche Positionen vertreten oder, wie etwa rassische Hierarchisierungen, auf spätere Denkraster der Nationalsozialisten verweisen?

Um mögliche Antworten auf diese Fragen zu erarbeiten, wird im folgenden Beitrag die Rezeption Nietzsches in der deutsch-jüdischen Presse von 1892 bis 1918 präsentiert und analysiert.⁵ Die Auswahl der Artikel stützt sich auf den in Naumburg archivierten Nachlass von Richard Krummel, in dem Nennungen Nietzsches in deutschsprachigen Presseerzeugnissen von 1867 bis 1945 aufgeführt werden.⁶ Die verschiedenen identifizierbaren Narrative werden in drei Themenfelder eingeteilt: Neben Kommentierungen, die sich auf Nietzsche als Person beziehen, kann unterschieden werden zwischen Äußerungen, die das Judentum einerseits als Gruppe – „die Juden“ – und andererseits als Idee – „das Judentum“ – betreffen. Dem vorangestellt werden allgemeine Anmerkungen und eine Analyse der mehrfach rezipierten Aphorismen.

3 Edgar Hilsenrath, *Der Nazi & der Friseur*, München 2017, 93.

4 Für unsere Forschungsintentionen gilt es, Thomas Mittmann, *Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus*, Würzburg 2006, hervorzuheben, da dort neben dem titelgebenden Studienobjekt ein Kapitel über die Interpretation Nietzsches in der deutsch-jüdischen Presse berichtet.

5 Die diskutierten Zeitungsartikel werden folgendermaßen vermerkt: Autor, „Titel“, Zeitung, Jahr, Jahrgang/Heft, Seitenzahl. Im Fall der Unauffindbarkeit einer der Angaben wird die zugehörige Stelle ausgelassen. Aus Gründen der Vollständigkeit werden alle von Krummel verzeichneten Artikel im Folgenden zitiert.

6 Folgende von Krummel aufgeführte Artikel konnten durch ihre Unauffindbarkeit im Naumburger Nachlass und anderen Archivstellen nicht berücksichtigt werden: Anonym, „Nietzsche und Weichtel“, *Jüdisches Literaturblatt*, 1909, 32/10, 174 f.; Anonym, „Nietzsche und Weichtel“, *Jüdisches Literaturblatt*, 1910, 32/11 und 12, 191; Nehemia Anton Nobel, „Friedrich Nietzsches Stellung zum Judentum. Ein Vortrag. Gehalten im Winter 1889 im ‚Verein für jüdische Geschichte und Literatur‘ zu Cöln“, *Die jüdische Presse*, 1900, 31/38, 413 f.; und Ludwig Pick, „Friedrich Nietzsche und das Judentum“, *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1903, 67/5. Über die Bedeutung der Verwendung der deutschen Sprache vgl. Arndt Kremer, *Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893–1933*, Berlin 2007.

2 Allgemeines zur Nietzsche-Rezeption in der deutsch-jüdischen Presse

Betrachten wir diese Untersuchung nicht nur als Beitrag zur Rezeptionsgeschichte Nietzsches, sondern ebenso als Fallstudie zur deutsch-jüdischen Presse, so bestätigt sich hier die Annahme, dass sie einen innerjüdischen Diskussionsraum eröffnet: „the Jewish press tended to cover only news related to Jews and Judaism or of particular concern for Jews if they were not published by non-Jewish newspapers. With this perspective the Jewish press assumed the function of a supplement to the general press.“⁷ Die Selbstreferentialität innerhalb der Nietzsche-Rezeption der deutsch-jüdischen Presse tritt am deutlichsten zum Anlass von Nietzsches Tod hervor. Hierzu veröffentlicht Max Grunwald 1900 in *Dr. Bloch's Österreichischer Wochenschrift* einen euphorischen Artikel über Nietzsche, der in der folgenden Passage kulminiert und den Philosophen in den Stand eines jüdischen Propheten erhebt:

Doch Eines unterscheidet sich; er war in Einem Sinne jüdischer, als sie. Jene gewaltigen Rüttler und Erwecker stellen um jeden Preis den Willen Gottes, das Heil der Religion in absolute Höhe über das Schicksal ihres Volkes. Nietzsche, dessen Schulzeugniß einst in „Religion“ ein „Vorzüglich“ und in „Hebräisch“ ein „Mangelhaft“ aufwies, kehrt bald das Verhältnis um. Er legt die Religion bei Seite und hält sich an das Hebräische. Die beiden heißumstrittenen Hebräerworte von der „Erwähltheit“ des Volkes und der „Rachsucht“, die sein Gesetz durchglühen soll, weiß er „vorzüglich“ zu erklären; um diese vielgeschmähten Worte webt er eine Gloriole von sieghafter Leuchtkraft.⁸

Wenige Zeit später formuliert David Neumark eine umgekehrt harsche Kritik an den Lobpreisungen Nietzsches. Direkt bezogen auf den ebenso in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* erschienen Artikel von Grunwald polemisiert er:

Nietzsche und das Judentum! Dieses Thema mußte man sich in den letzten Wochen gefallen lassen. Und hat Einer die Gewohnheit, mehrere jüdische Wochenblätter zu lesen, dann mußte er dieses Thema bis zum Ueberdruß über sich ergehen lassen. [...] Die Meisten ermangelten nicht, bei dieser Gelegenheit ihren eigenen Geist in just Nietzsche'schem Stile leuchten zu lassen. Ja, es fehlte auch nicht an Versuchen, den deutschen Philosophen geradezu zu einem Hebräer zu machen. Und das Frappanteste, vielleicht richtiger: das Lächerlichste an der Sache – der stark sezessionistische Nietzschekultus kam von einer Seite, von der man es am wenigsten erwartet hätte: Einige überspannte Rabbiner glaubten es sich und ihrem Stande schuldig zu sein, heißblütige Tiraden über Nietzsche zu deklamieren. Dem Einen ist die Phantasie durchgegangen – Nietzsche ist ein Prophet! – dem Andern der Verstand – Nietzsche ist ein Lehrer Israels!⁹

7 Klaus Hödl, „Viennese Newspapers and Jewish Reading Habits around 1900“, in: *Jewish Culture and History* 17 (2016), 189–202: 191.

8 Max Grunwald, „Friedrich Nietzsche“, *Dr. Bloch's Österreichische Wochenschrift*, 1900, 17/35, 629.

9 David Neumark, „Die jüdische Moderne“, *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1900, 64/45, 536.

Die wenigen verzeichneten Diskussionen in der deutsch-jüdischen Presse werden in deutsch-jüdischen Periodika angestoßen und ausgetragen. Daneben zeigt sich die Selbstreferentialität der deutsch-jüdischen Presse in dem Umstand, dass Nietzsches Verhältnis zur Religion und zur Geschichte des Judentums dort das ausschließliche Diskussionsobjekt darstellt.¹⁰ In diesem Sinne wird in den Artikeln oftmals auch auf antisemitische Anfeindungen oder Interpretationen des Philosophen reagiert. Ebenso werden öffentliche Diskussionen über Nietzsche, die keinen Bezug zu seiner Haltung zum Judentum herstellen, kaum aufgegriffen. In ihrem Beitrag über die Rezeption Nietzsches in Tageszeitungen zur Zeit der Jahrhundertwende markiert Tanja Zeeb zwei Höhepunkte: Neben Nietzsches Todesjahr 1900 führt ein Rechtsstreit im Rahmen der „Basler Gegenarchiv“-Affäre im Jahr 1908 zu einem Anstieg der Bezugnahmen.¹¹ Während ersteres Datum auch in der deutsch-jüdischen Presse einen nie wieder erreichten Rezeptionshöhepunkt darstellt, findet sich in Krummels Nachlass nur eine einzige Kommentierung des letzteren Datums: Samuel Jankolowitz schreibt in der Zeitung *Israelitisches Wochenblatt*, Elisabeth Förster-Nietzsche „wird heute, teils mit Recht, sehr stark angefeindet, weil sie die Herausgabe der nachgelassenen Schriften und Papiere Nietzsches in kleinlicher und unwissenschaftlicher Weise besorgt und immer darauf hinarbeitet den Namen ihres Bruders als etwas [...] Heiliges hinzustellen.“¹² Dagegen sind es mit der Diskussion um Nietzsches Haltung zum Judentum und die spätere Debatte um die theoretische Sicht Nietzsches auf zionistische Ideen rein innerjüdische Themen, die Nietzsches Rezeption in der deutsch-jüdischen Presse bestimmen.

Zuletzt kann im Allgemeinen angemerkt werden, dass die Rezeption Nietzsches in der deutsch-jüdischen Presse von einem grundlegend positiven Ton und einer Empathie gegenüber dem Philosophen gekennzeichnet ist: Während Leo Berg in der liberalen *Allgemeinen Zeitung des Judentums* schreibt, es könne formuliert werden, „daß kaum ein Philosoph, daß die Juden selbst nicht, heute über sich so kühn und groß zu denken, geschweige denn zu sprechen wagen“,¹³ legt E. S. in einer neo-orthodoxen Zeitung ein ähnliches Urteil dar: „Es ist – unseres Erachtens – für den gesetzestreuen Juden von heute geradezu unabweisbare Notwendigkeit, sich mit Nietzsche auseinanderzusetzen.“¹⁴ E. S. bezeichnet Nietzsches Denken gar als eine „Annäherung an das Fun-

¹⁰ Unterstrichen wird dies durch eine Sichtung der Artikeltitel. Ebenso kann die geringe Anzahl an Sekundärliteraturbezügen als Indiz für die Selbstreferentialität der Rezeption gelten – als einziges Werk wird auf Adolph Meyers Buch *Nietzsche als Dichter, Denker und Verderber* verwiesen, vgl. Anonym, „o.T.“, *Jüdisches Litteratur-Blatt*, 1908, 31/4, 30.

¹¹ Vgl. Tanja Zeeb, „Die Wirkung Nietzsches auf die deutsche Gesellschaft der Jahrhundertwende“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 278–305.

¹² Samuel Jankolowitz, „Friedrich Nietzsche und der Antisemitismus“, *Israelitisches Wochenblatt*, 1908, 14.

¹³ Leo Berg, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1892, 56/24, 284.

¹⁴ E. S., „Geistige Strömungen der Gegenwart in ihrer Beziehung zum Judentum“, *Der Israelit*, 1908, /7, 5.

dament unserer jüdischen Wahrheit.“¹⁵ Maximilian Stein schreibt in der ausgeweiteten Fassung eines Vortrages aus dem Jahr 1900: „Er zählt, trotzdem man ihm mehrfach einen theoretischen Antisemitismus zugesprochen, zu den wärmsten Bewunderern des Judentums.“¹⁶ Auch der Nationalzionist Jankolowitz konstatiert eine Wertschätzung des Judentums durch Nietzsche und meint, dass der „Philosoph des Uebermenschen überhaupt eine hohe Meinung von Juden und Judentum hatte.“¹⁷ Zuletzt merkt Auguste Steinberg in der kulturzionistischen Zeitung *Israelitisches Wochenblatt* an, dass „der Philosoph, der mit dem Hammer philosophierte, [...] in den Jahren eines wildwuchernenden Antisemitismus sein Gefühl sich nicht verwirren lassen“¹⁸ hat.

Die Selbstreferentialität der Rezeption Nietzsches in der deutsch-jüdischen Presse von 1892 bis 1918 verdeutlicht sich neben der inhaltlichen Fokussierung auf seine Haltung zum Judentum auch in der repetitiven Wiederholung einer geringen Anzahl von Aphorismen, die die Grundhaltung der Rezeption vorausgreifen.¹⁹ Fünf Aphorismen finden sich dabei in einer großen Anzahl²⁰ von Artikeln: MA I 475, M 205, JGB 52, 250 und 251. Obwohl über mehrere Werke und Schaffensphasen Nietzsches verteilt, bilden sie eine kohärente Argumentationslogik aus: Aus den alttestamentarischen Lebensanweisungen entstanden, soll die „rassische Höherwertigkeit“ „der Juden“ den Europäer erneuern.

Trotz Nietzsches Bemerkung, dass „vielleicht [...] der jugendliche Börsen-Jude die widerlichste Erfindung des Menschengeschlechtes überhaupt“ (MA I 475) sei, lobt er im gleichen Aphorismus die „rassischen Eigenschaften“ der europäischen Juden und gesteht die Schuld der Mehrheitsgesellschaft an ihrer sozialen Lage ein. Dem Judentum attestiert er „das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt“, wiederholt in JGB 52: „Im jüdischen „alten Testament“, dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, giebt es Menschen, Dinge und Reden in einem so grossen Stile, dass

15 E. S., „Geistige Strömungen der Gegenwart“, /14.

16 Maximilian Stein, *Vorträge und Ansprachen*, Frankfurt a.M. 1929, 54.

17 Jankolowitz, „Friedrich Nietzsche und der Antisemitismus“, 15.

18 Auguste Steinberg, „Nietzsche und das Judentum“, *Ost und West*, 1903, 3/8, 547.

19 Andere positive Äußerungen Nietzsches über das Judentum oder negative Äußerungen über den Antisemitismus wie in Nachlass 1886/87, 7[67], KSA 12.321, Nachlass 1888, 21[6], KSA 13.580 oder 24[1], KSA 13.623 – um nur einige Beispiele zu nennen – finden in den untersuchten Artikeln keine Erwähnung.

20 Die ausführlichste Aphorismencollage besteht aus den folgenden Artikeln in der Zeitung *Ost und West*, die 1901/2 unter dem Titel *Nietzsche. Vom Volke Israels* zusammengestellt wurden: Anonym, „Nietzsche. Vom Volke Israels“, *Ost und West*, 1901, 1/5, Sp. 388; 1902, 2/6, Sp. 427; 2/9, Sp. 641 f.; 2/10, Sp. 712 ff.; und 2/11, Sp. 788. Andere Beispiele für Zusammenstellungen von Aphorismen, die das Verhältnis Nietzsches zum Judentum thematisieren, sind: Anonym, „Friedrich Nietzsche über die Juden!“, *General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums*, 1902, 1/9, 11 f., und Anonym, „Ein Wort von Friedrich Nietzsche“, *Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus*, 1901, /25, 215. In letzterer Zeitung ebenfalls Anonym, „Aphorismen über Juden und Judenfrage. Von Friedrich Nietzsche (†) //“, *Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus*, 1900, 276 f. und 287 f., und Anonym, „Nietzsche, ein Opfer des Antisemitismus“, *Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus*, 1901, /15, 135.

das griechische und indische Schriftenthum ihm nichts zur Seite zu stellen hat.“ Dem Alten Testament und damit der jüdischen Religion verdanke Europa nach JGB 250 „den grossen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen, unendlicher Bedeutungen, die ganze Romantik und Erhabenheit der moralischen Fragwürdigkeiten“, die durch das Neue Testament konterkariert werden: „Dieses neue Testament, eine Art Rokoko des Geschmacks in jedem Betrachte, mit dem alten Testament zu Einem Buche zusammengeleimt zu haben, [...] das ist vielleicht die grösste Verwegenheit und „Sünde wider den Geist“, welche das litterarische Europa auf dem Gewissen hat“ (JGB 52).

Gemeinsam ist den vielgenannten Aphorismen in der deutsch-jüdischen Presse dabei, dass für Nietzsche aus dem Alten Testament und damit der jüdischen Religion eine bereits im Altertum attestierte Stärke erwächst, die die Umwertung der Werte in die Moderne übersetzt: Die Juden „greifen in der Noth am seltensten von Allen, die Europa bewohnen, zum Becher oder zum Selbstmord, um einer tiefen Verlegenheit zu entgehen, – was dem geringer Begabten so nahe liegt“ (M 205, KSA 3.181). Anders als in *Zur Genealogie der Moral* (1887) schreibt Nietzsche dabei noch in MA I 475, dass „das Christenthum Alles gethan hat, um den Occident zu orientalisiren, so hat das Judenthum wesentlich mit dabei geholfen, ihn immer wieder zu occidentalisiren: was [...] so viel heisst als Europa's Aufgabe und Geschichte einer Fortsetzung der griechischen zu machen.“

In letzter Konsequenz soll für Nietzsche die Stärke der „jüdischen Rasse“, den Moralvorstellungen des Alten Testaments entwachsend, zu einer Erneuerung Europas führen. In M 205, dem Aphorismus mit den meisten Bezugnahmen in der deutsch-jüdischen Presse, schreibt er: „Zu den Schauspielen, auf welche uns das nächste Jahrhundert einladet, gehört die Entscheidung im Schicksale der europäischen Juden [...]: es bleibt ihnen nur noch übrig, entweder die Herren Europa's zu werden oder Europa zu verlieren“ (KSA 3.180 f). Weitergehend konstatiert er, dass „Europa irgendwann einmal wie eine völlig reife Frucht ihnen in die Hand fallen dürfte [...]. Dann werden sie die Erfinder und Wegzeiger der Europäer heissen und nicht mehr deren Scham beleidigen.“ Noch in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) folgert er: „Dass die Juden, wenn sie wollten [...], jetzt schon das Übergewicht, ja ganz wörtlich die Herrschaft über Europa haben könnten, steht fest; dass sie nicht darauf hin arbeiten und Pläne machen, ebenfalls“ (JGB 251, KSA 5.194). Die enge Verbindung zwischen der Idee eines neuen Europas und der Stärke des Judentums, die aus tausendjähriger Religionsausübung und ebenso langer Unterdrückung entsteht, kulminiert in Nietzsches intoniertem Wunsch einer Erneuerung des europäischen Menschen durch die „jüdische Rasse“:

Die Juden sind aber ohne allen Zweifel die stärkste, zäheste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt; sie verstehen es, selbst noch unter den schlimmsten Bedingungen sich durchzusetzen (besser sogar, als unter günstigen), vermöge irgend welcher Tugenden, die man heute gern zu Lastern stempeln möchte (JGB 251, KSA 5.193).

Durch die Verwendung der genannten Aphorismen stellen die Autoren der behandelten Artikel das oben genannte, kohärente Bild des Judentums nach Nietzsche dar: Aus den alttestamentarischen Lebensanweisungen entstanden, soll die „rassische Höherwertigkeit“ „der Juden“ den Europäer erneuern.

3 Nietzsches Biografie in der deutsch-jüdischen Presse

In den Kommentierungen der Person Nietzsches durch die deutsch-jüdische Presse zeigen sich mehrere Topoi: Neben dem Umdeuten der Umnachtung Nietzsches zu einem Zeichen seiner Solidarität mit dem Judentum und der Vermutung, Nietzsches Zerwürfnis mit Wagner und Schopenhauer sei aufgrund von deren Antisemitismus vollzogen worden, werden Nietzsches judenfeindliche Äußerungen und die antisemitische Kritik durch die Betonung der aphoristischen Form seines Werkes nivelliert. Zuletzt üben mehrere Autoren eine Kritik an Nietzsches fehlendem persönlichen Umgang mit Menschen jüdischer Herkunft.

In der deutsch-jüdischen Presse deuten mehrere Autoren an, dass Nietzsches Umnachtung als ein Akt der Solidarisierung mit dem jüdischen Volk zu verstehen ist. Dabei stützen sie sich auf eine Erzählung Elisabeth Förster-Nietzsches aus dem Jahr 1900, die den Grund der Umnachtung ihres Bruders in zwei antisemitischen Attacken sieht. Genauer führt sie die Umnachtung auf einen Artikel aus dem Herbst 1888 zurück, in dem die Feindschaft zwischen Nietzsche und Bernhard Förster, Elisabeths Ehemann und bedeutender Antisemit,²¹ beschworen wird. Die Vermutung Elisabeths, dass Nietzsches Wahnsinn antisemitischen Attacken entsprungen sei, wird in der deutsch-jüdischen Presse breit rezipiert.²² Genauer schreibt ein anonymes Autor 1900 in *Die Welt*: „Bekanntlich hatte Nietzsche viel darunter zu leiden, dass er sich der Juden persönlich annahm, und dies trug auch theilweise zur Beschleunigung der Katastrophe bei.“²³ Von Elisabeth vermutlich als eine retrospektive Nivellierung der familiären Differenzen in den letzten Lebensjahren Nietzsches konzipiert, bot ihr Bericht einigen Autoren eine wohlwollende Interpretationsmöglichkeit der Umnachtungsursache: Sie übernahmen den Bericht Elisabeths, da ihre Interpretation im Antisemitismus nicht nur das Grundübel im Leben Nietzsches ausmachte, sondern die Umnachtung auch zu einer möglichen Aufopferung Nietzsches für das Judentum erhob.

²¹ Über deren jugendfreundschaftliche Beziehung wird berichtet in Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Hamburg 2013, 8.

²² Nachgezeichnet wird diese Vermutung Elisabeths in den Briefwechsel-Untersuchungen durch G. L. und Jankolowitz. Vgl. hierzu Jankolowitz, „Friedrich Nietzsche und der Antisemitismus“, 14 f., und G. L., „Nietzsche und der Antisemitismus“, *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1918, 82/8, 89 f.

²³ Anonym, „Vereinsnachrichten“, *Die Welt*, 1900, 4/6, 12.

Dabei wird in der deutsch-jüdischen Presse nicht nur die Person Nietzsche unter dem alleinigen Lichte seiner Haltung zum Judentum behandelt. Auch die Perspektive auf seine maßgeblichen Einflüsse Arthur Schopenhauer und Richard Wagner wird durch ihr jeweiliges, antisemitisches Verhältnis zum Judentum determiniert. In diesem Sinne strukturiert Ludwig Pick das Werk Nietzsches nach dessen Sichtweisen auf das Judentum: Im Fahrwasser von Nietzsches Begeisterung für die hellenische Kultur, die Pick zufolge sowohl durch Schopenhauer als auch Wagner fortgeführt wurde und sich vor allem in Nietzsches erster Phase zeigt, habe er sich nur durch die Abkehr von diesen Einflüssen dem Judentum zugewandt.²⁴ Besonders das Verhältnis Nietzsches zu Wagner wird breit erörtert: Einstimmig erklären mehrere Autoren, dass erst ihr Zerwürfnis Nietzsches Wertschätzung für das Judentum ermöglicht hat.²⁵ Einem anonymen Autor zufolge markiert die Abkehr von Wagner „endlich die objective Phase, wo er weder Philo- noch Antisemit war.“²⁶ Auch vermuten mehrere Autoren, dass die Identifizierung des Juden mit der Raffsucht und dem Femininen in Nietzsches frühen Schriften einen konkreten Einfluss Wagners darstellt.²⁷ In der Sicht der deutsch-jüdischen Presse auf Nietzsches Biografie ist nicht nur die Umnachtung, sondern auch sein Zerwürfnis mit Schopenhauer und Wagner unter dem alleinigen Gesichtspunkt des Antisemitismus und damit von Nietzsches Haltung zum Judentum zu verstehen. Kurzum: Die deutsch-jüdische Presse interpretiert die Biografie Nietzsches unter dem Lichte seiner Haltung zum Judentum und deutet die ausschlaggebenden Momente seines Lebens in der Form eines philosemitischen Bekenntnisses.

„Mit Nietzsche ist es ungefähr wie mit Goethe. Man muß immer fragen: welchen meint ihr? [...] Jeder hat sich einen Fetzen, ein Schlagwort, eine Formel angeeignet“,²⁸ schreibt Berg, dessen Kritik in mehreren Beiträgen wiederhallt, etwa durch Nehemia Anton Nobel, der einen großen Einfluss von Nietzsches Begriffen ohne Zitation beobachtet.²⁹ Wie Berg führt E. S. die vielfältige Inanspruchnahme Nietzsches auf die aphoristische Form des Werkes zurück und kommentiert, dass ihr „je nach Verständnis oder Mißverständnis Mahnung oder Gift [...] entnommen werden kann.“³⁰ Angewandt auf antisemitische Anfeindungen schreibt G. L., dass sich „Nietzsches Anschauungen [...] mannigfach wandelten, daß er mehr in den Händen der Antisemiten sich befand, von

24 Vgl. Ludwig Pick, „Etwas über Friedrich Nietzsche“, *Jüdisches Litteratur-Blatt*, 1901, 25/2, 11 ff.

25 Vgl. etwa M. L., „Berlin“, *Im deutschen Reich*, 1902, 252.

26 Anonym, „Vereinsnachrichten“, 12.

27 Vgl. Ernst Müller, „Gedanken über Nietzsche und sein Verhältnis zu den Juden“, *Die Welt*, 1900, 4, sowie Anonym, „Nitzsche und das Judentum“, *Dr. Adolf Brüll's populärwissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum für Gebildete aller Konfessionen*, 1901, 21/3, 50, und Berg, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, 282.

28 Leo Berg, „Friedrich Nietzsche und unsere Zeit“, *Die Welt am Montag*, 1900, 6/36.

29 Vgl. Nobel, „Friedrich Nietzsches Stellung zum Judentum“, 373.

30 E. S., „Geistige Strömungen der Gegenwart“, /7, 5.

ihnen auf das Schild gehoben wurde, als daß er sich wirklich zu ihrer Partei rechnete.“³¹ Mit dem Verweis auf die Wandelbarkeit von Nietzsches Werk betonen die Autoren in der deutsch-jüdischen Presse die Umkehr, die sie in seiner Haltung zum Judentum beobachten. Daneben versuchen sie so, antisemitische Anfeindungen zu entkräften: Um die anti-antisemitische Polemik in seinem Spätwerk abzuschwächen, diskreditierten Autoren der antisemitischen Presse Nietzsche, indem sie ihn zu einem Juden erklärten. Bereits 1896 berichtet ein anonymes Autor in den Zeitungen *Allgemeine Israelitische Wochenschrift* und *Neues Wiener Abendblatt* von einem solchen Versuch der „Judaisierung“ Nietzsches:

Die Gelehrten eines Berliner antisemitischen Blattes haben dieser Tage der staunenden Mitwelt eine verblüffende Neuigkeit verkündet. Sie wollen nämlich die Entdeckung gemacht haben, daß der große deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche ein Jude sei. Welch' profunde Forschungen sie zu diesem Zweck angestellt haben, das verschweigen sie wohlweislich.³²

Mit Bezug auf Nietzsches Mutmaßung, er entstamme einem polnischen Adelsgeschlecht,³³ schließt der Autor mit der ironischen Anmerkung: „Da ihnen nun diese Tatsache bekanntgegeben wird, so werden die ‚Deutschvölkischen‘ sicherlich in Bälde die weitere Entdeckung machen, daß Nietzsche der Teufel eines polnischen Wunderrabbi“ sei.³⁴ Die Grenzziehungen zwischen Nietzsches verschiedenen Positionierungen zum Judentum und die Hinweise auf die Wandelbarkeit seines Werkes werden durch Autoren der deutsch-jüdischen Presse genutzt, um sowohl antisemitische Anfeindungen als auch Annäherungen abzuschwächen und Nietzsches Position zum Judentum als genuin positiv darzustellen.

Äußern Autoren in der deutsch-jüdischen Presse Kritik an Nietzsches Haltung zum Judentum, so beziehen sie sich im Besonderen auf seinen fehlenden persönlichen

31 G. L., „Nietzsche und der Antisemitismus“, 90. Anzumerken ist, dass Richard M. Lonsbach die Kritik der Sinnzerstückelung auf die deutsch-jüdische Presse rückwendet: „Wir finden Zeitungsaufsätze, in denen von jüdischer Seite der Versuch gemacht wird, Nietzsche als eine Art Philosemiten biedermännischer Prägung zu machen. Wir finden andere Zeitungsaufsätze aus jüngster Zeit, in welchen auf die dieselbe Weise Nietzsche zu einem Antisemiten und Judenverächter zu stempeln unternommen wird“ (Richard M. Lonsbach, *Nietzsche und die Juden. Ein Versuch*, Stockholm 1939, 11). Für nähere Angaben zu Lonsbachs Buch vgl. Heinz Robert Schlette, „Nietzsche und die Juden. Bemerkungen zum vergessenen Buch von Lonsbach“, in: *Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information* 58 (1994), 207–210.

32 Anonym, „Der Jud' Nietzsche“, *Allgemeine Israelitische Wochenschrift*, 1896, /31, 522. Noch 1944 verfolgen nationalsozialistische Autoren eine ähnliche Diffamierungsstrategie, indem sie Lou Andreas-Salomé zu einer Jüdin erklären, vgl. Fritz Zschaelk, „Die Abstammung von Lou Andreas-Salomé“, *Weltkampf. Die Judenfrage in Geschichte und Gegenwart*, 1944, /2, 298 f.

33 Genauer vermutet Nietzsche dabei, dem Adelsgeschlecht der „Nietzky“ anzugehören und damit einem Adelsnamen, der sich der Bedeutung „Nihilist“ annähert, vgl. Sue Prideaux, *Ich bin Dynamit. Das Leben des Friedrich Nietzsche*, Stuttgart 2020, 337.

34 Anonym, „Die Antisemiten und Friedrich Nietzsche“, *Neues Wiener Abendblatt*, 1896, /197.

Umgang mit Personen jüdischer Herkunft. Ein anonymen Autor schreibt: „Das private, intime jüdische Leben war ihm selbstverständlich unbekannt. Er hat es von außen und nicht von innen gesehen, von außen aber vortrefflich.“³⁵ Nietzsches konkrete Wissensquellen über das Judentum bestimmt G. L. mit Spinoza, als dessen Nachfolger sich Nietzsche betrachtete,³⁶ mit Berthold Auerbach, einem Übersetzer von Spinozas Schriften, und mit Georg Brandes.³⁷ Daneben finden sich in der deutsch-jüdischen Presse mehrere Verweise auf zwei jüdische Persönlichkeiten: Heinrich Heine und Josef Paneth. Über die ideelle Verwandtschaft Nietzsches zu Heine durch ihren beiderseitig europäischen Geist schreibt Berg: „Man kann es bei Heine und Nietzsche, die mehr als eine Verwandtschaft haben, nicht zuletzt als die zwei heimatlosen, ungebundenen Geister unseres Jahrhunderts, also formulieren: ihr Herz war immer wo anders, als ihr Geist stand.“³⁸ Mit Hinsicht auf die Umnachtung Nietzsche vermutet ein anonymen Autor, seine Bewunderung für Heine stelle den eigentlichen Grund der antisemitischen Attacke dar.³⁹

Bereits 1904 weist ein anonymen Autor auf ein Gespräch Nietzsches mit dem Physiologen Josef Paneth hin, einem Juden – dem einzigen in der Rezeption besprochenen, direkten jüdischen Bekannten Nietzsches.⁴⁰ Ausführlich beschreibt Gustav Witkowsky das Gespräch im Winter 1883/84 und leitet daraus die These ab, dass Nietzsche ein Befürworter des Zionismus geworden wäre, hätte er bis in die Zeit des Artikels gelebt.⁴¹ Im Gespräch soll Nietzsche nach einer kollektiven Zielsetzung des Judentums gefragt haben, die Paneth abwies. Witkowsky resümiert: „Es scheint ihm ganz natürlich, daß die Juden ein nationales Ideal haben und er ist enttäuscht, das Gegenteil zu hören.“⁴² Dagegen belegt Steinberg Nietzsches geringe Kenntnisse der sozialen Situation des Judentums mit seiner Blindheit gegenüber den Lebensverhältnissen des Ostjudentums und den praktischen Bestrebungen der Frühzionisten.⁴³

35 Anonym, „Nitzsche und das Judentum“, 50.

36 So Nietzsche in seinem Brief an Franz Overbeck vom 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

37 Vgl. G. L., „Nietzsche und der Antisemitismus“.

38 Berg, „Friedrich Nietzsche und unsere Zeit“.

39 Vgl. Anonym, „Der Jud' Nietzsche“, 522.

40 Vgl. Anonym, „Nietzsche und der Antisemitismus“, *Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus*, 1904, /14, 367. So vermerkt Lonsbach daneben Nietzsches Bekanntschaft mit dem jüdischen Professor Max Noether, einem in Göttingen Mathematik lehrenden Ordinarius (Lonsbach, *Nietzsche und die Juden*, 34), der in der Nietzsche-Rezeption der deutsch-jüdischen Presse von 1892 bis 1918 nicht erwähnt wird.

41 Nach den Angaben Witkowskys findet Nietzsches geistiger Zusammenbruch sieben Jahre vor dem Begründen des Zionismus statt – mit dem Jahr 1896 datiert er damit den Beginn der zionistischen Bewegung auf das Erscheinen von Theodor Herzls *Der Judenstaat* und nicht auf andere frühzionistische Bewegungen wie den auf 1884 zu datierenden „Chowewe Zion“ von Leo Pinsker. Vgl. Michael Krupp, *Zionismus und Staat Israel. Ein geschichtlicher Abriß*, Gütersloh 1983, 37 f. Witkowsky kann daher dem nationalzionistischen Umfeld zugerechnet werden.

42 Gustav Witkowsky, „Nietzsches Stellung zum Zionismus“, *Jüdische Rundschau*, 1913, /18, 178.

43 Vgl. Steinberg, „Nietzsche und das Judentum“, 553.

4 „Die Juden“ in der Nietzsche-Rezeption der deutsch-jüdischen Presse

Im Hinblick auf das Judentum als Überbegriff einer sozialen Gruppe – „die Juden“ – liegt in der deutsch-jüdischen Presse auf zwei Narrativen ein besonderes Augenmerk: Neben Nietzsches Unterscheidung zwischen einem alten und einem modernen Judentum findet sich zuerst eine Diskussion über die „rassische Höherwertigkeit“ des Judentums. Im Zuge der sprachlichen Akkulturation des Judentums übernehmen jüdische Intellektuelle im Emanzipationsprozess auch die Terminologie der Mehrheitsgesellschaft. Im Versuch, die jüdische Identität in der Moderne umzudeuten, verwenden sie mitunter den rassistischen Diskurs.⁴⁴ Von einem anonymen Autor 1895 als eine „höchst sonderbare Behauptung“⁴⁵ bezeichnet, wird das in JGB 251 niedergelegte Urteil Nietzsches, dass die Höherwertigkeit der „jüdischen Rasse“ zu einem neuen Europa führen muss, in der deutsch-jüdischen Presse breit rezipiert. Ein Beispiel ist Norbert Kriegsmann, der Nietzsches Werk mit dem Niederschießen der Ghetto-Mauern in Frankfurt am Main durch Napoleon vergleicht und folgert, Nietzsche sei „der Auserwählte, der bei aller Menschenverachtung nur seinesgleichen und dessen Daseinsberichtigung anerkennt: auf das Judentum angewandt: das Genie, das den Hut zieht vor der genialen Nation.“⁴⁶ Grunwald verwendet eine ähnliche Metaphorik, wenn er über Nietzsches Vermutung, das Judentum könne an der Rettung des Okzidents teilhaben, schreibt:

Stolz stand er, der Geistesedle, auf einsamer Warte. Stolz und einsam und doch mit einem Herzen, glühend für den Fortschritt der Menschheit. So steht der Jude, inmitten einer feindseligen, haßgewappneten Welt, einer Welt, der die Laute fremd sind, in denen er mit seinem Gotte spricht. [...] Nun, wenn man an ihn selbst, den Seher, glauben darf, weshalb nicht an sein Ideal, an den Fortschritt der Menschheit und der weltgeschichtlichen Aufgabe des Judenthums, seinen Anteil an diesem Fortschritt?⁴⁷

Ebenso argumentiert Leo Berg in der liberalen *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*:

[E]s dürfte die Leser dieser Zeitschrift doch interessieren, von einem Manne zu erfahren, der als Nicht-Jude zu dem Judentum eine ganz besondere Sonderstellung einnahm, der sich nicht damit begnügte, den Juden „auch als Menschen“ gelten zu lassen, sondern ihm ganz besondere

44 Vgl. Heidi Knörzer, „1887. La réception de la ‚pensée raciale‘ dans l’Allgemeine Zeitung des Judenthums et les Archives israélites“, in: *Archives Juives* 50 (2017), 16–25. Aufschlussreich auch Jens Neumann-Schliski, „Un programme commun? Conceptions de l’identité juive dans les Archives Israélites et l’Allgemeine Zeitung des Judenthums, 1840–1881“, in: Heidi Knörzer (Hg.), *Expériences croisées. Juifs de France et d’Allemagne aux XIXe et XXe siècles*, Paris 2010, 44–67.

45 Anonym, „Friedrich Nietzsche über die Juden“, *Allgemeine Israelitische Wochenschrift*, 1895, /13, 199.

46 Norbert Kriegsmann, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, *Die Welt*, 1899, 3/50, 1899, 13.

47 Grunwald, „Friedrich Nietzsche“, 631.

Vorzüge anerkannte und in der Judenfrage ein politisches Problem von europäischer Bedeutung, im Juden selbst aber den Vertreter einer für die moderne Fortentwicklung durch ihre Art, Vergangenheit und Geschichte ganz besonders tüchtigen und wichtigen Rasse sah: nämlich Friedrich Nietzsche.⁴⁸

Besonders von frühzionistischen Kräften rezipiert, führt die Zustimmung zu einer Höherwertigkeit des Judentums in der Nietzsche-Rezeption der deutsch-jüdischen Presse jedoch nicht zu einer Neuformung Europas: In den Augen der beispielhaften Rezeption Kriegsmanns und Achad Ha'am bildet gerade die Höherwertigkeit des Judentums die Möglichkeit, Europa zu überwinden. Nietzsches Beobachtung, dass sich das zeitgenössische Judentum danach sehne, „endlich irgendwo fest, erlaubt, geachtet zu sein und dem Nomadenleben, dem „ewigen Juden“ ein Ziel zu setzen“ (JGB 251, KSA 5.194), antwortet Kriegsmann: „Nun ist der Liebesgram vorüber und das ernüchterte männliche Judentum hat der Widerspenstigen Zähmung aufgegeben. Was uns aber am meisten noththut ist der heimatliche Boden, das Elternhaus, um von unseren traurigen Liebeserfahrungen auszuruhen.“⁴⁹ Die Überwindung Europas durch die Stärke des Judentums, konterkariert durch die assimilatorischen Tendenzen der europäischen Mehrheitsgesellschaften, findet sich ebenso bei Ha'am wieder: Nicht nur „der Glaube an unsere sittliche Veranlagung, durch die wir von den anderen Völkern die ‚Ausgewählten‘ sind“, sondern auch „unsere nationale Mission, in der Welt der Ethik das ‚Uebervolk‘ zu sein“,⁵⁰ veranlassen den Autor, seinen Blick nach Palästina zu wenden. Mitsamt dem Kontinent überwindet damit der „jüdische Übermensch“ in den Schriften des Frühzionismus die Werte Europas:

Aber die charakteristischen Züge des Uebermenschen wären dann gänzlich verschieden von den bisherigen ausgefallen, nämlich Durchsetzung der sittlichen Kraft, Zurückdrängen der tierischen Triebe, Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit in That und Gedanken und ununterbrochener Kampf gegen Unwahrheit und Ungerechtigkeit, kurz, jenes sittliche Ideal, das uns das Judentum ins Herz gepflanzt hat.⁵¹

Abraham Coralnik gar ruft in der kulturzionistischen Zeitschrift *Ost und West* aus: „die Heranbildung, Höherbildung des jüdischen Volkes, die Züchtung eines höheren Typus des Juden – das ist unsere Aufgabe für die Gegenwart.“⁵² Während Nietzsches Motiv der Erneuerung Europas durch die Höherwertigkeit der „jüdischen Rasse“ für Autoren liberaler Periodika eine Perspektive bildet, um zum Bleiben und Verändern auf dem „Alten Kontinent“ aufzufordern, ohne dabei einer vollständigen Assimilation beipflichten zu müssen, eröffnet es für zionistische Autoren eine Möglichkeit,

48 Berg, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, 282.

49 Kriegsmann, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, 14.

50 Achad Ha'am, „Nietzschanismus und Judentum“, *Ost und West*, 1902, 2/4, 247.

51 Ha'am, „Nietzschanismus und Judentum“, 241 f.

52 Abraham Coralnik, „Das jüdische Kulturproblem und die Moderne“, *Ost und West*, 1904, 4/5, 306.

Europa zu überwinden und für die Erneuerung des Judentums in Palästina zu argumentieren.⁵³

Neben dem breiten Bezug auf Nietzsches Urteil, dass die Höherwertigkeit des Judentums zu einer Erneuerung Europas führen soll, bildet seine Unterscheidung zwischen dem antiken und dem modernen Judentum einen zentralen Bezugspunkt in der Nietzsche-Rezeption der deutsch-jüdischen Presse. Letzteres Narrativ besteht in der Beobachtung, dass Nietzsche jene Umdeutungs-Stärke des Judentums, die er im Altertum als Vorläufer des Christentums mit dem Begriff der Umwertung der Werte erfasst und dort als Schwäche verdammt, im Fall des zeitgenössischen Judentums bejaht und als Katalysator für die Erneuerung Europas wünscht. In den Worten Richard M. Lonsbachs:

Was aber heißt Juden und Judentum? Nietzsche unterscheidet deutlich zwischen zwei Phasen der Entwicklung, dem alten und dem modernen Judentum. Beide haben, was ihre geistige Struktur und ihre Menschen angeht, wenig miteinander gemein. Die Haltung Nietzsches dem antiken Judentum gegenüber wird aber durch seine Stellung zum Christentum entscheidend bedingt und überlagert.⁵⁴

Beispielhaft teilt Leo Berg Nietzsches Werk entlang der Bruchlinie von antikem und modernem Judentum in zwei Phasen auf: Während der Deutung der ersten Umwertung der Werte eine bloß kulturelle und damit analytische Dimension innewohne, wird die Mitwirkung des modernen Judentums am Fortschritt des europäischen Kontinents zu einem politischen Sachverhalt.⁵⁵ Daneben nehmen die Positionen der Autoren in der deutsch-jüdischen Presse Nietzsches Kriterium von Stärke und Schwäche des Judentums auf: Steinberg etwa vermutet, dass die Erhaltungsfähigkeit des Judentums trotz seiner jahrtausendelangen Verfolgung und Unterdrückung Nietzsches Achtung hervorgerufen hat.⁵⁶ Ebenso finden sich Passagen, in denen Nietzsches Urteil über die erste Umwertung der Werte als bloßes Mittel seines Antichristianismus gedeutet wird, insbesondere mit Hinblick auf die angeführten Lobpreisungen des Alten Testaments: „Charakteristisch ist es auch, das Nietzsche das Alte Testament, dessen Lehren doch in vielen Punkten seinem Gedankenkreise direct entgegengesetzt sind, nicht genug verherrlichen kann.“⁵⁷ Obwohl die Autoren in der deutsch-jüdischen Presse anerkennen, dass Nietzsche dem alten Judentum ideengeschichtliche Vorbehalte entgegenbringt, wird seine Achtung des modernen Judentums breit rezipiert – dem modernen Judentum angehörend, schwächen die Autoren in der deutsch-jüdischen Presse Nietzsches Verdammung der ersten Umwertung der Werte und damit der Schwäche des antiken Judentums ab, um die Wertschätzung ihrer eigenen Zugehörigkeit durch Nietzsche weiterhin darstellen zu können.

53 Für eine genauere Analyse der zionistischen Rezeption Nietzsches vgl. Jacob Golomb, *Nietzsche and Zion*, Ithaca, NY 2004. Vgl. ebenso Bruce Elkin Ellerin, *Nietzsche among the Zionists*, Ithaca, NY 1990.

54 Lonsbach, *Nietzsche und die Juden*, 9.

55 Vgl. Berg, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, 284.

56 Vgl. Steinberg, „Nietzsche und das Judentum“, 552 f.

57 Müller, „Gedanken über Nietzsche“, 5.

5 „Das Judentum“ in der Nietzsche-Rezeption der deutsch-jüdischen Presse

Zuletzt bilden das Sklavenmoral-Theorem und die darin enthaltenen Oppositionen Judäa – Athen / Judäa – Rom die Narrative, die das Judentum als religiöse Entität und Idee betreffen und von den Autoren der deutsch-jüdischen Presse diskutiert und kommentiert werden.

Bezüglich des Sklavenmoral-Theorems verteidigen mehrere Autoren der deutsch-jüdischen Presse das antike Judentum vor Nietzsches Angriffen. Neben Kriegsmann, der die Stärke des Judentums, die es zur Überwindung Europas benötigt, bereits in der Veranlagung des antiken Judentums ausmacht,⁵⁸ berichtigt Stein Nietzsche, indem er darlegt, dass die Motive der Umwertung der Werte auf die frühjüdische Sekte der Essäer zurückgehen, die jedoch zu keinem Zeitpunkt einen großen Einfluss auf die Entwicklung des Judentums ausgeübt habe.⁵⁹ Die zionistische Kritik Achad Ha'am orientiert sich ebenso an dieser Strategie, das antike Judentum von den Vorwürfen Nietzsches freizusprechen. Er wendet sich nicht nur gegen die liberale Lesart der jüdischen Geschichte, die sie als eine fortschreitende Individualisierung, Introspektion und Introjektion versteht, sondern auch gegen die nationalzionistische Idee, die ihr nach Ha'am einen groben Materialismus und damit eine bloße Umwendung entgegensetzt. Dafür breche sie mit den geistigen Traditionen des Judentums.⁶⁰ In Antwort darauf appelliert Ha'am für eine Nietzsche-Interpretation, in der nicht nur ein einzelnes Genie, sondern auch eine Gemeinschaft – im historischen Kontext eine Nation – ausgewählt sein kann.⁶¹ Gemeinsam ist der Rezeption und damit den Autoren, die Nietzsches negative Beurteilung des antiken Judentums kritisieren und zu Teilen berichtigen, dass das positive Urteil des gleichen Autors, nun auf das moderne Judentum angewandt, uneingeschränkt gelobt wird.

Eine andere Strategie, um das Sklavenmoral-Theorem abzuschwächen, besteht im Bemühen einiger deutsch-jüdischer Autoren, den Übergang von Judentum und Christentum, wie ihn Nietzsche besonders in *Zur Genealogie der Moral* aufzeigt, als eine Diskontinuität darzustellen. Ein anonymes Autor etwa, der 1901 den Artikel *Nietzsche [sic!] und das Judentum* in der Zeitschrift *Dr. Adolf Brüll's populärwissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum für Gebildete aller Konfessionen* veröffentlicht

58 Vgl. Kriegsmann, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, 14.

59 Vgl. Maximilian Stein, „Friedrich Nietzsche und das Judentum“, *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1900, /38, 451 f.

60 Diese nationalzionistische Argumentationslogik, nach der sich die jüdische Bevölkerung durch die vermehrte Ausübung von landwirtschaftlichen und handwerklichen Berufen zu emanzipieren habe, findet sich bereits 1714 in einer Schrift von John Toland. Vgl. Friedrich Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Bd. 2., Darmstadt 1990, 61.

61 Vgl. Achad Ha'am, „Nietzscheanismus und Judentum“, *Ost und West*, 1902, 2/3, 145–152,

und das Sklavenmoral-Theorem daneben als einen logischen Widerspruch darstellt, fragt: „Kann aber erst aus moralischem Überlegenheitsgefühl und moralischer Verachtung moralische Beurteilung als solche entstehen?“⁶² Ebenso erläutert Steinberg, das Judentum habe im Gegensatz zum Christentum „wie der Grieche das Vorstellungsgebiet vom Jenseits und von Höllenstrafen nur schwach bebaut [...]. War ihm doch der Tod der Strafe genug. Zu fern weitete sich der Himmel über ihm.“⁶³

Die Oppositionen Judäa – Athen und später Judäa – Rom bilden eine geschichtsphilosophische Anwendung von Nietzsches Werttheorie.⁶⁴ Im Kampf zwischen den Werten der Stärke und der Schwäche – die Werte Athens / Roms und Judäas – habe sich nach Nietzsche in Europa der letztere Kulturraum mit seinen Vorstellungen durchgesetzt und seinen Wert, die Schwäche, in das Sein eingeschrieben. Bereits in M 71 angedeutet, entwickelt Nietzsche den Gedanken der Oppositionen besonders im Aphorismus GM I 16, der in der folgenden Aussage kulminiert:

Wer von ihnen einstweilen gesiegt hat, Rom oder Judäa? Aber es ist ja gar kein Zweifel: man erwäge doch, vor wem man sich heute in Rom selber als vor dem Inbegriff aller höchsten Werthe beugt – und nicht nur in Rom, sondern fast auf der halben Erde [...] – vor drei Juden, wie man weiss, und Einer Jüdin. [...] Dies ist sehr merkwürdig: Rom ist ohne allen Zweifel unterlegen (KSA 5.286 f).

Aus unterschiedlichen Motiven pflichten Kriegsmann und Nobel den Gegenüberstellungen bei. Während Kriegsmann auf JGB 248 verweist, wo Nietzsche eine andere Opposition errichtet, mobilisiert Nobel das Narrativ, um die fundamentalen Differenzen zwischen dem Denken Nietzsches und der jüdischen Religion aufzuzeigen.

Anders als in den Oppositionen Judäa – Athen / Rom, die die historische Entwicklung von unterschiedlichen Moralvorstellungen in Europa behandeln, unterscheidet Nietzsche in JGB 248 zwischen zwei Arten von genialen Völkern: Den Griechen, die im Bereich des Ästhetischen herausstechen, stellt er die römische Kultur und das Judentum gegenüber, die sich durch das Instaurieren neuer Ordnungen und damit dem Etablieren von eigenen Moralvorstellungen ihren Platz in der Geschichtsschreibung verdienten. Kriegsmann wendet diese Opposition Judäa / Rom – Athen auf den zeitgenössischen Antisemitismus in Deutschland an, um zu folgern, dass die Judenfeindlichkeit seiner Zeit aus der Angst vor der „rassischen Überlegenheit“ „der Juden“ entsteigt.⁶⁵

Wie Kriegsmann mobilisiert Nobel die Motive der Ästhetik und der Moral, um die Unterschiede zwischen dem Denken Nietzsches und der jüdischen Religion zu markieren; anders als Kriegsmann hält er dabei an der Opposition Judäa – Athen / Rom fest

⁶² Anonym, „Nitzsche und das Judentum“, 51.

⁶³ Steinberg, „Nietzsche und das Judentum“, 552.

⁶⁴ Daneben nimmt das Konzept der Umwertung der Werte durch das antike Judentum in Nietzsches Begriff des Willens zur Macht eine zentrale Stellung ein, vgl. Harry Neumann, „Superman or Last Man? Nietzsche's Interpretation of Athens and Jerusalem“, in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), 1–28.

⁶⁵ Vgl. Kriegsmann, „Friedrich Nietzsche über das Judentum“, 13 f.

und bezieht sich nicht auf die Gegenüberstellung Judäa / Rom – Athen. Er verdichtet die Differenz im Kunst- und Freiheitsbegriff:

In der ersten Offenbarung an Moses, von der die Bibel berichtet, nennt sich die Gottheit: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „Ich werde sein, der Ich sein werde“. Wohl im bewußten Gegensatze zu dieser Stelle lässt Nietzsche seinen Zarathustra sprechen: Ich werde in alle Ewigkeit sein müssen, der ich sein muß. Ja, in der That: hier liegt der Kern des Gegensatzes zwischen der Weltanschauung des Judenthums und der Weltanschauung Nietzsches.⁶⁶

In der Interpretation Nobels verdichtet sich hierin ein konkretes Verhältnis zur menschlichen Freiheit und weiter zur Kunst: Während Nietzsche in Anlehnung an die griechische Vorstellungswelt das Leben als eine ästhetische Erscheinung versteht, führt die jüdische Religion die Entstehung der Welt und damit die Freiheit auf einen göttlichen Ursprung zurück. Anstatt wie in Nietzsches Werk zu einer Apotheose von Kunst und Kultur zu gelangen, folge im Judentum aus dieser Freiheitsvorstellung eine Unterordnung des Schaffens unter die Sittlichkeit. Nach Nobel geben die beiden Kulturkreise unterschiedliche Antworten auf die Frage, ob der Mensch frei handelt. Die Oppositionen Judäa – Athen / Rom ergeben die Opposition Nicht-Freiheit – Freiheit.

Zuletzt reißt Steinberg die Oppositionen Judäa – Athen / Rom ein, indem er auf eine Wandlung verweist, die das Judentum in seinen Augen seit dem Ausbruch des Wertkampfes durchlaufen habe. Er versucht, die Neuausrichtung der jüdischen Religion am Beispiel der Renaissance und ihrer Verkörperung durch Napoleon zu verdeutlichen. Er schreibt, dass obgleich die Renaissance gleichzeitig die christlichen und damit antik-jüdischen Moralvorstellungen kritisierte und sich dabei auf attische und römische Ideale berief, sich keine Unvereinbarkeit zwischen dem Denken der Renaissance und dem Denken des modernen Judentums ausmachen ließe: „Freilich standen diese Antipoden nicht mehr dem Judentum als solchem gegenüber. Aus der Religion der sublimen Rache war inzwischen ein Glaube der Liebe hervorgewachsen.“⁶⁷

6 Fazit

Die Frage, ob, wann und inwiefern Nietzsche Antisemit war, lässt sich auch durch die vorangegangene Untersuchung nicht abschließend feststellen. Zweifelsohne und ausnahmslos wurde er in der deutsch-jüdischen Presse von 1892 bis 1918 nie als solcher bezeichnet.

Vielschichtig und gebildet sind dagegen die Stimmen, die ihn als einen Bewunderer „der Juden“ und „des Judentums“ wahrnehmen, teilweise auch umdeuten. Das deutlichste Beispiel zu letzterem stellt die Interpretation seiner Umnachtung dar, die gleich-

⁶⁶ Nobel, „Friedrich Nietzsches Stellung zum Judentum“, 389.

⁶⁷ Steinberg, „Nietzsche und das Judentum“, 548.

sam emblematisch die Umdeutung seiner Biografie und Familienverhältnisse illustriert, in der sowohl Nietzsche als auch seine Einflüsse wie Wagner und Schopenhauer unter dem alleinigen Licht ihres Verhältnisses zum Judentum rezipiert werden. Ebenso wie Stellen, in denen Nietzsche klar judenfeindliche Aussagen tätigt, wird der Antisemitismus seines familiären Umfeldes kaum thematisiert.

Es wurde im Vorangegangenen verdeutlicht, dass die Aphorismenauswahl durch die deutsch-jüdische Presse dem Grundtenor der Rezeption vorausgreift: Durch die moralischen Anweisungen des Alten Testaments entstanden, soll die „rassische Höherwertigkeit“ „der Juden“ den Europäer erneuern. Trotz dieser gemeinsamen Bezugnahme sieht eine Vielzahl der zitierten Autoren aus den verschiedenen Strömungen des jüdischen Emanzipationsprozesses in Nietzsche einen Philosophen, der vermeintlich für ihre unterschiedlichen Überzeugungen streitet. Im Nachlass Krummels überrepräsentiert lassen sich in diesem Sinne neben den dargelegten strömungsübergreifenden Rezeptionsnarrativen vor allem die Bezugnahmen der liberalen und der früh(kultur)zionistischen Richtung bestimmen: So sehen Autoren des liberalen Judentums in Nietzsche einen Denker, der die kulturellen Überlieferungen des Judentums achtet und für ihre produktive Integration in die christlichen Mehrheitsgesellschaften plädiert, in denen das Judentum nicht assimilatorisch aufgehen soll. Autoren mit frühzionistischer Prägung dagegen sehen in Nietzsche einen Denker, der jene Höherwertigkeit der moralischen Befähigung des Judentums anerkennt, die sich in ihren Augen nicht auf dem europäischen Kontinent verwirklichen lassen wird. Ihnen allen ist gemein, das Sklavenmoral-Theorem durch verschiedene Argumentationsweisen abzuschwächen und Nietzsches Äußerungen über das moderne Judentum in den Vordergrund zu stellen.

Literaturverzeichnis

- Andreas-Salomé, Lou: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Hamburg 2013
- Battenberg, Friedrich: *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nicht-jüdischen Umwelt Europas*, Bd. 2., Darmstadt 1990
- Di Cesare, Donatella: *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt a.M. 2016
- Ellerin, Bruce Elkin: *Nietzsche among the Zionists*, Ithaca, NY 1990
- Golomb, Jacob: *Nietzsche and Zion*, Ithaca, NY 2004
- Hilsenrath, Edgar: *Der Nazi & der Friseur*, München 2017
- Hödl, Klaus: „Viennese Newspapers and Jewish Reading Habits around 1900“, in: *Jewish Culture and History* 17 (2016), 189–202
- Knörzer, Heidi: „1887. La réception de la ‚pensée raciale‘ dans l’Allgemeine Zeitung des Judenthums et les Archives israélites“, in: *Archives Juives* 50 (2017), 16–25
- Kremer, Arndt: *Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893–1933*, Berlin 2007
- Krupp, Michael: *Zionismus und Staat Israel. Ein geschichtlicher Abriß*, Gütersloh 1983
- Lonsbach, Richard M.: *Nietzsche und die Juden. Ein Versuch*, Stockholm 1939
- Mittmann, Thomas: *Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus*, Würzburg 2006

- Neumann, Harry: „Superman or Last Man? Nietzsche's Interpretation of Athens and Jerusalem“, in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), 1–28
- Neumann-Schliski, Jens: „Un programme commun? Conceptions de l'identité juive dans les Archives Israélites et l'Allgemeine Zeitung des Judenthums, 1840–1881“, in: Heidi Knörzer (Hg.), *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIXe et XXe siècles*, Paris 2010, 44–67
- Prideaux, Sue: *Ich bin Dynamit. Das Leben des Friedrich Nietzsche*, Stuttgart 2020
- Schlette, Heinz Robert: „Nietzsche und die Juden. Bemerkungen zum vergessenen Buch von Lonsbach“, in: *Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information* 58 (1994), 207–210
- Sommer, Andreas Urs: *Nietzsche und die Folgen*, 2., erw. Aufl., Stuttgart 2019
- Stein, Maximilian: *Vorträge und Ansprachen*, Frankfurt a.M. 1929
- Zeeb, Tanja: „Die Wirkung Nietzsches auf die deutsche Gesellschaft der Jahrhundertwende“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 278–305

Diskussion

Bettina Wahrig

Derrida hat Nietzsches Regenschirm verloren. Zu Philipp Felschs Buch *Wie Nietzsche aus der Kälte kam*

1. Philipp Felsch, *Wie Nietzsche aus der Kälte kam. Geschichte einer Rettung*. München: C. H. Beck 2022, 287 S., ISBN 978-3406777011.

Abstract: Derrida Has Lost Nietzsche's Umbrella: On Philipp Felsch's Book *Wie Nietzsche aus der Kälte kam*. This essay discusses the story of the critical edition of Nietzsche's complete works by Giorgio Colli and Mazzino Montinari as presented in Philipp Felsch's book *Wie Nietzsche aus der Kälte kam*. The book, which is based on biographical material of the two editors, takes up an important episode in European intellectual history in its political and cultural context. However, it often presents a questionable use of these sources. A closer examination of that the same source material would situate the history of the edition and its editors in a different context. Likewise, Felsch's account of the history of Nietzsche's reception in France, and his reception in neighboring countries, lacks nuance and reveals some remarkable examples of misreading. Like in other genres of history, scholars of discourse history and intellectual history need to read sources closely and critically. When we talk of dealing with primary sources, the work that editors have done in commentaries and editions should be taken into account. Finally, I argue that we should not dismiss recent innovations in editing methods as confusing or "vulcano-like," but we would do well to appreciate the opportunities offered by the digital humanities, both for a professional readership and a wider audience.

Keywords: Mazzino Montinari, Giorgio Colli, Historical-critical edition, KGW

Prof. Dr. Bettina Wahrig, TU Braunschweig, Pharmazie- und Wissenschaftsgeschichte, Beethovenstr. 55, 38106 Braunschweig, Deutschland, E-Mail: b.wahrig@tu-braunschweig.de

Tout au plus le lecteur peut-il rêver; encore faut-il lui en donner les moyens.¹

Mit Philipp Felschs Buch liegt ein erster Versuch vor, die Entstehung der Kritischen Ausgabe der Werke Nietzsches durch Giorgio Colli und Mazzino Montinari historisch zu rekonstruieren. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Debatten der 1960er und 1970er Jahre über die Bedeutung Nietzsches sowie über diejenige geisteswissenschaftlichen und philologischen Arbeitens. Es war eigentlich an der Zeit, diese Geschichte aufzuarbeiten, allerdings muss gesagt werden, dass es sich bei diesem Buch allenfalls um einen Anstoß hierzu handeln kann, da es auf einer unvollständigen Quellenlage – und einer ganzen Reihe von Fehlinterpretationen und Missverständnissen beruht.

Den Einstieg bietet ein Ereignis aus dem Jahr 1964: ein Kolloquium in der Zisterzienser-Abtei von Royaumont, auf dem Colli und Montinari alte und junge Granden der französischen Geisteswelt treffen sollten – unter den letzteren Klossowski, Foucault und Deleuze, der selbst die Einladung ausgesprochen hatte² – und dort erstmals ihre im Entstehen begriffene Ausgabe der Werke Nietzsches vorstellen konnten.

Damit leitet Felsch szenisch in den Gegenstand seines Buchs ein: die Geschichte der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Worum geht es Felsch dabei? Die Geschichte, so fasst Felsch eine gegen sein eigenes Vorhaben imaginierte Gegenposition zusammen, wie „ausgerechnet der Philologie-Verächter Nietzsche zum Gegenstand einer derart exzessiven Philologie geworden ist“ (25)? Oder die Frage, wieso Nietzsche als „Weltanschauungsschriftsteller zu einem ernstzunehmenden Philosophen aufzuwerten“ versucht wurde (26)? Wie sich, frei nach Adorno, Philologie, „verschworen mit dem Mythos“, einer verfehlten Nietzsche-Renaissance schuldig machte (26 f.)? Hier ist bereits zu sehen, dass seine Narrative oft eher Plattitüden wiederholen als Forschungsfragen aufwerfen. Aber, versichert der Autor, darum geht es doch nicht, sondern darum, wie sich im Briefwechsel von Colli und

¹ Michel Foucault / Gilles Deleuze, „Introduction générale aux œuvres complètes de F. Nietzsche“, in: Michel Foucault, *Dits et écrits*, Bd. I, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Paris 1994, 561–564: 562 [textidentisch mit dem Vorwort zur 1. Auflage der französischen Werkausgabe, Bd. V]. Ich danke Paolo D'Iorio und Giuliano Campioni für die zahlreichen Informationen, die sie mir für diesen Text gegeben haben, allem voran für die Analyse der Texte aus der Gallimard-Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882–1887) und insbesondere den Hinweis auf Andreas Urs Sommers Fund im historisch-kritischen Kommentar zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (1887) (Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, Berlin 2019), aber auch für die Informationen zum aktuellen Stand der Nietzsche-Editionen. Außerdem habe ich für die gründliche und kritische Lektüre meines Textes zu danken. Margherita Montinari danke ich für die Fotos zur Widmung Montinaris an Sigrid Oloff und die Genehmigung, sie hier zur Verfügung zu stellen.

² Zu Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, vgl. Bruno Meziane, „Le Nietzsche de Deleuze. Entre légitimation institutionnelle et mise en question de l'institution philosophique“, in: *methodos* 19 (2019): <https://journals.openedition.org/methodos/5727> (abgerufen am 29.01.2023). Meziane zeigt auf, wie Deleuze in der Form einer werkiternen Exegese das Denken Nietzsches gleichzeitig der zu diesem Zeitpunkt in der französischen Universitätsphilosophie „institutionalisierten“ Nietzsche-Rezeption entwindet und sich damit eine eigene institutionelle und inhaltliche Position erarbeitet.

Montinari, dem „Dokument einer erotisch aufgeladenen Lehrer-Schüler-Beziehung, Bildungsroman zweier italienischer Intellektueller“, eine ganze Nachkriegsgeschichte aufrollt und wie ihr „intimes Journal eines Editionsprojekts“ die „Ideengeschichte des Kalten Krieges in den Blick“ rückt (27). Der Autor möchte „die affektiven, intellektuellen und politischen Energien aus vier Jahrzehnten [...] befreien, die in ihren nüchternen Anmerkungsapparaten gespeichert sind.“

Doch zurück zur Struktur des Buches und zu einem kurzen Überblick: Um die Vorgeschichte zu erfassen, setzt Felschs Erzählung im zweiten Kapitel ein mit der Jugend Montinaris in Lucca und dem Zeitpunkt, an dem Giorgio Colli dort Gymnasiallehrer wurde und einen kleinen Kreis von an griechischer Philosophie interessierten Schülern und Schülerinnen um sich versammelte, die sich dem faschistischen Regime widersetzen. Colli vermittelte neben der Lektüre klassischer Autoren auch eine erste Bekanntschaft mit den Philosophien Schopenhauers und Nietzsches. In den folgenden Kapiteln werden jeweils einzelne Jahreszahlen, verbunden mit einem kurzen Motto oder Stichwort, genannt, die sich um entscheidende Wendepunkte der Geschichte der Ausgabe ranken.

Die Erzählung wechselt zwischen den Perspektiven Collis und Montinaris hin und her. Jahreszahlen, die durch Buchkapitel markiert sind, werden so gesetzt, dass der Eindruck eines kurztaktigen Rhythmus von Gegenschnitten und Rückblenden entsteht. So repräsentiert etwa 1948 die direkte Nachkriegszeit, und 1958 ist das Jahr, nach dem sich Colli und Montinari wieder trafen. Ein verschriftlichter Dokumentarfilm. Aber leider in Schwarz-Weiß. Betrachtet man diesen Kapitelaufbau im Zusammenhang, so fällt auf, dass die eigentlichen Gründungsjahre des „Unternehmens Nietzsche-Edition“, getragen von den drei europäischen Verlagen Adelphi, Gallimard und de Gruyter und verteilt auf die Jahre 1962 – dem Kooperationsbeginn von Adelphi und Gallimard – und 1965 – dem Einstieg von de Gruyter –, nur im feuilletonistischen Intro am Anfang markiert werden. Nur im erwähnten Kolloquium, in dem uns Colli und Montinari als „italienische Dilettanten“ (21) vorgestellt werden, die 1964 quasi inkognito nach Royaumont gefahren seien, wird die entscheidende Phase der Etablierung der Ausgabe direkt angesprochen.³

Das ausschnittshafte Erzählen fokussiert in weiteren Kapiteln mit 1961 und 1972 zwei Jahre, die für unterschiedliche Anfänge stehen: Das erste steht für den Beginn der Archivarbeiten in Weimar, und das zweite soll das Einsetzen der linksintellektuellen Nietzsche-Rezeption in Frankreich markieren, aber gleichzeitig die Abkehr des Interesses vom Projekt der beiden italienischen Editoren oder sogar dessen Ablehnung. Das Kapitel zu 1985, dem Jahr vor Montinaris Tod, behandelt, zum Teil im Rückblick, den

³ Damit will ich nicht sagen, dass diese „Gründungsphase“ 1962–1965 (der Vertragsabschlüsse mit den drei Verlagen) im Buch nicht behandelt wird, aber das Schreibprinzip des gesamten Buchs scheint ein dezentriertes Erzählen zu sein. Die Inszenierung der Initiatoren der „Aktion Nietzsche“ als „Außen-seiter“ verhindert aber ihre historische Positionierung im transeuropäischen Mosaik der Dissonanzen und Resonanzen zwischen den 1940er und den 1980er Jahren in Fragen der Politik, Literatur und Philosophie.

Linksterrorismus in Italien, die Abwehrversuche der Nietzsche-Rezeption in der späten DDR und das angebliche Ende der Wirkungsgeschichte der KGW.

Zwei Gelehrten-Biographien in der italienischen Nachkriegszeit

Das Schlaglichtartige und Personalisierende der Darstellung drückt sich nicht nur in den von Felsch gewählten, immer einzelne Jahreszahlen enthaltenden Überschriften aus, sondern auch in der Art und Weise, wie er die biographischen und persönlichen Verschiedenheiten der befreundeten Herausgeber in Szene setzt. Wichtige Daten werden dabei nur am Rande erwähnt und auf unerwartete Weise erzählerisch eingebettet, so als wolle der Autor sie am liebsten von der Seitenauslinie her betrachten.

Der jüngere Montinari fand nach dem Ende des Faschismus neben Giorgio Colli und Delio Cantimori verschiedene Lehrer, aber es kommen nur zwei hier vor, die zu Gegensätzen hochstilisiert werden.⁴ Felsch vergleicht Colli mit der *Zauberberg*-Figur Settembrini und Cantimori mit Naphta (73), ein Beispiel dafür, wie politische Differenzen hier mit Motiven aus der Literaturgeschichte aufgeladen werden.⁵ Collis Wirken als Privatdozent und Herausgeber von Werken europäischer Klassiker steht auf der einen Seite und Montinaris Studium bei Cantimori, seine Entwicklung zum Historiker und spätere Arbeit für *Edizioni Rinascita*, den Verlag der Kommunistischen Partei Italiens (KPI), deren Mitglied er war, auf der anderen. Gegenschnitte und Schlaglichter fallen auch auf das intellektuelle Klima in Westdeutschland und in Italien: hier Adorno, da Gramsci und Palmiro Togliatti, langjähriger Generalsekretär der KPI und als solcher Nachfolger Gramscis (68 f.). Für Montinari vermittelten zwei Studienaufenthalte, einer in Ost- und einer in Westdeutschland, den Zugang zur deutschen Kultur und Sprache. Nach seiner Rückkehr leitete er das *Centro Thomas Mann*, eine von der DDR unterstützte kulturelle Einrichtung, ähnlich den westdeutschen Goethe-Instituten. Ein interessanter Fund ist der *Spiegel*-Artikel über Montinaris angebliche häufige Reisen nach Ostberlin zur Eta-

4 Zur Rolle weiterer akademischer Lehrer vgl. Giuliano Campioni, „Mazzino Montinari in den Jahren von 1943–1963“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 15–60: 19–22.

5 Im Übrigen ist diese Zuordnung überraschend auf dem Hintergrund, dass der Kreis um Colli laut Felsch „dionysischen Exerzitien“ oblag (59). Felsch bezieht sich mit dem Vergleich auf Campioni, der allerdings die Rollen Naphta/Settembrini andersherum zuweist, dabei aber die intellektuelle Eigenständigkeit des jungen Montinari betont und damit den Vergleich als unpassend charakterisiert. Überhaupt ist die Interpretation von Collis Rezeption der Antike von Stereotypen geprägt, so etwa der Versuch, homoerotische Elemente in der Beziehung von Colli und Montinari zu entdecken und das wieder mit dem Kreis von Lucca und dem *paides*-Konzept zu verbinden. Eine knappe Liste der Auslassungen Felschs zur Studienzeit Montinaris – der Einflüsse verschiedener Strömungen innerhalb der Geschichts- und der Literaturwissenschaft – findet sich in der Rezension Aldo Venturelli / Vivetta Vivarelli, „Philipp Felsch, *Wie Nietzsche aus der Kälte kam. Geschichte einer Rettung*“, in: *Studi Germanici* 22 (2022), 304–308.

blierung des *Centro* (92), an die Felsch die Vermutung einer Beobachtung Montinaris durch den BND knüpft (93). Seine Arbeit für den Parteiverlag beinhaltete zahlreiche Editions- und Übersetzungsprojekte.

Nach 1956, d. h. nach der blutigen Niederschlagung der ungarischen Revolution und dem Bekanntwerden der Verbrechen des Stalinismus, kehrte sich Montinari von einer orthodox marxistischen Weltanschauung ab. Entscheidender als die Kritik am Sozialismus in Osteuropa war aber die nun einsetzende, von Montinari fortan gelebte Trennung zwischen politischer und kultureller Sphäre.⁶

Die weltanschauliche Krise Montinaris koinzidierte mit einer Wiederbegegnung, in Felschs anekdotischer Diktion: „Wie in der Vergangenheit ist der entscheidende Anstoß für seine Konversion auch diesmal persönlicher Natur“ (95). Er traf Colli wieder, und es begann die gemeinsame Arbeit an der *Enciclopedia di autori classici*, die Colli ins Leben gerufen hatte und für die Montinari als Editor und Übersetzer agierte.⁷

Die Anfänge der Ausgabe

Auf der Suche nach einer übersetzbaren Nietzsche-Ausgabe bemerkten die beiden, dass es keine zuverlässige Textgrundlage hierfür gab, und nach mehreren Weimar-Aufenthalten, die durch Montinaris Sprachkenntnisse und bestehende Parteikontakte erleichtert wurden, entstand das Projekt einer Neuherausgabe.

Mit der Verbindung zum Archiv in Weimar ab 1961 und dem zeitweiligen Umzug Montinaris dorthin trugen die italienischen Verlagskontakte Collis⁸ entsprechende Früchte. Im neu gegründeten Verlag Adelphi fand sich eine erste finanzielle Grundlage für die Erforschung des Nachlasses,⁹ dann auch eine Basis für den Einstieg Gallimards

6 „Aidé en cela par Thomas Mann et par la relecture (cette fois manienne) de Nietzsche, je croyais distinguer la sphère politique et celle culturelle, [...]. (Cette distinction, presque archaïque par rapport à des visions plus modernes et plus totalisantes du monde et de la philosophie, est encore aujourd’hui la mienne)“ (Mazzino Montinari, „Ricordo di Giorgio Colli“, in: Sandro Barbera / Giuliano Campioni (Hg.), *Giorgio Colli. Incontro di studio*, Mailand 1983, 11–18: 7 f.). Im privaten Kreis erzählte Montinari noch 1984 oder 1985, dass er vor kurzem in einer Weimarer Kneipe als einziger Anwesender „den Sozialismus verteidigt“ habe, sogar einen ebenfalls anwesenden Volkspolizisten habe er gegen sich gehabt.

7 Das geplante Unternehmen hatte riesige Ausmaße – es erschienen zwischen 1958 und 1967 insgesamt 90 Bände. Vgl. <https://www.giorgiocolli.it/de> (aufgerufen am 02.02.2023). Es, wie Felsch behauptet, als „Enzyklopädie der Gegenaufklärung“ zu sehen, geht an der Intention komplett vorbei. Zu den Motti und Motiven der „kulturellen Interventionen“ und der späteren „azione Nietzsche“ vgl. auch Giuliano Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell’edizione Colli-Montinari*, Pisa 1992, insb. 55–62.

8 Vgl. Domenico Scarpa, „Torino, 8 novembre 1956. L’editore, uno e trino“, in: Sergio Luzzatto / Gabriele Pedullà / Domenico Scarpa (Hg.), *Atlante della letteratura italiana*, Turin 2012, 800–806: 802.

9 Die einzelnen Schritte, die Montinari in rascher Folge in Weimar unternahm, unterstützt durch Mitarbeitende des Archivs und zwei von Adelphi bezahlte Kolleg*innen, sind Campionis *Leggere Nietzsche* zu entnehmen. Die Briefe an Colli befinden sich auf den Seiten 261–493.

für die französische Übersetzung (1962), wodurch die editorische Tätigkeit vorläufig auch finanziell gesichert war. 1964 erschienen die ersten italienischen Bände, und es kam zu dem erwähnten Symposium von Royaumont, in dem Montinari die Chance nutzte, anhand konkreter Beispiele die Notwendigkeit einer neuen, historisch-kritischen Gesamtausgabe zu erklären.¹⁰ Ein wichtiges Hindernis, einen deutschen Verlag zu finden, hätte erwähnt werden sollen, nämlich dass sich ausgerechnet jenes Werk, welches sich inzwischen als Fälschung herausgestellt hatte – *Der Wille zur Macht* –, als gut verkäuflich darstellte.¹¹ Die Unterstützung seitens anerkannter deutschsprachiger Nietzsche-Interpreten für eine solche Neuausgabe blieb auch deshalb aus, weil Karl Schlechta in den untergründig politischen Auseinandersetzungen und Machtkämpfen der deutschen Geisteswissenschaften der Nachkriegszeit zwischen allen Stühlen saß.¹² Schließlich setzte sich der auf dem Symposium präsente Karl Löwith beim Verlag de Gruyter ein,¹³ dessen Kooperation dann ein Jahr später, 1965, gesichert war.

Die biographischen Umstände, unter denen Montinari in Weimar an der Edition von Nietzsches Schriften arbeitete, werden nur oberflächlich skizziert, und die Darstellung enthält Falschinformationen, wie z. B. die, dass Sigrid Oloff, seine spätere Frau, die er in Weimar kennenlernte, eine Fotolaborantin gewesen sei (168). In Wirklichkeit war sie Bibliothekarin und Archivarin, die an seiner Arbeit von Anfang an Anteil nahm und ihn unterstützte.¹⁴ Nach dem Umzug der Familie nach Florenz 1970 arbeitete sie ab 1978 in einem Verlagshaus und dann als Archivarin am Europäischen Hochschulinstitut. In der Florentiner Zeit, in der ich sie erlebte, waren beide Montinari außerordentlich großzügige und sehr zugewandte Gastgeber. Sigrid Montinari hat nach dem Tod ihres

10 Felschs Behauptung, der Vortrag habe auf dem Symposium selbst keine Resonanz gehabt, trifft so auch nicht zu. Es war vor allem Richard Roos, der zugunsten der Ausgabe in die Diskussion eingriff, aber in der Vorbemerkung zur Dokumentation des Symposiums in Buchform 1967 wurde auf die bevorstehende komplette und genaue Edition des gesamten Nietzsche'schen Werks einschließlich des Nachlasses verwiesen. Auch Deleuzes zusammenfassende Diskussion der Ergebnisse am Ende des Bandes ließ keinen Zweifel daran, dass die Bedeutung der Ausgabe nicht unterschätzt worden ist.

11 Campioni zitiert aus einem Brief Montinari an Colli (Weimar, 13.04.1964): „[I] mio stato d'animo è nettamente ostile a quella casa editrice [Kröner]: se penso che stampano tranquillamente – ,perché ha un bel titolo' – la Volontà di potenza, mi prende una gran rabbia“ (Campioni, *Leggere Nietzsche*, 133).

12 Hierzu vgl. den von Felsch auch zitierten Jens Thiel, „Monumentalisch – antiquarisch – kritisch? Archiv und Edition als Institutionen der Distanzierung. Der Fall des Nietzsche-Herausgebers Karl Schlechta“, in: Renate Reschke / Marco Brusotti (Hg.), „*Einige werden posthum geboren*“. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 475–487.

13 Auch die Fürsprache von Karl Pestalozzi, den Wenzel um eine Meinung über die Qualität der Arbeit Montinari in Weimar gebeten hatte, spielte eine Rolle. Vgl. Giuliano Campioni, „Die Kunst, gut zu lesen“. Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 15–74: 64 f.

14 Vgl. z. B. Montinari an Colli, 15.11.1964, zit. n. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 343 und 345, sowie an Colli 02.12.1964, 347. Nach Montinari frühem Tod pflegte sie den umfangreichen Nachlass, der neben dem handschriftlichen Material aus einer großen Bibliothek bestand, korrespondierte mit Nietzsche-Forscher*innen und pflegte auch den persönlichen Austausch.

Mannes dessen Nachlass vorbildlich betreut und die Weiterführung seiner Arbeit sowie sein Andenken nach Kräften gefördert.

Wer sich einen Eindruck verschaffen möchte, wie aus dem ersten Vorhaben, im Rahmen der „azione culturale“ Nietzsche zum Autor der *Enciclopedia di autori classici* zu machen, die „azione Nietzsche“ wurde, findet im Vergleich zum vorliegenden Buch mehr Halt in der dichten Überlieferung des Briefwechsels durch Giuliano Campioni in dessen *Leggere Nietzsche*.¹⁵

Skizzenhaft wird Montinaris Identifikation mit dem „Handwerklichen“ der Editionsarbeit durch ein paar Abbildungen seiner Skizzen und Notizen illustriert. Das Wissen über die Herstellung einer kritischen Edition sei „autodidaktisch“ angeeignet worden, was in merkwürdigem Kontrast steht zu Montinaris editorischem Sachverstand, den er nach elf Jahren editorischer Tätigkeit bereits zu Anfang besessen haben muss,¹⁶ da er nach wenigen Wochen im Archiv einen ziemlich vollständigen Überblick über den Status der Handschriften hatte und sich auch in den schwer zu lesenden Nachlass der späten 1880er Jahre hineingefunden hatte. Dieser bot die entscheidenden Belege für die Notwendigkeit einer neuen, kritischen Ausgabe des gesamten Werks.

Zählt man 1961 als Start der Arbeiten an der Ausgabe, dann umfassten diese bis zum Tod Montinaris¹⁷ genau 25 Jahre. Das Buch befasst sich aber ausführlich nur mit den ersten elf Jahren, d. h. mit der Zeit bis 1972. Schon aufgrund dieses zeitlichen Fokus kommen die zahlreichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an dieser Gesamtausgabe und die Art und Weise, wie Montinari mit ihnen zusammenarbeitete, hier kaum vor.¹⁸

15 Campioni, „Die Kunst, gut zu lesen“, sowie Campioni, „Montinari in den Jahren von 1943–1963“, ebenso Campioni, *Leggere Nietzsche*, 55–60. Dies, obwohl die Briefe Colli an Montinari hier nur auszugsweise überliefert sind.

16 Von Montinari übersetzt erschienen in den späten 1950er Jahren u. a. der Briefwechsel Wagner–Nietzsche und Nietzsches Briefe an Erwin Rohde. Er übersetzte auch Jacob Burckhardts *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905) und die von Felsch erwähnte dritte *Unzeitgemässe Betrachtung*, *Schopenhauer als Erzieher* (1874), die bereits in der Reihe *Enciclopedia di autori classici* von Boringhieri erschien. Genauso absurd ist es, Colli als herausgeberischen Dilettanten zu bezeichnen. Felschs Buch selbst zeugt davon: In der Reihe *Classici della filosofia* erscheinen Übersetzungen und Editionen von Aristoteles, Kant und den Vorsokratikern. Ein 1959 von Colli unterschriebener Vertrag mit Einaudi, u. a. über die Übersetzung des Gesamtwerks von Nietzsche, wurde 1961 zurückgenommen, und es kam 1962 zum Vertragsabschluss mit Adelphi, einer Abspaltung von Einaudi. Die Co-Edition mit Gallimard wurde im selben Jahr beschlossen, und 1965 waren sich Colli und Montinari auch mit de Gruyter einig. Den Abschluss datiert Campioni auf den 06.06.1966. Der erste Band der KGW erschien 1967. Nach eigenem Zeugnis begann Montinaris Arbeit für die *Edizioni Rinascita* 1950 direkt nach dem Studium (Mazzino Montinari, *Souvenir de Giorgio Colli*, Paris 2004, 7). Zum Vertragsabschluss mit Adelphi und Gallimard vgl. Campioni, „Montinari in den Jahren 1943–1963“.

17 Colli war 1979 gestorben.

18 Für die frühe Zeit in Weimar zeugen die Briefe Montinaris an Colli von der Mitarbeit von Maria Ludovica Pampaloni und Sossio Giametta. Vgl. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 117 f., und auch die Danksagung der Herausgeber zu KGW IV 4 (1969), die weitere Kollaboratoren nennt: Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi sowie Jörg Salaquarda. Dort wird auch den Mitarbeitern des Goethe- und Schiller-Archivs

Auch dies ist ein Preis des Erzählmusters der dramatischen Reduktion auf wenige Hauptakteure, hier eben Colli und Montinari, die von ihrem beruflichen und wissenschaftlichen Netzwerk weitgehend isoliert betrachtet werden.

Durch die breiten Pinselstriche, mit denen ein Zeitbild nur schlagwortartig gemalt wird, erscheint das Netzwerk von Gesprächspartnern und Mitarbeitenden rund um Weimar wie in einem Nebel, in dem sich das Phantom „DDR“ aus „Mauer“ und „Wüste“ (so eine Kapitelüberschrift), einem Stasi-Spitzel und wenigen Gesprächspartnern, u. a. dem Leiter der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten, Helmut Holtzhauer, sowie dem Leiter des Goethe- und Schiller-Archivs, Karl-Heinz Hahn, gespensterhaft erhebt.

Die Behauptung, Montinari habe sich in seiner Weimarer Zeit nicht für Politik interessiert (z. B. 131), ist unbegründet. Wenn Montinari in seinen Briefen aus Weimar Politik nicht erwähnt, dann zeugt dies nur von der gebotenen Vorsicht gegenüber dem Überwachungsstaat der DDR, nicht von einer kompletten Abkehr von der Politik. Wer einen faschistischen Staat erlebt hat und danach die Überwachungsmethoden eines sozialistischen wie desjenigen in der DDR¹⁹ erkennt oder zumindest erahnt, wird keinesfalls seinen Beobachtern schriftlich geben, was er von ihnen hält. Ein italienischer Kommunist, der sich in der DDR aufhielt, hatte im Übrigen auch allen Grund, sich vor westlichen Geheimdiensten zu hüten, es sei nur an Felschs eigene Vermutung ein paar Dutzend Seiten zuvor erinnert (93).

Nach Royaumont

Wie erläutert, hat das Kolloquium von Royaumont außer der kurzen Einleitungspassage im Buch kein eigenes Kapitel, obwohl es aufgrund der nachfolgenden Unterstützung Löwiths bei de Gruyter den Durchbruch für die Ausgabe brachte. Die Zeitspanne zwischen 1964 und 1969, in der sich die Beziehung mit dem Verlag und den

sowie Heinz Wenzel gedankt. Ein wichtiges Element der Arbeiten war das Kollationieren zwischen gedruckten Ausgaben und Archivalien sowie das Abschreiben noch unveröffentlichter Fragmente. Die Mitarbeit Sigrid Oloffs geht aus den Briefen an Colli hervor, z. B. in Campioni, *Leggere Nietzsche*, 337. In Berlin arbeitete Marie-Luise Haase mit Montinari zusammen, die auch an der Weiterführung der KGW nach Montinaris Tod sowie an der Herausgabe der Abteilung IX beteiligt war. Während der Start der Edition durch Verlagsmittel ermöglicht wurde, stiegen Förderinstitutionen wie die DFG, das *Ministero della Pubblica Istruzione* und der Schweizerische Nationalfonds nacheinander ein, um nur die wichtigsten zu nennen. Die Intention de Gruyters, auch die Briefe zu publizieren, wurde von Anfang an, d. h. 1965, im Zusammenhang mit der Möglichkeit diskutiert, öffentliche Fördergelder zu akquirieren (Campioni, *Leggere Nietzsche*, 403). Stand 1993 waren Editoren der KGW Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi unter Mitarbeit u. a. von Marie-Luise Haase, Johann Figl, Fritz Bornman, Hans Gerald Hödl, Wolfram Groddeck, Michael Kohlenbach, Elisabeth Kuhn und Urs Marti. Die Briefausgabe KGB wurde zunächst von Jörg Salagarda und Norbert Miller unter Mitarbeit von Federico Gerratana, Helga Anania Hess und Renate Müller-Buck weitergeführt.

19 Felsch erwähnt, dass Montinari den Aufstand 1953 selbst miterlebte (90).

Mitherausgebern konsolidierte, ist gerade aus der Perspektive der Beziehung zwischen Colli und Montinari auf der einen und den drei Verlagen auf der anderen Seite entscheidend. Montinari setzte seine Prinzipien gegenüber Colli,²⁰ dem Verlag und den deutschen Mitherausgebern durch und wurde auch zum eigenständigen Autor innerhalb des Unternehmens.²¹ Die Diskussion Montinaris mit Verlag und Mitherausgebern wird bei Felsch berührt, aber zusätzlich zu den Briefen der Herausgeber wäre hier eine Betrachtung aus der Perspektive des Verlags oder der Verlage entscheidend. Um dem Unternehmen eine finanzielle Basis und akademische Durchschlagskraft zu verleihen, dachte Wenzel vom Beginn an eine Mitfinanzierung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft.²² Es hätte sich gelohnt, gerade Wenzels Initiativen genauer zu betrachten, so sein Projekt, sich auch die Briefausgabe zu sichern, das Herausgebergremium so aufzustellen, dass auch Fördergelder akquiriert werden konnten, schließlich sein Vorschlag, eine das Werden der Edition begleitende Zeitschrift zu gründen, was sich in den *Nietzsche-Studien* dann auch realisierte. Welchem Denkkollektiv gehörte Wenzel, als Wissenschaftler und als Verleger, an? Wie kamen wissenschaftliches und wirtschaftliches Selbstverständnis hier zusammen? Es nimmt Wunder, dass Felsch, als Autor eines Buchs über die Geschichte des Merve-Verlags, hier nicht nachgebohrt hat.²³ Es muss auch gefragt werden, ob das reichliche Archivmaterial, das Felsch konsultiert hat, nicht mehr über die Rolle von Gallimard hergegeben hätte. Dass die von Felsch mehrfach erwähnte leidenschaftliche Auseinandersetzung um Zweck und Umfang des kritischen Apparats zwischen den Herausgebern eine Rolle spielt, kann nicht bestritten werden.

Die Nietzsche-Rezeption hatte bereits vor Royaumont auf beiden Seiten des Rheins neue Fahrt aufgenommen. Deleuze hatte sich mit seinem Nietzsche-Buch die ersten akademischen „Sporen“ verdient.²⁴ Aufgrund des *Prinzips Drama*, nach dem dieses Buch komponiert ist, müssen Colli und Montinari aber bereits zu diesem Zeitpunkt in schwere Wasser geraten – Deleuze – oder vielmehr Derrida – ante portas! Aber der Tagungsband beginnt mit einer Vorbemerkung, die das bevorstehende Erscheinen der Gallimard-Ausgabe begrüßt. Auch in Deleuzes Abschlusskommentar deutet nichts darauf hin, dass die Herausgeber isoliert gewesen seien, sieht man einmal davon ab, dass auf der Tagung und somit auch in seinem Resümee Textthermeneutik und philoso-

²⁰ Vgl. z. B. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 149 f.

²¹ Für KGW IV 4 tritt er auf dem Titelblatt als einziger Autor auf. Dazu der Brief an Colli vom 22.03.1969 in Campioni, *Leggere Nietzsche*, 486.

²² Montinari an Colli, 15.07.1966, zit. n. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 403. Unterstützend war hier neben Karl Pestalozzi auch Wolfgang Müller-Lauter tätig.

²³ Philipp Felsch, *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960 bis 1990*, Frankfurt a.M. 2016, und Campioni, „Die Kunst, gut zu lesen“, 33.

²⁴ Deleuzes Nietzsche-Monographie *Nietzsche et la philosophie* erschien 1962 (vgl. Anm. 2). Die Übersetzung von Heideggers Nietzsche-Buch erschien auf Deutsch 1961 und 1971 auf Französisch in der Übersetzung von Pierre Klossowski, der auch für die neue Nietzsche-Ausgabe übersetzte und in Royaumont sowie später in Cerisy-La-Salle dabei war.

phische Ausdeutung thematisch dominierten.²⁵ Das Erscheinungsjahr des Tagungsbandes markiert auch den Beginn der französischen Werkausgabe. Deleuze und Foucault erkennen in ihrem Vorwort zur Ausgabe die große Bedeutung der Arbeit von Colli und Montinari *und* die Notwendigkeit einer philologisch fundierten Re-Lektüre von Werk und Nachlass in vollem Umfang an. Sie benutzen sogar die Beispiele aus dem Vortrag von Montinari in Royaumont.²⁶ Das ist das Gegenteil von Felschs Behauptung über Montinaris Vortrag: „Obwohl es *kleine* Auslassungen, Fehllectüren, Sinnverdrehungen sind, die er präsentiert, fühlt er sich zu weitreichenden Folgerungen berechtigt“ (162). Eine solche These lässt sich in keiner Weise nachvollziehen, wenn man die seitenlange Dokumentation der Verdrehungen, Verkürzungen, Auslassungen und Verstellungen vor sich hat, die im Kolloquium präsentiert wurden. Aus ihnen zieht Montinari den Schluss – und hierin folgen ihm Deleuze und Foucault in vollem Umfang und fast wortgleich –, dass nur durch die chronologische Einordnung der Fragmente und ihre Zuordnung zu den Werken, in die sie münden und die sich wiederum im weiteren Denk- und Schreibprozess fortsetzen, ein Neueinsatz der Nietzsche-Interpretationen möglich wird. Auch die von Felsch herausgelesene Forderung, „mit der Interpretation zu pausieren“ (162), findet sich in dem Text von Montinari nicht.²⁷

Aufgrund des dramatischen Skripts, das dem Buch zugrunde liegt, sehen wir aber weiterhin zwei einsame Figuren, die nun zwar immerhin nicht mehr wie „Dilettanten“, aber doch wie Helden in der Brandung isoliert stehen in der kabbeligen See aus deutschen Traditionsphilosophen, die sich in Befürworter und Gegner der Schlechta-Ausgabe aufteilen, und den ersten Vertretern der französischen Posthistoire.

25 Mir liegt durch Zufall ein Exemplar der Akten des Symposiums von Royaumont vor, in dem gerade die Beiträge von Mazzino Montinari und Richard Roos unterstrichen und annotiert sind. Wahrscheinlich noch vor dem Vortrag Montinaris wies Roos (42) auf die Bedeutung der Edition hin. Montinari schrieb nach Erhalt des Tagungsbands am 15.10.1965 erfreut über die Wirkung des eigenen Vortrags: „Il nostro intervento fa un'ottima figura e la nostra impresa viene citata sia nella premessa sia nelle conclusioni dell'ineffabile Gilles [Deleuze]“ (Campioni, *Leggere Nietzsche*, 134).

26 Danke für diesen Hinweis an Paolo D'Iorio. Gilles Deleuze / Michel Foucault, „Introduction générale“, in: Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881–1882)*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, übers. v. Pierre Klossowski, Paris 1967, I–IV [textidentisch mit dem Wiederabdruck in Foucault, *Dits et écrits*, 561–564].

27 Wegen der Entstellungen in den bisherigen Ausgaben und weil die Manuskripte den Forschenden in Weimar zugänglich seien, bezeichnet Montinari eine Zusammenstellung von Fragmenten, die sich nicht auf die Manuskripte stützt, als wertlos: „Pour cette raison toute assemblage des fragments de Nietzsche est sans valeur, qui n'a pas recours aux manuscrits“ (Giorgio Colli / Mazzino Montinari, „État des textes de Nietzsche“, übers. v. Hans Hildenbrand und Alex Lindenberger, in: Gilles Deleuze (Hg.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris 1967, 127–140: 136). Das bezieht sich ganz klar auf die *Edition von Texten*, nicht auf Interpretationen. Da Felsch als Beleg genau diese Seite anführt, liegt hier wohl eine folgen-schwere Fehllectüre vor.

So spricht Felsch bezüglich der Zeit nach dem Erscheinen der ersten Bände von „erbittertem Widerstand“ und „schallenden Ohrfeigen“.²⁸ Um einen breiten Widerstand – auch in Deutschland und in Italien? – zu belegen, hätte es der Dokumentation von mehr Debattensträngen bedurft als nur des zweimaligen Austausches polemischer Leserbriefe in *Le Monde* (1967 und 1969). Aufgrund seiner Kuriosität soll der Austausch hier kurz referiert und präzisiert werden. In einer Leserschrift reagiert Jean Beaufret (in Royaumont anwesend)²⁹ auf ein in *Le Monde* abgedrucktes Interview mit Michel Foucault³⁰ als Verantwortlichem für die Herausgabe der Edition bei Gallimard: Die Zeitung habe einige, flankierend zum Interviewtext abgedruckte, ausgewählte posthume Fragmente als „unveröffentlicht“ bezeichnet, die zwar *posthum*, aber in der Großoktavausgabe schon *veröffentlicht* worden seien. Foucault antwortet und dankt knapp für diese „Präzisierung“: Er erklärt, die Stellen seien bewusst ausgewählt worden als Beispiele dafür, wie die Editoren der GOA den Nachlass entstellt und dabei die Fiktion des „posthumer Werks“ *Wille zur Macht* erzeugt hatten.³¹ Felsch setzt Beaufrets Einwurf in unmittelbare Beziehung mit dem Wortlaut der Vorbemerkung der Herausgeber („note justificative“) zu den Fragmenten im zuerst erschienenen Band der Gallimard-Ausgabe (*Die fröhliche Wissenschaft* und dazugehörige Fragmente). Diese „note“ – auf die ich noch zu sprechen komme – liest er als Bestätigung der Kritik, denn es sei dort pauschal von „unveröffentlichten“ (anstatt von ‚nachgelassenen‘) Fragmenten“ die Rede, was Felsch anscheinend extrem peinlich findet (181). Allerdings drehte sich der Austausch von Argumenten zwischen Beaufret und Foucault gar nicht um die editorische Vorbemerkung, sondern um die Textbeispiele aus der Zeitung.³²

Als weiteren Beleg für den Widerstand gegen die Edition zitiert Felsch im Anschluss eine Äußerung Jean-Michel Palmiers von 1969, die Ausgabe würde das „Verständnis von Nietzsche nicht verändern“, selbst wenn einige bislang unveröffentlichte Fragmente hinzukämen (181).³³ Das Ende der Debatte müssen wir aber selbst in *Le Monde* nachle-

28 Auch in einem aktuellen Beitrag in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* wird diese dramatisierende Geste des Ohrfeigens wieder berichtet (Philipp Felsch, „Quote Unquote“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 04.01.2023, N 3).

29 Jean Beaufret, „Les inédits de Nietzsche“, in: *Le Monde*, 07.06.1967.

30 Jacqueline Piatier / Michel Foucault, „La Volonté de puissance“, *texte capital, mais incertain, va disparaître nous déclare Michel Foucault*“, in: *Le Monde*, 24.05.1967, von Felsch unter anderem Titel zitiert.

31 Die Diskussion zwischen Beaufret und Foucault: 07.06.1967 (181).

32 In der generellen Einleitung zu den *Œuvres complètes* (1967) erläutern Foucault und Deleuze die Editionsprinzipien der italienischen Herausgeber und übernehmen deren Argumentation (Foucault / Deleuze, „Introduction générale aux œuvres complètes de F. Nietzsche“, 563). Dem kurzen Text sind die wesentlichen Daten entnommen, um die sich in der Presse gestritten wird. Die Unterscheidung zwischen „cahiers manuscrits“, „posthumes“ und „inédits“ wird hier klar getroffen. Auch die Rolle von Briefentwürfen für Fragen der Datierung (also auch schon als eigene Kategorie innerhalb des Nachlasses) wird erwähnt.

33 Eine weitere Rezension von Palmier macht die Auseinandersetzung in noch größerem Maße absurd: Ein halbes Jahr später bespricht dieser nämlich das nach dem Text der Kröner-Ausgabe neu heraus-

sen: Für Jean Beaufret, der auf Palmier antwortet,³⁴ geht diese Aussage zu weit. Er verteidigt nun die Colli-Montinari-Ausgabe, allerdings mit dem zweifelhaften Argument, sie würde die mit angeblich guten Absichten von Alfred Bäumler betriebene Editions-tätigkeit fortsetzen. Colli setzt in einer kurzen Zuschrift einen Schlusstrich unter die Debatte, aus der ich die letzten Sätze zitiere:

D'autre part, nous n'avons pas présenté comme inédits ceux des écrits posthumes qui avaient déjà été publiés. Jean-Michel Palmier dit enfin que notre projet „est loin d'être aussi neuf qu'on l'a dit“. À quoi je répondrai que disputer de l'originalité d'un projet n'a pour moi aucun intérêt, mais qu'il s'agit bel et bien ici d'une réalisation. Notre édition est tout simplement la première édition scientifique de Nietzsche. Et cela, c'est quelque chose de nouveau.³⁵

So klar es ist, dass die Akteur*innen der Nietzsche-Rezeption in Frankreich schon während des Kolloquiums von Royaumont (1964, publiziert 1967) ein breites Spektrum von teilweise inkompatiblen Positionen und Habitus darstellten, so wenig weist diese Zeitungsdebatte darauf hin, dass es vor allem die späteren Akteur*innen aus Cerisy-la-Salle waren, die sich gegen die Ausgabe sperrten. Felsch selbst klassifiziert Beaufret als Vertreter der französischen Heidegger-Adepten, wozu die „jungen Wilden“ in Cerisy-la-Salle, die Felsch dann im Kapitel *Warten auf Foucault* fast nur interessieren, trotz intensiver Heidegger-Rezeption auch in diesen Kreisen ja nicht zu zählen sind.

Il n'y a pas de rapport textuel³⁶

Mit den Ausschnitten aus der Berichterstattung in *Le Monde* bereitet Felsch die Lesenden auf den aus seiner Sicht *eigentlichen* Eklat vor: die Konferenz „Nietzsche aujourd'hui“, 1972 in Cerisy-la-Salle. Einige Daten zur Vorgeschichte müssen hier nachgetragen werden: 1969 wurde das *Centre Universitaire expérimentale de Vincennes* (später Paris-VIII) gegründet, in dem zahlreiche bekannte linke Intellektuelle forschten und lehrten, unter ihnen eine große Zahl der Teilnehmenden der Konferenz von 1972. 1969 übersetzte und kommentierte Angèle Kremer-Marietti einen Teil des Bandes X

gegebene und übersetzte sog. „Philosophenbuch“. Er spricht hier von „nouveaux fragments inédits“ – die nach den Kriterien der angeführten Wortklauberei allerdings eben nur „posthumes“ heißen dürften (Jean-Michel Palmier, „Le Livre du philosophe“, in: *Le Monde*, 27.12.1969).

34 Dieser Schritt in der Polemik fehlt in Felschs Darstellung.

35 Montinari kommentiert diese Beiträge in einem Brief an Colli, wobei er allerdings Palmier und Beaufret gleichsetzt: „Sossio mi ha gentilmente inviato le xerografie dell'articolo di Le Monde. Quel Palmier è un cretino ignorante: Bäumler come nostro predecessore!!??“ (25.06.1969, zit. n. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 1993, 488; Giorgio Colli, „L'édition de Nietzsche“, in: *Le Monde*, 12.07.1969). Colli übernimmt hier die Gleichsetzung von Palmier mit Beaufret.

36 Frei nach „Il n'y a pas de rapport sexuel“, ein Debattentitel mit und nach Lacan. Vgl. Jean-Luc Nancy (Hg.), *Es gibt – Geschlechtsverkehr*, Zürich 2012.

der Kröner'schen Nietzsche-Edition, darunter die nachgelassene Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), zusammen mit weiteren Entwürfen und Notaten aus Nietzsches Basler Zeit. Den Buchtitel *Le livre du philosophe* für diesen Übersetzungsband hatte Kremer-Marietti ebenfalls aus der Kröner-Ausgabe übernommen.³⁷ 1970 startete die Zeitschrift *Poétique*, Ort für die Ausarbeitung französischer postmoderner Literaturtheorie, Philosophie und Ästhetik. Den ersten Artikel schrieb Roland Barthes. Wohin die Reise gehen sollte, verkündeten weitere „Namen“: Hélène Cixous,³⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, Paul de Man, Jean Starobinski, Peter Szondi, Tzvetan Todorov.³⁹ Die kurze Einleitung der Herausgeber ruft zur Synthese von Theorie und Literaturkritik, literarischem und analytischem Schreiben auf. Der folgende Band von 1971 bringt als ersten Artikel die „Mythologie blanche“ von Derrida, weitere Texte von Todorov⁴⁰ und auch zwei Stücke Nietzsche-Philologie und -exegese: eine Textauswahl Nietzsches aus der Basler Zeit, die Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe unter dem Titel *Rhetorique et langage* dort übersetzen und veröffentlichen,⁴¹ sowie Lacoue-Labarthes Aufsatz *Le détour*,⁴² in dem er den Text von *Ueber Wahrheit und Lüge* in der Übersetzung von Kremer-Marietti in einen genetischen Zusammenhang mit Nietzsches Basler Überlegungen zur Rhetorik bringt. *Ueber Wahrheit und Lüge* war auch in Sarah Kofmans Aufsatz *Nietzsche et la métaphore*⁴³ zentral, genauso wie in Derridas erwähntem Essai zur Metaphernanalyse, der mit dem materialistisch-nominalistischen Münze-

37 Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, hg. u. übers. v. Angèle Kremer-Marietti, Paris 1969; mir lagen die Ausgaben von 1991 und 2017 vor, in denen die Textherkunft nach wie vor nach der Kröner-Ausgabe belegt wird (172). *Ueber Wahrheit und Lüge* und die meisten der hier übersetzten Fragmente erschienen 1975 in der Gallimard-Ausgabe. Die editorische Nachbemerkung erwähnt dies nicht. Stattdessen wird die ursprüngliche Begründung für die Verwendung der Kröner-Ausgabe beibehalten: „Nous avons utilisé l'édition Kröner [...], c'est celle qu'utilisent la plupart des travaux antérieurs sur Nietzsche“ (171). Der Titel *Das Philosophenbuch* ist eine Erfindung der Kröner-Ausgabe, die darüber hinwegtäuscht, dass sich Nietzsche hier u. a. Notizen zu einem Buch über „die Philosophen“, nämlich die vorplatonischen Philosophen, machte. Dass sich dieses zweite „fiktive“ Buch bis auf den heutigen Tag im Buchhandel gehalten hat, kann schon verwundern, allerdings vielleicht weniger, wenn man in Betracht zieht, dass im Buchhandel auch immer noch *Der Wille zur Macht* sein Unwesen treibt. Vgl. Paolo D'Iorio, „Les volontés de puissance“, in: Mazzino Montinari, *La volonté de puissance n'existe pas*, Paris 1999, 119–190: 119–160 und 181–190.

38 Ihre Auseinandersetzung mit James Joyce soll Jacques Lacan wesentliche Impulse gegeben haben, bei dem sie, wie etwa auch Derrida, im „Séminaire“ saß.

39 Auch Harald Weinrich war vertreten. Die Metapherndebatte auf der anderen Seite des Rheins mit anderen Formen der Semiotik-Rezeption wurde so ebenfalls wahrgenommen.

40 Die Sektion V widmet sich der Theorie der Metapher, Sektion VII ist überschrieben „Hommage à Roman Jakobson“.

41 Friedrich Nietzsche, „Rhetorik et langage“, hg. u. übers. v. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy, in: *Poétique* 2 (1971), 99–142.

42 Philippe Lacoue-Labarthe, „Le détour (Nietzsche et la rhétorique)“, in: *Poétique* 2 (1971), 53–76, in Übersetzung abgedruckt in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt a.M. 1986, 75–110. Felsch zitiert den Band in einer Ausgabe von 2007.

43 Sarah Kofman, „Nietzsche et la métaphore“, in: *Poétique* 2 (1981), 77–98.

Wort-Vergleich von Anatole France einsetzt.⁴⁴ Derrida erwähnt die parallele Verwendung dieser Metaphorik in *Ueber Wahrheit und Lüge* und wendet dann die von ihm entwickelten Prinzipien der Textkritik an, um die Unterscheidung zwischen eigentlicher und metaphorischer Rede zu kassieren. *Ueber Wahrheit und Lüge* wurde also 1969, nicht 1971, und nicht von Lacoue-Labarthe und Nancy übersetzt, wie Felsch behauptet (185).⁴⁵ Der kurze Text und die Verbindung von Rhetorik und Erkenntniskritik spielten allerdings für die verschiedenen Ansätze der „Dissemination“ in der Debatte eine Rolle und bildeten einen Resonanzboden für einen theoretischen Neuanfang, der in Cerisy-la-Salle, aber eben nicht nur dort, seinen Ausdruck fand.

Foucault, der in Cerisy-La-Salle nicht vertreten war (aber das Kapitel mit der Jahreszahl heißt *Warten auf Foucault*), unternahm in seinem Essai *Was ist ein Autor?* 1969 den Versuch, einen unkritischen Werk- bzw. Autorbegriff zu unterminieren, und er polemisierte dabei gegen die „régime[s] de propriété“. Eines seiner Beispiele, an denen er seine kritischen Fragen zu den Begriffen von „Autor“ und „Werk“ aufwirft, ist die Ausgabe der Werke Nietzsches. Anhand der Frage, wo man die Grenze zwischen Gelegenheitsnotizen und nachgelassenen Fragmenten ziehen sollte, problematisiert er den Begriff des „Werks“. Diese Frage, wo der Unterschied zwischen einem scheinbar unzusammenhängenden Fragment und einem Wäschezettel liegt,⁴⁶ taucht bei Foucault ungefähr zeitgleich mit seiner Beteiligung an der Nietzsche-Edition auf. Für die Interpretation dieser Bemerkung zieht nun Felsch aber nicht etwa die oben erwähnte *Introduction générale* zum ersten Band der Gallimard-Ausgabe hinzu, die Foucault zusammen mit Deleuze verfasst hatte, sondern aus demselben Band die kurze, dem Teil mit den posthumen Schriften vorangestellte editorische Vorbemerkung der Herausgeber, d. h. Collis und Montinari. Folgender Ausschnitt aus dieser Vorbemerkung ist hier entscheidend: „Nous avons éliminé des projets et brouillons de lettres, des notes et des remarques d'ordre pratique ou fortuit, p. ex relatives à des questions pécuniaires –

44 Siehe zu Nietzsches positivem Urteil über Anatole France z. B. EH, Warum ich so klug bin 3; vgl. hierzu Mazzino Montinari, „Nietzsche in Cosmopolis“, in: *Studia Nietzscheana* 2014 [zuerst 1986]: www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014a (abgerufen am 02.01.2023). Die Münze-Wort-Metaphorik ist auch der Gegenstand einer ersten Äußerung Harald Weinrichs zum Thema „Metapher“ (1958), das in der deutschen Literaturwissenschaft und vor allen Dingen im 1955 gegründeten *Archiv für Begriffsgeschichte* eine bedeutende Rolle spielte. Insofern ist es durchaus bedeutsam, dass die beiden unterschiedlichen Stränge der Literaturtheorie, die sich hier entwickelten, voneinander Kenntnis hatten.

45 Die Gallimard-Ausgabe brachte *Ueber Wahrheit und Lüge* wie erwähnt zum ersten Mal 1975 in einer Übersetzung durch Michel Haar und Marc B. De Launay (275–290). Felsch zitiert auch diese Stelle von Nietzsche nach der KSA.

46 „Quand on entreprend de publier, par exemple, les œuvres de Nietzsche, où faut-il s'arrêter? [...] Mais, quand, à l'intérieur d'un carnet rempli d'aphorismes, on trouve une référence, l'indication d'un rendez-vous ou d'une adresse, une note de blanchisserie: œuvre, ou pas œuvre? Mais pourquoi pas? Et cela indéfiniment“ (Michel Foucault, „Qu'est-ce qu'un auteur?“, in: *Dits et écrits*, 789–821: 794). „Régimes de propriété“ (799).

paiements, comptes – ou à des annonces, renseignements sur les prix, promenades, auberges, etc.“⁴⁷

In der Tat sind die Beispiele, die Foucault nennt, hier sehr ähnlich, aber sie illustrieren vorrangig seine Erkenntnis- und Ontologiekritik: Der „Autor“ und das „Werk“ werden als Effekte des „Glaubens an die Grammatik“ und des „Glaubens ans Subjekt“ (in den bekannten Wendungen Nietzsches) reformuliert – Grundsatzfragen, die auch in den Diskussionen in Cerisy-la-Salle gestellt werden. Foucaults Infragestellung der „régimes de propriété“ als Indiz für seine „Entfremdung“ von der Ausgabe zu werten, ist doch sehr gewagt. Die Unterscheidung zwischen zuvor bereits veröffentlichtem und unveröffentlichtem Nachlass, wie sie Beaufret moniert hatte, spielt keine Rolle.

Felsch zitiert die Beiträge zum Kolloquium von 1972⁴⁸ nicht nach der zweibändigen Publikation, sondern nach einer 1975 in den *Nietzsche-Studien* erschienenen Zusammenfassung Maurice de Gandillacs⁴⁹ oder aber, sofern solche vorliegen, nach späteren Übersetzungen ins Deutsche. Von den insgesamt 26 Beiträgen werden nur wenige genannt. Neben Deleuze und Richard Roos wird nur Derrida länger referiert. Das muss erstaunen, da ja dieses Treffen zum Hauptzeugen für die ungnädige Aufnahme der neuen Edition in Frankreich gemacht wird. Roos, der energisch für eine „philologische Nietzsche-Lektüre“ plädierte, handelte sich in der Tat den Vorwurf des „Diskurspolizisten“ ein,⁵⁰ aber eine durchgängige Missachtung oder gar Ablehnung der Ausgabe müsste schon ein wenig dichter belegt werden. Durch das schlaglichtartige Erzählen werfen sich wieder einmal die bekannten Diadochen Derrida und Foucault die Stichworte gegenseitig zu. Wir bekommen zu sehen, was wir ohnehin schon kennen, nicht aber die Falten im Diskursgewebe des „Zeitschnitts“ 1972. Nietzsche-Lektüren als Quelle linker Theoriebildung drehten sich um viele Fragen, so der politischen Aktion, der Ontologie, der Semiologie (daher auch das Interesse für Nietzsches Rezeption der Rhetorik), des Aufruhrs, aber auch (wenn vielleicht am Rande) der Auseinandersetzung mit den fraglichen oder manifesten reaktionären Elementen seiner kulturpolitischen Einsätze. Ein gegen den Strich gelesener Nietzsche konnte so helfen, andere „Klassiker“ bzw. deren Texte ebenfalls gegen den Strich zu lesen.

Dass zwischen dem „Denkkollektiv“, das⁵¹ in Cerisy-la-Salle auftrat, und der intellektuellen Atmosphäre, in der sich Colli und Montinari bewegten, deutliche Unterschiede herrschten, ist greifbar, allerdings hier auch wieder zeitlich unklar eingeordnet. Die

47 Giorgio Colli / Mazzino Montinari, „Note justificative“, in: Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 294. Der gesamte Satz steht in Klammern.

48 Maurice de Gandillac / Bernard Pautrat (Hg.), *Nietzsche aujourd'hui*, 2 Bde., Paris 2011. Der zweite Band taucht in der Bibliographie auf, der erste nicht, und er wird auch nicht zitiert.

49 Maurice de Gandillac, „Le colloque de Cerisy-la-Salle“, in: *Nietzsche-Studien* 4 (1975), 324–334.

50 Richard Roos, „Règles pour une lecture philologique de Nietzsche“, in: Gandillac / Pautrat (Hg.), *Nietzsche aujourd'hui*, 283–318, dem allerdings vorgeworfen wurde, er verwerde die Philologie zur Diskursbescheidung. Felsch erwähnt diesen Beitrag und die harsche Kritik, die sich Roos einhandelt (192).

51 Neben einem breiten Spektrum von Vertretern anderer Richtungen.

Briefe Collis und Montinaris, mit denen diese These auf Seite 164 belegt werden soll, stammen aus den 1960er Jahren, die indirekten Zitate etwa aus Deleuzes *Pensée nomade* gehen auf Cerisy-la-Salle, d. h. 1972, zurück.⁵² Von Deleuzes, um es vorsichtig zu sagen, extrem freien Umgang mit den Texten Nietzsches zur Aussage von Felsch:

Wenn nämlich alle Versuche, den authentischen Nietzsche zu rekonstruieren, hinfällig sind, dann ist nicht nur das Projekt einer historisch-kritischen Ausgabe zum Scheitern verurteilt – dann lässt sich nicht einmal mehr ein prinzipieller Einwand gegen die Art und Weise formulieren, wie seine Schwester mit seinem Erbe umgesprungen ist (164).

führt allenfalls ein Trampelpfad – und zwar einer von Missverständnissen: Erstens benötigt sogar Deleuze in der *Pensée nomade* immer noch eine Abfolge, einen Denkweg für sein neues Konzept der mit-denkenden Lektüre. Das nomadische Denken ist kein Selbstbedienungsladen. Nomaden sind auch keine Kängurus oder einsame Hüpfen. Zweitens zeigt sich hier deutlich, dass Felsch die philologisch-editorische Arbeit an der Textüberlieferung, des Ringens um einen zuverlässig lesbaren Text, per Kurzschluss mit dem Allgemeinbegriff „authentisch“ zusammenwirft, um den Herausgebern dann ein Festhalten an dieser Idee von Authentizität vorzuwerfen, der sie gar nicht anhängen.

In einem Absatz, der eigentlich die Diskussionen der 1960er Jahre um den editorischen Umgang mit dem Nachlass und v. a. den Quellen behandelt, bringt Felsch auch ein Zitat von Montinari, das aus den 1980er Jahren stammt und in dem er erläutert, welche Verwandlungen gelesene Quellen von den Lesespuren, zu den Spuren in den Fragmenten und den veröffentlichten Texten und über alle diese Stufen zurück durchmachen, wenn wir sie in diesem Prozess verfolgen: Nietzsches Lektüre „gehört somit in den Text, verweist aber gleichzeitig über den Text hinaus“ (177).⁵³ Die angeblichen Positionierungen der Herausgeber für einen „authentischen“ Nietzsche (Montinari), gegen einen überbordenden Apparat (Colli),⁵⁴ oder hier für die Annahme *poröser Grenzen* zwischen Autor, Lektüre und Text, bleiben unvermittelt nebeneinander stehen. Haben sich mit der fortschreitenden Arbeit an der Werkausgabe weitere Perspektiven ergeben? Oder hat Felsch hier übersehen, dass von einer materialistisch-historistischen Position aus, wie sie Montinari in Auseinandersetzung mit Cesare Cases und Delio Cantimori entwickelt hat, die Zitate inhaltlich zueinander passen, aber *nicht* zur Annahme, Montinari oder Colli hätten einen naiven Begriff von Authentizität gepflegt? Diese Fragen ließen sich nur mit einer genauen Lektüre der Äußerungen der Nietzsche-Herausgeber und deren zeitlicher Zuordnung beantworten.

52 Gilles Deleuze, „Pensée nomade“, in: Gandillac / Pautrat (Hg.), *Nietzsche aujourd'hui*, 159–174.

53 Mazzino Montinari, „Zum Verhältnis Lektüre – Nachlaß – Werk bei Nietzsche“, in: *Studia Nietzscheana* 2014, §§ 101: <http://www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014b>.

54 Außerdem war die Auseinandersetzung zwischen den beiden zwar hart, aber die Freundschaft stand nie in Frage. Von einem „Zerwürfnis“, wie Felsch auf Seite 187 schreibt, kann nicht die Rede sein.

Von Anführungszeichen, Missverständnissen und noch mehr Missverständnissen

Vor rund 50 Jahren hat „Nietzsches Regenschirm“⁵⁵ seinen Flug begonnen, nämlich in Derridas Beitrag *La question du style* im genannten Kolloquium von Cerisy-la-Salle. Die zurückgelegte Strecke ist erstaunlich, denn in dem 55-seitigen Text ist die Geschichte eigentlich nur eine stilistisch gut eingeführte Klimax, eben der erfolgreiche Abschluss der „Stilübung“. Den größeren Teil nimmt eine heute schwer zu lesende Re-/Dekonstruktion von Nietzsches misogynen und antifeministischen Aussagen ein, die sich per dekonstruierende Parodie in ihr Gegenteil verkehren und am Ende die Schlussfolgerung rechtfertigen: „[Il] n’y a pas une vérité de Nietzsche ou du texte de Nietzsche.“⁵⁶ Neben der Dekonstruktion von Heideggers Ontologie, wie Felsch es interpretiert, wird hier aber implizit eine Auseinandersetzung mit Lacan geführt.⁵⁷ Wie bereits ein Jahr zuvor, lässt Derrida eine Kluft zwischen „Wahrheit“ und „propre“⁵⁸ entstehen und praktiziert eine Engführung von Erkenntnis- und Kulturkritik. Nietzsches 1881 notierten und mit Anführungsstrichen versehenen Satz „„ich habe meinen Regenschirm vergessen““ (Nachlass 1881, 12[62], KSA 9.587) macht er schließlich zum Ausgangspunkt eines virtuosens „exercice de style“ frei nach Raymond Queneau, und er stellt die Frage: a) ob dieser Satz überhaupt etwas zu bedeuten hat, b) wenn ja, was, und c) ob immer dasselbe. Diese Frage verbindet er mit der neu zum Bewusstsein gekommenen Problematik des Status der (nachgelassenen) Texte eines Autors überhaupt und gibt die oben erwähnte „note justificative“ der Herausgeber in eigenen Worten wieder, die erläutert, welche Elemente des handschriftlichen Nachlasses als posthume Fragmente gedruckt werden sollen: „[Les éditeurs] qui déclarent n’avoir retenu, dans leur travail de sélection et de mise au point des manuscrits, que ceux qui communiquent avec ce qu’ils jugent être un travail ‚élaboré‘ de Nietzsche.“⁵⁹

Anschließend stellt Derrida die Frage, wie die Editoren herausbekommen wollten, welche der Fragmente / Manuskripte mit dem „travail ‚élaboré““ zusammenhängen und welche nicht. Eine solche Entscheidung könne nur willkürlich oder aber das Ergebnis eines „somnambulisme herméneutique“ sein. Wobei die Frage ist, welches der schlimmere Vorwurf hier ist, Somnambulismus oder Hermeneutik, oder ob beide auf dasselbe hinauslaufen. Derridas hyperbolische Spekulation, dass vielleicht das ganze Werk Nietzsches aus Elementen von der Art des zitierten Satzes bestehe, unterminierte aller-

55 So der Titel des lesenswerten Kurzromans von Thomas Hürlimann, Frankfurt a.M. 2015.

56 Jacques Derrida, „La question du style“, in: Gandillac / Pautrat (Hg.), *Nietzsche aujourd’hui*, 234–287: 268.

57 „Il y a / il n’y a pas“ (Nancy, *Es gibt – Geschlechtsverkehr*). Die „kabbelige See“ der ideologischen Umbrüche jener Zeit brachte also nicht wenige interne ideologische Kämpfe hervor, wie bereits an diesem einen Beispiel zu zeigen wäre, noch mehr wenn das Buch die Vielfalt der Positionen erahnen ließe.

58 Derrida, „La question du style“, 277 f.

59 Derrida, „La question du style“, 280 f.

dings auch seinen eigenen zuvor mühsam errungenen Deutungszusammenhang („il n’y a pas de vérité“), so dass dieser zusammen mit dem Somnambulismuspostulat im gewollten Strudel der Parodie (und der *différence*-kreierenden Wiederholung) endete. Ungewollt ist aber wohl, dass Derridas Argumentation schon früher implodiert, dann nämlich, wenn man die „note justificative“ genau und im Original liest. Colli und Montinari schreiben: „Parmi les textes et les *travaux préparatoires* à tout ce qui, d’une façon générale, se retrouve *sous une forme élaborée dans les ouvrages publiés par Nietzsche lui-même*, n’ont été omis que ceux qui, par rapport à leur version ultérieure, n’en diffèrent que de façon purement formelle.“⁶⁰ Es sollen also nur diejenigen Fragmente vom Abdruck in den Nachlassbänden *ausgeschlossen* werden, die einen besonders *engen textlichen Bezug* zu den abgeschlossenen Schriften haben, indem sie z. B. fast wortgleich sind, und es ist hier vor allem an Vorstufen und Varianten gedacht.⁶¹

Die zweite Frage, die Foucault gestellt hatte, liegt erst einmal auf einer anderen Ebene, nämlich mit welcher Rechtfertigung Gelegenheitsnotizen (wie Wäschelisten oder Briefentwürfe) nicht an der Stelle abgedruckt würden, wo sie niedergeschrieben wurden.⁶² Während Derrida den Herausgebern in seiner missverstehenden Textlektüre eine möglicherweise zu enge Auffassung des Werkbezugs unterstellt – wobei dann dem Regenschirm-Fragment sozusagen ein Ausbruch aus dem herausgeberischen Definitionsgefängnis gelungen wäre –, stellt Foucault wie erläutert die Frage nach dem „propre“, der Originalität von Autor und Werk sowie der Grenzen des Textes.

Für die Derrida-Spielerei, die sich also am Ende als ungenaues Lesen herausstellt, bemitleidet Felsch die Herausgeber,⁶³ da sie ja anscheinend ihre editorischen Prinzipien nur mit einer Serie von sprachlichen Lapsus erläutern könnten. In seiner Zusammenfassung des Arguments von Derrida fügt Felsch dieser Serie von fehlerhaften Lektüren ein weiteres, eigenes Element hinzu, indem er zusammenfassend – auf dieselbe Stelle der „note justificative“ bezogen – von „der Erklärung der Herausgeber, nur Nietzsches ‚eigene‘ Texte berücksichtigt zu haben“,⁶⁴ spricht. Wie oben erläutert, geht es aber Colli

60 Colli / Montinari, „Note justificative“, 294, meine Hervorhebungen.

61 ... und gerade nicht daran, unter den Fragmenten nur jene auszuwählen, die einen Bezug zu einem der späteren Werke Nietzsches haben.

62 Zur genaueren Begründung und Beschreibung des Umgangs mit den für den Apparat vorbehaltenen Schriftstücken vgl. z. B. die Grundsätze der Edition in KGW IV 4, erschienen 1969.

63 „[E]ine schallende Ohrfeige für Colli und Montinari, die alle Demütigungen, welche die beiden seit 1967 über sich ergehen lassen müssen, in den Schatten stellt“ (191).

64 „[W]ill er das Monument eines hermeneutischen Somnambulismus erkennen“ (191). So war es in der deutschen Übersetzung zu lesen: „[S]ie erklären in ihrer Arbeit der Auswahl und Ordnung der Manuskripte nur diejenigen berücksichtigt zu haben, die mit einem – ihrem Urteil nach – ‚ausgeführten‘ Arbeit Nietzsches verbunden sind“ (Jacques Derrida, „Sporen. Die Stile Nietzsches“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt a.M. 1986, 129–168: 159). Übrigens äußert sich Derrida deutlich in einer Nachbemerkung zur Frage der Publikation von Inedita (die er verteidigt) zu diesem Aufsatz, die in der Übersetzung von 1986 zu finden ist. Er berichtet, sich 1973 gegen den Einwurf eines Konferenzteilnehmers, dass Wäschelisten und Regenschirme nicht in Ausgaben gehörten, gewehrt zu haben (164).

und Montinari um die Definition derjenigen nachgelassenen Fragmente, die als Vorstufen oder Varianten in der Ausgabe weder unter den gedruckten bzw. nachgelassenen Schriften noch als Nachlass erscheinen, sondern im kritischen Apparat dokumentiert werden.⁶⁵

Das Regenschirm-Fragment wurde zuletzt noch einmal mit der Hilfe von Felsch auf Flughöhe gebracht und wieder von der unvermeidlichen, reproduzierten Seite aus dem Notizbuch flankiert, in einer Januarausgabe der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*. Wir Wissenschaftshistoriker*innen wissen nur allzu gut: Bilder schaffen Evidenz. Dabei hat es sich längst ausgeflogen. Die Herausgeber haben durchaus gezweifelt, ob das Fragment 12[62] eine Gelegenheitsnotiz oder ein ihren Editionsprinzipien entsprechendes posthumes Fragment darstellt. Sie entschieden sich für die Behandlung als Fragment, weil es in Anführungsstrichen stand. Und sie haben mit diesem Entschluss Recht behalten.⁶⁶ Dies ist seit 2016 bekannt. Das Zitat stammt aus Grandvilles satirischem Roman *Un autre monde* (1844) in der Übersetzung von Oskar Ludwig Bernhard Wolff (1847), wie dem Nietzsche-Kommentar von Andreas Urs Sommer zu entnehmen ist.⁶⁷ Ein Beispiel dafür, dass die geduldige Kleinarbeit am Kommentar vielleicht den einen oder anderen Regenschirmflug stoppt, dafür aber neue Mitfluggelegenheiten für Stifte, Federn und Metaphysikkritiken bietet, hier für Figuren aus der genannten Satire. Nietzsche hatte diese 1881 oder vielleicht auch früher gelesen. In einer Art „Prolog im Himmel“ streiten sich die Feder und der (Zeichen-)Stift, wer für die entstehende Geschichte die dominante Rolle spielen soll. Da die Existenz der Feder bereits durch die Reklame in Frage gestellt sei, muss sie sich dem Herrschaftsanspruch des Stiftes vorläufig unterordnen. In zeichnerisch-textlicher Kooperation kreieren die beiden Quasi-Subjekte drei „Neo-Götter“, die unter Heranziehung aller erdenklichen Formen von mythologischem Synkretismus eine „Neo-Welt“ erschaffen und diese erkunden, wobei einer von ihnen so gründlich nassgeregnet wird,

65 Die Rekonstruktion dieser beiden Missinterpretationen der Vorbemerkung der Herausgeber verdanke ich der Hilfe von Giuliano Campioni und Paolo D'Iorio. D'Iorio hat mich insbesondere auf die Fehllektüren und Übersetzungsfehler hingewiesen und mir ein Faksimile der Seite aus der Gallimard-Ausgabe zur Verfügung gestellt. Von diesem Missverständnis abgesehen muss bemerkt werden, dass die Unterscheidung zwischen den verschiedenen „Stufen“ des handschriftlichen Nachlasses in der Diskussion um KGW IX wieder problematisiert worden ist.

66 In meiner Erinnerung hat Montinari in den 1980er Jahren von der *fortune* dieses Fragments amüsiert erzählt und es als Beispiel dafür genommen, dass keine editorische Entscheidung vor Willkür gefeit ist. Foucaults Frage „Was ist ein Autor?“ war ebenfalls Gesprächsgegenstand. Gerade die Quellenarbeiten zu den späten Fragmenten warfen diese Frage täglich auf. Eine kulturhistorische Annäherung an Nietzsche sollte diesem die „Aura“ des einsamen Genies oder des reaktionären Vordenkers nehmen und ihn in das kulturelle europäische Netzwerk einordnen, für das Montinari zum Schluss die Formel „Nietzsche in Cosmopolis“ fand.

67 Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016, 796, vgl. dort weitere Stellenbelege zu Nietzsches Gebrauch des Wortes „Regenschirm“. Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften fördert seit 2008 in einem Langzeitprojekt eine vollständige Kommentierung aller zu Lebzeiten veröffentlichter bzw. für die Veröffentlichung vorgesehener Werke Nietzsches. Den Hinweis auf Sommers Aufschlüsselung des Regenschirm-Fragments verdanke ich Paolo D'Iorio.

dass er seinen Regenschirm vermisst,⁶⁸ was man auch als Strafe für den metaphysischen „Synkretismus“⁶⁹ lesen kann, dem die „Neo-Götter“, aber auch die von ihnen erschaffenen Weltbürger*innen, frönen. Die aufgefundene Quelle zeigt, dass erst das Zirkulieren von Texten, Zitaten, Bezügen zwischen den verschiedenen Textstufen, vermittelt durch die Kommunikation und Vernetzung der Leser*innen klassischer und abwegiger Texte, solche Zuordnungen erlaubt. Der „Ernst im Spiel“ mit Texten und Textstellen braucht Leser*innen von Profession und solche von Gelegenheit. Denn: Was wäre aus Derridas Aufsatz geworden, wenn die Herausgeber die Anführungszeichen für bedeutungslos erklärt und dieses Notat den Pack- und Einkaufslisten gleichgesetzt hätten?

Nietzsches Bibliothek und Lektüren

Unerwähnt bleibt im Buch das große Projekt „Nietzsches Bibliothek und Lektüren“,⁷⁰ das ab 1983 vom *Ministero di Pubblica Istruzione* finanziert wurde. Als Frucht seiner akademischen Lehre und mithilfe anlaufender zusätzlicher Förderungen konnte Montinari viele junge Mitarbeiter*innen hinzugewinnen. In Montinaris Berliner Zeit kamen Akademiker*innen zu dem Kreis dazu sowie Beiträge für die *Nietzsche-Studien*, Publikationen aus mehreren von ihm veranstalteten Kolloquien und stabile, langjährige Kooperationen. Den Horizont dieses Projekts bildete die Idee einer Geschichte der europäischen Kultur⁷¹ im späten 19. Jahrhundert. Der Reichtum der überlieferten Dokumente von und zu Nietzsche (veröffentlichtes Werk, Nachlass, Brief, nachgelassene Bibliothek) bot die Basis dafür, diesen Autor nicht als Solitär, sondern als Teil eines kulturellen Netzwerks zu verstehen. Auch wenn damit die methodologischen Fragen nach dem Verständnis von Begriffen wie „Autor“ und „Werk“ unbeantwortet bleiben mögen, haben wir es nicht mit dem Konzept eines vereinzelt und in einer Werkausgabe festgefrorenen Autors zu tun.

Ich hatte das Glück, Montinari in zwei späten Jahren seines Schaffens beobachten zu können und mich an Zuarbeiten für die Erstellung der Kommentare zu beteiligen,⁷² in einer Zeit, in der sein Aufsatz *Nietzsche in Cosmopolis* erschien und aus

68 Grandville, *Un autre monde. Transformations, visions, incarnations ascensions, locomotions, explorations, pérégrinations ... et autre choses*, Paris 1844. Die Übersetzung Wolfs erschien 1847.

69 Mazzino Montinari, „Delio Cantimori e Nietzsche“, in: *Belfagor* 34 (1979), 13–30: 14. Vgl. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 100.

70 Ab 1983 finanziert vom italienischen Bildungsministerium. Vgl. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 109

71 Ich vermeide hier bewusst den Begriff „Kulturgeschichte“, weil dieser Gegenstand zahlreicher Definitionen und ebenso vieler Kontroversen ist.

72 Der Autor dankt mir in dem hier besprochenen Buch für Informationen. Ich habe ihm nur gesagt, wo der Nachlass von Mazzino Montinari liegt, was er bestimmt schon wusste. Gefragt, ob ich Unterlagen zu meiner Zeit aus Florenz hätte, verneinte ich dies. Bis auf zahlreiche handschriftlich mit Exzerpten vollgeschriebene Notizbücher habe ich tatsächlich nichts. Ich sagte, dass ich nur persönliche Erinnerungen

dem Kreis der Forschenden um „Nietzsches ideale Bibliothek“ bereits Wesentliches zu Nietzsches Zeitgenossen erschienen war.⁷³ Dass Montinari keine größere, umfassende Nietzsche-Interpretation veröffentlicht hat, mag an seinem viel zu frühen Tod liegen, der vielleicht dadurch mitbedingt war, dass der größte Teil der editorischen Arbeit, zum Teil unter schwierigen finanziellen Rahmenbedingungen, auf seinen Schultern lastete.⁷⁴ Zum anderen hatte seine Zurückhaltung gegenüber der Geste einer eigenen, umfassenden Werkinterpretation einen Grund in der Sache, in der Art und Weise, wie er selbst an Nietzsche heranging. Seine konzisen Essays zu einzelnen, aber zentralen Fragen der Werkinterpretation berühren indirekt methodische Fragen wie die nach dem Zusammenhang von philologischer und philosophischer Lektüre; sie sind beispielhafte Werkstücke, an denen vermittelt wird, wie weit und wohin abseits ausgetretener Pfade man kommt, wenn man die Texte, ihre Vorstufen und ihren historischen und gedanklichen Zusammenhang genau und vorurteilslos analysiert.

Genaueres Hinsehen auf Texte kann schulen für einen nüchternen Blick auf die eigenen Werte und Vorurteile beim Lesen, aber auch beim Blick auf die eigene Gegenwart – und deshalb war der *Habitus* des Gelehrten, für den Montinari steht, in meiner Erinnerung eng mit seiner *Haltung* verbunden. Viele der physiologischen und literarischen Autoren aus Frankreich, die Nietzsche las, z. B. Paul Bourget und Charles Féré, oder die Brüder Goncourt, waren, so eine häufige mündliche Äußerung von ihm, „tranquillamente reazionari“, „in aller Seelenruhe Reaktionäre“, aber sie waren nicht Nietzsche, nur weil dieser sie exzerpierte,⁷⁵ und sie gehörten auch nicht zu jener reaktionären, menschenfressenden Moderne, aus deren Zeug die deutschen und italienischen Faschisten gestrickt waren.⁷⁶ Als Konsequenz bleibt die Aufgabe – und hier ist Nietzsche nur ein beispielhafter Fall aus der Geschichte der europäischen Kultur –,

hätte, die für ihn vielleicht Sinn machen würden, wenn er sich aufgrund der Quellenlage ein Bild der Geschichte der Edition gemacht hätte. Eine zweite Anfrage ist nicht gekommen; ich hätte die Erinnerungen aus diesem Text natürlich sonst mit ihm geteilt.

73 Nur stellvertretend für viele Werke: Sandro Barbera / Giuliano Campioni, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento, Wagner, Nietzsche, Renan*, Mailand 1983, eine kulturhistorische Analyse der „Literatur der Décadence“. Zum Projekt „Nietzsches Bibliothek“ entstand: Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003.

74 ... und zwar, wie Montinari selbst schreibt, bereits seit 1967, als Colli die Arbeit am Editionsprojekt für sich selbst als vollendet betrachtet (Montinari, „Ricordo di Giorgio Colli“, 16).

75 Und deshalb ist es nach wie vor nötig, der immer wieder neuen Publikation des sogenannten Werkes mit dem Titel *Der Wille zur Macht* oder *Die Umwertung aller Werte* entgegenzutreten.

76 Die ideale Bibliothek Nietzsches und die Rekonstruktion seines kulturellen Netzwerks lassen ein naiv authentisch verstandenes Konzept des Autors ebenso wenig stehen wie poststrukturalistische Ansätze in Nachfolge Foucaults. Allerdings steht bei Montinari ein materialistischer Historizismus im Hintergrund, wie er in meiner Gegenwart mehrfach betont hat. Vgl. Luciano Zagari Erinnerungen, der diesen Historizismus Montinaris mit der ihm gegenüber geäußerten Kritik an diplomatischen Ausgaben verbindet: Luciano Zagari, „Ricordo Berlinese di Mazzino Montinari“, in: *Studi Germanici* 39 (2001), 145–130: 149. Vgl. Anm. 79 mit einer anderen Nuance.

im Nachvollzug des veröffentlichten und nachgelassenen Materials in letzterem kein „Gewimmel“ zu sehen, sondern „un immenso laboratorio sperimentale, aperto. In cui Nietzsche inizia spesso strade che poi non percorre fino in fondo.“⁷⁷

Editionen und Werkausgaben

Der insgesamt kurze Abschnitt im Buch über das Nachleben der Ausgabe lässt es für Lesende, die nicht schon mit den grundsätzlichen Sachverhalten des aktuellen „état des textes de Nietzsche“ vertraut sind, so aussehen, als habe sich Nietzsches Nachlass in einem unübersichtlichen Gewimmel verloren. Das bezieht sich auf die KGW IX,⁷⁸ die unter Änderung der Editionsstrategie eine diplomatische Wiedergabe der Fragmente versucht, was Felschs letzter Informationsstand zu sein scheint. Die Herausgeber versuchen, durch die transkribierte Wiedergabe des Schriftbildes den Prozess des Schreibens über mehrere Zeitschichten hinweg nachvollziehbar zu machen.⁷⁹ Entziffern und Datieren gehörten

77 „Ein immenses, offenes Experimentallabor“ (Giuliano Campioni / Gianfranco Ferraro, „Nietzsche, i segni dell'opera, le tracce dell'uomo“, in: *Il Ponte* 69 (2013), 132–146: 143). Mit einem Plädoyer für die Arbeitsteilung und Kooperation zwischen Edition und Leserschaft, das noch einmal die Verflechtung zwischen Lektüre, Interpretation, Edition, Quellen- und Textkritik heraushebt: „Il lavoro sulle fonti, l'apparato critico, rimane un punto fermo ovviamente anche nell'edizione digitale: un lavoro *in fieri*, certamente in buona parte compiuto, e che era stato assolutamente trascurato dopo la morte di Montinari dagli editori tedeschi, i quali si giustificavano dicendo che questo lavoro spetterebbe agli interpreti. Nulla di più errato, perché l'individuazione di fonti, la loro connessione e la loro interpretazione ci permettono di correggere anche molti errori di trascrizione, e in definitiva, se pensiamo all'importanza che assumono i *Frammenti postumi* per la comprensione dell'itinerario complessivo di Nietzsche, di ‚leggere‘ davvero il testo, tenendo conto della diversità a varietà del materiale. Un lavoro inesausto, questo, che sempre nuove linee può intersecare e che, con tutta la buona volontà, nessun motore di ricerca online è ancora in grado di compiere“ (143).

78 Erschienen sind ab 2001 die Manuskripte in differenzierter Transkription, zunächst in der Kombination von Druck und CD-ROM. Als erster Band erschien: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 9, Der handschriftliche Nachlass ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription. Faksimiles des handschriftlichen Nachlasses N VII 1, N VII 2, N VII 3 N VII 4. Nachbericht zu KGW IX 1–3*, Berlin 2001. Der letzte, 14. Band der Abteilung IX mit dem Nachbericht ist soeben erschienen. Für dieses Projekt stieg die BBAW mit ein. Es förderten auch der SNF, die DFG und weitere Stiftungen. Aus den Archivmappen wurde zusätzlich eine technisch avancierte digitale Manuskriptedition entwickelt: „Der späte Nietzsche. Manuskriptedition des Nachlasses 1885–1889“: <https://nietzsche.philhist.unibas.ch/home> (abgerufen am 02.02.2023). Aktuell läuft in Basel auch die Digitale Edition und Erforschung von Nietzsches Druckmanuskripten (Projektleitung Hubert Thüring): „Im Schreib-Druck. Digitale Edition und Erforschung von Friedrich Nietzsches Druckmanuskripten 1886–1889“: <https://germanistik.philhist.unibas.ch/de/forschung/forschungsprojekte/ndl/im-schreib-druck/> (abgerufen am 02.02.2023).

79 Zur Sattler'schen Hölderlin-Ausgabe möchte ich eine persönliche Erinnerung (nicht gerichtsfest) wiedergeben: Montinari kannte und schätzte die Sattler-Ausgabe, und er besaß sie auch. Er hielt diese Form der differenzierten Transkription für legitim, aber der von ihm gewählten Methode nicht unbedingt für überlegen. Hier die Begründung, die er in einem persönlichen Gespräch gab: In den für die KGW

damit weiterhin zum editorischen Alltag. Rechtfertigungen und Gegenargumente bezüglich der einen oder anderen Form der Wiedergabe lassen sich finden, entscheidend ist im hier vorliegenden Fall der Geschichte der kritischen Nietzsche-Editionen, dass personelle Kontinuitäten und Diskontinuitäten⁸⁰ zusammen mit komplizierter werdenden Finanzierungsstrukturen und neuen technischen Möglichkeiten ein Spektrum von Projekten hervorgebracht haben, welche die Texte Nietzsches und das Verständnis ihrer Genese einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht haben. Ob Zeitungsrezensenten eine Werkausgabe noch von einem Vulkan unterscheiden können (217) oder nicht, ist kein Erfolgskriterium und erst recht kein Gegenargument. Mit neuen Konzepten und neuen technischen Möglichkeiten arbeitende Ausgaben oder Teilausgaben sind fast notwendig auch ihre eigenen Piloten; der Forschungsgegenstand und das Forschungsinstrument verwickeln sich, aber das ist uns Wissenschaftshistoriker*innen doch schon früher einmal aufgefallen, oder? Die Fortsetzung der Arbeit an den Kommentarbänden, finanziert von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,⁸¹ wird von Felsch nicht erwähnt, ebenso hätte unbedingt der nächste Schritt der Herausgabe genannt werden müssen, nämlich die digitale Werkausgabe der Forschungswebsite *Nietzsche Source*. Diese ab 2009 publizierte digitale Ausgabe der KGW und KGB ist die *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). Mit dieser konnten wichtige Grundgedanken Collis und Montinaris in der Anlage sogar besser verwirklicht werden, da hier die gedruckte Edition auf Grenzen gestoßen war.⁸² Die in der KGW und der KGB erstellten Texte wurden unter Hin-

vorgesehenen kritischen Kommentaren, von denen er selbst ja einige vorgelegt hatte und von denen auch Auszüge in der KSA zu finden sind, konnten Leser*innen, soweit dies ohne direkte Konsultation der Handschriften möglich war, die Gründe für die Datierung und Zuordnung der Fragmente zu den fertiggestellten Werken Nietzsches nachvollziehen. Die Beschreibung der Manuskripte gab mit den Kommentaren Hinweise darauf, wo etwa Nietzsche ein und dasselbe Heft in verschiedenen Zeitperioden bearbeitet hatte. Die von ihm selbst verfassten Kommentarbände verbanden immer eine Chronik, die biographische und werkgenetische Fragen klug verband, und enthielten Zwischenberichte, die auch für die Interpretation entscheidende Beiträge darstellten. – Dass in KGW IX andere Positionen zu editorischen Grundkonzepten wie „Werk“, „Nachlass“, „Schrift“ und „Lesen“ zum Tragen kommen, soll nicht gelehnet werden, ebenso wenig die Schwierigkeiten, die sich bei der Edition des späten Nachlasses nach Montinaris Tod ergeben mussten. Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, „Zwischenbilanz. Zur Weiterführung der von Montinari mitbegründeten Nietzsche-Editionen nach 1986“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 307–316.

80 Aus dem Alltag des Entzifferns hat etwa die langjährige Mitarbeiterin Montinaris und Mitherausgeberin der Abteilung IX, Marie-Luise Haase, berichtet: Marie-Luise Haase, „Exkursion in das Reich der Tinten-Fische und Feder-Füchse. Ein Werkstattbericht zur Edition von KGW IX“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 54–60.

81 Der historische und kritische Kommentar zu den Werken Nietzsches erscheint digital bei de Gruyter und wird von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften finanziert. Er umfasst die veröffentlichten Werke Nietzsches und sollte auch auf den Nachlass ausgedehnt werden. Die Finanzierung scheint allerdings zurzeit fraglich zu sein. Zum Projekt vgl. <https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/nietzsche-kommentar> (abgerufen am 02.02.2023).

82 Die Rubrizierung in veröffentlichte Werke, Privatdrucke, autorisierte Manuskripte, nachgelassene Schriften und nachgelassene Fragmente, die Colli und Montinari klar formuliert hatten, scheiterte zum Teil am Zuschnitt der Bände und an der zeitlichen Reihenfolge, in der sich die entstehenden Werke

zuziehung aller bekanntgewordenen Errata und Kommentarstellen so wiedergegeben, dass sie die KGW, KGB und KSA ersetzen kann, abgesehen von den Kommentaren.⁸³ Die eKGWB erlaubt eine Suche über das gesamte Material und zusätzlich die zeitliche Zuordnung und die Information über den Status der aufgefundenen Textstellen (Schriften, posthume Fragmente, Briefe). Die digitalisierten Texte der KGB und KGW können fortlaufend korrigiert werden, wenn weitere Lesefehler auffallen, und die Darstellung erlaubt auch das Auffinden von Textstellen in den gedruckten Ausgaben. Mit der zweiten von *Nietzsche Source* veröffentlichten Ausgabe, der *Digitalen Faksimile-Gesamtausgabe* (DFGA),⁸⁴ ist das handschriftliche Archiv selbst allgemein zugänglich und liegt offen: Eine Zeitleiste ermöglicht zu erfassen, wann welche Notizbücher, Mappen usw. von Nietzsche bearbeitet wurden, und die DFGA bietet eine Beschreibung der Manuskripte und gibt die Handschriften digitalisiert komplett wieder. Die beiden Editionen kommunizieren über ein Konkordanzsystem, das derzeit für alle Manuskripte im Aufbau ist und das es ermöglicht, für jede in der DFGA publizierte Nietzsche-Manuskriptseite die entsprechenden in der eKGWB publizierten Transkriptionen anzuzeigen.⁸⁵ Im Jahr 2022 wurde *Nietzsche Source* von etwa 45.000 Leser*innen aus der ganzen Welt genutzt, mit mehr als einer Million aufgerufener Seiten: Die Colli-Montinari-Ausgabe im Internet ist also lebendiger denn je und ein tägliches Arbeitsinstrument für die Gemeinschaft der Nietzsche-Spezialist*innen.

Diese Arbeit im Werden, verstanden als enge Verflechtung zwischen Nietzsches Schreiben im zeitlichen Verlauf sowohl der intra- als auch der intertextuellen Bezüge und der eigenen „Arbeit an den Quellen“ (Campioni), ist nach Montinaris Tod in verschiedenen Konstellationen weitergegangen. Neben den editorischen Arbeiten darf die Veröffentlichung des Katalogs von Nietzsches Bibliothek und die Übertragung ins Digitale von Nietzsches idealer Bibliothek nicht vergessen werden.⁸⁶ Felsch erwähnt

mit den entstehenden Handschriften verflochten, wobei bekannterweise der Umstand eine Rolle spielte, dass bestimmte Hefte oder Manuskripte von Nietzsche zeitlich versetzt und aufgrund seiner wechselnden Publikationsprojekte immer wieder neu bearbeitet wurden. Eine in Bänden sukzessive erscheinende Gesamtausgabe hatte außerdem den offensichtlichen Nachteil, dass nachträglich gefundene Errata nur in späteren Ausgaben oder Drucken ergänzt werden konnten. Vgl. Paolo D'Iorio, „The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 40 (2010), 70–80: 74 und passim.

83 „The result of this work is the most correct and philologically up-to-date version (at the time of writing) of the text of the Colli/Montinari editions“ (D'Iorio, „The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche“, 70).

84 *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe* (DFGA), hg. v. Paolo D'Iorio, Paris 2009–: www.nietzschesource.org/DFGA.

85 Siehe z. B. die Seiten des Notizbuchs *Memorabilia*: www.nietzschesource.org/N-II-6,1 ff., ein Beispiel, an dem die Verknüpfung der Manuskript- und Handschriften-Digitalisate mit den Transkriptionen, der Beschreibung der Manuskripte und der Editions-geschichte ersichtlich wird. Dass die KGW IX mit der Fokussierung des Schreibprozesses und der hiermit verbundenen Entzifferungsarbeit zum heute möglichen Standard der Nietzsche-Rezeption beigetragen hat, sollte nicht verschwiegen werden.

86 Der Katalog von Nietzsches Bibliothek mit einer Beschreibung der Lesespuren wurde 2003 veröffentlicht: Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Die

weder *Nietzsche Source*⁸⁷ noch die Arbeiten an der Bibliothek.⁸⁸ Außer für flüchtige Leser*innen verliert sich das „eigentliche“ Werk mit der „Digitalisierung“ umso weniger im Chaos. Das Projekt wurde und wird von mehreren nationalen und internationalen Förderinstitutionen unterstützt.⁸⁹

Wenn zukünftige Herausgeber von Nietzsches Werken eine Beschränkung auf die gedruckten oder zum Druck vorbereiteten Werke Nietzsches damit rechtfertigen, dass hier ein Autor bzw. sein Werk auf sein „Proprium“ zurückgeführt werde und gar die „Rückkehr des Autors“ proklamieren, dann haben wir es *hier* mit Synkretismus zu tun, mit einem „in aller Seelenruhe“ vorgetragenen methodisch reaktionären Standpunkt, der dem selektiv lesenden Synkretismus der Interpretation, den bereits Montinari beklagte, kaum etwas wird entgegensetzen können.

Von der „wirklichen Wirklichkeit“⁹⁰

Es dürfte deutlich geworden sein, dass sich Montinaris Nietzsche-Forschungen und die von ihm angeregten Untersuchungen keinesfalls auf eine unkritische, nur an den „Tatsachen“ des Gesagten orientierte Überlieferung beschränkte. Der „tüchtige Schuster, der gute Schuhe macht“,⁹¹ arbeitete in einer Werkstatt. Den Vergleich mit dieser („officina“ im Italienischen) habe ich von ihm selbst gehört, während ich das Privileg genoss, zusammen mit anderen jungen Forschenden im großen Esszimmer der Familie zu arbeiten, mich nach Wunsch in seinem nebenan gelegenen Arbeitszimmer in der Forschungsliteratur und in Nietzsches in Kopie vorliegenden Quellen umsehen konnte, und er uns mit dem von ihm initiierten und immer weiter wachsenden Forschungsnetzwerk vertraut machte. Die praktische Tätigkeit eines Gramsci'schen Intellektuellen, nicht etwa die eines sozusagen von der Moderne zurückgelassenen einsamen Handwerkers, war das Leitbild.

digitale Ausgabe der Bibliothek wird von einer deutsch-französischen Arbeitsgruppe erstellt: www.item.ens.fr/bibnietzsche.

⁸⁷ Vgl. D'Iorio, „The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche“. Auch die nach Abschluss der KGW IX initiierten digitalen Forschungsprojekte (vgl. Anm. 78) werden nicht erwähnt.

⁸⁸ Die diplomatische Ausgabe (KGW IX) steht hierzu nicht im wilden Kontrast, sondern war – neben der anderen Auffassung des Verhältnisses von Edition und Schriftlichkeit – ein Versuch, die Arbeit, die durch Montinari begonnen hatte, auch ohne ihn zu beenden und dabei mit der Problematik der sich über viele Stufen und Überarbeitungsschritte hinziehenden Textproduktion Nietzsches umzugehen.

⁸⁹ U.a. *Centre National de Recherche Scientifique*, Europäische Union, Klassik-Stiftung Weimar, DFG, ANR, Alexander von Humboldt-Stiftung, Französisches Forschungsministerium (vgl. <http://doc.nietzschesource.org/de/institutionen>). Vgl. auch die weiteren in Anm. 78 erwähnten Editionsprojekte.

⁹⁰ So die Überschrift von MA II, VM 32: „Die angebliche „wirkliche Wahrheit.““

⁹¹ Nach Montinaris Brief an Colli, 29.09.1967, zit. n. Campioni, *Leggere Nietzsche*, 142, und Campioni, „Die Kunst, gut zu lesen“, 63.

Gerade weil ein formal nicht geschlossenes, teils aphoristisches, ein inhaltlich nicht zum Ende kommendes Werk zur synkretistischen Lektüre einlädt, ist es notwendig, dem Fluss der Gedanken Nietzsches durch die Chronologie ihres Entstehens und ihrer wechselseitigen Verflechtung hindurchzufolgen. Wenn es doch ein Fazit gibt, dann vielleicht dieses von Montinari in seinem Buch über Nietzsche: „Nietzsche non è creatore, bensì distruttore di miti.“⁹²

Wie man nun liest – dekonstruktiv, *close*, werkimmanent, historisch, kulturhistorisch, diskurstheoretisch – es kommt des Öfteren vor, dass man sich *verliert*. Der Unterschied zwischen diesem verzeihlichen Vorgang und dem Vertrauen auf das „on dit“ oder den ersten Anschein ist allerdings erheblich. Und ich möchte ihn in Bezug auf eine weitere Interpretation Montinaris durch Felsch deutlich machen. Auf Seite 139 lesen wir: „Am deutlichsten hat Montinari sein Selbstverständnis als Herausgeber einige Jahre später formuliert: Che cosa ha veramente detto Nietzsche – ‚Was Nietzsche wirklich gesagt hat‘ – lautet der Titel seiner einzigen Nietzsche-Monografie.“⁹³ Felsch verwechselt Buch- und Reihentitel. *Che Cosa hanno veramente detto ...* ist der Reihentitel, der allerdings zusätzlich in den Buchtitel integriert ist. In dieser von Ubaldini publizierten populären Reihe wurden u. a. zahlreiche bedeutende wissenschaftliche, literarische und philosophische Autoren porträtiert. Insgesamt hatte die Reihe bereits ca. 55 Bände, als Montinaris Beitrag erschien. Auf dem Cover erscheinen der Name des Porträtierten und das Wort „veramente“ in einer anderen Farbe. Auf dem Reihentitel selbst (auf der Buchrückseite) ist das Wort „veramente“ in Anführungszeichen geschrieben, und so erscheint die Reihe auch in den meisten digitalen überregionalen Bibliothekskatalogen. Ich kann mich daran erinnern, mit Montinari über die Problematik dieses Wortes (in Wahrheit, wirklich) in Bezug auf diesen Buchtitel diskutiert zu haben, und er erwiderte, dass auch er darüber nicht sehr glücklich sei, aber die Gelegenheit,

⁹² Mazzino Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Rom 1975, 165.

⁹³ Montinaris verknäppte und in perfektem deutschem Stil auf den Punkt gebrachte Essays über Nietzsche, z. B. in Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, wiegen manche Monographie auf. Die Frage „Was ist ein Werk?“ kann auch auf den Urheber einer kritischen Gesamtausgabe bezogen werden. Die Bedeutung dessen, was Montinari über Nietzsche geschrieben hat, ist erheblich, qualitativ und quantitativ, wenn man die Beiträge in den Ausgaben (Apparat, kritische Kommentare) hinzuzählt. Im über 600 Seiten starken Apparatband der vierten Abteilung der KGW nimmt allein die Chronik zu Nietzsches Lebens knapp 90 Seiten ein. Die vielfältigen eigenständigen Interpretationsleistungen zeigen sich auch darin, dass auf den Titelseiten der von ihm besorgten Kommentarbände der de-Gruyter-Ausgabe nur Montinaris Name steht. Vgl. Campioni *Leggere Nietzsche*, 486, Brief Montinaris an Colli, 22.03.1969. Außerdem hat Montinari nach Collis Tod auch die Rolle des Nachwort-Schreibens zu den noch nicht erschienenen Bänden der italienischen Ausgabe übernommen. Für die Bände, zu denen Kommentare fertig wurden, und auch für den Kommentarband zur KSA (KSA 14) gilt, dass vor jedem Abschnitt bzw. Werk eine kurze Einleitung steht, in der wesentliche Fragen der Textgenese und der Interpretation angeschnitten werden. Der Text Mazzino Montinari, „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, in: *Nietzsche lesen*, 92–119, stellt einen Meilenstein für die Nietzsche-Forschung dar. Die seit 1964 gewonnenen Erkenntnisse zum Textkomplex des Spätwerks in Bezug auf den sogenannten *Willen zur Macht* werden hier konzise zusammengefasst.

einige Prinzipien des Verständnisses von Nietzsche einem breiten Publikum vermitteln zu können, als vorrangig betrachtete.⁹⁴

Dass das Buch nicht sein „letztes Wort“ sein sollte, geht aus der Widmung eines Exemplars an Sigrid Montinari hervor:

A Sigrid, con la promessa di un libro „vero“ questo tentativo nato a Weimar.
Mazzino
Natale 1975⁹⁵

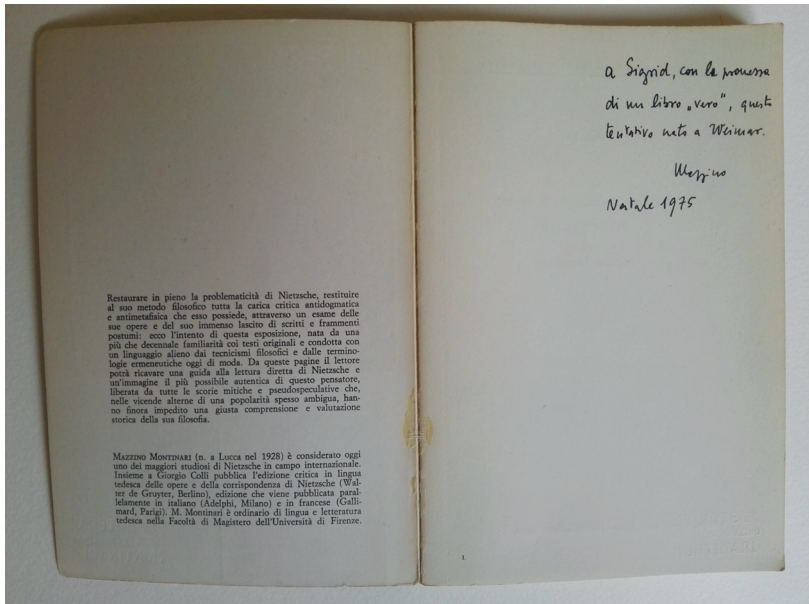


Abb. 1: Widmung von Mazzino Montinari an Sigrid Oloff Montinari.
Buch aus der privaten Bibliothek der Familie Montinari

⁹⁴ Eine Neuauflage erschien 1999. – Die Colli-Montinari-Ausgabe ist bekanntlich immer noch unvollendet. Der erste Band der KGW wurde 1967 veröffentlicht, Colli starb 1979 und Montinari 1986. In etwa zwanzig Jahren veröffentlichten sie alle Texte von Nietzsches Werken und Nachlass (mit Ausnahme des Nachlasses 1852–1869), alle Briefe von und an Nietzsche und drei Nachberichtsbande (IV 4, VII 4/1, VII 4/2). In den 35 Jahren seit Montinaris Tod haben mehrere Herausgeber an der KGW gearbeitet und den Nachlass 1852–1869, den vollständigen kritischen Apparat zu den Briefen sowie vier Nachberichte der Werke (III 5/1, III 5/2, V 3, VI 4) veröffentlicht. Es fehlen noch die Nachberichte zum Nachlass 1852–1869, zu *Die fröhliche Wissenschaft*, zum Nachlass 1881–1882, zu *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Zur Genealogie der Moral*, *Götzen-Dämmerung* (1889), *Der Fall Wagner* (1888), *Der Antichrist* (1888), *Ecce homo* (1888), *Dionysos-Dithyramben* (1889), *Nietzsche contra Wagner* (1889) sowie zum Nachlass 1885–1889. Vielen Dank an Paolo D'Iorio für die Zusammenfassung des Bearbeitungsstandes.

⁹⁵ Dank an Margherita Montinari, die freundlicherweise Fotografien dieses Exemplars zur Verfügung gestellt hat.

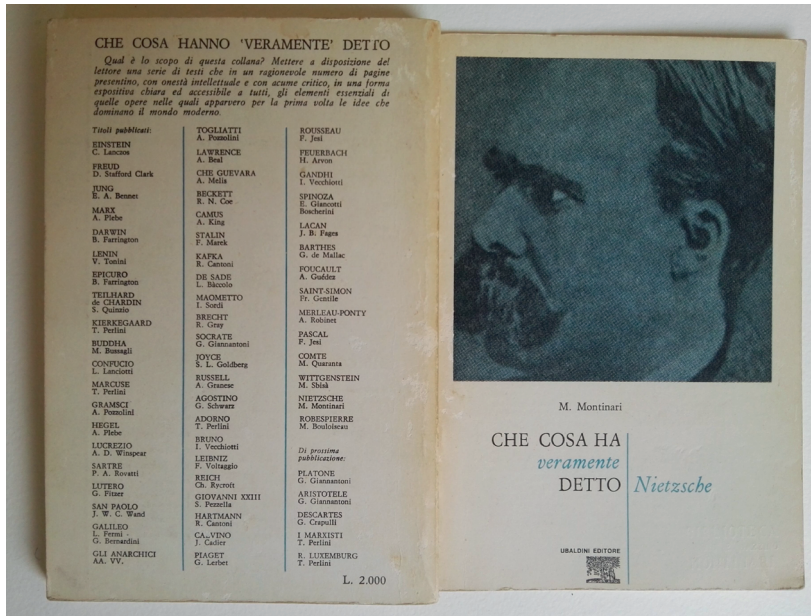


Abb. 2: Titelblatt und Titelseite von Montinari's *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*.
Buch aus der privaten Bibliothek der Familie Montinari

Literaturverzeichnis

- Barbera, Sandro / Campioni, Giuliano: *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento, Wagner, Nietzsche, Renan, Mailand 1983*
- Beaufret, Jean: „Les inédits de Nietzsche“, in: *Le Monde*, 07.06.1967
- Campioni, Giuliano: „Die Kunst, gut zu lesen“. Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 15–74
- Campioni, Giuliano: *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione Colli-Montinari*, Pisa 1992
- Campioni, Giuliano: „Mazzino Montinari in den Jahren von 1943–1963“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 15–60
- Campioni, Giuliano / Ferraro, Gianfranco: „Nietzsche, i segni dell'opera, le tracce dell'uomo“, in: *Il Ponte* 69 (2013), 132–146
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino: „État des textes de Nietzsche“, übers. v. Hans Hildenbrand und Alex Lindenberg, in: Gilles Deleuze (Hg.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris 1967, 127–140
- Colli, Giorgio: „L'édition de Nietzsche“, in: *Le Monde*, 12.07.1969
- Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino: „Note justificative“, in: Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881–1882)*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, übers. v. Pierre Klossowski, Paris 1967, 294

- Deleuze, Gilles / Foucault, Michel: „Introduction générale“, in: Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881–1882)*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, übers. v. Pierre Klossowski, Paris 1967, I–IV
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962
- Deleuze, Gilles: „Pensée nomade“, in: Maurice de Gandillac / Bernard Pautrat (Hg.), *Nietzsche aujourd'hui*, Bd. I, Paris 2011, 159–174
- Derrida, Jacques: „La question du style“, in: Maurice de Gandillac / Bernard Pautrat (Hg.), *Nietzsche aujourd'hui*, Bd. II, Paris 2011, 234–287
- Derrida, Jacques: „Sporen. Die Stile Nietzsches“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt a.M. 1986, 129–168
- D'Iorio, Paolo: „Les volontés de puissance“, in: Mazzino Montinari, *La volonté de puissance n'existe pas*, Paris 1999, 119–190
- D'Iorio, Paolo: „The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 40 (2010), 70–80
- Felsch, Philipp: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960 bis 1990*, Frankfurt a.M. 2016
- Felsch, Philipp: „Quote Unquote“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 04.01.2023, N 3
- Foucault, Michel / Deleuze, Gilles: „Introduction générale aux œuvres complètes de F. Nietzsche“, in: Michel Foucault, *Dits et écrits*, Bd. I, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Paris 1994, 561–564
- Foucault, Michel: „Qu'est-ce qu'un auteur?“, in: *Dits et écrits*, Bd. I, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Paris 1994, 789–821
- Gandillac, Maurice de: „Le colloque de Cerisy-la-Salle“, in: *Nietzsche-Studien* 4 (1975), 324–334
- Gandillac, Maurice de / Pautrat, Bernard (Hg.): *Nietzsche aujourd'hui*, 2 Bde., Paris 2011
- Haase, Marie-Luise: „Exkursion in das Reich der Tinten-Fische und Feder-Füchse. Ein Werkstattbericht zur Edition von KGW IX“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 54–60
- Hürlimann, Thomas: *Nietzsches Regenschirm*, Frankfurt a.M. 2015
- Kofman, Sarah: „Nietzsche et la métaphore“, in: *Poétique* 2 (1981), 77–98
- Lacoue-Labarthe, Philippe: „Le détour (Nietzsche et la rhétorique)“, in: *Poétique* 2 (1971), 53–76
- Meziane, Bruno: „Le Nietzsche de Deleuze. Entre légitimation institutionnelle et mise en question de l'institution philosophique“, in: *methodos* 19 (2019): <https://journals.openedition.org/methodos/5727>
- Montinari, Mazzino: *Che cosa ha detto Nietzsche*, Rom 1975
- Montinari, Mazzino: „Delio Cantimori e Nietzsche“, in: *Belfagor* 34 (1979), 13–30
- Montinari, Mazzino: „Nietzsche in Cosmopolis“, in: *Studia Nietzscheana* 2014: www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014a
- Montinari, Mazzino: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982
- Montinari, Mazzino: „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, in: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 92–119
- Montinari, Mazzino: „Ricordo di Giorgio Colli“, in: Sandro Barbera / Giuliano Campioni (Hg.), *Giorgio Colli. Incontro di studio*, Mailand 1983, 11–18
- Montinari, Mazzino: *Souvenir de Giorgio Colli*, Paris 2004
- Montinari, Mazzino: „Zum Verhältnis Lektüre – Nachlaß – Werk bei Nietzsche“, in: *Studia Nietzscheana* 2014: <http://www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014b>
- Müller-Lauter, Wolfgang: „Zwischenbilanz. Zur Weiterführung der von Montinari mitbegründeten Nietzsche-Editionen nach 1986“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 307–316
- Nancy, Jean-Luc (Hg.): *Es gibt – Geschlechtsverkehr*, Zürich 2012
- Nietzsche, Friedrich: *Le livre du philosophe*, hg. u. übers. v. Angele Kremer-Marietti, Paris 1969
- Nietzsche, Friedrich: „Rhetorik et langage“, hg. u. übers. v. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy, in: *Poétique* 2 (1971), 99–142
- Palmier, Jean-Michel: „Le Livre du philosophe“, in: *Le Monde*, 27.12.1969

- Piatier, Jacqueline / Foucault, Michel: „La Volonté de puissance“, texte capital, mais incertain, va disparaître nous déclare Michel Foucault“, in: *Le Monde*, 24.05.1967
- Roos, Richard: „Règles pour une lecture philologique de Nietzsche“, in: Maurice de Gandillac / Bernard Pautrat (Hg.), *Nietzsche aujourd'hui*, Bd. II, Paris 2011, 283–318
- Scarpa, Domenico: „Torino, 8 novembre 1956. L'editore, uno e trino“, in: Sergio Luzzatto / Gabriele Pedullà / Domenico Scarpa (Hg.), *Atlante della letteratura italiana*, Turin 2012, 800–806
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, Berlin 2019
- Thiel, Jens: „Monumentalisch – antiquarisch – kritisch? Archiv und Edition als Institutionen der Distanzierung. Der Fall des Nietzsche-Herausgebers Karl Schlechta“, in: Renate Reschke / Marco Brusotti (Hg.), *„Einige werden posthum geboren“*. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 475–487
- Venturelli, Aldo / Vivarelli, Vivetta: „Philipp Felsch, *Wie Nietzsche aus der Kälte kam. Geschichte einer Rettung*“, in: *Studi Germanici* 22 (2022), 304–308
- Zagari, Luciano: „Ricordo Berlinese di Mazzino Montinari“, in: *Studi Germanici* 39 (2001), 145–130

Miszellen

Simone Zacchini

Die Glocken von Sewastopol. Zur ersten musikalischen Komposition Nietzsches

Abstract: The Bells of Sevastopol: On Nietzsche's First Musical Composition. This article offers an interpretation and new dating of Nietzsche's early musical compositions. These documents – harmony exercises and small compositions – are crucial for understanding the beginning of Nietzsche's study of music. Of these musical scores, the most interesting is the so-called "melody fragment." This short "melody" is not simply an adolescent's attempt to write music; it is instead an interesting document on the intellectual activity of the young Nietzsche during the years of the Crimean War. A comparison of some notebooks of the period reveals similarities that allow us a precise dating. Moreover, this "melody" suggestively recalls the death knell after "the fall of Sevastopol."

Keywords: Young Nietzsche, Music, Crimean War, Sevastopol, Short Melody

Fast der ganze musikalische Nachlass von Friedrich Nietzsche – die Entwürfe, Skizzen und alle vollendeten Kompositionen – wurde 1976 von Curt Paul Janz in *Friedrich Nietzsche. Der Musikalische Nachlaß* im Auftrag der Schweizer Musikforschenden Gesellschaft in einer kritischen Ausgabe gesammelt.¹ Das ein oder andere Dokument wurde in diesem wichtigen Buch ausgelassen, wie der Herausgeber selbst im kritischen Apparat schreibt: einige Seiten mit Harmonieübungen, Intervallübungen und Transkriptionen berühmter Werke. In jedem Fall ist das veröffentlichte Material von großem Wert und Interesse. Die Idee zu einer kritischen Ausgabe der musikalischen Kompositionen Nietzsches entstand allerdings viele Jahre früher, als Karl Schlechta im Jahr 1939 Gustav Lenzewski mit der Aufgabe betraute, sich dieses Teils des Nietzsche-Archivs anzunehmen.²

1 Curt Paul Janz (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Der Musikalische Nachlaß*, Basel 1976. Vgl. Jürgen Thym, „Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß. Hrsg. im Auftrag der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft von Curt Paul Janz. Basel: Bärenreiter-Verlag, 1976“ in: *Notes* 34 (1978), 712–714, und David S. Thatcher / Bryan N. S. Gooch, „Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß. Basel, 1976“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 427–434.

2 Vgl. Karl Schlechta, „Zum Geleit“, in: Janz (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß*, VIII.

Professor Simone Zacchini, Università degli Studi di Siena, Dipartimento di Scienze storiche e dei beni culturali, Via Roma 56, 53100 Siena, Italien, E-Mail: simone.zacchini@unisi.it

Lenzewski (1896–1988) war ein Arrangeur, Komponist und Geiger. Er arbeitete vier Jahre lang, in der Zeit des Zweiten Weltkriegs, an einem Material, das bis dahin nie kritisch gesichtet worden und in Mappen und Umschlägen aufbewahrt war (den musikalischen Nachlass enthalten die Mappen 237–253).³ Leider ist von der Arbeit Lenzewskis nichts erhalten geblieben. Zwei druckfertige Bände und einige als Faksimiles zu reproduzierende Originalexemplare, die für die Probeabzüge nach Leipzig geschickt wurden, fielen einem Bombenangriff zum Opfer, der auch das Gebäude der Druckerei traf.⁴

Lenzewski hat dieses Material als Erster in eine chronologische Ordnung gebracht und mit einer aus einem Großbuchstaben, einer römischen Zahl und einem Kleinbuchstaben (zum Beispiel „A II c“) bestehenden Sigle und einer Seitenzahl durchnummeriert. Es handelte sich um den ersten Versuch, alle musikalischen Werke systematisch zu ordnen, auch wenn wir nicht wissen, nach welcher Methode, mit welchen Begründungen und auf der Grundlage welcher Dokumente diese Ordnung erstellt wurde. Sie war nämlich nicht unumstritten und wurde von Janz in verschiedenen Punkten revidiert, in Frage gestellt und korrigiert. Janz hat die Kompositionen Nietzsches mit einer neuen Sigle versehen, die aus den Buchstaben „Ms.“, gefolgt von einer fortlaufenden Nummer, besteht.

45 Jahre nach der Arbeit von Janz – ein Monument und eine unbestrittene Referenz für alle, die sich mit diesem Ausschnitt der intellektuellen Tätigkeit Nietzsches befassen – kann man mit Recht die Frage aufwerfen, ob die von ihm erstellte Chronologie auch im Lichte der neuen Dokumente, über die wir heute verfügen, frei von Einwänden ist. In Wahrheit könnten sich auch die Kompositionen, die nicht in die Edition aufgenommen wurden, für die Rekonstruktion der musikalischen Studien Nietzsches als bedeutsam erweisen.

Die erste vollständige Publikation aller Kompositionen Nietzsches als Faksimile ist im Rahmen der *Digitalen Faksimile-Gesamtausgabe* (DFGA) geplant.⁵

In diesem Artikel soll es um die musikalische Komposition Nietzsches gehen, die Janz und Lenzewski als seine erste ansehen (DFGA/A-I). Mehr als um eine Komposition

3 Vor Lenzewski hatte, ebenfalls unter der Federführung des Archivs, Georg Göhler Hand an die musikalischen Kompositionen gelegt: *Musikalische Werke*, Bd. I: *Lieder für eine Singstimme mit Klavierbegleitung*, hg. v. Georg Göhler, Leipzig 1924. Der erste Band sammelt im Wesentlichen die Lieder; ein geplanter zweiter Band wurde nie publiziert. Die einzigen Veröffentlichungen von Nietzsches Kompositionen vor Göhler waren der *Hymnus an das Leben*, Leipzig 1887, herausgegeben von Peter Gast unter der Aufsicht Nietzsches, sowie einige Klavierstücke, die von seiner Schwester angeführt werden in: Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 Bde., Leipzig 1895–1904, und *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, München 1915.

4 Curt Paul Janz, „Vorwort“, in: Janz (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß*, IX.

5 *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe*, hg. v. Paolo D'Iorio, Paris 2009–: www.nietzschesource.org/DFGA. Im vorliegenden Artikel beziehe ich mich auf die in dieser Ausgabe verwendeten Siglen, die diejenigen von Lenzewski mit einigen Abänderungen und Ergänzungen aufnehmen. Die Faksimiles der Manuskripte können durch Hinzufügung der Siglen zur Internetadresse der Edition eingesehen werden: Beispielsweise kann das Manuskript „A-I“ unter der Adresse www.nietzschesource.org/DFGA/A-I aufgerufen werden.

handelt es sich in Wirklichkeit um wenige Takte, die Janz *Melodiefragment* nennt (Nr. 43, 167). Sowohl nach Janz (Ms 1) als auch nach Lenzewski (A I) ist es das erste musikalische Dokument Nietzsches und wurde beiden Autoren zufolge 1854 geschrieben. Die vorgeschlagene Datierung bildet das größte Problem für das Verständnis dieser Noten. Für eine genauere zeitliche Einordnung ist von einigen Dokumenten auszugehen, allen voran von der Rechnung für Unterrichtsstunden, die der Kantor Georg Friedrich Maximilian Steeger dem jungen Nietzsche erteilt hat:

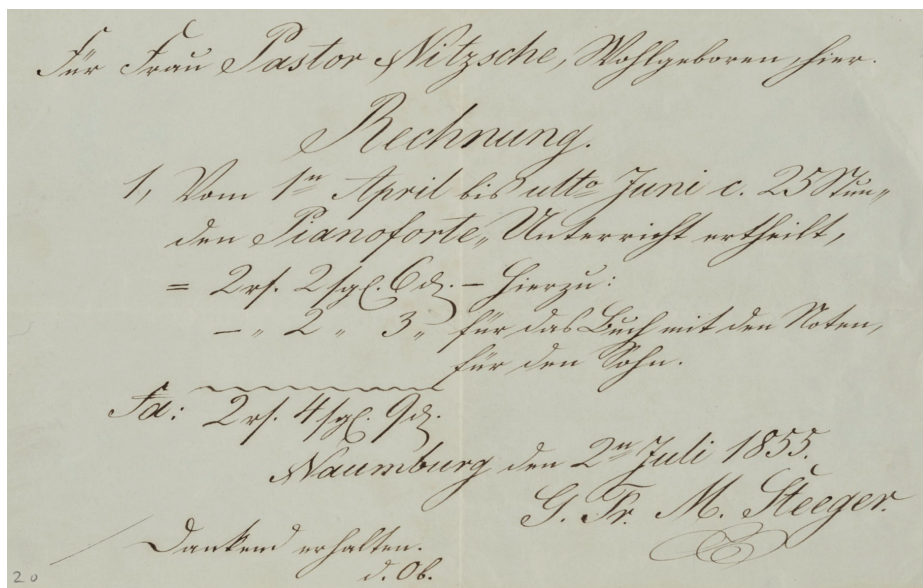


Abb. 1: Rechnung von Kantor Georg Friedrich Maximilian Steeger für Franziska Nietzsche, Naumburg, 2. Juli 1855, über eine Summe von 2 Reichstalern, 4 Silbergroschen und 9 Pfennigen für „25 Stunden Piano forte-Unterricht“ vom 1. April bis Ende Juni 1855 und ein „Buch mit den Noten, für den Sohn“ (Goethe- und Schiller-Archiv (GSA), Weimar, Bestand 71/360,4)

Hier haben wir Datenangaben: eine Reihe von Unterrichtsstunden, die Steeger zwischen dem 1. April und Ende Juni erteilt hat. Der 1. April 1855 war ein Sonntag, der 30. Juni ein Samstag. Offensichtlich hat Steeger hier die Wochen zusammengefasst, in denen er Unterricht gegeben hat, bei 13 Wochen also etwa 2 Stunden pro Woche. Hier ist für die Datierung der ersten Übungen in Komposition, Harmonie, Stimmführung und Stimmlage anzusetzen, zumal auf einigen unter DFGA/A-II-a und DFGA/A-II-b eingeordneten und von Janz nicht publizierten Blättern auch die erwachsene Handschrift des Lehrers zu sehen ist, der mit Korrekturen eingreift und Beispiele schreibt.

Die Dokumente DFGA/A-II-a und DFGA/A-II-b sind mit Sicherheit Übungen im Rahmen von Steegers Unterricht. Diese Blätter enthalten Studienvorlagen zu den Grundharmonien: Dreiklänge in Grundstellung, erster und zweiter Umkehrung; Akkordfolgen

mit aufsteigenden Quinten (Dur-Tonleitern) und absteigenden Quinten (Moll-Tonleitern); Studium der Septakkorde. Ferner finden sich Angaben zur Lage der drei Hauptstimmen und ihrer Verbindungen durch Sexten, mit dem Hinweis auf die klassischen Fehler der Quinten und parallelen Oktaven. All dies ist in der unverwechselbaren Schrift eines Erwachsenen geschrieben, der diese Grundbegriffe wahrscheinlich aufgezeichnet hat, damit Nietzsche sie lernt und aufbewahrt, vielleicht um sie bei Zweifeln erneut heranzuziehen.



Abb. 2: Beispiel 1: DFGA/A-II-a
(vermutlich Steegers Schrift)

Wenn diese Stunden tatsächlich die ersten waren, die Nietzsche nahm, konnte er offenkundig bereits Noten lesen, denn mit dem Notenlesen, der zeitlichen Gliederung durch Takte und den Notenwerten beginnt das Musikstudium und nicht mit dem Niveau dieser Blätter. Man kann folglich annehmen, dass Nietzsche bereits musikalische Grundkenntnisse besaß oder mindestens Noten lesen konnte, als er mit dem Musikunterricht bei Steeger begann, was zudem sehr wahrscheinlich ist, da Großvater und Onkel im Hause Oehler alle Musikamateure waren.

Auch DFGA/A-II-b ist ein Studiendokument, das jedoch vorwiegend von Nietzsche geschrieben wurde, und es bietet ebenfalls Beispiele für das Studium der Grundhar-

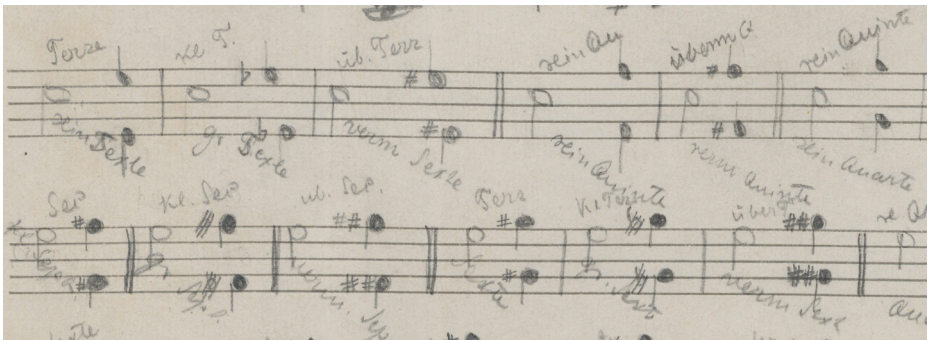


Abb. 3: Beispiel 2: DFGA/A-II-b (Nietzsches Schrift)

monie auf demselben Niveau wie das vorangegangene Dokument. Die Handschrift ist jedoch grundlegend anders, und es lässt sich leicht feststellen, wie sehr die Hand des Lehrers sich von den unsicheren, zu großen und zu runden Noten unterscheidet, die sein Schüler geschrieben hat.

Das Dokument weist auch einen Melodieentwurf auf, aber ich neige dazu anzunehmen, dass es sich eher um ein Musikdiktat (eine vom Lehrer vorgespielte und vom Schüler aufgeschriebene Melodie) handelt als um eine von Nietzsche komponierte Musik. Es sind nämlich Nachbesserungen und Korrekturen des Lehrers zu sehen, die davon zeugen, dass wir es mit einer gemeinsam unternommenen Arbeit oder mit einer Übung zu tun haben. Sowohl DFGA/A-II-a als auch DFGA/A-II-b umfassen auch kleine mehrstimmige Teile: einige Takte einer Partitur für fünf Instrumente, einen Choral mit Kadenz und Dissonanzauflösungen. Wahrscheinlich handelt es sich um spätere Eingriffe Nietzsches. Seine Neigung, die Leerräume auf Blättern zu nutzen, die inzwischen für andere Zwecke verwendet wurden, tritt im Falle der musikalischen Kompositionen häufig hervor. Aus diesem Grund wäre nicht das gesamte Dokument zu datieren, sondern seine einzelnen Teile. Es lässt sich jedoch schließen, dass diese gemeinsam mit seinem Lehrer geschriebenen Übungsblätter die ersten musikalischen Manuskripte Nietzsches sind.

Die gesamte Chronologie der musikalischen Dokumente müsste meines Erachtens bei diesen beiden Manuskripten ihren Anfang nehmen. Ihnen lässt sich außerdem entnehmen, dass der junge Nietzsche die Grundlagen der Harmonielehre wahrscheinlich für das Orgelspiel und nicht direkt für das Klavierspiel erlernte. Steeger brachte Nietzsche weder bei, Musik zu komponieren, noch eine Klaviertechnik zu entwickeln, sondern er lehrte ihn vielmehr die Harmonisierung eines Gesangs, um ihn begleiten zu können, oder das Spiel der vier Stimmen eines Chorals auf der Tastatur. Die wahrscheinlichste Annahme ist, dass die Mutter Franziska den jungen Nietzsche auf seine Laufbahn als „kleiner Pastor“ vorbereitete, für die er nach allgemeinem Wunsch auserkoren war. Dieser Unterricht scheint seine religiöse Bestimmung durch das Erlernen der Grundbegriffe der musikalischen Harmonie zu vollenden, die für die Führung einer Kirchengemeinde, in welcher der Gesang ein grundlegendes Moment des religiösen Lebens und Gottesdienstes darstellt, unabdingbar ist. Wenn Nietzsche in dieser Zeit selbstständig etwas geschrieben hat, so aus persönlicher Initiative und Neugier. Deshalb sind die Takte, die nicht eng mit den vom Lehrer vorgelegten Übungen zusammenhängen, als Eingriffe zu betrachten, die unter Verwendung leerer Stellen auf dem Notenpapier später vorgenommen wurden. Hätte der Lehrer auf seinem Blatt mit Akkorden die herbe und naive Partitur eines Quintetts gesehen, so hätte er sie wohl korrigiert oder es wären andere Zeichen seiner Eingriffe vorhanden – angesichts des fehlenden Zusammenhangs mit dem Thema des Unterrichts womöglich zensierender Art.

DFGA/A-II-a und DFGA/A-II-b sind mit Ausnahme der letzten fünf Notenzeilen von DFGA/A-II-a sicher die ersten beiden Notenblätter, die wir von Nietzsche besitzen. Diese letzten fünf Notenzeilen wurden wahrscheinlich wenig später hinzugefügt – möglicherweise im Sommer, als der Unterricht unterbrochen wurde – und sind einem weiteren

Dokument, DFGA/A-II-c, zur Seite zu stellen, bei dem es sich um den aus wenigen Takten bestehenden Entwurf eines Trios handelt. Den Sommer 1855 verbrachte Nietzsche in Pobles. Er kann den Unterricht bei Steeger also nicht fortgesetzt haben, sondern hat sich vermutlich eher am Klavier seines Großvaters vergnügt oder mit seinen Onkeln musiziert und sich sicher freier gefühlt, seine musikalische Fantasie auszuleben.

In genau diesem Kontext erlangt auch das nachfolgende Dokument DFGA/A-III einen Sinn, das weder zu dem Unterricht des Lehrers noch zu den kleinen Kompositionsversuchen zählt. Es handelt sich nämlich um die Transkription einiger berühmter Themen aus Beethovens *Neunter Symphonie*: Klar erkennbar sind das Incipit der Symphonie und das Thema der *Ode an die Freude* aus dem letzten Satz. DFGA/A-III ist ein komplexes Dokument, von dem wir nur eine Fotokopie besitzen und das Licht auf einen ganz anderen Zusammenhang von Nietzsches Beziehung zum Klavier wirft. Die Transkription berühmter Stücke war zu jener Zeit sehr verbreitet; es war die einzige Form, um Werke, die man nur gelegentlich hören konnte, wie Symphonien, Oratorien und Opern, aufzubewahren und privat zu spielen. Die Wahl Beethovens war durchaus nicht zufällig, sondern spiegelt die frühen musikalischen Interessen Nietzsches wider. Dennoch kann man sich zu Recht fragen, auf welcher Grundlage diese Transkription angefertigt wurde. Eine wahrscheinliche Antwort liegt eben in dem 1855 in Pobles verbrachten Sommer.

In einem Brief von 1856 erwähnt Nietzsche, dass seine Onkel oft Beethoven-Sonaten und Transkriptionen von Beethoven-Symphonien für Klavier zu vier Händen für ihn



Abb. 4: Beispiel 3: DFGA/A-I (Ms.1 in der Edition Janz)

spielten (an Gustav Krug, Anfang August 1856, Nr. 12, KSB 1.7). Wahrscheinlich war dies eine seit langem etablierte Gewohnheit. Ich denke, dass das Dokument DFGA/A-III der Versuch Nietzsches ist, aus einer Transkription der *Neunten Symphonie* für Klavier zu vier Händen, die er womöglich an den langen Sommerabenden bei seinen Verwandten gehört hat oder die jedenfalls im Hause Oehler vorhanden war, eine zweihändige Version zu machen. Zu der Zeit, aus der diese Seiten stammen, hatte Nietzsche nämlich noch keine Gelegenheit gehabt, Beethovens Symphonie zu hören, und wäre im Übrigen auch nicht imstande gewesen, die komplexe Orchestrierung der *Neunten* aus dem Gehör wiederzugeben. Wenn diese Überlegungen plausibel sind, ist DFGA/A-III auf den Juli–August 1855 zu datieren.

Kommen wir zum Dokument mit der Sigle DFGA/A-I. Es ist weder ein allgemeines *Melodiefragment* (wahrscheinlich nicht einmal eine Melodie) noch irgendeine Übung und auch kein Musikdiktat. Anderenfalls wäre es auf Notenpapier wie dem in den Unterrichtsstunden verwendeten geschrieben. Hier wurden die Notenlinien dagegen von Nietzsche selbst auf einem Blatt gezogen, das auch eine Zeichnung einschließt: einen Glockenturm bzw. einen Turm. Auf der Rückseite desselben Blattes findet sich eine weitere Zeichnung: ein Männerkopf.

Diese Bilder ermöglichen uns aufgrund eines äußerst wahrscheinlichen zeitlichen Anhaltspunktes eine präzise Hypothese zum Entstehungsdatum. Vergleicht man die Darstellungen mit den Heften derselben Zeit, die vorwiegend den Geschicken des Krimkriegs gewidmet sind, den Nietzsche mit Leidenschaft verfolgte, so entdeckt man zahlreiche Zeichnungen von Türmen und Soldaten, deren Gesichter im selben Stil gehalten sind wie das in dem musikalischen Dokument gezeichnete. Diese Überschneidung von Musik und historischen Interessen sollte nicht überraschen: Auch die Hefte weisen bisweilen Melodien mit von Hand gezeichneten Notenlinien auf.

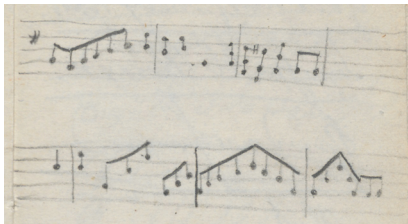


Abb. 5: Beispiel 4: DFGA/Mp-V-1,35
(Melodiefragment in einem ausschließlich dem Krimkrieg gewidmeten Heft von 1855)

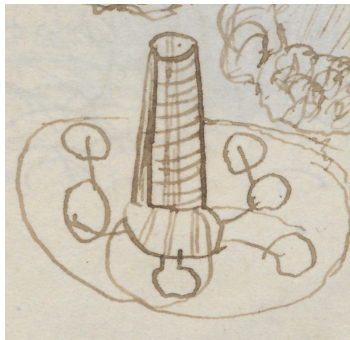
Wenn all dies einen Sinn hat, schlage ich vor, das sogenannte *Melodiefragment* auf die Zeit zu datieren, in der Nietzsche den Krimkrieg verfolgte, und zwar, um eine (schwer überprüfbare) Interpretationshypothese zu wagen, genau auf die Tage nach dem Fall von Sewastopol am 9. September 1855. Die Melodie könnte – wenngleich auf suggestive, symbolische Weise – den *Klang der Glocken* wiedergeben, von dem er in dem Gedicht *Trauer fast jetzt mein Gemüthe* spricht (Nachlass 1856, 1[77], KGW I 1.103), in dem es um dieses Ereignis geht, das seine Vorstellungskraft besonders traf.

Doch analysieren wir das Dokument und gehen wir der Reihe nach vor. Der Krimkrieg hat Nietzsche und seine beiden Freunde Gustav Krug und Wilhelm Pinder tagelang bei leidenschaftlichen Spielen und Nachahmungen gefesselt. In vielen Heften – fast alle aus dem Jahr 1855, als der Krieg seinen Höhepunkt erreichte und während der Belagerung Sewastopols alle europäischen Mächte einbezog – sind Spuren davon erhalten. Die drei Freunde standen auf Seiten der Russen, die sie als wahre Verteidiger der Christenheit sahen. Sie stellten Flottenbewegungen nach, erstellten Schlacht- und Belagerungspläne und benutzten Karten, um ihrem Spiel einen realistischeren Anschein zu verleihen.⁶ Nietzsches Berichte sind äußerst genau, ebenso wie die Rekonstruktion der Flotten- und Truppenbewegungen, der Entscheidungen der Generäle und der Dynamik der Kämpfe. Die Hefte sind von Zeichnungen von Festungen, Türmen, Karten, Schemas und uniformierten Soldaten übersät.

Einige der Türme rufen unweigerlich den in unserem Musikdokument DFGA/A-I gezeichneten Turm in Erinnerung. Es handelt sich um die Verteidigungstürme von Sewastopol, wo die Russen verschanzt waren und von Wasser und Land aus vor allem von Franzosen und Engländern angegriffen wurden.



DFGA/Mp-V-1,17



DFGA/Mp-V-1,21



DFGA/A-I

Abb. 6–8: Beispiel 5: Türme von Sewastopol in den (ersten beiden) Heften und im *Melodiefragment*

Der auf die Rückseite des *Melodiefragments* gezeichnete Kopf taucht ebenfalls im Kontext der Hefte zum Krimkrieg oft auf:

⁶ Im Archiv gibt es eine *Special-Karte der Krim*. Nach J. J. N. Huot's *grosser geognostischer und topographischer Karte zu des Fürsten Demidoff's Reise in die Krim*, hg. v. Johann Ferdinand Neigebaur, Breslau 1855, 1, die im Übrigen in derselben Mappe aufbewahrt ist, die auch die Rechnung für den Unterricht von Steeger enthält (GSA 71/360,4).



DFGA/Mp-V-2,17



DFGA/A-I,2

Abb. 9–10: Beispiel 6: Soldat und Kopf eines Soldaten auf der Rückseite des *Melodiefragments*

Meiner Ansicht nach handelt es sich um wichtige, wenngleich nicht endgültige Beweise. Auch der musikalische Inhalt des *Melodiefragments* stimmt mit dieser Interpretation überein. Vor allen Dingen ist er nicht so zu publizieren, als ob es eine auf zwei Notenlinien verteilte einzige Melodie wäre, wie Janz vorschlägt:

167

43. Melodiefragment

Abb. 11: Beispiel 7: Janz' Druckausgabe des *Melodiefragments*

In dieser Wiedergabe verliert das Fragment jeden Sinn. Die beiden Notenlinien sind bei Nietzsche unabhängig voneinander, weil es sich um *zwei* Melodien handelt. Die über den Linien angebrachten Nummern (die auch Janz reproduziert, ohne jedoch ihre Bedeutung zu klären) geben diese Unabhängigkeit an, die in der Druckfassung völlig verloren geht. Falls die beiden Melodien tatsächlich die Glocken von Sewastopol wiedergeben, sind es zwei Glocken, die läuten. Hervorzuheben ist jedoch, dass es sich nicht um die getreue Wiedergabe des Klanges einer oder zweier in Naumburg vernommener Glocken handelt, sondern um ein Spiel unter Jugendlichen, in dem die Notenfolge einen evokativen Sinn hat, eine Zeichnung ist wie der Turm oder der Soldat, ohne Anspruch auf Realismus. Das Interesse für die Glocken ist bei Nietzsche im Übrigen durchgängig und begann schon in der Röckener Zeit: von den Glocken, die das Begräbnis seines

Vaters begleiteten, bis zu dem Glockengeläut am Abend vor seiner Abreise aus dem kleinen Dorf.⁷ Und fast immer ist ihr Klang mit Tod und Trauer verbunden. Es ist daher gut möglich, dass Nietzsche sich in dem Moment, in dem die Enttäuschung über die Einnahme Sewastopols die ganze Freundesgruppe erfasst hat, zu dieser evokativen Musikdichtung hat hinreißen lassen. Es kann sein, dass diese Notenfolge gehört werden sollte, während das zuvor erwähnte Gedicht *Trauer fast jetzt mein Gemüthe* Trauer und Schmerz erzählt. Neben dem Bedauern über die Niederlage enthält das Gedicht auch Lautnachahmungen von Glockenklängen: „Weinend sitz ich hier betrübt *Bim baum.* / Und Geläut der Gloken stimmt mich so tr<aurig>“ (Nachlass 1856, 1[77], KGW I 1.103, meine Hervorhebung).

Die große Unterschrift neben dem Turm, die hier zum ersten Mal auftaucht, unterstreicht die Bedeutung des Dokuments, das zu den wertvollsten Dingen des jungen Nietzsche gehört. Es könnte sich auch um einen Austausch von Zeichnungen, Gedichten und Kompositionen mit den Freunden Krug und Pinder an den Spielnachmittagen handeln, wie er in der Vereinigung „Germania“ wenige Jahre später institutionalisiert wurde. In diesem Fall war unter den vielen Materialien zum Krieg vielleicht jedes Dokument in einer Art Album der Freunde vom Urheber mit einer Sigle gezeichnet. Freilich sind dies nur anregende Hypothesen, doch bieten sie Einblicke in die reiche Welt von Nietzsches Kindheit, die es weiter zu erforschen lohnt.

Abschließend gebe ich hier einen zusammenfassenden Überblick über die besprochenen Dokumente, für die ich eine neue Nummerierung vorschlage:

| Zacchini | Zacchini Datum | Janz | Lenzowski | DFGA | GSA-Signatur |
|----------|-------------------|------------|-----------|--------|--------------|
| SZ 1 | April–Juni 1855 | Ms. 2-1854 | A II a | A-II-a | Mp 71/237,2 |
| SZ 2 | April–Juni 1855 | Ms. 3-1854 | A II b | A-II-b | Mp 71/237,2 |
| SZ 3 | April–Juni 1855 | Ms. 4-1854 | A II c | A-II-c | Mp 71/237,2 |
| SZ 4 | August 1855 | Ms. 5-1854 | A III | A-III | Mp 71/237,3 |
| SZ 5 | 9. September 1855 | Ms. 1-1854 | A I | A-I | Mp 71/237,1 |

Literaturverzeichnis

- D'Iorio, Paolo: *Friedrich Nietzsche in Sorrent*, übers. v. Renate Müller-Buck, Berlin 2020
 Förster-Nietzsche, Elisabeth: *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 Bde., Leipzig 1895–1904
 Förster-Nietzsche, Elisabeth: *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, München 1915
 Janz, Curt Paul (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Der Musikalische Nachlaß*, Basel 1976

⁷ Zu den Glocken und ihrer symbolischen Bedeutung bei Nietzsche vgl. Paolo D'Iorio, *Friedrich Nietzsche in Sorrent*, übers. v. Renate Müller-Buck, Berlin 2020, 97–132; Karl Pestalozzi, „Rintocchi di campane in F. Nietzsche, G. Keller, F. Overbeck“, in: *Il Ponte* 69 (2013), 119–131; und Simone Zacchini, *Una instabile armonia. Gli anni della giovinezza di Friedrich Nietzsche*, Pisa 2016, 51–53.

- Janz, Curt Paul: „Vorwort“, in: Curt Paul Janz (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Der Musikalische Nachlaß*, Basel 1976
- Pestalozzi, Karl: „Rintocchi di campane in F. Nietzsche, G. Keller, F. Overbeck“, in: *Il Ponte* 69 (2013), 119–131
- Schlechta, Karl: „Zum Geleit“, in: Curt Paul Janz (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Der Musikalische Nachlaß*, Basel 1976
- Thatcher, David S. / Gooch, Bryan N. S.: „Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß. Basel, 1976“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 427–434
- Thym, Jürgen: „Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß. Hrsg. im Auftrag der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft von Curt Paul Janz. Basel: Bärenreiter-Verlag, 1976“ in: *Notes* 34 (1978), 712–714
- Zacchini, Simone: *Una instabile armonia. Gli anni della giovinezza di Friedrich Nietzsche*, Pisa 2016



Abhandlungen zur Quellenforschung

Sören E. Schuster

On Liberty as a (Re-)Source for Nietzsche: Tracing John Stuart Mill in *On the Genealogy of Morality*

Abstract: John Stuart Mill, whose relevance for Nietzsche's late work has been documented by recent research, is not directly mentioned in *On the Genealogy of Morality* (1887). This article argues that Mill's *On Liberty* (1859) nevertheless played a crucial role in the development of the *Genealogy*. Following a source-based methodology, three major references demonstrate how Nietzsche used *On Liberty* as a resource as he initiated and developed his own exploration into the origin of morality. After tracing Nietzsche's reading of Mill through pencil marks in his copy of *On Liberty*, I discuss the reappearance of Mill's motives and terminology as well as the explanatory power of Mill as a source for the respective sections in the *Genealogy*. It becomes clear to what extent Nietzsche adapts Mill and how he turns Mill's own weapons against him through skillful transformations. The article concludes that instead of delivering the "better" Mill, Nietzsche builds up a fruitful tension between a then-common take on morality and its transgression.

Keywords: John Stuart Mill, *On the Genealogy of Morality*, *On Liberty*, Origin of morality, Sovereign individual

Comparing John Stuart Mill's take on the origin of justice with Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* (1887), Walter Kaufmann suspected that "Mill seems to be alluded to in the first section of the book."¹ While Kaufmann did not further follow his presumption, more recent research clearly documents Mill's relevance to Nietzsche's late work in general.² Even though Nietzsche himself draws the reader's attention to the pioneering work of "English psychologists" (GM I 1),³ Mill – "probably the British

1 Walter Kaufmann, "The Origin of Justice," *The Review of Metaphysics* 23/2 (1969), 209–39: 227.

2 See Thomas H. Brobjer, *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, New York 2008, and Maria Cristina Fornari, *Die Entwicklung der Herdenmoral: Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden 2009.

3 I use Carol Diethe's translation of *On the Genealogy of Morality* (Cambridge 2017). In this context, Nietzsche explicitly addresses the Swiss Paul Rée (GM, Preface 4). As further sources for the group of

Sören E. Schuster, Rigaer Str. 41, 10247 Berlin, Deutschland,
E-Mail: soeren.eberhard.schuster@philosophie.uni-freiburg.de

philosopher Nietzsche knew best”⁴ – is not mentioned at all in *On the Genealogy of Morality*.⁵ In this article, I argue that Mill’s *On Liberty* (1859) nevertheless played a crucial role in developing *On the Genealogy of Morality*. Following a source-based methodology, I will unfold three major references to demonstrate how Nietzsche used *On Liberty* as a resource as he initiated and developed his own exploration into the origin of morality.

Apart from a few less significant references,⁶ the relation between *On Liberty* and *On the Genealogy of Morality* is hitherto uncharted. Thus, it is all the more appropriate to address this blind spot in light of the current state of research and to expose how standard contributions portray Nietzsche’s relation to Mill. The most expedient way to grasp current scholarship leads through a differentiation of methodologies. The vast majority of contributions on Nietzsche and Mill employ a comparative methodology that intends to reveal commonalities and disagreements on the level of philosophical or ethical positions.⁷ As a consequence, Mill’s possible role as a source for Nietzsche

“English psychologists,” especially Harald Höffding and William Edward Hartpole Lecky have been discussed so far – see Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, Berlin 2019, 88–9. To map and estimate the explanatory potential of this article’s suggestions of new sources for *On the Genealogy of Morality*, I will primarily draw on Sommer’s recently published historical and critical commentary that can be considered the respective benchmark of source research.

4 Brobjer, *Nietzsche and the English*, 192.

5 From what we know today, Nietzsche read Mill for the first time in 1880 and continued to study and refer to Mill’s works as well as corresponding secondary literature (see Brobjer, *Nietzsche and the English*, 192 ff). In his personal library, five out of twelve volumes of Theodor Gomperz’s edition of Mill’s complete works are preserved. The copies contain countless pencil marks – we can assume that Nietzsche intensively studied the preserved volumes at least. However, it is hardly possible to date pencil marks unambiguously, so that the cited traces do not necessarily have to come from a reading during the period in which *On the Genealogy of Morality* was written, the summer of 1887. To find out whether Nietzsche engaged with Mill during this period, it is more promising to date the explicit references to Mill. The earlier explicit references to Mill in 1887 (e.g., Nachlass 1887, 9[51], KSA 12.360) stem from W II 1, a notebook that Nietzsche probably had in use during autumn. As Beat Röllin and René Stockmar show, later edits can also be identified and dated, for example, to the summer of 1888 (Beat Röllin / René Stockmar, “Nietzsche lesen mit KGW IX: Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1,” in Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (eds.), *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38). It is indeed very likely that the references to Mill were made in the autumn after *On the Genealogy of Morality* was written. The situation is different with a possible reference to Mill in a notation presented below (Nachlass 1887, 8[4], KSA 12.332), which is regarded as a work sketch for *On the Genealogy of Morality* dating back to summer (cf. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, 141). From the sources, therefore, it is not possible to draw the unambiguous conclusion that Nietzsche engaged with Mill during the writing of *On the Genealogy of Morality*. Nevertheless, Nietzsche’s continuous occupation with Mill – also between 1880 and the explicit references in 1887 – is verified (e.g., BGE 253).

6 Sommer sheds light on Mill as a possible source in *On the Genealogy of Morality*. For references to Chinese culture, the notorious utilitarian pig metaphor and women’s emancipation, see Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, 178, 406, 448 and 527–8.

7 The aforementioned contribution by Walter Kaufmann, “The Origin of Justice,” does not only criticize Nietzsche’s and Mill’s but also David Hume’s supposed standpoint regarding the origin of justice.

does not come into focus, even if some contributions include relations between *On the Genealogy of Morality* and *On Liberty*. Source-based approaches that “catch on to Nietzsche’s movement of thought”⁸ by contextualizing Nietzsche’s works with his concrete readings have only recently been introduced.⁹ Drawing on this source-based approach, I will break new ground and explore the relation between Mill’s *On Liberty* and the development of *On the Genealogy of Morality*.

The article’s three sections follow the same procedure and present references to *On Liberty* in *On the Genealogy of Morality*. After tracing Nietzsche’s reading of Mill through pencil marks in three sections of his copy of *On Liberty*, I reveal how Mill’s motives and terminology reappear in *On the Genealogy of Morality*. In each case, I

Karl Brose then delivered a first demonstration of Nietzsche’s explicit references to Mill in a comparative setting and reconstructed a supposed “judgement on John Stuart Mill’s thought” (Karl Brose, “Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill: Eine geisteswissenschaftliche Studie,” *Nietzsche-Studien* 3 (1974), 152–74: 156, my translation). See Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 2011, and Jean-Claude Wolf, *Zarathustras Schatten: Studien zu Nietzsche*, Fribourg 2004, for illustrations of a certain common ground in philosophical standpoints of Mill and Nietzsche. For a critique of Mill that sides with Nietzsche’s supposed standpoint, see Louise Mabile, *Nietzsche and the Anglo-Saxon Tradition*, New York 2009. Jonny Anomaly synthesizes Nietzsche’s references to Mill and Jeremy Bentham into a coherent philosophical standpoint from which he then criticizes the utilitarian approach (Jonny Anomaly, “Nietzsche’s Critique of Utilitarianism,” *Journal of Nietzsche Studies* 29 (2005), 1–15). Thomas Brobjer’s contribution, *Nietzsche and the English*, stands out – since, on the one hand, he delivers a comparison between Nietzsche’s supposed ethics and Mill’s utilitarianism. On the other hand, he contributed foundations for source-based approaches by making available the insights from Nietzsche’s personal library (as referred to in footnote 5). In this regard, however, he focuses on explicit references, especially the *ad hominem* attacks, while also acknowledging three “minor ‘hidden’ references” (Brobjer, *Nietzsche and the English*, 192) to Mill in Nietzsche’s published works, none of which are found in *On the Genealogy of Morality*. Following Brobjer’s classification, the references presented in this article are “hidden” references without exception.

8 Andreas Urs Sommer, “Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung: Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches,” *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 302–16: 313, my translation.

9 Along the lines of topical and terminological overlaps, in *Entwicklung der Herdenmoral*, Fornari carves out the role of Nietzsche’s reading of Mill and related secondary literature for the development of the concept of slave morality. Instead of synthesizing and comparing two philosophical positions, she traces back Nietzsche’s development of thought and successfully demonstrates the Englishman’s respective relevance. While most included references to *On Liberty* concern Nietzsche’s unpublished fragments, Fornari’s contribution also contains the aforementioned reference to Chinese culture in *On the Genealogy of Morality* (Fornari, *Entwicklung der Herdenmoral*, 223). For a contribution regarding Nietzsche’s reading of volume 12 of the complete edition of Mill’s work that also sheds light on the subsequently famous translator Sigmund Freud, see Andreas Urs Sommer, “Friedrich Nietzsche liest Sigmund Freud: John Stuart Mill und Harriet Taylor Mill als Selbstmodellierungsgehilfen,” *Freiburger literaturpsychologische Gespräche: Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 39 (2019), 267–97. Drawing on pencil marks as well as hidden and explicit references to Nietzsche’s works, Sommer expounds how Nietzsche uses Mill as “material that he can transform for his goals” (284, my translation). Furthermore, he draws attention to many marked passages in Mill’s *Plato* (1865) that could bear potential for source-based research on Nietzsche.

analyze how Nietzsche brings his readings into play and discuss the role of these adaptations, reflections, and transformations within the context of both works. Then, I compare the explanatory power of Mill as a source for the respective sections in *On the Genealogy of Morality* with further sources that are discussed within current research. In conclusion, I elaborate on the general relation of Mill's *On Liberty* to *On the Genealogy of Morality*, sketch out implications for further research on Nietzsche and Mill, and shed light to new perspectives from these results.

Reference 1: Of Predators, Herd Animals, and Civilization

With the introductory reference, I will make the case that in the first essay of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche draws on Mill's metaphorical illustration of the history of civilization in order to unfold his own take on the origin of morality.¹⁰ Nietzsche would therefore adapt Mill's metaphorical setting but reverse the narrative perspective in a decisive way. Instead of conceiving the history of civilization from the ethical¹¹ perspective of the ruled, Nietzsche takes the perspective of the prehistoric despotic rulers. Ironically, this conversion, which opens up the differentiation of master-and-slave morality, is then substantiated with a thread of arguments taken out of another section of *On Liberty*. Nietzsche's transformation of Mill's metaphor would lay the grounds to eventually explore liberty beyond Mill in *On the Genealogy of Morality*'s second essay.

Already in the first pages of *On Liberty*, Mill introduces a metaphor from the animal realm to illustrate the history of civilization. With frequent pencil marks, Nietzsche follows Mill along the margins of his copy, watching the English philosopher unfold a graphic, rather negative concept of liberty.¹² Consequent to the essential phrase

10 Using the term "origin of morality" in this article, I refer to the early political arena that Mill and Nietzsche both illustrate through animal metaphors. Instead of making a methodological claim – as Michel Foucault did differentiating *Herkunft* and *Ursprung* (see Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire," in *Dits et écrits* 2, Paris 1994, 136–56) – I employ the term simply as the beginning of these narrations.

11 I exclusively utilize "ethical" in terms of "*sittlich*" drawing on Carol Diethel's translation of "*das autonome übersittliche Individuum*" (GM II 2) as "an autonomous, supra-ethical individual." As the next sections will demonstrate, Mill's concept of liberty is insofar ethical as it anchors the individual within the community.

12 For a discussion of Mill's *On Liberty* and its reception in the light of Isaiah Berlin's differentiation of positive and negative liberty, see Don Asher Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Boston 2001. Habibi demonstrates to what extent the widespread categorization of Mill as a theoretician of negative liberty can be considered one-sided. Birger Priddat suggests that negative elements, mainly found in *On Liberty*, and the positive elements would complement each other (Birger P. Prid-

“By liberty, was meant protection against the tyranny of the political rulers,”¹³ which Nietzsche marked, Mill sketches the beginnings of civilization as a political arena in which weak herd animals – the ruled – install stronger predators as despotic rulers to gain security.

Damit die schwächeren Glieder des Gemeinwesens vor den Angriffen zahlloser Geier geschützt seien, schien es nöthig, ein mächtiges Raubthier zu ihrem Schutze zu bestellen; da jedoch der König der Geier oft nicht weniger als die kleinen Räuber geneigt war, die Heerde zu bedrohen, so befand man sich notgedrungen in fortwährendem Vertheidigungszustande gegen die Schärfe seines Schnabels und seiner Krallen. Das Streben aller Volksfreunde war daher darauf gerichtet, der Macht des Herrschers Schranken zu setzen, und diese Beschränkung verstand man unter Freiheit.¹⁴

To prevent the weaker members of the community from being preyed upon by innumerable vultures, it was needful that there should be an animal of prey stronger than the rest, commissioned to keep them down. But as the king of the vultures would be no less bent upon preying on the flock than any of the minor harpies, it was indispensable to be in a perpetual attitude of defence against his beak and claws. The aim, therefore, of patriots was to set limits to the power which the ruler should be suffered to exercise over the community; and this limitation was what they meant by liberty.¹⁵

The ruling predators appear in the shape of vultures, while the herd animals are not further defined. Mill focuses on the difference between rulers and ruled as a discrepancy of strength. During the progress of history as a narration of civilization, the weaker animals would advance rights and liberties that protect the herd from the rulers' power.

Before Nietzsche lays out an animalistic arena of his own, he already introduces “animals of prey”¹⁶ in GM I 11 and associates them with representatives of his concept

dat, “John Stuart Mills Theorie der Freiheit,” in Erich W. Streissler (ed.), *John Stuart Mill: Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie*, Berlin 2002, 17–43).

13 John Stuart Mill, *On Liberty*, Cambridge 2011, 8. Nietzsche himself read the German translation of *On Liberty* by Theodor Gomperz. See John Stuart Mill, *Die Freiheit*, trans. Theodor Gomperz, Leipzig 1869. The longer passages that are central to my argument will be cited in both versions to enable the reader a detailed comparison of *On Liberty* and *On the Genealogy of Morality*.

14 Mill, *Die Freiheit*, 2.

15 Mill, *On Liberty*, 8–9.

16 Nietzsche's use of this terminology dates even further back, to BGE 257, where “men of prey” (my translation) are staged to prepare the first published illustration of master-and-slave morality in BGE 260. The German neologism “*Raubmenschen*” clearly resembles the animalistic metaphor and is already put in place within the differentiation of rulers and ruled that is further elaborated in *On the Genealogy of Morality*. See also Nietzsche's use of the word “*Raubthier*” that – according to the Digital Critical Edition eKGWB – occurs in 67 textual units while 54 cases count for texts written after his first reading of Mill in 1880. Even though we can already find “*Raubthier*” as a metaphor for human beings before 1880, it is more and more put into use to illustrate moral nexuses (e.g., Nachlass 1881, 15[35], KSA 9.647, four times alone in *Beyond Good and Evil* and even five times in *On the Genealogy of Moral-*

of master morality. Instead of freedom as protection from tyranny, the noble masters enjoy “freedom from every social constraint” – freedom from the herds – expressed through spontaneous and creative actions. While Mill portrays the process of civilization as a progress toward the liberation of weaker creatures,¹⁷ Nietzsche turns civilization upside down, portraying it as the “decline of mankind.” The recourse to Mill becomes even more apparent in GM I 13, when Nietzsche finally introduces his metaphor of eagles and lambs to exemplify the difference between master-and-slave morality, completing the conversion of Mill’s narrative perspective:

There is nothing strange about the fact that lambs bear a grudge towards large birds of prey: but that is no reason to blame the large birds of prey for carrying off the little lambs. And if the lambs say to each other, “These birds of prey are evil; and whoever is least like a bird of prey and most like its opposite, a lamb, – is good, isn’t he?,” then there is no reason to raise objections to this setting-up of an ideal beyond the fact that the birds of prey will view it somewhat derisively, and will perhaps say: “We don’t bear any grudge at all towards these good lambs, in fact we love them, nothing is tastier than a tender lamb” (GM I 13).

Nietzsche thereby narrates the relationship between herd animals and strong predators – originally Mill’s story – from the viewpoint of the latter. Instead of positioning the fear of weak animals in the center of human civilization, he sets his sights on the power of strong animals that good-naturedly deal with the inferior lambs. The origin of morality found in Mill is conversed. It is noteworthy that Nietzsche does not simply copy Mill’s terminology, but he transforms the rather unpopular vultures into majestic eagles and also incorporates Mill’s patriots as lambs. He thereby strengthens the qualitative difference between the rulers and the ruled – the lamb is not just gradually weaker than the eagle, it is a very different animal. With Mill, all animals were primarily “members of the community”¹⁸ while their differentiation in weak and strong members was secondary. Nietzsche’s “supra-ethical” animals (GM II 2) transgress Mill’s approach, since they are primarily constituted through their strength which places them beyond the need for community membership.

Taking the side of the ruled, Mill would continue to unfold civilization, eventually defending the individual against the tyranny of the majority. Drawing on this first conversion of Mill’s perspective, we can already anticipate that Nietzsche’s take on individuality in the second essay of *On the Genealogy of Morality* tackles a challenge that could not be pictured within Mill’s ethical approach. In the same section,

ity). To search the eKGWB, I used “Raubthier*” in order to catch all the mentions regardless of their declension. Therefore, we have reason to suspect that traces of *On Liberty* might already be found in earlier works, especially in *Beyond Good and Evil*. In the next section, which deals with master-and-slave morality in more detail, I will address this suspicion in more general terms.

¹⁷ Progress of civilization is addressed explicitly in GM I 9 – in a way that recalls *On Liberty*’s strategic thrust: “The ‘salvation’ of the human race (I mean, from ‘the Masters’) is well on course.”

¹⁸ Mill, *On Liberty*, 8.

however, Nietzsche delivers a thread of arguments to elucidate his partisanship for the strong animals: “It is just as absurd to ask strength not to express itself as strength, not to be a desire to overthrow, crush, become master, to be a thirst for enemies, resistance and triumphs, as it is to ask weakness to express itself as strength” (GM I 13). Ironically, Nietzsche finds this argument in Mill’s *On Liberty* and turns the English philosopher’s weapons against him – entirely unnoticed by the reader, since it is well hidden by the author. The following section received a pencil line in Nietzsche’s copy and is set after a heavily marked passage on individual freedom. It indicates that Nietzsche adapted Mill’s argument, even reproducing the structure of the sentence.

Wenn Sie aber einen starken Charakter besitzen und ihre Fesseln sprengen, so macht die Gesellschaft, der es nicht gelungen ist, sie zur Trivialität herabzudrücken, aus ihnen Warnungszeichen, auf die man mit feierlichem Schauer als auf Beispiele wilder Verirrung hindeutet, ungefähr mit demselben Recht, mit dem man sich über den Niagara beklagen könnte, daß er nicht gleich einem holländischen Canal ruhig in seinem Bett dahinfließt.¹⁹

If they are of a strong character, and break their fetters, they become a mark for the society which has not succeeded in reducing them to commonplace, to point out with solemn warning as “wild,” “erratic,” and the like; much as if one should complain of the Niagara river for not flowing smoothly between its banks like a Dutch canal.²⁰

The metaphor of lambs and eagles in *On the Genealogy of Morality* had already been established as a commonplace through classic authors of Western culture like Homer or Hesiod²¹, and there is good reason to assume that not only Nietzsche’s transformation but also Mill’s original was inspired by Western traditions of animal metaphors.²² The explanatory capacities of Mill’s *On Liberty* as a source, however, are unique due to the overlap in terminology as well as topical context. Explicitly dealing with the pioneering works of English thinkers in the field of morality, Nietzsche finds a suitable way to initiate his own approach by transforming Mill’s animal metaphor as a philosophical resource.

Andreas Urs Sommer argued that in the section in question, Nietzsche would avoid philosophical complications arising with animal metaphors illustrating natural states, such as Hobbes’ famous wolves.²³ Based on the knowledge of the demonstrated reference, we can assume that this specific way to employ an animalistic metaphoric realm was actually an adaptation of Mill. By transforming Mill’s illustrative history

¹⁹ Mill, *Die Freiheit*, 67.

²⁰ Mill, *On Liberty*, 117.

²¹ Cf. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, 181–2.

²² For an exploration of the role of animals in Nietzsche’s philosophy, see Vanessa Lemm, *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009.

²³ Cf. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, 165–6.

of civilization, Nietzsche opens up a horizon of questions for the first essay of *On the Genealogy of Morality* and gains a counterpart to further develop his approach.

With this first reference, it already becomes apparent that Nietzsche draws on Mill's text in a creative and versatile way. By changing the perspective of narration, Nietzsche builds a case for civilization as a movement toward decline and he generates a metaphorical context to develop his explorations of the origin of morality that already indicate a supra-ethical perspective. In turning Mill's weapons against him, Nietzsche fundamentally questions underlying teleological assumptions in Mill's take on civilization. However, in analyzing *On Liberty's* impact on *On the Genealogy of Morality*, it is crucial to note that Nietzsche does not openly attack Mill's approach, but rather decides to obscure any traces of his source.

Reference 2: Critics of Christian Morality

The second case considers Mill's critique of Christian morality as one source for *On the Genealogy of Morality's* illustration of slave morality. In *On Liberty*, we find key terminology corresponding to the first essay of *On the Genealogy of Morality*, as well as an analogous systematic approach focused on the reactionary character of a certain concept of morality. Again, Nietzsche turns Mill's own arguments against him: he applies the English philosopher's defense of the individual to Mill's ethical concept of liberty as it was alluded to above. I will not make the case, however, for Mill as the original source of master-and-slave morality. As I briefly demonstrate below, the source situation as well as the development of the concept is far too complex to be reduced to this reference. Still, by taking Mill into consideration as a source, I show how we can achieve a better understanding of the narrative structure as well as the strategic thrust of *On the Genealogy of Morality*.

In the second chapter of *On Liberty*, Nietzsche reads how Mill defends the liberty of the individual against potential encroachments, coming amongst others from Christian morality. In this context, the liberal Mill portrays Christian morality in a way that earned him fervent critiques from his contemporaries.²⁴ With multiple vertical and horizontal pencil lines, Nietzsche marks the respective section in the text:

Die sogenannte christliche Moral besitzt alle Merkmale einer Reaction; sie ist zum großen Theil ein Protest gegen das Heidenthum. Ihr Ideal ist eher negativ als positiv, eher leidend als thätig, eher Unschuld und Meidung des Bösen als Seelenadel und thätiger Eifer für das Gute; in ihren Vorschriften behauptet, wie man richtig bemerkt hat, "Du sollst nicht" ein ungebührliches Übergewicht über "Du sollst". In ihrem Abscheu vor der Sinnlichkeit ist sie in eine Vergötterung der Askese verfallen, die allmählig durch immer weitere Zugeständnisse zu einer Vergötterung der

²⁴ See Stephanie Conway, *Interpreting Mill's "On Liberty", 1831–1900*, London 2019, 58 ff.

bloßen Legalität abgeschwächt wurde. Sie zeigt den Gläubigen die Hoffnung auf dem Himmel und die Drohung mit der Hölle als die für einen solchen Zweck bestimmten und am meisten geeigneten Beweggründe zu einem tugendhaften Leben; in dieser Beziehung steht sie sogar tief unter den besten der Alten [...]. Das geringe Maß von Anerkennung, das die Pflichten gegen das Gemeinwesen in der modernen Moral finden, ist lediglich aus der griechischen und römischen, nicht aus christlichen Quellen hergeleitet, eben so wie selbst in der Moral des Privatlebens alle Seelengröße, alle Hochherzigkeit und persönliche Würde, ja selbst das Ehrgefühl lediglich dem rein menschlichen und nicht dem religiösen Theil unserer Erziehung entstammt und niemals aus dem Grundprincip einer Moral hätte erwachsen können, die eigentlich kein anderes Verdienst anerkennt als das des Gehorsams.²⁵

Christian morality (so called) has all the characters of a reaction; it is, in great part, a protest against Paganism. Its ideal is negative rather than positive; passive rather than active; Innocence rather than Nobleness; Abstinence from Evil, rather than energetic Pursuit of Good; in its precepts (as has been well said) “thou shalt not” predominates unduly over “thou shalt.” In its horror of sensuality, it made an idol of asceticism, which has been gradually compromised away into one of legality. It holds out the hope of heaven and the threat of hell, as the appointed and appropriate motives to a virtuous life: in this falling far below the best of the ancients [...]. What little recognition the idea of obligation to the public obtains in modern morality is derived from Greek and Roman sources, not from Christian; as, even in the morality of private life, whatever exists of magnanimity, highmindedness, personal dignity, even the sense of honour, is derived from the purely human, not the religious part of our education, and never could have grown out of a standard of ethics in which the only worth, professedly recognised, is that of obedience.²⁶

For Mill, Christian morality therefore has a reactive and negative character at this point. It is contrasted with a positive and productive morality that is traced back to Greek and Roman origins. While Christian morality would primarily generate obedience, not least due to the threat of eternal damnation, the ancient moralities contribute the truly valuable fractions of the morals of his time. In GM I 10, Nietzsche introduces a concept of slave morality that bears significant resemblance to Mill’s take on Christian morality:

The beginning of the slaves’ revolt in morality occurs when *r e s s e n t i m e n t* itself turns creative and gives birth to values: the *r e s s e n t i m e n t* of those beings who, denied the proper response of action, compensate for it only with imaginary revenge. Whereas all noble morality grows out of a triumphant saying “yes” to itself, slave morality says “no” on principle to everything that is “outside,” “other,” “non-self”: and this “no” is its creative deed. This reversal of the evaluating glance – this *e s s e n t i a l* orientation to the outside instead of back onto itself – is a feature of *r e s s e n t i m e n t*: in order to come about, slave morality first has to have an opposing, external world, it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all, – its action is basically a reaction (GM I 10).

²⁵ Mill, *Die Freiheit*, 49–50.

²⁶ Mill, *On Liberty*, 89 ff.

At first sight, it might seem as if Nietzsche finally found common ground with Mill. The concept of slave morality is explicated along the lines of “reaction” which not only indicates a terminological but also a systematic kinship. The critique of Christian morality in *On Liberty* is also framed “Pagan self-assertion”²⁷ versus “Christian self-denial” – a dichotomy that resonates with the terms “affirmation” and “denial” Nietzsche developed drawing on Schopenhauer.²⁸ In a preliminary work for the development of master-and-slave morality in *On the Genealogy of Morality*, we also find the “battle against ‘Paganism’” which might be a reference to Mill’s “protest against Paganism,” another overlap in reactionary systematics (Nachlass 1887, 8[4], KSA 12.332, my translation). Even though it is questionable whether Mill and Nietzsche had similar “Greek and Roman sources”²⁹ in mind, a certain partisanship for pre-Christian thought that serves as a contrast to reactionary morality cannot easily be brushed aside.³⁰

Nevertheless, it would be too quick to assume an actual overlap in philosophical positions based on this resemblance. On a closer look, once again, Nietzsche turns Mill against Mill in this section. Nietzsche takes up Mill’s critique of Christian morality and directs it back at the “patriots” of the opening metaphor from the animal realm. These “patriots,” originally the first in Mill’s quest toward liberty, are revealed not only as representatives of slave morality, but as its actual creators. Similar to the justification of the strong animals in the last chapter, what might at first seem a resemblance is turned into a devastating critique. However, we also have to keep in mind that Nietzsche did not aim at exposing Mill’s inconsistencies at this point. Since Mill is not even mentioned in *On the Genealogy of Morality*, it rather seems as if Nietzsche either actively sought to cover the traces of his interlocutor or did not think it worthwhile to reveal the origin of his sources.

Besides multiple references to Leopold Schmidt’s *Ethik der alten Griechen* (1882) regarding the affirmative character of master morality, Sommer reveals Eugen Dühring as a likely source for the concept and illustration of resentment in GM I 10 and refers to literature on Fyodor Dostoevsky as an inspiration for the differentiation of activity and passivity.³¹ For the term “reaction,” Sommer rightly points to Nietz-

27 Mill, *On Liberty*, 112.

28 Cf. Tom Stern, “Nietzsche’s Ethics of Affirmation,” in Tom Stern (ed.), *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2019, 351–73.

29 Mill, *On Liberty*, 89–90.

30 While the identification of Leopold Schmidt’s *Ethik der alten Griechen* as a source for master morality localizes Nietzsche’s context to a certain degree (cf. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, 98), Plato might have served as one source for Mill’s desirable form of morality. See Kyriakos N. Demetriou / Antis Loizides, *John Stuart Mill: A British Socrates*, London 2013, for Mill’s ties to ancient Greek philosophy. In order to properly pursue this question, an integrated perspective that does not reduce itself to individual sources would be necessary.

31 Cf. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, 147–8.

sche's readings of the physiologist Wilhelm Roux.³² In general, these contributions give us reason to assume that Nietzsche dealt with a variety of sources while developing his concept of master-and-slave morality. The portrayed narrative structure of *On the Genealogy of Morality*, however, indicates that Mill can at least be considered a further interlocutor in this case, enabling Nietzsche to develop a precise critique of morality through supra-ethical individualism. By revealing Nietzsche's resources and thereby contextualizing the development of master-and-slave morality, we can gain an understanding of the relevant opponents in *On the Genealogy of Morality* beyond Nietzsche's self-declared addressees.

Mill's rather brief critique of Christian morality in *On Liberty* is neither the one key source for the concepts of master-and-slave morality nor the single reference for its illustration in GM I 10. Nevertheless, the second reference suggests that it still played a crucial role in shaping the first essay of *On the Genealogy of Morality* and consequently raises new research questions. It is necessary to explore how far we can consider *On Liberty* a source for the general concept of master-and-slave morality, whose terminology probably stems from Schopenhauer.³³ How does the reference complement existing research on Mill's role in this context, especially regarding the earlier appearance of master-and-slave morality in *Beyond Good and Evil* (1886)? In any case, *On Liberty* is very likely to have served Nietzsche in developing and specifying his take on morality's origin. Turning Mill not only against Mill – that remains hidden for the reader – but also against ethical conceptions of liberty in general, Nietzsche evokes doubts about attempts that seemingly aim at defending the individual against potential encroachments from morality.

Reference 3: The Sovereign Individual Beyond “*Sittlichkeit*”

Through a third reference, I present Mill's concept of the nonconformist lifestyle as a resource for Nietzsche's sovereign individual. After transforming Mill's narration on morality's origin in the first essay, Nietzsche continues to explore the transformation's implications for individual freedom in the second essay. While Nietzsche's “supra-ethical” concept of the sovereign individual transgresses Mill's community, we find frequent references to the Englishman that hint at *On Liberty*'s role as midwife for *On the Genealogy of Morality*. Nietzsche's masterpiece of dialectics, however, is contextualized by the narrative structure of the work underlining its experimental and exploratory character.

³² Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”*, 151.

³³ Cf. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*, Berlin 2016, 746.

After Mill already contrasted his concept of individual liberty by drawing on the reactionary constitution of Christian morality, the Englishman extended it, employing a mechanical worldview³⁴ as an opponent. Of the paragraph in question, Nietzsche highlighted the lower half, partly with double pencil marks in his copy of the book. There, Mill presents us with a concept of humanity as an organism that has individual judgement and feeling as its core. At first, however, we are introduced to two ways of life that create a tension between the ideal of individual liberty and its obedient counterpart that evokes the subsequent mechanical worldview.

Derjenige, welcher seinen Lebensplan von der Welt oder von seinem Theil der Welt für sich erwählen läßt, hat weiter keine Fähigkeit nöthig als die äffische der Nachahmung. Derjenige dagegen, welcher seinen Plan für sich selbst macht, wendet alle seine Fähigkeiten an: seine Beobachtungsgabe, um zu sehen, seinen Verstand und seine Urtheilskraft, um vor auszusehen, seine Thätigkeit, um das Material für seine Entscheidung zu sammeln, seine Unterscheidungskraft, um eine Entscheidung zu treffen, und wenn er sie getroffen hat, seine Festigkeit und Selbstbeherrschung, um seinem wohl erwogenen Entschlusse treu zu bleiben.³⁵

He who lets the world, or his own portion of it, choose his plan of life for him, has no need of any other faculty than the ape-like one of imitation. He who chooses his plan for himself, employs all his faculties. He must use observation to see, reasoning and judgment to foresee, activity to gather materials for decision, discrimination to decide, and when he has decided, firmness and self-control to hold to his deliberate decision.³⁶

In the same paragraph, Mill brings up the question of the relative worth of an individual indicating a certain ranking order amongst human beings – a question that, as is known, heavily occupied Nietzsche.³⁷ According to Mill, the simple fact that something was done by a human being honors an act. This part of the paragraph recalling Mill's metaphorical portrayal of all animals being members of the community, is most strongly marked by Nietzsche:

Wie wird es aber dann mit seinem verhältnißmäßigen Werth als menschliches Wesen stehen? Es kommt in der Tat nicht bloß darauf an, was die Menschen thun, sondern auch darauf, welcher Art die Menschen sind, die es thun. Unter allen Menschenwerken, für deren Vervollkommnung und Verschönerung das menschliche Leben mit Recht verwendet wird, ist sicherlich keines wichtiger als der Mensch selbst. Gesetzt, es wäre möglich, durch Automate in Menschengestalt maschinenmäßig Häuser bauen, Äcker bestellen, Schlachten schlagen, Prozesse entscheiden, Kirchen gründen und selbst Gebete verrichten zu lassen, so wäre es doch ein beträchtlicher

³⁴ Nietzsche occasionally draws on aspects of mechanical worldviews as a foil for differentiation in various contexts – ironically also regarding the “English psychologists” (GM I 1) in *On the Genealogy of Morality*.

³⁵ Mill, *Die Freiheit*, 60.

³⁶ Mill, *On Liberty*, 106.

³⁷ E.g., Nachlass 1887, 10[59], KSA 12.491.

Verlust, wenn man solche Automate auch nur für die Männer und Weiber eintauschen wollte, die gegenwärtig die civilisirten Theile der Welt bewohnen, und die doch sicherlich nur gar dürftige Proben dessen sind, was die Natur hervorbringen kann und einst hervorbringen wird. Die Menschennatur gleicht nicht einer Maschine, die nach einem Modell construiert wird, um die ihr zugewiesene Arbeit genau zu verrichten, sondern einem Baum, der vermöge der Wirkung innerer Kräfte, die ihn zu einem lebenden Organismus machen, nach allen Seiten wachsen und sich entfalten muß.³⁸

But what will be his comparative worth as a human being? It really is of importance, not only what men do, but also what manner of men they are that do it. Among the works of man, which human life is rightly employed in perfecting and beautifying, the first in importance surely is man himself. Supposing it were possible to get houses built, corn grown, battles fought, causes tried, and even churches erected and prayers said, by machinery – by automatons in human form – it would be a considerable loss to exchange for these automatons even the men and women who at present inhabit the more civilised parts of the world, and who assuredly are but starved specimens of what nature can and will produce. Human nature is not a machine to be built after a model, and set to do exactly the work prescribed for it, but a tree, which requires to grow and develop itself on all sides, according to the tendency of the inward forces which make it a living thing.³⁹

Mill eventually continues to demonstrate how in earlier times, “when the element of spontaneity and individuality was in excess,” it needed to be tamed through “law and discipline.”⁴⁰ For his own times, he expresses a need for more individual action due to the “deficiency, of personal impulses and preferences.” This strong call for individual liberty has earned Mill a reputation for being a nonconformist author.⁴¹

Mill’s nonconformist diagnosis of his times, however, resembles passages at the beginning of *On the Genealogy of Morality*’s second essay. In GM II 1, Nietzsche turns the previously devalued process of civilization into the preliminary work preparing individual liberty. His depiction of the sovereign individual that emerges as a result of this process reminds of Mill’s explications of the non-conformist way of life:

But what a lot of preconditions there are for this! In order to have that degree of control over the future, man must first have learnt to distinguish between what happens by accident and what by design, to think causally, to view the future as the present and anticipate it, to grasp with certainty what is end and what is means, in all, to be able to calculate, compute – and before he can do this, man himself will really have to become reliable, regular, necessary, even in his own self-image, so that he, as someone making a promise is, is answerable for his own future! (GM II 1)

³⁸ Mill, *Die Freiheit*, 60.

³⁹ Mill, *On Liberty*, 106–7.

⁴⁰ Mill, *On Liberty*, 109.

⁴¹ Cf. Birger P. Priddat, “Nonkonformität und Öffentlichkeit: John Stuart Mills Sozialphilosophie, Reconsidered,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 86/4 (2000), 518–36.

It is noteworthy that compared to *On Liberty*'s hint toward law and discipline, Nietzsche's illustration of "morality of custom" (GM II 2) turns out rather brutal and vivid. The sovereign individual in *On the Genealogy of Morality*, however, seems to undergo similar steps of self-development to its relative in *On Liberty*. In the next section, Nietzsche, just like Mill, introduces a metaphor of humanity as a tree and portrays the sovereign individual as its "ripest fruit" (GM II 2). But instead of placing the individual within the community, as Mill did, Nietzsche continues to reshape Mill's origin of morality resulting in the transgression of ethical concepts of liberty:

Let us place ourselves, on the other hand, at the end of this immense process where the tree actually bears fruit, where society and its morality of custom finally reveal what they were simply the means to: we then find the sovereign individual as the ripest fruit on its tree, like only to itself, having freed itself from the morality of custom, an autonomous, supra-ethical individual (because "autonomous" and "ethical" are mutually exclusive), in short, we find a man with his own, independent, enduring will, whose prerogative it is to promise – and in him a proud consciousness quivering in every muscle of what he has finally achieved and incorporated, an actual awareness of power and freedom, a feeling that man in general has reached completion. This man who is now free, who actually has the prerogative to promise, this master of the free will, this sovereign (GM II 2).

It seems like Nietzsche takes his transformation of the origin of morality to the test in this crucial section. After changing the perspective of narration in the first essay of *On the Genealogy of Morality*, the beginning of the second essay might explore the respective implications for a possible concept of individual liberty. Starting from the weaker herd animals, Mill sketched civilization as a progress toward individual liberty among members of the community. Since Nietzsche's exploration begins with the stronger ruling animals who are not necessarily considered members as such, *On the Genealogy of Morality*'s narrative structure leads to the question of whether it was still possible to conceive a notion of freedom when the weak herd animals have already won.⁴² From this perspective, Nietzsche would stage a masterpiece of dialectics to reopen the possibility of freedom for the individual after the herd's triumph.

Nevertheless, it would be too short-sighted to understand this illustration of the sovereign individual as the crown of Nietzsche's supposed systematic philosophy or teachings. In light of the narrative structure of the Mill-references, the illustration of the sovereign individual can rather be considered dialectic (but experimental) in exploring the implications of the origin of morality. With his defense of the individual, Mill served Nietzsche the opportunity to break new ground beyond modern concepts and narrations of liberty. Instead of presupposing Nietzsche's philosophy as a "coherent, balanced and well-proportioned building"⁴³ that would systematically

⁴² Cf. GM I 9.

⁴³ Andreas Urs Sommer, "Nietzsches Abbrucharchitekturen," *Nietzscheforschung* 22 (2015), 17–28: 26, my translation.

lead toward the sovereign individual, the narrative structure suggests a rather questioning procedure. Following its marked appearance in the second essay, the sovereign individual consequently disappears in the course of the work.

So far, scholars have accredited Eduard von Hartmann, Harald Höffding and several others for their roles as potential sources for the section on the sovereign individual.⁴⁴ Understandably, the tree metaphor has been retraced to the Gospel of Matthew.⁴⁵ As with last chapter's master-and-slave morality, we thereby encounter multiple sources that contextualize the beginning of *On the Genealogy of Morality's* second essay, and it is very likely that an interplay between these sources would constitute the most promising approach to the text. The reference to Mill, however, provides us with a unique combination of terminological overlap⁴⁶ as well as involvement in the suggested narrative structure of the work. Taking into account *On Liberty's* possible role as a dialogue partner or midwife, we get a deeper understanding of the referential dynamics within *On the Genealogy of Morality* as well as the character of Nietzsche's work itself.

Nietzsche's illustration of the sovereign individual surely cannot be traced back to an isolated source. However, the frequent references to Mill – within the narrative structure as well in terminology – suggest a productive relationship. Taking Mill's non-conformist way of life as an opponent, Nietzsche advances a dialectical take on the possibilities of freedom for individuals under the new circumstances generated by the transformed origin of morality. Even though the contextualization of the second essay of *On the Genealogy of Morality* through the Mill-references increases the explanatory capacities and opens new perspectives to understand the work, the "results" of Nietzsche's exploration remain ambiguous for the reader.

Conclusion

Given the course of the three explorations, we have good reasons to assume that *On Liberty* played an important role in the development of *On the Genealogy of Morality*. Existing suspicions regarding the relevance of Mill for Nietzsche's work were substantiated by contextualizing passages in *On the Genealogy of Morality* with related sections in *On Liberty*. Nietzsche took up Mill's narration of the origin of morality

⁴⁴ Cf. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"*, 239 ff. See e.g. Aristotle's *zoon logon echon* as a possible source for the sovereign individual in Wolf Dieter Enkelmann, "Das 'Thier, das versprechen darf' und die Bedeutung der Gläubiger-Schuldner-Beziehung für Entstehung und Perspektive des Denkens," in Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2011, 391–400.

⁴⁵ Cf. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"*, 64.

⁴⁶ The organic plasticity of the sovereign individual also resembles *On Liberty*: "The mental and moral, like the muscular powers, are improved only by being used" (Mill, *On Liberty*, 105).

and reversed the perspective from the weak animals to that of the strong predators. He drew on Mill's critique of Christian morality to explicate his concept of master-and-slave morality, and then used the Englishman's notion of individual liberty to unfold his exploration into the possibilities of individuality beyond the community. Nietzsche would therefore break ground beyond Mill's concept of individual liberty.⁴⁷ Besides terminological overlaps and topical proximity, the narrative structure of *On the Genealogy of Morality* suggests *On Liberty* was a midwife for the work. Nietzsche's interest in Mill was – following the development of *On the Genealogy of Morality* – less a matter of philosophical sincerity than the search for material to unfold his own approach. Nietzsche would not give justice to Mill in terms of understanding Mill for the sake of Mill, but effectively profit from Mill's approach and its philosophical constitution.

Even though Nietzsche would have had the chance to openly attack Mill, twice turning his own weapons against him, he refrained from mentioning the Englishman once in the course of *On the Genealogy of Morality*. Why would Nietzsche, who has no reputation as a gracious reader, refrain from such an attack in *On the Genealogy of Morality* while bringing up polemic *ad hominem* arguments against Mill elsewhere? I suggest that Nietzsche actively and strategically covers his tracks in *On the Genealogy of Morality*. This obscuration of *On the Genealogy of Morality*'s link to *On Liberty* strengthens the deliberately cultivated impression that Nietzsche's take on morality's origin was original. Letting go of Mill as an addressee turns Nietzsche's transformation of Mill into a general attack on morality. Even though Nietzsche goes beyond individuality as it is portrayed in *On Liberty*, a certain proximity still became obvious. Instead of delivering the "better" Mill, however, Nietzsche builds up tension between a then-common take on morality and its transgression. This way of challenging the reader clearly distinguishes Nietzsche from Mill at the end of the day.⁴⁸

Bibliography

Anomaly, Jonny: "Nietzsche's Critique of Utilitarianism," *Journal of Nietzsche Studies* 29 (2005), 1–15
 Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, New York 2008

⁴⁷ This corresponds with Sommer's conclusion on Nietzsche's reading of the 12th volume of the complete edition of Mill's works: "But Nietzsche is not satisfied with Mill's relaxed liberalism. His works intend to take liberation further and also liberate from common sense and Mill's egalitarian liberation" (Sommer, "Friedrich Nietzsche liest Sigmund Freud," 294, my translation).

⁴⁸ I would like to thank Alec Carver for the improvement of the language of this article and Beat Röllin for the helpful advice on the dating of the sources. I also profited from the remarks and suggestions of two anonymous referees at *Nietzsche-Studien*, for which I am grateful.

- Brose, Karl: "Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill: Eine geisteswissenschaftliche Studie," *Nietzsche-Studien* 3 (1974), 152–74
- Conway, Stephanie: *Interpreting Mill's "On Liberty", 1831–1900*, London 2019
- Demetriou, Kyriakos N. / Loizides, Antis: *John Stuart Mill: A British Socrates*, London 2013
- Enkelmann, Wolf Dieter: "Das 'Thier, das versprechen darf' und die Bedeutung der Gläubiger-Schuldner-Beziehung für Entstehung und Perspektive des Denkens," in Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2011, 391–400
- Fornari, Maria Cristina: *Die Entwicklung der Herdenmoral: Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden 2009
- Foucault, Michel: "Nietzsche, la généalogie, l'histoire," in *Dits et écrits* 2, Paris 1994, 136–56
- Habibi, Don Asher: *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Boston 2001
- Kaufmann, Walter: "The Origin of Justice," *The Review of Metaphysics* 23/2 (1969), 209–39
- Lemm, Vanessa: *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009
- Mabille, Louise: *Nietzsche and the Anglo-Saxon Tradition*, New York 2009
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 2011
- Priddat, Birger P., "John Stuart Mills Theorie der Freiheit," in Erich W. Streissler (ed.), *John Stuart Mill: Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie*, Berlin 2002, 17–43
- Priddat, Birger P., "Nonkonformität und Öffentlichkeit: John Stuart Mills Sozialphilosophie, Reconsidered," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 86/4 (2000), 518–36
- Röllin, Beat / Stockmar, René: "Nietzsche lesen mit KGW IX: Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1," in Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (eds.), *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38
- Sommer, Andreas Urs: "Friedrich Nietzsche liest Sigmund Freud: John Stuart Mill und Harriet Taylor Mill als Selbstmodellierungsgehilfen," *Freiburger literaturpsychologische Gespräche: Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 39 (2019), 267–97
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2016
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"*, Berlin 2019
- Sommer, Andreas Urs: "Nietzsches Abbrucharchitekturen," *Nietzscheforschung* 22 (2015), 17–28
- Sommer, Andreas Urs: "Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung: Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches," *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 302–16
- Stern, Tom: "Nietzsche's Ethics of Affirmation," in Tom Stern (ed.), *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2019, 351–73
- Wolf, Jean-Claude: *Zarathustras Schatten: Studien zu Nietzsche*, Fribourg 2004

Heiner Schwenke

Welche Bücher Teichmüllers lagen Nietzsche vor? Versuch einer Rekonstruktion

Abstract: Which Books by Teichmüller Did Nietzsche Have Access to? An Attempt at a Reconstruction. The question of which books by Gustav Teichmüller Nietzsche had available has not been satisfactorily clarified to this day. Drawing on sources not considered so far, including the correspondence between Teichmüller and Franz Overbeck and a list that Teichmüller kept about copies of his writings he had sent to colleagues and friends found in his Nachlass, I conclude that Nietzsche only had four books by Teichmüller at his disposal (apart from the opusculum *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge*). Three of these were loans: *Aristotelische Forschungen I* from the University Library of Basel in the summer semester of 1870, *Die Wirkliche und die scheinbare Welt*, from Overbeck between late summer 1882 (at the earliest) and November 1885, and the *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III* also from Overbeck from October 1883 to November 1885. Only the *Aristotelischen Forschungen II* seem to have been Nietzsche's personal property (since 1869). Although it is often assumed that Nietzsche also read other books by Teichmüller – e. g., the *Studien zur Geschichte der Begriffe*, the *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II*, and the two volumes of the *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr.* – they were most likely not available to Nietzsche.

Keywords: Reception, Nietzsche's library, Gustav Teichmüller, Franz Overbeck

Die Auseinandersetzung mit Gustav Teichmüller war für die Entwicklung der theoretischen Philosophie Nietzsches bedeutsam.¹ Zudem scheinen Teichmüllers Darstellungen

¹ Siehe z. B. Herman Nohl, „Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus. G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt,“ in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149 (1913), 106–115; Karl-Heinz Dickopp, „Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970), 50–71; Paolo D'Iorio, „La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et African Spir“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 257–294; Robin Small, *Nietzsche in Context*, Aldershot 2001, 41–58; Nikolaos Loukidelis, „Es denkt“. Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus „Jenseits von Gut und Böse“, Würzburg 2013, 39–42 und 51–53; Jakob Dellinger, „Perspektive / perspektivisch / Perspektivismus“, in: *Nietzsche Online*, Berlin 2016: <https://www.degruyter.com/database/NIETZSCHE/entry/perspektive/html> (abgerufen am 29.07.2022); und Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016, 938.

Dr. Dr. Heiner Schwenke, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Abteilung III, Boltzmannstr. 22, 14195 Berlin, Deutschland, E-Mail: hschwenke@mpiwg-berlin.mpg.de

anderer Philosophen Spuren in Nietzsches Schriften hinterlassen zu haben.² Bis heute ist aber die für die Erforschung der Teichmüller-Rezeption Nietzsches grundlegende Frage, welche Bücher Teichmüllers Nietzsche vorlagen, nicht befriedigend geklärt.

In Nietzsches persönlicher Bibliothek findet sich als einzige Schrift Teichmüllers nur ein ungebundenes Exemplar der lediglich 19 Seiten Text umfassenden Abhandlung *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge* (1879).³ Deshalb gehe ich davon aus, dass Nietzsche Exemplare von Teichmüllers Büchern nur leihweise zur Verfügung hatte, sofern keine entgegenstehende Evidenz vorliegt.

Teichmüller selbst hatte Nietzsche ausweislich seines Verzeichnisses *Versendung der verschiedenen Schriften an Gelehrte und Freunde*,⁴ das er seit dem 1873 erschienenen dritten Band der *Aristotelischen Forschungen*⁵ führte, nur seine Rezension von Ingram Bywaters Edition der Fragmente Heraklits zugeschickt.⁶ Ein Grund, warum Teichmüller diesen Beitrag Nietzsche zukommen ließ, könnte darin liegen, dass er ihn darin (in einem Bywater-Zitat) namentlich erwähnt.⁷ Die Tatsache, dass Teichmüller Nietzsche überhaupt nur diesen philologischen Beitrag zusandte, wird verständlicher, wenn man berücksichtigt, dass er Nietzsche vor allem als Philologen sah, wie dies aus seinem Brief an seinen Nachfolger in Basel, Rudolf Eucken, vom 25. Januar 1874 hervorgeht:

Nietzsche's „Unzeitg. G.“ [sic] habe ich noch nicht in die Hände bekommen, da die Postverbindungen mit Deutschland sehr schwerfällig sind; doch habe ich ein Vorurtheil gegen seine philosophischen Versuche, weil ich die Grenzen seiner Begabung sehr wohl kenne u. den geistreichen Mann lieber auf dem Gebiete der Philologie fruchtbar sähe, wo der Geist grade nicht zu üppig wuchert.⁸

Nietzsches Name steht in der *Versendung* auch auf der Liste der Empfänger der philologisch ausgerichteten *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge*, ist aber durchgestrichen.

2 Siehe z. B. Karl-Heinz Dickopp, „Aspekte zum Verhältnis Nietzsche – Kant und ihre Bedeutung für die Interpretation des ‚Willen zur Macht‘“, in: *Kant-Studien* 61 (1970), 97–111, und Maurizio Scandella, „Did Nietzsche Read Spinoza?“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 308–332.

3 Gustav Teichmüller, *Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge*, Dorpat 1879. Vgl. Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 590.

4 Gustav Teichmüller, *Versendung der verschiedenen Schriften an Gelehrte und Freunde*, Nachlass, Basel, UB, UBH NL 79, A X 9.

5 Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*, Bd. III: *Geschichte des Begriffs der Parusie*, Halle 1873.

6 Siehe [Ingram Bywater], *Herakliti Ephesii Reliquii recensuit I. Bywater. Appendicis loco additae sunt Diogenis Laertii vita Heracliti, particulae Hippocratei De Diaeta libri primi, epistolae Heracliteae*, Oxford 1877, und dazu Gustav Teichmüller, „Bywater. Heraclit“ [Rezension], in: *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 27. Juni 1877, Stück 26, 825–832.

7 Siehe Teichmüller, „Bywater. Heraclit“, 830.

8 Teichmüller, Nachlass, B 816.

Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge war Nietzsche vielmehr von Overbeck zugeschiedt worden. Das geht aus dessen Brief an Nietzsche vom 2. August 1879 hervor (Nr. 1217, KGB II 6/2.1143). Overbeck sandte Nietzsche auch weitere Bücher Teichmüllers zu. Bislang ist es aber ungeklärt, wie viele und welche es waren. Für die Beantwortung dieser beiden Fragen wäre es gut zu wissen, wie Overbeck in den Besitz seiner Teichmüller-Bände kam. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass er sie alle von Teichmüller selbst erhielt. Teichmüller sandte ihm ausweislich der *Versendung* neben *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge* das 470 Seiten starke dritte „Heft“ der *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe* von 1879,⁹ den ersten und zweiten Band der *Literarischen Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr.* (1881 und 1884),¹⁰ *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882)¹¹ sowie seine Selbstanzeige der *Reihenfolge der platonischen Dialoge*,¹² seine Rezension von Felice Toccas *Ricerche Platoniche*¹³ und seine Erwiderung auf eine Rezension des ersten Bandes der *Literarischen Fehden*¹⁴ zu. Overbeck schickte Teichmüller am 1. August 1881 einen Dankesbrief nach der „schon vor Monaten erfolgte[n] Übersendung“ der *Literarischen Fehden I*.¹⁵ Overbeck schrieb weiter: „Es ist ja nicht die erste Sendung der Art, mit der Sie mich erfreut und zu Dank verpflichtet haben. [...] Von Ihren Zusendungen kann ich nachgerade förmlich eine Geschichte erzählen.“ Sie hätten mit der „Parusie“ begonnen, also mit dem dritten Band der *Aristotelischen Forschungen*, der den Titel *Geschichte des Begriffs der Parusie* trägt. Er hätte von dem Buch „gleich Kenntnis“ genommen. Es habe ihn aber „offen gestanden, damals keineswegs“ überzeugt. Overbeck nennt dann weiter die „höchst ansprechende Wegweisung über die Reihenfolge der platon. Dialoge“ sowie die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III*. In letzteren habe er „eine Reihe von Erörterungen“ gefunden, die ihn „für die Geschichte des Christlichen Platonismus auf’s Höchste interessieren.“¹⁶ Teichmüller schrieb am 18. August 1881¹⁷ zurück, dass Overbeck wohl

9 Gustav Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Heft 3: *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotha 1879.

10 Gustav Teichmüller, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.*, [Bd. I], Breslau 1881, und *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.*, Bd. II, Breslau 1884.

11 Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau 1882.

12 Gustav Teichmüller, „Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge“ [Selbstanzeige], in: *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 15. Oktober 1879, Stück 42, 1313–1326.

13 Gustav Teichmüller, „Tocco. Ricerche Platoniche“ [Rezension], in: *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 3. März 1880, Stück 9, 257–274.

14 Gustav Teichmüller, „Zur Erwiderung“, in: *Philologische Rundschau* 2 (1882), 956–960.

15 Teichmüller, Nachlass, B 2249.

16 Dieses Interesse relativiert sich allerdings, wenn man bedenkt, dass sich das Buch vermutlich seit zwei Jahren in Overbecks Besitz befand und er nach eigener Aussage noch keine Zeit gefunden hatte, „einen mehr als oberflächlichen Einblick zu nehmen“ (Overbeck an Teichmüller vom 1. August 1881; Teichmüller, Nachlass, B 2249).

17 Teichmüller, Nachlass, B 2250. Der Brief trägt als Datumsangabe „6/18 Aug. 81“. Dorpat, das heutige Tartu, wo Teichmüller damals lehrte, gehörte damals zum Russischen Kaiserreich, in dem der Julia-

seine „größte Arbeit“, die *Studien zur Geschichte der Begriffe* (1874),¹⁸ nicht kenne. Das Werk berühre auch viele Fragen des „christlichen Platonismus“. Er werde Overbeck das Buch „mit Vergnügen“ zusenden lassen, wenn dieser es noch nicht besitze. Overbeck reagierte darauf anscheinend nicht. In seinem Brief vom 1. August 1881 gibt er dann noch, mit Lob und Kritik, seine Eindrücke aus der Lektüre des ersten Abschnitts der *Literarischen Fehden I*¹⁹ wieder. Er habe sich den folgenden Abschnitt über die Fehde zwischen Platon und Aristoteles²⁰ als „Ferienlektüre“ vorgenommen.

Die einzige hier bedeutsame Diskrepanz zwischen der *Versendung* und dem Briefwechsel Overbeck–Teichmüller vom August 1881 besteht darin, dass Overbeck den Empfang der *Aristotelischen Forschungen III* verdankt, obwohl er in der *Versendung* nicht als Empfänger verzeichnet ist. Der Irrtum liegt hier aber aller Wahrscheinlichkeit nach bei Teichmüller. Die *Versendung* beginnt mit den *Aristotelischen Forschungen III*, und Teichmüller scheint deren Empfänger überwiegend im Rückblick zu rekonstruieren. Das betreffende Register in der *Versendung* ist überschrieben: „Verzeichnis der Personen, welche die Parusie von mir empfangen“ (Hervorhebung Verf.). Zu Teichmüllers Brief vom 3. Dezember 1872 an den Verleger des Buches, Emil Barthel,²¹ gibt es als Beilage ein *Verzeichnis der Personen, denen die Parusie durch den Verleger als vom Autor überreicht zugeschickt wird*. Darin wird Overbeck als Empfänger genannt. Der Druck des Bandes war aber von Verzögerung, Verwirrung und Ärger begleitet,²² wodurch Teichmüller (zumindest zeitweise) zur Überzeugung kam, dass Barthel nicht die gewünschten Versendungen des Buches ausgeführt hatte.²³ Teichmüller zeigt sich im Brief an Overbeck vom 18. August 1881 jedenfalls nicht überrascht, dass dieser sich für die Zusendung der *Aristotelischen Forschungen III* bedankt, sondern geht in seiner Antwort ohne Umschweife auf dessen Kritik am Buch ein.

Ich halte es somit für gesichert, dass Overbeck von Teichmüller an Büchern (neben der kaum als Buch zu zählenden *Reihenfolge der platonischen Dialoge*) die *Aristotelischen Forschungen III*, die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III*, die *Literarischen Fehden I* und *II* sowie die *Wirkliche und scheinbare Welt* erhielt, auch wenn

nische Kalender galt. Deshalb versah Teichmüller seine Briefe gewöhnlich sowohl mit dem julianischen als auch mit dem gregorianischen Datum. 1881 lief der Julianische dem Gregorianischen Kalender um zwölf Tage nach. Das gregorianische Datum von Teichmüllers Brief ist also der 18. August 1881. In Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, Bd. VIII: *Briefe*, hg. v. Niklaus Peter und Frank Bestebreurtje, Stuttgart 2008, 505, wird angegeben, in Teichmüllers Nachlass befinde sich ein Brief von Franz Overbeck an Gustav Teichmüller vom 18. August 1881. Diese Fehlinformation ist vermutlich auf Verwirrung durch die doppelte Datumsangabe in Teichmüllers Brief zurückzuführen.

18 Gustav Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Frankfurt a.M. 1874.

19 Siehe Teichmüller, *Literarische Fehden 1*, 2–139.

20 Siehe Teichmüller, *Literarische Fehden 1*, 140–255.

21 Teichmüller, Nachlass, BV 3358.

22 Siehe den Briefwechsel in Teichmüller, Nachlass, BV 3338–3378.

23 Siehe Teichmüllers nachträgliche Notiz auf der Kopie seines Briefes an Barthel vom 3. Dezember 1872 (Teichmüller, Nachlass, BV 3358): „Da Barthel mir keine Versendungen gemacht hat ...“.

die Kataloge der Overbeck'schen Bibliothek die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III* nicht ausweisen.²⁴ Es ist nicht anzunehmen, dass Overbeck weitere Bücher Teichmüllers erwarb. Sein überfälliger Dankesbrief nach insgesamt sechs Zusendungen im Verlauf von acht Jahren zeugt trotz lobender Worte eher von Höflichkeit als von nachhaltigem Interesse. Teichmüller hatte ihm, wie erwähnt, die Zusendung der *Studien zur Geschichte der Begriffe* angeboten, und wenn Overbeck diesen von der Thematik für ihn wohl durchaus interessanten Band noch nicht einmal geschenkt haben wollte, warum hätte er sich dann weitere Bücher Teichmüllers kaufen sollen?

Ich halte es zudem für wahrscheinlich, dass Nietzsche *nur* von Overbeck Bücher Teichmüllers zugeschickt bekam. Overbeck war einer der engsten Freunde Nietzsches und sandte diesem nach dessen Weggang aus Basel im Jahr 1879 regelmäßig Geld und Bücher. Teichmüller verschickte zwar laut der *Versendung* auch Exemplare von zweien seiner Werke an andere Freunde Nietzsches, nämlich die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe I* (1876)²⁵ an Heinrich Romundt und die *Literarischen Fehden II* an Erich Rohde. Doch gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, dass sie Nietzsche diese Bücher zusandten. Rohde hatte sich zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Literarischen Fehden II* bereits Nietzsche entfremdet.

Overbeck war nicht die einzige Quelle Nietzsches für eine Leihe von Teichmüllers Büchern. Bis zu seinem Weggang aus Basel 1879 konnte Nietzsche sie sich aus der Basler Universitätsbibliothek besorgen. Am 12. Mai 1870 lieh er dort den ersten Band der *Aristotelischen Forschungen* (1867) aus.²⁶ Eine Rezeption wurde allerdings bis jetzt nicht nachgewiesen. Die Ausleihe eines anderen Werkes von Teichmüller aus der Universitätsbibliothek Basel durch Nietzsche ist nicht verzeichnet.

Völlig im Dunkeln liegt bisher, wie der zweite Band der *Aristotelischen Forschungen* von 1869, dessen Titel *Aristoteles Philosophie der Kunst* lautet,²⁷ in Nietzsches Hände gelangt ist. Zu ihnen wurden bisher zwei Notate vom Herbst 1869 nachgewiesen;²⁸ mir ist noch ein weiteres aus dieser Zeit aufgefallen.²⁹ Aus der Basler Universitätsbibliothek

24 Siehe Franz Overbeck, *Kataloge der Bibliothek Overbecks (1837–1905)*, Overbeck Nachlass, Basel, UB, UBH NL 53, A 334–336.

25 Gustav Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Heft I: *Herakleitos*, Gotha 1876.

26 Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*, Bd. I: *Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles*, Halle 1867. Siehe Luca Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universität Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442: 400.

27 Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*, Bd. II: *Aristoteles Philosophie der Kunst*, Halle 1869.

28 Siehe Nachlass 1869, 1[62], KSA 7.29, mit Bezug auf die *Aristotelischen Forschungen II*, 408 (vgl. Francisco Arenas-Dolz, „Nachweis aus Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*, Bd. II: *Aristoteles Philosophie der Kunst* (1869)“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 324), und Nachlass 1869, 1[65], KSA 7.30, mit Bezug auf *Aristotelische Forschungen II*, 429 f. (vgl. Aldo Venturelli, „Nachweise aus Eduard von Hartmann, Gustav Teichmüller, Moriz Rapp und Goethe“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 433–442: 434 f.).

29 Nachlass 1869, 1[64], KSA 7.29 f., mit einer vollständigen, bis auf ein Wort und zwei Kommata getreuen Abschrift von Teichmüllers 77 Wörter umfassenden Platon-Zitat in *Aristotelische Forschungen II*, 427 f.

hatte Nietzsche sein Exemplar nicht, von Overbeck ebenfalls nicht, denn sie lernten sich erst 1870 kennen. Es ist denkbar, dass Nietzsche das Buch käuflich erwarb. Da aber Teichmüller und Nietzsche im Herbst 1869 beide Mitglieder der Philosophisch-Historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät Basel waren, ist es wahrscheinlicher, dass Teichmüller dem kunstsinnigen jungen Kollegen ein Exemplar überreichte. Dass Teichmüller seine Werke großzügig verschenkte, belegt die *Versendung*. Es gibt meines Wissens zwar keine direkten Belege dafür, dass es einen fachlichen Kontakt zwischen Nietzsche und Teichmüller gab. Dafür spricht aber nicht nur der Umstand, dass sie Kollegen mit sich überschneidenden Interessen waren, sondern auch Teichmüllers Bemerkung gegenüber Eucken, er würde (in Hinsicht auf die Philosophie) die „Grenzen“ der „Begabung“ Nietzsches „sehr wohl“ kennen, ein Urteil, dass er nach meiner Einschätzung nicht ohne einen näheren fachlichen Umgang mit Nietzsche ausgesprochen haben wird.³⁰ Gegen beide Hypothesen kann man zwar einwenden, dass das Buch nicht in Nietzsches persönlicher Bibliothek vorhanden ist. Ein dauerhafter Besitz der *Aristotelischen Forschungen II* ist aber dennoch wahrscheinlich, weil Nietzsche 1884, also 15 Jahre nach der ersten Lektüre, recht unvermittelt zwei (unmittelbar aufeinander folgende) Notate zu diesem Buch niederschrieb.³¹ Dies geschah wohl zu der Zeit, als er gerade die *Wirkliche und scheinbare Welt* und die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III* vorliegen hatte. Es scheint fast, als habe Nietzsche sein Exemplar der *Aristotelischen Forschungen II*, angeregt durch seine aktuelle Teichmüller-Lektüre, kurz wieder hervorgeholt. Ein zusätzliches schwaches Indiz für den Besitz der *Aristotelischen Forschungen II* ist Nietzsches Postkarte vom 12. November 1885 an Overbeck (Nr. 645, KSB 7.109). Dort stößt man auf die Wendung „Deine zwei Teichmüller“. Man könnte im „Deine“ mitschwingen hören, dass es auch ein „mein Teichmüller“ gab, dass Nietzsche also selbst mindestens ein Buch von Teichmüller besaß.

Insgesamt halte ich es angesichts der beschriebenen Quellenlage für am wahrscheinlichsten, dass Bücher, die Teichmüller nach seinem Weggang aus Basel im Frühjahr 1871 verfasste, nur über Overbeck an Nietzsche kamen, und zwar nur solche, die Overbeck von Teichmüller zugesandt bekommen hatte. Das schliesse beispielsweise die verschiedentlich behauptete Lektüre der *Studien zur Geschichte der Begriffe* durch Nietzsche aus.³² Weiter schlage ich die Hypothese vor, dass Nietzsche von Overbeck genau zwei Bücher erhielt, wenn man das ungebundene Opusculum *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge* nicht als Buch zählt. Dafür spricht erstens der erwähnte

³⁰ Siehe den Brief Teichmüllers an Eucken vom 25. Januar 1874 (Teichmüller, Nachlass, B 816).

³¹ Nachlass 1884, 26[122], KSA 11.182 und 26[123], KSA 11.183, mit Bezug auf die *Aristotelischen Forschungen II*, 288 f. bzw. 182 f. (vgl. Francisco Arenas-Dolz / Mattia Riccardi, „Nachweis aus Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*, Bd. II: *Aristoteles Philosophie der Kunst* (1869)“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 518 f.).

³² Siehe KGB 6/1.432 und KGB III 7/1.432 (Nachbericht) sowie Hans-Jürgen Gawoll, „Nietzsche und der Geist Spinozas. Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 44–61: 58.

Brief Nietzsches an Overbeck vom 12. November 1885: „Deine zwei Teichmüller liegen vor mir und folgen demnächst.“³³ Zweitens liegen auch nur zu zwei Werken Teichmüllers außer den schon vor Overbecks Ankunft in Basel rezipierten *Aristotelischen Forschungen II* eindeutige Nachweise für Nietzsches Lektüre vor, nämlich zur *Wirklichen und scheinbaren Welt* und zu den *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III*.

Ich vermute, dass es diese und nur diese beiden Bücher waren, die Nietzsche von Overbeck erhielt. Am 27. Oktober 1883 schrieb er an Overbeck: „Teichmüller II ist eingetroffen.“ (Nr. 470, KSB 6.449). Ich schlage die Hypothese vor, dass „Teichmüller II“ das – in zeitlicher Reihenfolge gesehen – zweite Buch Teichmüllers bezeichnet, das Nietzsche von Overbeck erhielt. Bei „Teichmüller II“ wird es sich aber nicht um die *Wirkliche und scheinbare Welt* handeln, da Nietzsche bereits vorher Notate zu diesem Werk verfasste. Nietzsche hatte zuvor, am 22. Oktober 1883, an Overbeck geschrieben: „[B]eim Lesen Teichmüllers bin ich immer mehr starr vor Verwunderung, wie wenig ich Plato kenne und **wie sehr** Zarathustra πλατωνίζει“ (Nr. 469, KSB 6.449). Nach den vorstehenden Überlegungen kann sich das nur auf die *Wirkliche und scheinbare Welt* beziehen.³⁴ Nietzsches Postkarte erreichte Basel ausweislich eines der drei Poststempel bereits am 23. Oktober 1883.³⁵ Die Post lief also nur einen Tag von Genua bis nach Basel. Overbeck, der sich bei Nietzsches Karte an Teichmüllers heterodoxe Deutung der platonischen Philosophie in den *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III* erinnert haben wird, versorgte seinen Freund wohl deshalb postwendend mit diesem Band, dessen Ankunft am 27. Oktober 1883 von Nietzsche gemeldet wurde. Vor diesem Datum sind meines Wissens keine Spuren einer Lektüre dieses Werkes in Nietzsches Schriften nachweisbar.³⁶

Eine alternative Lesart von „Teichmüller II“ ist, dass damit ein zweiter Band eines mehrbändigen Werkes Teichmüllers gemeint ist, also der zweite Band der *Aristoteli-*

³³ Nietzsches Brief vom 2. Juli 1885 (Nr. 609, KSB 7.61), in dem von „Deinem „Teichmüller““ die Rede ist, widerspricht der späteren Rede von „Deine[n] zwei Teichmüller“ nicht. Es ist zum Beispiel denkbar, dass Overbeck nach einem bestimmten Buch Teichmüllers gefragt hatte.

³⁴ Der Auffassung von KGB III 7/1.432 (Nachbericht), Nietzsche beziehe sich hier auf Teichmüllers *Studien zur Geschichte der Begriffe*, folge ich nicht, weil Overbeck das Buch nicht besaß und es deshalb kaum an Nietzsche gelangen konnte. Zudem existieren m.W. für dieses Buch keine eindeutigen Nachweise einer Lektüre Nietzsches.

³⁵ Siehe das Digitalisat der Postkarte unter <https://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/2343308> (abgerufen am 01.07.2022).

³⁶ Bisher wurden m.W. vier eindeutige Notate zu den *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III* nachgewiesen, drei vom Herbst 1883 und eines vom Sommer–Herbst 1884: Nachlass 1883, 16[84], KSA 10.527, mit Bezug auf *Neue Studien III*, 130; 20[4], KSA 10.590, mit Bezug auf *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III*, 55 und 65; 20[7], KSA 10.591, mit Bezug auf *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III*, 76 f. (vgl. zu diesen drei Notaten Mattia Riccardi, „Nachweise aus Gustav Teichmüller; *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe* (1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 389; und Nachlass 1884, 26[416], KSA 11.262, mit Bezug auf *Neue Studien III*, 124 (vgl. Scandella, „Did Nietzsche Read Spinoza?“, 317). Die Deutung in KGW VII 4/2.183 (Nachbericht), das Notat 26[416], KSA 11.262 beziehe sich auf die *Wirkliche und scheinbare Welt*, 6, kann nicht überzeugen.

schen Forschungen, der Neuen Studien zu Geschichte der Begriffe oder der Literarischen Fehden. Die Aristotelischen Forschungen II enthalten jedoch keine Darstellung der Platon-Interpretation Teichmüllers. Wenn man davon ausgeht, dass „Teichmüller II“ von Overbeck als Reaktion auf Nietzsches Karte vom 22. Oktober 1883 verschickt wurde, wäre es rätselhaft, warum dabei die Wahl auf *Aristoteles Philosophie der Kunst* fiel. Das Buch befand sich ohnehin nach den verfügbaren Quellen nicht in Overbecks Besitz. KGB III 7/1.433 (Nachbericht) identifiziert „Teichmüller II“ mit dem zweiten Band der *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe*, wogegen dieselben Einwände sprechen. Andreas Urs Sommer vermutet, „Teichmüller II“ beziehe sich auf den zweiten Band der *Literarischen Fehden*, der nach seiner Ansicht „vermutlich schon im Herbst 1883 erhältlich war“.³⁷ Doch erschienen die *Literarischen Fehden II* erst ein Jahr später. Das Vorwort ist auf Juli 1884 datiert, im Inhaltsverzeichnis findet sich eine in den Fahnen eingefügte Anmerkung vom 11. September 1884. Erschienen ist der Band wohl frühestens Ende Oktober 1884.³⁸ Elisabeth Flucher gibt an, „Teichmüller II“ beziehe sich auf das zweite Buch der *Wirklichen und scheinbaren Welt*.³⁹ Dieses Werk erschien jedoch in einem Band. Mit „Buch“ werden darin die beiden Hauptteile bezeichnet. Außerdem bezieht sich Nietzsche schon im Frühjahr bis Sommer 1883, also vor dem Erhalt von „Teichmüller II“, mit Namensnennung und Seitenangabe auf das zweite „Buch“ der *Wirklichen und scheinbaren Welt*.⁴⁰ Es kommt also kein zweiter Band eines mehrbändigen Werks von Teichmüller ernsthaft als „Teichmüller II“ infrage.

Wenn „Teichmüller II“ ein anderes Werk als die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III* bezeichnen würde, so würde das außerdem die Zahl der von Overbeck an Nietzsche gesendeten Bücher Teichmüllers auf drei erhöhen, denn in Bezug auf die *Wirkliche und scheinbare Welt* und die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III* ist es kaum vorstellbar, dass sie auf einem anderen Wege als über Overbeck an Nietzsche gelangt sind, weil Teichmüller sie anscheinend keinem anderen Freund Nietzsches zugesandt hatte. Dies würde aber nicht zur Meldung „Deine zwei Teichmüller“ passen.⁴¹ Das spricht gegen eine Identifizierung der *Literarischen Fehden I* mit „Teichmüller II“, die Thomas Brobjer anscheinend erwägt.⁴² Zudem konnten bisher keine eindeutigen Bezugnahmen auf die *Literarischen Fehden I* in Nietzsches Schriften nachgewiesen

37 Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, 80.

38 Siehe Teichmüller, *Versendung*, Nachlass, A X 9.

39 Elisabeth Flucher, „Schweigen als Ideal der Rede. Kritik der Esoterik in *Also sprach Zarathustra*“, in: *Nietzscheforschung* 27 (2020), 111–128: 113.

40 Siehe Nachlass 1883, 7[153], KSA 10.292, mit Bezug auf Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 204.

41 Dieses Argument spricht auch gegen eine Lektüre von Teichmüllers *Studien zur Geschichte der Begriffe* durch Nietzsche.

42 Siehe Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 137.

wurden. Deshalb bleibt die These, es handle sich bei „Teichmüller II“ um die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III*, die plausibelste.⁴³

Damit ist auch der Zeitraum recht sicher bestimmbar; in dem Overbecks „zwei Teichmüller“ Nietzsche zur Verfügung standen. Die *Wirkliche und scheinbare Welt* erschien nicht viel früher als Mitte August 1882.⁴⁴ Nietzsche kann sie also kaum vor der zweiten Augushälfte 1882 von Overbeck erhalten haben. Erste Notate wurden für die Zeit November 1882–Februar 1883 nachgewiesen.⁴⁵ Die *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe III* erhielt Nietzsche nach meiner Rekonstruktion am oder unmittelbar vor dem 27. Oktober 1883. Beide Bände bereitete Nietzsche am 12. November 1885 für die Rücksendung an Overbeck vor;⁴⁶ meines Wissens deutet nichts darauf hin, dass er sie nicht auch abgeschickt hat.

Zu den vier Teichmüller-Bänden, die Nietzsche nach meiner Vermutung persönlich vorlagen, gesellt sich noch der indirekte Kontakt mit *Darwinismus und Philosophie* (1877),⁴⁷ die 90-seitige Schriftfassung eines Vortrags von Teichmüller, durch die ausführliche Rezension von Otto Caspari,⁴⁸ in der einige prägnante Teichmüller-Zitate geboten werden. Nietzsche las die Rezension nachweislich im Herbst 1881 und kam dadurch erstmals mit dem Perspektivismus Teichmüllers in Berührung.⁴⁹

43 So auch z. B. KGB III 7/1.303 (Nachbericht).

44 Am 14. August 1882 schrieb Teichmüller an Wilhelm Dilthey, *Die Wirkliche und die scheinbare Welt* sei „so eben“ erschienen (Teichmüller, Nachlass, B 718).

45 Nachlass 1882/83, 5[1]237, 239 und 241, KSA 10.215, mit Bezug auf *Die Wirkliche und die scheinbare Welt*, 131 f. (vgl. Mattia Riccardi, „Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882)“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 331 f.).

46 Siehe die Postkarte dieses Datums an Overbeck (Nr. 645, KSB 7.109).

47 Gustav Teichmüller, *Darwinismus und Philosophie*, Dorpat 1877.

48 Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Breslau 1881, 141–185.

49 Siehe Small, *Nietzsche in Context*, 42; Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context*, 76 f.; und Dellinger, „Perspektive / perspektivisch / Perspektivismus“, 51. Small schließt nicht aus, dass Nietzsche *Darwinismus und Philosophie* vorliegen hatte, denn er sieht eine Parallele zwischen einer Stelle aus dieser Schrift, die bei Caspari nicht zitiert wird, wo Teichmüller in Bezug auf ein „perspektivisches Bild“ davon spricht, dass „das Krumme als grade, das Grade als krumm erscheinen muss“ (Teichmüller, *Darwinismus und Philosophie*, 43), und einer Stelle aus *Also sprach Zarathustra* (1883–85): „Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles, was steht, drehend“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.110; vgl. Small, *Nietzsche in Context*, 43, der die Stelle nur bis „krumm“ zitiert). Doch diese Parallele ist zu vage, um als Nachweis für eine Lektüre von *Darwinismus und Philosophie* durch Nietzsche gelten zu können. Man könnte spekulieren, dass Nietzsche das Bändchen in seiner Basler Zeit von Ludwig Rütimeyer erhielt, an den es Teichmüller laut der *Versendung* 1877 schickte (der Name Rütimeyer ist mit dem Zusatz „15 März“ versehen), dafür gibt es jedoch m.W. keinerlei Anhaltspunkt.

Literaturverzeichnis

- Arenas-Dolz, Francisco, „Nachweis aus Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen, Bd. II: Aristoteles Philosophie der Kunst* (1869)“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 324
- Arenas-Dolz, Francisco / Riccardi, Mattia: „Nachweis aus Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen, Bd. II: Aristoteles Philosophie der Kunst* (1869)“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 518 f.
- Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Crescenzi, Luca: „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universität Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442
- Dellinger, Jakob: „Perspektive / perspektivisch / Perspektivismus“, in: *Nietzsche Online*, Berlin 2016: <https://www.degruyter.com/database/NIETZSCHE/entry/perspektive/html>
- Dickopp, Karl-Heinz: „Aspekte zum Verhältnis Nietzsche – Kant und ihre Bedeutung für die Interpretation des ‚Willen zur Macht‘“, in: *Kant-Studien* 61 (1970), 97–111
- Dickopp, Karl-Heinz: „Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970), 50–71
- D'Iorio, Paolo: „La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et African Spir“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 257–294
- Flucher, Elisabeth: „Schweigen als Ideal der Rede. Kritik der Esoterik in *Also sprach Zarathustra*“, in: *Nietzscherforschung* 27 (2020), 111–128
- Gawoll, Hans-Jürgen: „Nietzsche und der Geist Spinozas. Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 44–61
- Loukidelis, Nikolaos: „*Es denkt*“. Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus „*Jenseits von Gut und Böse*“, Würzburg 2013
- Nohl, Herman: „Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus. G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149 (1913), 106–115
- Riccardi, Mattia: „Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882)“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 331 f.
- Riccardi, Mattia: „Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe* (1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 389
- Scandella, Maurizio: „Did Nietzsche Read Spinoza?“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 308–332
- Small, Robin: *Nietzsche in Context*, Aldershot 2001, 41–58
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016
- Venturelli, Aldo: „Nachweise aus Eduard von Hartmann, Gustav Teichmüller, Moriz Rapp und Goethe“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 433–442

Nachweis zur Quellenforschung

NACHWEIS AUS ALFONS BILHARZ, *DER HELIOCENTRISCHE STANDPUNCT DER WELTBETRACHTUNG* (1879)

mitgeteilt von Mattia Riccardi

Nachlass 1880, 2[56], KSA 9.42, Z. 19–KSA 9.43, Z. 1:

Die „Möglichkeit einer äußeren Einwirkung, das Bedingt-werden-können“ setzt gerade nicht „Freiheit“ sondern „Bedingtheit“ voraus. Zwei unbedingte Dinge können nicht aufeinander wirken.

Vgl. Alfons Bilharz, Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879, S. 217:

Die Causalität reicht nicht an das Sein selbst. Es bedarf nur geringen Nachdenkens, um einzusehen, dass das Bestimm-t-werden-Können, oder die Möglichkeit einer äusseren Einwirkung ein unbedingtes Sein, also Freiheit, voraussetze.

Auch die Notiz 2[57], KSA 9.43, lässt sich als kritische Bemerkung zu Bilharz' Freiheitsauffassung lesen.¹ Möglicherweise gilt dies auch für die Notiz 2[49], KSA 9.41, die sich – genauso kritisch – mit der Implikation „Moralität, wenn nothwendig Verantwortlichkeit“ beschäftigt.

Vgl. Alfons Bilharz, Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879, S. 215:

Der Einsicht, dass Moralität Freiheit nothwendig voraussetze, dass Verantwortlichkeit ohne Freiheit undenkbar sei, hat sich wohl niemals eine Moralphilosophie entziehen können.

Literaturverzeichnis

Riccardi, Mattia: „Materialien zur Entstehung der *Morgenröthe*. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* (1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 367–381

¹ Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Bilharz vgl. Mattia Riccardi, „Materialien zur Entstehung der *Morgenröthe*. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* (1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 367–381. Der mitgeteilte Nachweis ergänzt diese ausführliche Studie.

Dr. Mattia Riccardi, University of Porto, Faculty of Arts and Humanities, Institute of Philosophy, Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto, Portugal, E-Mail: riccardi@letras.up.pt



Rezensionen

Emily Hughes

Heidegger's Nietzsche, and the Finite Repetition of Difference

1. Rafael Winkler, *Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*. London / New York: Bloomsbury 2018, 151 pp., ISBN 978-1350059368.
2. José Daniel Parra, *Heidegger's Nietzsche: European Modernity and the Philosophy of the Future*. Lanham, MD: Lexington Books 2019, 213 pp., ISBN 978-1498576727.
3. Duane Armitage, *Philosophy's Violent Sacred: Heidegger and Nietzsche through Mimetic Theory*. East Lansing, MI: Michigan State University Press 2021, 141 pp., ISBN 978-1611863871.

Abstract: In this review essay, I take up a critical analysis of three recently published monographs in Heidegger-Nietzsche scholarship. Whilst their projects are diverse, I suggest that Winkler, Parra and Armitage are each fundamentally concerned with the critique of the Cartesian subject in Heidegger's interpretation of Nietzsche and attempt to varying extents to ground this problematization of subjectivity in the phenomenon of time. Nevertheless, whilst each emphasises the importance of time in understanding both Heidegger's and Nietzsche's critique of the subject, it is surprising that they either underplay or misappropriate the significance of eternal recurrence, the temporal phenomenon which Heidegger defines as Nietzsche's "thought of thoughts." After engaging each account, my aim is to then consider how they might be critically re-framed in light of Heidegger's interpretation of eternal recurrence which, I suggest, is fundamental to understanding Heidegger's engagement with Nietzsche, as well as his own philosophical project more broadly.

Keywords: Heidegger, Descartes, Subject, Time, Eternal recurrence

Heidegger's well-known account of Nietzsche as a metaphysical thinker endures as an important yet divisive area of research. Regardless of whether it is interpreted as a genuine confrontation, a thinly veiled form of self-expression, or a hermeneutic expansion of themes latent in Nietzsche's thought (Parra, 4–9), Heidegger's sustained encounter with Nietzsche continues to provoke increasingly diverse lines of philosophical inquiry from scholars of both thinkers. This heterogeneity is particularly evident in three recently published monographs: Rafael Winkler's *Philosophy of Finitude*, José Daniel Parra's *Heidegger's Nietzsche*, and Duane Armitage's *Philosophy's Violent Sacred*. Approaching the Heidegger-Nietzsche encounter from significantly different vantage points, these books interrogate a wide-range of philosophical questions, from being, nothingness, death and finitude, to truth, nihilism, presence and absence, and violence, religion and poetry. Whilst there are innumerable lines of intersection among them, two underlying concerns can be seen to draw the projects together: Winkler, Parra and Armitage are all

Dr. Emily Hughes, University of York, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Heslington, York YO10 5DD, United Kingdom, E-Mail: emily.hughes@york.ac.uk

fundamentally concerned with the critique of the Cartesian subject in Heidegger's interpretation of Nietzsche and attempt to varying extents to ground this problematization of subjectivity in the phenomenon of time. Yet, whilst they emphasise the importance of time in understanding the Heideggerian and Nietzschean critique of the subject, it is curious that they either underplay or misappropriate the significance of eternal recurrence, the temporal phenomenon which Heidegger defines as Nietzsche's "thought of thoughts." After giving a brief account of each book's unique take on the problem of the subject and time, my aim in this review essay is to consider how they might be critically re-framed in light of eternal recurrence, which, I suggest, is fundamental to understanding Heidegger's engagement with Nietzsche and his philosophical project more broadly.

Heidegger and Nietzsche at the Limits of Subjectivity

1. Rafael Winkler's *Philosophy of Finitude* is a rich and thought-provoking book that centers around the notion of subjectivity and its confrontation with the experience of "uniqueness." Considering it to be both unidentifiable and unclassifiable, Winkler variously describes uniqueness as absolute difference or otherness; as finitude; singularity; or as Being itself. Throughout the book he situates the confrontation of subjectivity and uniqueness within a range of limit situations given in the work of Heidegger, Levinas and Nietzsche. Each limit situation – whether death, the other, figurations of Being, absolute alterity, the stranger, the unhomey, the absence of the gods, or nihilism – can be seen to call subjectivity into question in various ways. Winkler's idea of uniqueness is compelling and important. Yet, it is at times difficult to see how the concept of uniqueness translates across his treatment of various limit situations, and to thereby understand what is at stake in these confrontations. To some extent anticipating this difficulty, Winkler signals towards the beginning of the book that the subject's relation to the unique is in each case accomplished as time. Specifically, Winkler argues, it is accomplished through the temporality of finitude: "a past that was never present or a future that never will be present" (Winkler, xvi–xvii). For Winkler, the discontinuity of the future and the past from the present introduces difference into limit situations and thereby enables the subject to confront the unique. Yet, despite signalling the importance of discontinuous, finite temporality in understanding the relation between subjectivity and uniqueness, Winkler does not focus on the ontological question of time in any systematic way and notably underplays the role of eternal recurrence in his account of finitude. As a result, it is difficult to understand how the revelation of the subject's uniqueness is grounded ontologically in time, and thus how his otherwise illuminating accounts of each limit situation might ultimately enable the transformation from metaphysics to the question of Being.

2. In *Heidegger's Nietzsche*, José Daniel Parra gives a close reading of Heidegger's Nietzsche lectures from 1940 as well as the 1944–46 treatise *The Determination of Nihilism in Accordance with the History of Being*, which he positions in the intersection of hermeneutics and political philosophy. Like Winkler, Parra focusses on the critique of the Cartesian subject in the Heidegger-Nietzsche encounter, but he grounds it in the confrontation with the limit of nihilism, the moment at which the uppermost values devalue themselves. Throughout the book, Parra gives a meticulous and systematic interpretation of Nietzsche's diagnosis of the spiritual crisis of nihilism, and Heidegger's contention that it stems from modernity's failure to get beyond the Cartesian subject and think the nothing (and thereby Being). Parra tracks this failure skillfully, as the metaphysical ground of subjectivity shifts from Descartes' thinking *cogito* to Kant's tran-

scendental apperception and Nietzsche's will to power, such that Being as nothing and *phusis* and *alétheia* is comprehensively covered over. Again like Winkler, Parra signals the importance of understanding the crisis of nihilism and its problematization of the Cartesian subject according to time. Specifically, he emphasises that, for Heidegger, nihilism is constitutive of time as a historical movement that extends far behind us and far ahead of us. Having being brought to its limit in Nietzsche's work, the contemporary, postmodern moment is one of transition: from European nihilism towards the philosophy of the future. Nevertheless, whilst the narrow focus upon Heidegger's 1940 lectures and the 1944–46 treatise enables Parra to give a detailed and systematic political analysis of nihilism, it means that the significance of the eternal recurrence for understanding Heidegger's interpretation, namely as the ontological structure in which any transition to a philosophy of the future is necessarily grounded, is significantly underplayed. As in Winkler's account, therefore, we are to some extent left wondering how it is that the transition from metaphysics to the question of Being is grounded ontologically in time.

3. In *Philosophy's Violent Sacred*, Duane Armitage gives a novel reading of René Girard's mimetic theory in order to critique Nietzschean and Heideggerian attempts at destabilizing the Cartesian subject. According to Armitage, these attempts, which are repeated throughout the continental and postmodern traditions, rely upon an inherently violent conception of the mythic sacred. Grounded in the rejection of Christianity, Armitage argues that the striving of Nietzsche's will to power is constituted by a mimetic desire to imitate Dionysian strife – the unity of creation and destruction, joy and sorrow, sensuality and cruelty – rather than the love and compassion of Christ. Relatedly, Heidegger's critique of onto-theology and the attempt to overcome metaphysics is constituted by a mimetic desire to imitate the Heraclitean *pólemos* – the unity of revealing and concealing, Being and Nothing, the overwhelming and violence-doing – which is inherent in the disclosive gathering of *logos*. Whilst there are important differences in the Nietzschean and Heideggerian projects, Armitage argues that both are underpinned by a disavowal of Judeo-Christian ethics, a tragic affirmation of violence, and a disgust for victims. Unlike Winkler and Parra, Armitage does appeal explicitly to eternal recurrence as the means through which to ground this destructive and disclosive process. In particular, eternal recurrence is for Armitage what sustains the mimetic desire of the will to power and *pólemos* as an endless cycle of violence and cruelty, and thereby ensures the inevitable collapse into relativism. Understood according to Girard's ethical project, it is possible to see how Armitage could interpret eternal recurrence in this way. Yet, as I will suggest in the following, this is arguably a misappropriation of Heidegger's ontological re-interpretation of eternal recurrence of the same as the finite repetition of difference. Turning upon the *Augenblick* or the *Ereignis*, it is the confrontation with ontological difference rather than ontic violence that grounds the transformation from metaphysics to the question of Being.

Difference, Discontinuity and the Unconcealment of the Question of Being

Eternal recurrence, the idea that “the life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more” (GS 341),¹ is described by Heidegger as Nietzsche's

1 Trans. Walter Kaufmann, New York 1982.

“thought of thoughts,” the thought that captures his fundamental metaphysical position, at “the end of metaphysics.” Viewed from within the metaphysical project it seeks to eliminate, recurrence concerns beings as a whole rather than the question of Being itself.² Nevertheless, Heidegger argues that the paths that stretch into the past and future do not collide in eternity, as the conventional interpretation of recurrence suggests. Rather, Heidegger argues that they collide in the moment, as represented by the gateway in Zarathustra’s riddle (Z III, Riddle), where that which recurs is decided. Grounded in the moment, the collision of past and future is not a continuous path through the present, but a moment of rupture and strife that introduces the possibility of difference, and thereby the question of nothing and Being. In this way, eternal recurrence is for Heidegger the thought that accomplishes the closure of metaphysics.³

Reconceptualizing eternal recurrence for his own existential-ontological project, Heidegger then contends that the return to that which has been does not mean endlessly replicating the past. Rather, it involves a resolute renunciation of the past, “a *reciprocative rejoinder* to the possibility of that existence which has-been-there.”⁴ In such a refusal, the past is brought into conflict with the future, in a way that brings the meaning and significance of one’s existence into radical question. And whilst Nietzsche resolves the strife between past and future by situating it in the closed, ever-recurring circle of time, Heidegger attempts to shelter this abyssal conflict as a site of transformation. He does so by grounding it in a re-interpretation of Nietzsche’s “moment,” conceptualized as *Augenblick* (“moment” or “moment of vision”) in his early works and *Ereignis* (the appropriating event) in his middle and late works. Yet, unlike Nietzsche’s moment which is the gateway of the present positioned between a continuous past and future, Heidegger’s “moment of appropriation” involves the rupturing of chronological time with kairological time and is thus an “irruption of *discontinuity*.”⁵ Distinct from the moment in Nietzsche’s eternal recurrence that is, Heidegger’s moment of appropriation “does not fit into the linear structure of chronological time, which it both shatters and gathers.”⁶ This means, as Miguel de Beistegui writes, that “far from reintroducing the same” as in Nietzsche’s conception of eternal recurrence, Heidegger’s conception of repetition, grounded in the moment of appropriation, both “presupposes” and “introduces difference.”⁷ Nietzsche’s eternal recurrence of the same thus becomes the *finite repetition of difference*.

The recent books by Winkler, Parra and Armitage each take up the critique of the Cartesian subject in Heidegger’s interpretation of Nietzsche as manifest in the limit situations of death, the other, figurations of Being, absolute alterity, the stranger, the unhomely, the absence of the gods and nihilism, and the unified strife of creation and destruction, joy and sorrow, sensuality and cruelty, revealing and concealing, Being and nothing, the overwhelming and violence-doing. Further, each then attempt, to varying extents, to ground this problematization of subjectivity in the phenomenon of time: Winkler in finitude, Parra in the future, and Armitage in a critical interpretation of recurrence. I suggest that Winkler and Parra’s accounts both presuppose a positive, ontological conception of time as the finite repetition of difference: their accounts of the destabilization of subjectivity both rely upon a moment of appropriation and thus the introduction of difference through discontinuity in order enable the transition from

2 Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, trans. David Farrell Krell, San Francisco, CA 1991, 205–6.

3 Heidegger, *Nietzsche*, 56–9.

4 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford 1962, 437–8.

5 Felix Ó Murchadha, *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*, London 2013, 5.

6 Hans Ruin, “The Moment of Truth: Augenblick and Ereignis in Heidegger,” in Hubert Dreyfus / Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined: Art, Poetry and Technology*, London 2002, 235–48: 245.

7 Miguel de Beistegui, *Thinking with Heidegger: Displacements*, Bloomington, IN 2003, 55.

metaphysics to the question of Being in finitude and in the future. Framed as such, I suggest that both interpretations become more salient within Heidegger's interpretation of Nietzsche, but also his philosophical project as a whole. By contrast, I suggest that Armitage's negative, normative conception of time as eternal recurrence misappropriates the ontological conception of time as the finite repetition of difference into an ontic conception of mythic violence that risks obscuring Heidegger's interpretation of Nietzsche, and indeed his overarching philosophical project. Significantly, eternal recurrence is only one particular lens through which to critically engage these three distinct works of Heidegger-Nietzsche scholarship, and there are doubtless many other ways in which they could be compared and contrasted. Nevertheless, given the significance of time in Heidegger's pursuit of the question of Being (in his interpretation of Nietzsche as metaphysician and more broadly), it is a question that cannot be easily dismissed.

Bibliography

- de Beistegui, Miguel: *Thinking with Heidegger: Displacements*, Bloomington, IN 2003
 Heidegger, Martin: *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford 1962
 Heidegger, Martin: *Nietzsche*, vol. II, trans. David Farrell Krell, San Francisco, CA 1991
 Ó Murchadha, Felix: *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*, London 2013
 Ruin, Hans: "The Moment of Truth: Augenblick and Ereignis in Heidegger," in Hubert Dreyfus / Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined: Art, Poetry and Technology*, London 2002, 235–48

Yunus Tuncel

Nietzsche on Conflict and Agon

1. Herman W. Siemens/James S. Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*. New York: Bloomsbury 2020, 302 pp., ISBN 978-1350163836.
2. Herman W. Siemens, *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 303 pp., ISBN 978-3110722284.
3. James S. Pearson, *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*. Cambridge: Cambridge University Press 2021, 296 pp., ISBN 978-1009030519.

Abstract: Agonism permeates Nietzsche's spirit and works from early on starting with his close engagement with ancient Greece. However, while many thinkers have made references to *agon* in Nietzsche in the twentieth century, this aspect of his philosophy did not come under close scrutiny until a few decades ago, and some of the research in this area saw its first monographs in Tuncel's *Agon in Nietzsche* (2013) and Acampora's *Contesting Nietzsche* (2013). In addition to these two works and prior to them, an anthology, *Nietzsche, Power and Politics*, based on the proceedings of a conference and edited by Herman W. Siemens and Vasti Roodt, came out in 2008. The three editions reviewed here bring out many other aspects, insights, and nuances in the study of *agon* in Nietzsche's works.

Keywords: *Agon*, Contest, Competition, Conflict, War

The three books that are reviewed here, one anthology edited by Herman W. Siemens and James S. Pearson and two monographs by Siemens and Pearson, bring together many critical readings of some of the most debated writings and ideas of Friedrich Nietzsche. Nietzsche's agonistic writings are susceptible to being interpreted in short-sighted ways, as though Nietzsche were a war-monger and endorsed violence and destruction for their sakes. These interpretations often miss Nietzsche's own warnings about how to read texts and against those who come to quick conclusions. The writers of the two monographs and the contributors to the anthology are sensitive to these warnings as they highlight important ideas in Nietzsche's texts and shed light on these subjects, while keeping in sight the symbolic meanings of many of the terms Nietzsche uses. Some themes that stand out in the exploration of *agon*, conflict, struggle and war in Nietzsche in these three works are: power and power relations, resistance and power, aristocracy vs. democracy, emotive phenomena, love and agonistic friendship, catharsis, decadence and social disintegration, transformation, transvaluation and sublimation, and consciousness vs. unconsciousness.

1. *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy* is a collection of essays some of which are based on the conference "Nietzsche, Love and War" that took place in 2014. The collection is organized in four parts and consists of fourteen chapters. Each chapter highlights a different dimension of agonism in Nietzsche, and that will be the focus of the following review. In Chapter 1, *Nietz-*

Prof. Dr. Yunus Tuncel, New York University, Liberal Studies, 726 Broadway, 10012-1126 New York, USA,
E-Mail: yunus@sprintmail.com

sche on Productive Resistance, Herman W. Siemens brings out the notion of “active resistance” in Nietzsche’s agonistic philosophy. Resistance is a stimulant and Siemens exposes the underlying emotive phenomena in agonistics: the actual hindrance of one’s power by a resistance and the pain it creates can give one the feeling of power-pleasure (30). In this way the contest game oscillates between the pushing and pulling activities within the framework of constraints established by specific forms of contest. While there are degrees of separation between health and sickness, Siemens explains decadence in Nietzsche by way of resistance: *décadence* is the incapacity to resist (37). Since power is ascending and active in agonism, which runs on dynamically changing forms of active resistance, agonism would be resistant against *décadence*. In the following Chapter 2, *Unity in Strife: Nietzsche, Heraclitus and Schopenhauer*, Pearson focuses on such notions as conflict, unity and strife, as he draws stark contrasts between these two thinkers, who exercised much influence on the young Nietzsche, and shows what Nietzsche may have appropriated from their ideas. Heraclitus, unlike Schopenhauer, affirms the world as universal conflict (51); while unity exists through conflictual multiplicity for the former, unity subsists in complete independence of such multiplicity for the latter (53). While Heraclitus is an essentialist monist, Schopenhauer is a dualist. Nietzsche is neither a monist nor a dualist, and unity is not pre-given for him. There are only unities after things. Pearson pursues this subject and asks what kind of unity Nietzsche may endorse: unity based on power and relationality, what can be called “agonistic unity.” For Nietzsche, as Pearson rightly observes, hierarchies and unities are flexible and fluid and are not universally or eternally given. Although Nietzsche may seem closer to Heraclitus in thought, he rejects, per Pearson, that cosmic conflict is harmonious and law-governed (64). And while Nietzsche gradually distances his thinking from that of Schopenhauer, he may accept the idea of inner purposiveness (54 and 64).

Chapter 3, *Competition and Democracy in Burckhardt and Nietzsche* by Ritchie Robertson, starts with the evolution of re-interpretation of Greek culture by German thinkers and classicists from Johann Joachim Winckelmann to Jacob Burckhardt and traces the latter’s influence on the young Nietzsche. They were colleagues at the University of Basel, and there are many parallels between the two in their approaches to the agonistic culture of ancient Greeks: they both refer to Hesiod, especially on *eris*; they both emphasize the role of gymnasium/education in the culture of *agon*; they were both aware of the dark, aggressive side of *agon*; they were both critical of democracy and despotism (77–80); and they both explained the decline of the culture of *agon* in similar ways. Their divergence, however, can be explained by how Nietzsche later appropriated the spirit of *agon* into his works. Robertson then moves on to discussing cruelty and democracy in relation to *agon*, subjects that received much attention in *agon* literature and conferences of the last two or three decades. As for the last part of this article (86–8), on Nietzsche, Adam Smith and commercial competition, I do not see how this fits with agonism at all. The following chapter, Chapter 4, *Competitive Ethos and Cultural Dynamic: The Principle of Agonism in Jacob Burckhardt and Friedrich Nietzsche*, is a continuation of the same topic. Enrico Müller, however, presents the historical and cultural context of agonism in ancient Greece, as in the rise of the Greek city-state, its institutions, colonization, plastic power, and dynamic appropriation from other cultures. Müller also shows the parallels between Burckhardt and Nietzsche within the context of *aristeia* and *eris*. He also exposes, contra those who emphasize individualism in *agon*, the collective, cultural aspect of agonism and *agon* as cultural praxis (99), as agonistic practices were built on sensitive, fluid grounds. This is why many restrictive measures were taken such as ostracism against hubris (97).

Lawrence J. Hatab, in Chapter 5, *Amor Agonis: Conflict and Love in Nietzsche and Homer*, brings out an often-neglected aspect of agonism and also of Nietzsche’s works, namely, love. No doubt, there are different kinds of love and Nietzsche critiques all of them (108) and yet love is

not missing in Nietzsche. His notion of love is that which embraces opposition and hostility; it is “love of an agonistic necessity” (110). And does such love exist in the Homeric world, Nietzsche’s early source of inspiration? And for Hatab, yes: contest and victory demanded a worthy opponent and among worthy equals there was “love” and “care” (115–6). Homeric heroes respected and admired each other, while being opponents. This is parallel, at the symbolic level, to Nietzsche’s notion of agonistic friendship and love. In the last chapter of this part, Chapter 6, *Agonistic Communities: Love, War and Spheres of Activity*, Christa Davis Acampora shows how *agon* organizes social relations (122). While contest assumes a dyadic structure, two opponents who fight against each other, there is a broader field of relations, a broader agonistic community that upholds such contest games, but its role is often forgotten. After discussing such topics as envy, management of conflict in agonistic institutions, and other measures to preserve the culture of *agon*, Acampora returns to those elements that make up the entirety of the institution of *agon*, including front-line participants, organizers (cult sites, judges, etc.), maintenance and re-distribution of agonistic values (such as celebration of the victor) in society. Among others, Nietzsche admired, as Acampora observes, the relationship between the individual and the culture of *agon*.

Pleasure and displeasure dynamics, the role of pain and suffering in human life are significant aspects of Nietzsche’s philosophy, and in Chapter 7, *Nietzsche on the Pleasure of Agon and Enticements to War*, Michael J. McNeal brings out many insights on this subject. First, Nietzsche rejects pleasure-oriented philosophies because they dismiss suffering and do not understand the dynamic relation between pleasure and pain. Second, for Nietzsche, pleasure results from overcoming obstacles and resistances (148), which entail pain, and which connects with growing. “The will to grow is the essence of pleasure” and “all becoming and growing involves pain” (Nachlass 1888, 14[101], KSA 13.278). Third, for Nietzsche pleasure and pain are ancillary to the “will to power.” All of these three points coalesce in *agon* and in the type of pleasure contest creates, as McNeal succinctly writes: “pleasure in contest that spurs healthy free spirits to overcome themselves through regimes of self-creation” (161). The following chapter, Chapter 8, *Aidos, the Warrior-Pathos of Nietzsche’s Noble Philosopher*, in Part III focuses yet on another human emotion, *aidos* or shame. As Florian Häubi remarks, shame is part of the warrior ethos of Homeric heroes and reflects the status of oneself in relation to others as bearers of honor (167), what gods set as honorable corresponds to the order of rank that is inscribed into the soul of the hero. Häubi further explores what noble is and in what ways Socrates fails to uphold the noble culture of shame; hence the many critical remarks that Nietzsche makes against Socrates.

Chapter 9, “*You Will the Eternal Recurrence of War and Peace*” (GS 285), is a close reading of aphorism GS 285. As Isabelle Wienand notes in this chapter, in his draft for *The Gay Science* (1882–87), Nietzsche did not include peace; he wrote: “you will the eternal war” (183). Although in much of his writings Nietzsche emphasizes conflict as a natural element of life, peace or what may stand for peace is not missing in his thought, as Wienand argues. Nietzsche is not a war-monger (181), as she rightly establishes. This is one significant aspect of Nietzsche’s *agon* philosophy: *agon* is a transfiguration of war, of “bad *eris*” into “good *eris*.” What we are left with then is the agonistic sustenance of what peace and war may mean in Nietzsche at the deeper registers of human life. As for the last part of this chapter, I do not see how Nietzsche could support the idea of “conquest of nature” that one finds in Bacon and Descartes. The “mastery of the self” does not mean conquest of nature. In the last chapter of this part, Chapter 10, *Philosophy as Terrorism: The Notion of “Attentat”*, Guillaume Métayer explores the themes of terror, violence, attack, explosion or explosiveness, and the symbol of dynamite in Nietzsche’s texts. They all fall under Nietzsche’s “war” terminology. One thing that stands out in this chapter is Métayer’s study of attack in Nietzsche and how it differs from other kinds of attacks, for

instance, the kind one finds in Voltaire. Nietzsche's attack is more radical, goes further into the roots, than Voltaire's and is beyond good and evil. And all these "war" acts are about discharge (200) and release of emotions (201).

In the last part of this anthology, Nicolas Lema Habash examines Nietzsche's ideas on language in Chapter 11, *Agon and Politics in Nietzsche's Early Writings on Language*. What stands out in this chapter are some of the distinctions Habash makes: instinctual language vs. conscious language, language of knowledge vs. language of doxa, etc. Habash not only studies Nietzsche's early writings on the subject but also shows what influenced the young Nietzsche on the formation of his ideas on language, such as Herder. Another area Habash works on is the relationship between language and consciousness. From the standpoint of instinctual or "naturalized" language, the development of consciousness is harmful to language (214); so is the conceptual language, because concepts have fixed meanings and are harmful to the "natural" language that is always becoming. Habash then connects these ideas on language to rhetoric and agonism, as he claims that Nietzsche puts emphasis on rhetoric because it sustains the "natural" and instinctual aspects of language (225). The next chapter, Chapter 12, *Hyperbole and Conflict in the Slave Revolt in Morality* by Frank Chouraqui, carries on the language analysis in Nietzsche but presents another aspect of language, namely, hyperbole. Chouraqui shows how the slave revolt, although "slaves" are weaker than "masters," takes over the noble warrior class and becomes successful by way of the use of hyperbole. There are many interesting arguments here that expose the undercurrents of the slave revolt and how the transcendental, after-worldly value-scheme of slaves takes over the immanentist, this-worldly model of the warrior class. Chouraqui fills in the blanks that Nietzsche left open, because Nietzsche does not get into these details of master-slave relationship. Hyperbole becomes a tool in the hands of the slaves against which the masters cannot do much. In Chapter 13, *Why War Imagery? Loving Life as an Experiment des Erkennenden in "Die Fröhliche Wissenschaft,"* Jonathan Agins discusses the relationship between knowledge and war in Nietzsche's philosophy and the new aesthetic values that Nietzsche sets where he uses war imagery and terminology. Art comes as antidote for the unbearable, "disgusting" aspects of knowledge, for instance, such knowledge that all things come to an end, at the bottom of all things lie chaos. Art functions as savior against the despair such knowledge induces, as Nietzsche presents in *The Birth of Tragedy* (1872). Agins, however, focuses on later works, like *The Gay Science*. The last chapter of this collection, Chapter 14, *The Aphorism as the Site of Conflict in Friedrich Nietzsche and Ludwig Hohl* by Alexander Sattler, presents the aphoristic genre as an agonistic arena. Many conflicts merge here: among meanings, among sounds, between the reader and the writer, between philosophy and poetry, among different value-systems, etc. As Sattler remarks, in aphorisms constant tension exists between concealment and revelation (265). Furthermore, Sattler makes many good points about the aphoristic genre. There is, however, one point where I disagree with Sattler. This is where he suggests that brevity is not a good criterion of the aphoristic genre, which goes against the nature of the genre where concise writing is of utmost importance. I would say that brevity is not the only criterion of the genre, but yet it is one of its crucial criteria. In the third section of the chapter, Sattler brings the Swiss writer Ludwig Hohl into the discussion and how he used the aphoristic genre, especially with regard to the function of fantasy in his works.

In conclusion for this review, all fourteen chapters bring out many insights on Nietzsche's works especially on such topics as agon/contest, conflict, violence, terror, attack, love, community, language, rhetoric, hyperbole, aphorism, and fantasy. It takes its place in the continuation of research and debates on *agon*. I highly recommend this work for anyone who is interested in and/or does research on these topics.

2. *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation* by Herman W. Siemens is a close examination of Nietzsche's philosophy of *agon*, as it brings out its many aspects such as conflict, war, transference or transposition, envy, ambition, legislation and community. The book consists of nine chapters. In what follows I will focus on some of the high points of these chapters and the contested areas in the study of agonism in Nietzsche. As Siemens argues in Chapter 1, agonism does not promote any type of violence but rather violence within its own domain, as was the case in the ancient Greek practice of *agon*. It is not a struggle for annihilation; on the contrary, agonal affects are different than the affects of annihilation (30). There are many forms of conflict; agonism, however, is a unique form of conflict that transpires among active forces. Siemens discusses the dynamics of active and reactive forces, as he shows how reactivity destroys the spirit of agonism. There is also a discussion of envy in this chapter, where envy is moderated by sacrifice.

Chapter 2 examines the subject of agonal agency and the influences of Georg Curtius and Burckhardt on the formation of Nietzsche's early reception of *agon*, as it shows how Nietzsche agrees and disagrees with their views. While Curtius and Nietzsche agree on the cruel aspect of *agon* (44), Burckhardt and Nietzsche depart from Curtius' classical and idealized vision of ancient Greeks. On the other hand, both Burckhardt and Nietzsche emphasize the measured character of *agon* (45). The chapter brings up another crucial aspect of agonism, namely, the transformation of the destructive aspect of human existence (53), what may also be called "transfiguration" (*Verklärung*), a term that appears frequently in Nietzsche's works. Siemens, however, does not use it in this context. What is at stake is not any type of transformation but rather transformation towards higher goals and states, which "transfiguration" stands for. This transformation connects not only with the affirmation of life, as Nietzsche understands it, but it also includes that which is "inhuman," a point Siemens rightly highlights in Nietzsche's critique of modern humanism (53). Another aspect of agonism, which is discussed here and appears elsewhere, is the "reciprocal limitation among equals" (57). The chapter ends with reflections on the agonal affects of envy, jealousy, and ambition. These affects lie at the core of *agon's* emotive phenomena and are formed in the agonistic community as shared emotions. I do not agree with Siemens' statement regarding their limited value (59). On the contrary, without such emotions, among other things, there would not be any *agon*. Envy of higher goals, to be the champion, to be like heroes and gods, ambition to be the best and to win for one's glory and the glory of one's city are the driving emotions of contestants. The last interesting discussion in this chapter is the relationship between measure and excess and how ancient Greeks dealt with "excessive," hubristic acts. However, I cannot follow Siemens' association between excess in agonism and the Dionysian excess Nietzsche discusses in *The Birth of Tragedy*. Dionysian excess is not hubristic; on the contrary, such ecstatic excesses took place within the cult domain of Dionysus and, as such, were not hubristic.

In Chapter 3, Siemens presents the main thesis of his book, as he considers "the agon as a dynamic principle regulating Nietzsche's philosophical practice of critical transvaluation" (66). This part shows not only the model of confrontation for Nietzsche but also how he uses this model and how it manifests itself. Nietzsche's agons confront values in a community of readers with the assumption that this community will too be agonistic. Such agonal engagements are dynamically reciprocal and open-ended; they are process-oriented rather than goal-oriented. And Nietzsche's confrontations do not aim to establish any absolute victory, since there are no absolute, permanent victors in *agon*. Consistent with Nietzsche's perspectivism, no one side possesses absolute truth. Furthermore, Siemens emphasizes the communal aspect of agonism in ancient Greece and the presence of such agonal community in Nietzsche. The chapter ends with a revisit to the theme of ambition in agonal affectivity and other emotions such as revenge within the context of transference of war and destruction.

Chapter 4 addresses one of the central themes in Nietzsche's works, namely, his critique of Socrates starting with his first published book, *The Birth of Tragedy*. Siemens rightly considers this book to be Nietzsche's first transvaluation (90), as Nietzsche, in this work, establishes the opposition between aesthetic philosophical existence and the theoretical worldview of Socrates and challenges the subjugation of art to theoretical truth which is alleged to have the highest value. While Siemens touches upon some of the high points in Nietzsche's critique of Socrates and his dialectical method and tries to show how Nietzsche escape the dilemma of being critical of discourse from within discourse, he fails to consider the broader context of art in Nietzsche which stands for all creativity. In other words, for Nietzsche "art" refers to all creative activity, as "the aesthetic justification of existence" signifies, whether it is discursive and linguistic, bodily, or occurs in a specific domain of art, as we traditionally understand it (plastic and visual arts, theater, music, etc.). No field of creativity is superior to another, simply because of the nature of their medium (despite Schopenhauer's contrarian position that favors the musical arts). Although Siemens does not discuss this broader meaning of art in Nietzsche, he comes close to it when he states that Nietzsche confronts Socrates not within a theoretical discourse but rather within an artistic and agonistic cultural practice (104).

The problem of originality is explored in Chapter 5 within the context of *agon*. How can one attest for originality when there is no pure originality? Everything comes from everything else, even if they do not form a chain of causation, as metaphysicians claim. If there is no true originality, how can one speak of genius? Siemens starts this chapter with Kant's ideas on the genius who is also self-legislating, as he discusses the distinction Kant makes between "passive imitation" and "creative succession" (114). For Siemens, Nietzsche breaks down this Kantian opposition by proposing the idea of an "agonal mimesis": following a precedent does not preclude autonomy (119). In other words, one can continue with tradition and yet be agonistic at the same time, or carry on the tradition agonistically. This would be true if the tradition is agonistic to begin with. As Siemens notes, Kant's idea of succession is displaced by an ideal of overcoming through mimesis in Nietzsche's *Untimely Meditations* (1873–76). How *agon* comes to play a role in originality and transmission is presented at the end of the chapter when Siemens examines Plato's *agon* with Homer, discusses agonal jealousy (or envy), and raises the problem of assimilation from the second *Untimely Meditation*.

In the following Chapter 6, Siemens builds on the idea of self-legislation and explores it from different angles in Nietzsche's works. The chapter brings out many of Nietzsche's positions on self-legislation, namely, that he is opposed to the heteronomy of self-legislation, moral universalism, and contemporary nihilism (170). Furthermore, Nietzsche considers law to be provisional, responsive to diversity, and not eternal or universal, and to be affirming the dynamic and pluralistic qualities of life (173). And laws are subject to interpretation and fulfillment. Chapter 7 continues with this discussion of what law is in Nietzsche. This chapter fleshes out many points, and one subject that stands out and needs more attention is the notion of immanent justice in Nietzsche's works, which is also expressed as "lawfulness without a law" (208). Siemens discusses this topic in relation to taste and relates Balthasar Gracián's ideas on taste to the agonistic community in Nietzsche. One meaning of taste here is shared value. Agonistic community shares values that appear in their interaction, playfulness and affectivity. There is also a section where the idea of fair play is discussed: "the idea of fair play was an invention of British public schools" (192). This cannot be true unless Siemens has a specific understanding of fairness. Homeric heroes played fairly; judges of contest games in ancient Greece had the reputation of fairness, as attested by Herodotus. Contestants swore to compete fairly, whether or not they upheld fairness at all times. Another point of contention here is the claim that agonal artists worked according to their own artistic standards (194). This is far from being the case in many artistic contests. In some singing contests, singers were given the

script; they could improvise and be inventive in their performance but this did not mean that they created their own standards. On the contrary, they did not have the kind of freedom in creating their own standards, as Siemens claims. Siemens' idea of modern freedom is alien to the ancient world. Furthermore, Siemens writes about the medial position in agonistic judgment, which emerges in the interaction of the entire agonistic community. This makes sense, and to say that the judges of contest held this medial position is not inconsistent. Judges were also part of the agonist community and had a special function in adjudicating with fairness in contestatory games. This does not diminish the role of spectators, which Siemens seems to be emphasizing. This chapter ends on a significant aspect of agonism, namely, agonal measure, which is discussed by way of Hannah Arendt, and reciprocal limitation.

Chapter 8 raises some painful questions in Nietzsche scholarship: can Nietzsche's philosophy be therapeutic despite his counter-therapeutic remarks and in what ways can his works be construed as having healing functions? After listing four therapeutic aspects of Nietzsche's agonism, Siemens brings Freudian psychoanalysis into the picture here and makes some comparative points. Despite several similarities between Nietzsche and Freud, he brings up what seems to him to be a difference: while Freud and psychoanalysis rely on the power of consciousness, for Nietzsche consciousness is weak and fallible. I do not think there is any difference here: both Nietzsche and psychoanalysis (and Freud) uphold that the unconscious is primary and consciousness is weak and fallible. The fact that in therapy one can be healed when one becomes conscious of a problem (trauma, for instance) does not mean that consciousness has become bigger and more significant than the unconscious for that person. Reliance on the power of consciousness is simply part of the healing process in the psychoanalytic space and does not mean that consciousness is superior or more significant than unconsciousness. Therefore, there is no disagreement here between Nietzsche and Freud. A second painful question Siemens raises is whether Nietzsche's transvaluation may be reactive, despite Nietzsche's posture and claim otherwise. And here Siemens brings up the subject of repetition and examines in what ways repetition entails reactivity. As opposed to the problem of self-referential consequences in Nietzsche's call for transvaluation, Siemens proposes "agonal transvaluation" which has the power of healing.

The last Chapter 9 revisits the problem of war and war-praxis in Nietzsche. Nietzsche's war-praxis, for Siemens, preserves opposition rather than destroying it. Agonism needs opponents to make contest perpetual. As Siemens observes, Nietzsche's agonistic war binds all together, preserves opponents and the dynamics of opposition (265–6). Siemens further considers Nietzsche's agonistic war-praxis from the perspective of power relations, as it involves "a dynamic of reciprocal affirmation or empowerment and reciprocal limitation or disempowerment" (267). Through such dynamics mastery and self-mastery are achieved in the agonistic community. The chapter ends with an insightful observation on *gegen* which means "instead of" in the nineteenth-century German as well as "over" and "against," as Siemens touches upon the limits of the agonal model.

In conclusion, the book brings out many important aspects of *agon* in Nietzsche. One main criticism I have of the book is the absence of the broader context of ancient Greek agonism, which one finds in ancient Greek mythology and religion. In ancient Greece contests took place in the sacred precincts of gods and were religious practices. Nietzsche was aware of this sacred context of *agon*. Siemens does discuss the role of gods occasionally, but he does not expand on this broad religious aspect of Greek agonism. Another problem which could have been avoided easily is repetition. There are several repetitions in the book; for instance, sections on war-praxis in Nietzsche, which appears in Chapters 1 and 9. Since the latter chapter is a comprehensive treatment of this subject, that sub-section in Chapter 1 is not needed. Similarly, agonal envy appears in Chapters 1 and 2. And there are a few others. The book could have been edited to

take out and/or to consolidate these repetitive parts and thus made shorter. Despite these repetitions, the book raises many important questions in Nietzsche's position on and creative appropriation of ancient Greek agonism, questions that are relevant to thought and culture today.

3. James S. Pearson's *Nietzsche on Conflict, Struggle and War* offers many thought-provoking ideas and readings of Nietzsche on this controversial subject. The book is structured in two parts, Part I: *Agon Versus War*, and Part II: *The Struggle for Organization*, with two comprehensive chapters in each. I will examine each chapter as I highlight some of its salient points.

Chapter 1, *Reasons for War*, presents Nietzsche's ideas on war and contest especially from the standpoint of violence, drives, and discharge. Nietzsche uses the term "war" in many different ways throughout his writings, as the author observes, and his use of the term may have been influenced by Heraclitus, especially in his early writings. The task then is to uncover the symbol of "war." Nowhere, in my view, does Nietzsche endorse, or could endorse, political war, although he does speak of its impact on culture and culture-making. That the early Nietzsche endorses "belligerent explosion of violently destructive conflict on account of their beneficial effect on culture" (49) is highly contestable. What kinds of benefits could such explosions bring about in the short and the long term? Even if the Nietzsche under discussion here were to uphold such a position, it can be proven to be wrong. What stands out in this chapter is the author's introduction and discussion of drives and transference. For cultures to thrive there needs to be a healthy equilibrium of drives, a point Nietzsche often makes and the author emphasizes, an agonistic equilibrium in which all drives are sustained, and destructive drives are controlled through discharge, channeling, and transference. Nietzsche emphasizes the role of the poetic genius in his early works for such care of drives, as in *Homer's Contest* (1872), which the author discusses (53). The poetic genius enables such a move away from all-out-destruction to transfiguration into *agon*. What follows these parts in Chapter 1 is an extensive discussion of catharsis, as the author explores not only Nietzsche's texts but also related literature on the subject. Discharge or release is one way of handling the destructive drives, a subject that has gained prominence in psychoanalysis.

It is clear from many of Nietzsche's writings that "the beast must come out." However, unlike what the author suggests, referring to the quote from GM I, that Nietzsche supports the necessity of unrestrained violent contention (60), overall, he does not endorse out of context expressions of destruction. In the passage quoted, Nietzsche is exposing the noble sentiments and the "active" disposition of "master morality." These are traits that the free-spirited nobles have. What is more valuable for Nietzsche is "the refined cruelty," expressions of agonal, destructive instincts in their proper place, the way ancient agonists fought under the auspices of their gods within cult domains. In short, *hors de concours* violence does not serve culture-makers. Nietzsche was aware of that and, therefore, invested his thought in *agon*, violence within the cult domain as in ancient Greece or enframed violence in general.

In Chapter 2, *Bounding Nietzsche's Agon*, Pearson pursues Nietzsche's thoughts on agonal conflict, as he includes Curtius and Burckhardt in this discussion of *agon*. One theme that stands out is destruction. What is the place of violence and destruction in agonal conflicts? What are the constraints of conflict in *agon*? Although this subject is explored in terms of the species of conflict, the author ignores the sacred, religious aspect of *agon* in ancient Greece, which created these constraints for the agonist. And they were internalized through their ritual practices. Agonal conflict is not necessarily non-destructive, despite the author's claim (74), but rather destructive trends and actions are restrained under the rituals established in these domains of the religious cult.

The second prominent theme is power and the will to power in conflict and struggle. No doubt, whether it is agonal struggle or struggle for annihilation, they are both expressions of

the will to power (90); what needs to be brought into discussion here is Nietzsche's introduction of "active" and "reactive" forces and forms of power in his power philosophy in his later works, as in *On the Genealogy of Morality* (1887). How can we approach this aporia of power in *agon* in general and in the light of our age today which is post-aristocratic? Ancient Greece promoted the culture of competition but only for limited circles, aristocrats, especially in its early stages. Class or blood aristocracy has declined in our age and this opens up the field to a broader participation in contests. It is only now that we can have the chance for a broader *agon* with those who have the talent, the formation and the desire to compete with their more or less equals in their respective fields. I do not think that *agon* is limited to aristocrats, old or new, but rather to those agonists who are qualified for the struggle regardless of their birthrights. This is a point of contention among Nietzsche readers. And Nietzsche, in his later readings of *agon*, moves away from his earlier aristocratic tendencies, as the author observes (107), to a new aristocracy based on new values and character-formation.

Another theme of this chapter that is important is the role of emotions in the equilibrium of agonistic forces. Some of these emotions are honor, not only honor in victory but also in struggle, shame (much has been written on the culture of shame among heroes), and hubris which was aimed to prevent the predominance of a permanent victor. Hubristic contestants were ostracized, and ostracism was one way of dealing with the superiority complex of victors. However, this was not the only way to prevent hubris in ancient Greek *agon*: there were measures taken, rituals observed before such drastic measures were applied. On a final note, the "limiting role of religion" (130) is a misleading phrase; it was Greek religion, with its cults and gods, that made *agon* possible; it created the game and its rules as well as its limits.

In Chapter 3, *Conflictual Unity in the Untimely Meditations*, Pearson presents two central problems in *agon*: the problem of hierarchy and the problem of the elite genius. It must be noted that hierarchy is not only external among agonists, but, most importantly, it is internal. This is why the higher self and the lower self become important subjects, as discussed by the author (160). In terms of the macro-universe of *agon's* hierarchy in ancient Greece, we cannot exclude judges, umpires, trainers, priests, heroes and gods of *agon* and their crucial roles in the preservation of the culture of *agon*. *Agon* takes place in a hierarchical universe and egalitarianism is incompatible with it. What kind of role does the genius play in the culture of *agon*? Genius would be the victor of *agon*. One good example is Sophocles who won the tragedy contest against Aeschylus and became the genius of drama. The author notes that sacrifice for elite genius is compatible with *agon*. Agreed, as long as *agon* is not an exclusive club and does not shut itself off to agonists who are capable of struggle and contest. In conjunction with sacrifice, what is also needed is to accept loss and defeat and to see defeat as part of self-formation and self-overcoming. In other words, in *agon*, unlike in wars, sacrifice does not have to be permanent. A losing agonist now can be a victor in the next round. In fact, sometimes a victor may lose in the next round and could be the one to be sacrificed. There are no permanent geniuses in *agon*.

In his discussion of disintegration in Chapter 4, *Organizational Struggle in the Later Nietzsche*, Pearson remarks that according to Nietzsche it is caused by racial mixing (185). However complicated the notion of race may be, as the author explores this in another passage, this is far from being correct. For Nietzsche, whether for *agon* or modern culture, there are many reasons for disintegration and the loss of unity, which spans from the death of God, logo-centricity, and depreciation of creativity and plastic powers to egalitarianism and ascetic idealism, just to name a few, as well as philistine education, this last one noted by the author (186). On the other hand, Nietzsche is not categorically opposed to racial or cultural mixing, but he is opposed only to those haphazard, eclectic forms, as he points out in the second *Untimely Meditation*. He would be naive not to know that cultures have always mixed, including his beloved Homeric

Greeks who became literate through Phoenicians and learned how to build temples from their eastern neighbors. The author is blind not to consider that great works came out of mixings of cultures, even as per Nietzsche's own standards. The problem for Nietzsche is not mixing as such, but "how" mixing occurs. It is Nietzsche's contention that democracy, one problem of modernity, enables eclectic mixing where all is equal, and for nihilism, another problem of modernity, anything goes. The author lists the elements of collective disintegration succinctly: the problem of rank and file (no recognition of what is higher, for instance), taming of the individual, no struggle or resistance, anarchy of elements, and democracy (194). The second half of Chapter 4 approaches the subject of struggle from the standpoint of organic life and its functions such as exclusion, excretion, separation and rejection. After showing how Nietzsche rejects teleological and mechanistic notions of nature, life and struggle and his emphasis on power and power relations, the author considers Nietzsche's teachings on drives and sublimation. The chapter revisits the subject of disintegration and examines the political implications of Nietzsche's agonal teachings.

The book is an in-depth study of Nietzsche's ideas on struggle and its varieties such as wars and contests. The author demonstrates their connection to power, the will to power, and to fundamental human drives. One problem drive is destruction. The book amply shows how destructive urges manifest themselves in different areas of culture. The discussion of class and aristocracy in Nietzsche is another controversial subject of the book. The author raises many questions on their relevance to today's society that is post-aristocratic. Finally, the subject of disintegration should be a concern for Nietzsche readers interested in culture and cultural transformation.

In conclusion to the review of all three books, they continue the debate on *agon* in Nietzsche, a subject which was incorporated by many thinkers in the twentieth century, but which was not explored closely until more recent times when an anthology, *Nietzsche, Power and Politics*, edited by Herman W. Siemens and Vasti Roodt came out in 2008, and Christa Davis Acampora and Yunus Tuncel published monographs on the subject in 2013.¹ The relevance of the subject of *agon* and the importance of these works for our times cannot be overstated. First, they expose Nietzsche's spirit and how it was formed (including how it was influenced by ancient Greek culture). Second, they bring to light many stylistic aspects of Nietzsche's writings. Nietzsche likes to attack, but his attacks are contextual, they are agonistic; therefore, his texts can be viewed as platforms for contest. Third, agonism and its functions play and should play a crucial role in culture-making and these works have much to offer in that realm. One such function is the sublimation of destructive and violent urges and instincts, an important subject in psychoanalysis which was informed by Nietzsche. All in all, these three books reviewed here offer many insights and interpretations of Nietzsche's works, which will benefit readers of scholars in their research on the subject.

Bibliography

Acampora, Christa Davis: *Contesting Nietzsche*, Chicago, IL 2013
 Tuncel, Yunus: *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, WI 2013

¹ Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche*, Chicago, IL 2013, and Yunus Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, WI 2013.

Susanna Zellini

Nietzsche und der lange Flug des „guten Europäers“

1. Luca Crescenzi / Carlo Gentili / Aldo Venturelli, *Alla ricerca dei „buoni europei“: Riflessioni su Nietzsche*. Bologna: Pendragon 2017, 140 S., ISBN 978-8865988312.
2. Luca Crescenzi / Carlo Gentili / Aldo Venturelli (Hg.), *Letteratura e identità europea. Per una storia dei „buoni europei“*. Rom: Istituto Italiano di Studi Germanici 2018, 264 S., ISBN 978-8895868318.
3. Marco Brusotti / Michael McNeal / Corinna Schubert / Herman Siemens (Hg.), *European/Supra-European. Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*. Berlin / Boston: De Gruyter 2020, 384 S., ISBN 978-3110605044.

Abstract: Nietzsche and the Long Flight of the “Good European”. The question of “the good European,” as Nietzsche conceives it, refers to a complex process of cultural transformation that starts from the critical relationship toward the European Christian heritage. The three volumes discussed in this review single out three different aspects of this cultural process: a “new Enlightenment,” which refers to the gradual liberation from the European tradition “in search of good Europeans” (Crescenzi / Gentili / Venturelli 2017), the early twentieth-century debate around “European identity” (Crescenzi / Gentili / Venturelli 2018), in which the good European takes on a precise role, and contemporary Europe and the current relevance of the good European (Brusotti / McNeal / Schubert / Siemens 2020). This review discusses and reflects critically on these three volumes, examining how they contribute to contemporary debates about Nietzsche and the question of a European culture.

Keywords: Europe, Good European, Identity, Culture, Politics

Obwohl die Frage nach dem „guten Europäer“ in der langen Geschichte der Nietzsche-Rezeption mit einer gewissen Konstanz auftaucht, mangelt es an Monografien zu diesem Thema. In diesem Zusammenhang ist das Erscheinen von drei Sammelbänden zum guten Europäer bei Nietzsche in den letzten Jahren von Bedeutung: Sie haben die Aufmerksamkeit wieder auf ein Thema gelenkt, das in der Vergangenheit vor allem mit dem „politischen Nietzsche“ und seinen kontroversen Interpretationen in Verbindung gebracht wurde und das heute – in einer bezogen auf den europäischen Aufbauprozess so komplexen Zeit – stattdessen als kulturelles und pädagogisches, sogar als stilistisches und musikalisches Projekt wiederentdeckt wird. Die kollektive Gestaltung dieser Bände ermöglicht es, die vielfältigen Implikationen des Projekts angemessen zu thematisieren: Was bedeutet der gute Europäer? Gibt es bei Nietzsche philosophische Ansätze zum guten Europäer, die über die für sein Werk grundlegende Hinterfragung

Dr. Susanna Zellini, Università di Padova, Via E. Vendramini 20, 35137 Padova, Italien,
E-Mail: susanna.zellini@gmail.com

der europäischen Kultur und Tradition hinausgehen? Wer ist der gute Europäer: ein konkreter, aktueller Menschentyp oder ein zukünftiges Idealmodell? Wie hat sich diese Reflexion auf das europäische Projekt ausgewirkt?

1. Der Band *Alla ricerca dei „buoni europei“. Riflessioni su Nietzsche* (2017) hält – wie der Titel schon anzudeuten scheint – diese Fragen bewusst offen. Es geht nicht darum zu definieren, wer der gute Europäer ist, sondern darum, diese Frage in eine Methode zu verwandeln: eine „neue Aufklärung“ (12), wie es in der Einleitung heißt, die mit einem Vergleich zwischen der deutschen und der französischen Kultur beginnt, und die tiefgreifende Wende, die sich abzeichnet, die Experimente und die Gefahren, die sie eröffnet, andeutet. Unter diesem Gesichtspunkt bietet das Buch keine Definition des guten Europäers, im Gegenteil ist es sicherlich sein Verdienst, dass es diese konsequent ignoriert. Es zeigt, dass sich die Frage nach dem guten Europäer nicht auf einen bestimmten Moment in Nietzsches Denken eingrenzen lässt, sondern vielmehr die Instanzen und möglichen Konsequenzen eines langen Prozesses der geistigen Befreiung von der christlich-europäischen Tradition zusammenfasst.

Die Arbeit an einem Thema, das sich nicht klar eingrenzen lässt, ist besonders schwierig. Die in diesem Band versammelten Beiträge sind in dieser Hinsicht ein gutes Beispiel für eine Analyse, die es versteht, präzise zu sein und dennoch den vielfältigen Richtungen, in die sich das Thema verzweigt, zu folgen – und auch den subtilen Verästelungen von Nietzsches Denken nachzugehen, die nur durch eine genaue Analyse des Nachlasses sichtbar werden.

Der Eröffnungsaufsatz von Aldo Venturelli (bereits 2010 in den *Nietzsche-Studien* veröffentlicht) ist diesbezüglich eines der besten Beispiele. Seine sorgfältige philologische Analyse von FW 377 zeigt, dass der Text „Höhepunkt und Abschluss“ (19) einer Reflexion ist, die auf den *Gai Saber* der provenzalischen Dichter und die italienische Renaissance zurückgeht. Venturelli nimmt dabei Fäden der soliden Forschungstradition von Giuliano Campioni¹ auf und untersucht ihren Einfluss auf den guten Europäer. Venturellis Beitrag ist beispielhaft für einen klugen Umgang mit Quellen. Sein Verdienst besteht insbesondere darin, dass er die Tradition nicht nur rekonstruiert, sondern versucht, ihre Funktion in der Metamorphose des guten Europäers zu verstehen. Unverkennbar zeichnet Venturelli einen langen Weg der Befreiung nach, der den guten Europäer sowohl durch seine Beziehung zur Tradition als auch durch seine Fähigkeit, sie in eine „zukünftige Philosophie“ zu integrieren, auszeichnet. Der gute Europäer ist also sowohl Erbe als auch Vorläufer, modern und unzeitgemäß, Beobachter und Interpret, nicht mehr europäisch und noch nicht über-europäisch, eine Übergangsfigur, die – im Gegensatz zu den Figuren des Schattens oder des Wanderers, mit denen sie gleichgesetzt wird – ihr Ziel genau kennt (27). Diese Überlegung führt zu einer These, die als Schlüssel zur Lektüre nicht nur dieses Beitrags, sondern des gesamten Bandes verstanden werden kann: Der Befreiungsprozess, den der gute Europäer einleitet, hat eine doppelte Bedeutung. Er ist nicht nur Befreiung von einer Tradition – von Nietzsche als „große Loslösung“ bezeichnet –, sondern zugleich die Übung einer „reifere[n] Freiheit“ und „große[n] Gesundheit“: das Experimentieren mit einer neuen Synthese (31). Der Beitrag bietet nicht den Raum, sich mit den vielen Implikationen und Konnotationen dieser „zweiten Befreiung“ zu befassen („unpolitisch“: eine Anmerkung, die Aufmerksamkeit verdient), aber – und das dürfte die schwierigere Aufgabe sein – er zeigt die Komplexität ihrer Verflechtungen auf, wobei die folgenden Beiträge eine Reihe von Spuren (oder erste Antworten) bieten.

Der Beitrag *Griechische Gelassenheit und Dekadenz. Sokrates, Bizet und die guten Europäer* von Luca Crescenzi enthält eine der originellsten Antworten. Die Überlegungen, die er

1 Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris 2001.

zum Thema Dekadenz anstellt, erlauben es, den Prozess der Befreiung von der Dekadenz – die „Aufgabe“ des guten Europäers – genauer zu definieren: Es handelt sich nicht um eine Überwindung, die aus den alten Modellen eine *tabula rasa* macht, sondern vielmehr um „eine neue Art, sie zu betrachten“, nicht um ihre Negation, sondern um die Fähigkeit zur Reaktion (54). Die Befreiung des guten Europäers – so die These von Crescenzi – betrifft also die Art der Reaktion und nicht deren Ergebnis. Diese These ist nicht nur deshalb aufschlussreich, weil sie im Einklang mit Venturellis Beitrag den Fokus des Diskurses um den guten Europäer von einem Zukunftshorizont auf eine Vergangenheit und Gegenwart im Niedergang verschiebt, an der man sich messen lassen muss, sondern auch, weil sie nahelegt, dass, um den guten Europäer zu verstehen, zunächst die „Figuren der Dekadenz“ – Sokrates und Wagner – und ihre Metamorphosen in Nietzsches Denken verstanden werden müssen.

Diese Bemerkung wirft zwei interessante Fragen auf. Die erste – vielleicht offensichtliche, aber nicht unbedeutende – lautet, dass Wagner, der die Dekadenz verkörpert, als notwendiger Antagonist verstanden werden muss, um eine Reaktion reifen zu lassen – und dies erklärt ein nie erlahmendes Interesse Nietzsches: Der Philosoph braucht die *décadence*, um sich ihr entgegenzustellen (56). Noch interessanter ist die erneute Lektüre von Sokrates beim späten Nietzsche. In der *Götzen-Dämmerung* (1889), so Crescenzi, erscheint die Betrachtung von Sokrates im Vergleich zur *Geburt der Tragödie* (1872) umgekehrt. Er ist nicht länger ein Gegner, sondern vielmehr „ein Verbündeter“ (53). Mit Nietzsche teilt er den Willen, auf die *décadence* zu reagieren, einen Weg der kritischen und selbstkritischen Befreiung einzuschlagen (auch wenn das Ergebnis unterschiedlich ist), so dass Nietzsche für Sokrates fast die Sympathie hegt, die Dante für jenen Odysseus verspürt, den er in der *Göttlichen Komödie* verurteilt. Crescenzis Hinweis ist bedeutsam: Um auf den Niedergang der eigenen Zeit zu reagieren, muss Wagner verstanden werden, und um die Wege der Reaktion zu verstehen, muss Sokrates gefolgt werden. Das ist der Weg, der zu Bizet führt, zu jener musikalischen Ästhetik der „Heiterkeit“, die die guten Europäer zu einer „zweiten Synthese“ zwischen Nord und Süd inspiriert – die erste, die tragische, hatte bereits „der musiktreibende Sokrates“ erahnt (63).

Karl Löwith sei ein Beispiel für jemand, der diesen Weg eingeschlagen, aber seine Bedeutung missverstanden habe. Dies zeichnet Carlo Gentili in seinem Beitrag (zuvor bereits auf Deutsch erschienen) nach.² In seinem Text über den europäischen Nihilismus (1939) greift Löwith zwar Nietzsches Überlegungen zu Europa auf, führt sie aber ausschließlich auf den Begriff des „aktiven Nihilismus“ zurück. Dieser sei, so Löwith, geschichtlich gescheitert: Aus der geschichtsphilosophischen Perspektive (Hegel'scher Herkunft), durch die er Nietzsche neu liest, hat der aktive Nihilismus nämlich zu einer „noch stärkeren Verfestigung des Nihilismus selbst“ geführt, die historisch mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus zusammenfällt (71). Mit anderen Worten: Nietzsche sei ein Vorläufer dessen, was nach ihm geschah.

Gentilis Analyse hilft zu verstehen, dass auch die Reflexion über Europa nicht gegen solche Ambivalenzen immun war, die die problematische Nietzsche-Rezeption im frühen 20. Jahrhundert kennzeichneten. Es überrascht nicht, dass dies auch im Falle Löwiths auf eine partielle Lektüre zurückzuführen ist: Gentili stellt zu Recht fest, dass Löwith die andere Idee von Europa, die Nietzsches Schriften durchzieht, nämlich die des guten Europäers, des Heimatlosen, überhaupt nicht berücksichtigt hat – obwohl das Thema der Heimatlosigkeit seine Reflexion zur Entwurzelung des modernen Menschen, insbesondere der Juden, durchzieht. Warum aber

² Carlo Gentili, „Der Begriff Europas. Friedrich Nietzsche und Karl Löwith im Vergleich“, in: Marco Brusotti / Renate Reschke (Hg.), *Einige werden posthum geboren. Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 427–442. Vgl. auch Carlo Gentili, *Sulle radici culturali dell'Europa. Löwith, Heidegger e il nichilismo europeo*, Bologna 2005.

scheint Löwith in seinen Überlegungen zum europäischen Nihilismus das Thema des guten Europäers zu ignorieren? Gentili schlägt eine interessante Antwort vor, die viel über Nietzsches Exegese und die Interpretation des guten Europäers zu Beginn des 20. Jahrhunderts aussagt: Als deutscher Jude im japanischen Exil erkannte Löwith in dem heimatlosen guten Europäer eher einen persönlichen Zustand, den er mit Nietzsche teilte – eine existenzielle Klage, kein kulturelles (oder politisches) Modell.

Die ersten drei Beiträge von Venturelli, Crescenzi und Gentili lassen sich als separater erster Teil lesen, insofern sie Hinweise auf die korrekte Richtung der Suche nach den guten Europäern geben. Diesem Ansatz folgend bilden die drei weiteren Beiträge derselben Autoren den zweiten Teil des Bandes, der sich noch gewagter präsentiert als der erste: Er versucht zu klären, auf welche Weise und in welchen Formen sich das Thema des guten Europäers bei Nietzsche entwickelt. Ihr gemeinsamer Leseschlüssel ist derjenige, der in Venturellis Eröffnungsaufsatz vorweggenommen wird: jene doppelte Befreiung, die sich einerseits als kritische Befreiung von der christlich-europäischen Tradition und andererseits durch diese hindurch als „neue Synthese“ dekliniert.

Die Beiträge korrespondieren darin, diese beiden Momente (oder Dimensionen) in der besonderen Kombination von Philosophie und Poesie zu identifizieren, die die Reflexion und Komposition der späten Texte Nietzsches bestimmt. Dabei werden drei unterschiedliche, aber eng miteinander verbundene Textbezüge berücksichtigt. Um ihre Kontinuität zu erfassen, wäre eine chronologische Lesart – anders als im Band vorgeschlagen – angemessener. Ausgehend vom neunten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* (1886), Gegenstand des letzten Beitrags des Bandes, hebt Venturelli zwei Merkmale der von Nietzsche skizzierten intellektuellen Aristokratie hervor. Diese nehmen Züge des guten Europäers im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) vorweg. Es handelt sich dabei um eine gewisse kritische Härte und ein Gefühl der Liebe, das auf den *Gai Saber* der provenzalischen Dichter verweist. Die Härte deutet hin auf „die anstrengende intellektuelle Übung“, die es ermöglicht, sich dem Nihilismus zu widersetzen (132). Gleichzeitig bereitet sie eine „neue sentimentale Energie“ vor (sichtbar in der bedeutungsvollen Wiederkehr des Dionysos in JGB 295), die für Nietzsche einen Prozess der „Überwindung“ und „Selbstüberwindung“ hervorbringen kann (139). Diese doppelte Bedeutung des Aristokratischen eröffnet neue Fragen, die die enge Verbindung zwischen *Jenseits von Gut und Böse* und der *Fröhlichen Wissenschaft* erhellen können: Nimmt der aristokratische Geist das vorweg, was der gute Europäer zur Vollendung bringt?

Das von Venturelli analysierte Begriffspaar Härte / Liebe ist sicherlich mit den bekannteren Begriffen „Besonnenheit“ und „Fröhlichkeit“ verwandt, die der *Fröhlichen Wissenschaft* Gestalt geben, wie die Analyse von Gentili mit großer Klarheit zeigt. Die wechselseitige Integration zwischen diesen Dimensionen bewirkt eine „Veränderung der Bedeutung von Wissenschaft“ (93). Sie emanzipiert sich von der materialistisch-positivistischen Konzeption der modernen Wissenschaft (und von ihren stillschweigenden metaphysischen Voraussetzungen, ihrem Wahrheitsanspruch) und wird durch eine nicht-logische, poetisch-musikalische Dimension (provenzalischen Ursprungs) ergänzt, die sich von allen metaphysischen Prinzipien distanziert: eine Fröhlichkeit, die – gerade wegen der kritischen Instanz, die sie annimmt – alles andere als leicht ist. Auch wenn das Projekt einer Weisheit durch Fröhlichkeit oder einer fröhlichen Wissenschaft für den Leser nicht neu ist, ist doch die Perspektive Gentilis originell, indem er es auf die Aufgabe des guten Europäers zurückführt. In ihrer oxymoronischen Komposition stellt *Die fröhliche Wissenschaft* – in Übereinstimmung mit Venturellis einleitender Analyse von FW 377 – den Höhepunkt von Nietzsches Überlegungen zur doppelten Befreiung dar, die der gute Europäer hervorbringt: einerseits eine Emanzipation von den metaphysischen und intellektuellen Hinterlassenschaften der europäischen Kultur, andererseits die Fähigkeit, diese Tradition zu einem neuen Wissen, einer neuen Aufklärung zurückzuführen.

Die Lektüre des Essays ist erhellend, auch wenn das Versprechen, jene Verbindung von Philosophie und Poesie zu untersuchen, durch die die neue Aufklärung verwirklicht werden soll, aufgrund der fehlenden näheren Analyse der Texte der *Fröhlichen Wissenschaft* nicht ganz eingelöst wird. Die Frage nach der konkreten Realisierung dieser Synthese von Philosophie und Poesie – und insbesondere die spezifische Funktion der poetischen Form im Projekt des guten Europäers – bleibt hier somit noch unbeantwortet.

Vielversprechend ist in dieser Hinsicht Crescenzi's Vorschlag, eine Antwort eher in den *Idyllen aus Messina* (1882–1887) und insbesondere in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* (1887) zu suchen, die Nietzsche nicht zufällig als Anhang zur zweiten Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* hinzufügt. In seinem Beitrag *La mobile verità delle poesie* zeigt er, dass Nietzsches Lieder in ihrer „sentimentalen“ Auseinandersetzung mit dem deutschen Volkslied einen kritischen, entmystifizierenden Charakter gegenüber der Tradition bewahren. Sie sind antithetisch zu dieser „eindeutigen und universell legitimierenden“ Perspektive der epischen Prosa und zu der geordneten und regelmäßigen Welt, die sie darstellt. Vielmehr zeigt der ironisch-parodistische Ton des Liedes ein fragmentiertes, uneinheitliches Bild, das gerade deshalb, weil es keine Totalität legitimiert, eine Entzauberung zum Ausdruck bringt, die zugleich seine kritische Kraft ist. Deshalb ist Dichtung für Nietzsche eine Tätigkeit, die alles andere als anti-philosophisch ist (123). Aber diese kritische Kraft ist nicht der einzige Charakter der Poesie, den Crescenzi hervorhebt. Nach der „ersten Befreiung von der Moral, von der Vernunft“ vollzieht der Prinz Vogelfrei eine „zweite Verwandlung“ (113). Seine Flucht führt ihn nicht nur weg von Europa, sondern auch – gerade durch die gewonnene Distanz – hin zu einer „europäischeren“ Dimension, übereuropäisch, südlich und östlich: eine progressive Erweiterung jenes „Griechischen“, das die erste große Synthese war.

Europäisch / übereuropäisch ist somit das letzte einer Reihe von Begriffspaaren – Härte / Liebe, Besonnenheit / Fröhlichkeit –, anhand derer sich die Analyse im zweiten Teil dieses Bandes entfaltet. Jeder dieser Begriffe verweist auf die Eroberung einer neuen Dimension durch die Kritik und die Umkehrung dessen, was ihr vorausgeht, und markiert somit die Momente eines langen Fluges zu einer neuen „kritischen und freien“ Musikphilosophie, deren Richtung dieser brillante Band aufzeigt – auf der Suche nach den guten Europäern.

2. Der Band *Letteratura e identità Europea. Per una storia dei „buoni europei“*, herausgegeben von Luca Crescenzi, Carlo Gentili und Aldo Venturelli (2018), versammelt die Beiträge einer Tagung, die dem Band *Auf der Suche nach den guten Europäern* (2017) gewidmet war. Es handelt sich also um die natürliche Fortsetzung dieses Bandes, allerdings nicht linear, sondern durch Erweiterung. Die zwölf Beiträge, aus denen er sich zusammensetzt, stellen ein Symposium dar, das den Kern der Diskussion, die der erste Band eröffnet, beträchtlich amplifiziert. Nietzsches guter Europäer, dem der erste Teil des Bandes gewidmet ist, markiert hier nur den Anfang der Untersuchungen. Er wird selbst Teil der komplexen kulturellen Schichtung, mit der man sich immer wieder auseinandersetzen muss, um neue Hypothesen aufstellen zu können. Dies wirft die Frage auf, welche Bedeutung der gute Europäer in der breiteren Diskussion um das europäische Projekt einnimmt: Inwieweit kann der Rückgriff auf Nietzsche Orientierung in der komplexen Debatte bieten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts über die mögliche Definition einer europäischen Identität geführt wurde?

Der Band ist ehrgeizig, und obwohl er mitunter von einer klareren Forschungsorientierung und einer tieferen Integration profitieren könnte, bringt die Vielfalt der verschiedenen Themen und Forschungswege, die er bietet, eine bemerkenswerte Lebendigkeit in die Diskussion.

Der Aufsatz von Marco Brusotti geht auf die Komplexität der Synthese des guten Europäers ein. Unter Bezugnahme auf das vierte Buch von *Also sprach Zarathustra* (1885) zeigt Brusotti auf, dass diese Synthese bei weitem keine einfache „Summe“ oder „Vereinigung“ ver-

schiedener Elemente, ein Europa der Heimatländer (nach Schweizer Vorbild) ist. Vielmehr ist Nietzsches Europa die Dimension der Heimatlosen, der Wanderer, die bereits „übernational“ sind, was einen laufenden Emanzipationsprozess impliziert, der an einer kritischen und supra-europäischen Sichtweise ausgerichtet ist. Diese Prämisse führt zu vielversprechenden Betrachtungen. Die Synthese ist nicht das Ergebnis eines Prozesses, der, sobald er erreicht ist, ein alternatives Modell zur europäischen Tradition definiert. Es ist irreführend, eine vergangene Tradition einer zukünftigen Synthese gegenüberzustellen. Vielmehr handelt es sich um einen schrittweisen Prozess, der sich durch kontinuierliche Emanzipationen, Überwindungen und Synthesen vollzieht. Es gibt also nicht eine Synthese, sondern eine Verkettung von Synthesen unterschiedlichen Grades, Knotenpunkte, an denen sich der Weg des guten Europäers herausbildet. So schlägt Brusotti vor, „östlich“ als eine Intensivierung zu interpretieren, einen höheren Grad als „südlich“, und ebenso den Schatten als einen niedrigeren Grad als Zarathustra, der als „Osteuropäer“ oder „beste[r] Europäer“ bezeichnet wird (36).

Diese von Brusotti eingeführte „Gradualität der Synthese“ eröffnet interessante Perspektiven, die jedoch in den anderen Beiträgen nicht immer aufgegriffen werden. Eine Ausnahme ist Luca Crescenzi, der scharfsinnig zwischen dem Übermenschlichen, dem freien Geist und dem guten Europäer als drei verschiedenen Graden des komplexen Befreiungsprozesses unterscheidet (128). Es lässt sich sagen, dass ein weiterer Grad – unter denen, die dem guten Europäer vorausgehen – von der jüdischen Kultur repräsentiert wird. Carlo Gentilis Beitrag zeigt nämlich, dass die Juden für Nietzsche (der auf die bereits integrierten Juden der gebildeten Klasse Mittelwesteuropas verweist)³ in Bezug auf ihre Fähigkeit zur Assimilation und Synthese nur von den Griechen übertroffen werden.

Im Gegensatz zur deutschen hat sich die jüdische Kultur von ihren Wurzeln gelöst – was Symbol der Emanzipation von jeglichem Nationalismus ist – und durch vielfältige Impulse neue und verschiedene Elemente entwickelt, die sie in immer höheren Synthesen integriert hat. Aus diesem Grund ist der jüdische Intellektuelle, wie Gentili argumentiert, nicht nur Vorläufer und „Modell des europäischen Intellektuellen“, sondern „entspricht dem, was [Nietzsche] das Profil des freien Geistes genannt hat“ (60), und schließlich dem „guten Europäer“, mit dem er den Charakter des „Gemischten“ und „Heimatlosen“ teilt (64). Besonders interessant ist die Analyse dieser gemeinsamen Eigenschaften wie der Heimatlosigkeit, deren komplexe Entstehungsgeschichte Gentili nachzeichnet, von ihrer Verwendung in der antisemitischen Propaganda bis zu Nietzsches Umkehrung in eine positive Eigenschaft des guten Europäers (und seiner selbst). Die Korrespondenz zwischen dem jüdischen Intellektuellen und dem freien Geist – der sich in Gentilis Analyse mit dem guten Europäer zu überschneiden scheint – bleibt jedoch im Text etwas unscharf. So lässt sich der Bezug auf die jüdische Kultur nicht eindeutig auf dem Weg der allmählichen Befreiung von der europäischen Kultur hin zu einer übereuropäischen Perspektive verorten.

Auch in den Beiträgen von Vivetta Vivarelli und Maria Cristina Fornari wird der gute Europäer nicht erwähnt. Sie konzentrieren sich vielmehr auf den freien Geist (Vivarelli) und das (politische) Projekt zum individuellen Perfektionismus (Fornari) hin zu einer „zukünftigen Menschheit“ (92). Die fehlende Annäherung an den guten Europäer unterbricht die Diskussion, obwohl die Kapitel der beiden Autorinnen originelle Perspektiven bieten, um die Diskussion mit neuen Elementen anzureichern. Dem Beitrag von Fornari kommt das Verdienst zu, zwei grundlegende Aspekte hervorzuheben, die in der Forschung über den guten Europäer gewöhnlich am Rande behandelt wurden: Erstens kann der graduelle Syntheseprozess hin zu

3 Vgl. Werner Stegmaier, „Nietzsche, die Juden und Europa“, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin 2000, 67–92.

einem „neuen Menschentyp“ zuerst als ein Bildungsprozess verstanden werden, der nicht ausschließlich die individuelle Dimension betrifft, sondern vor allem die komplexe Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft.⁴ Zweitens zeigt Fornari, dass dieser Weg alles andere als friedlich ist. Er richtet sich gegen die „homologisierenden Instanzen“ der Gesellschaft, obwohl gerade Individualität und Vielfalt einzige Mittel für die Entwicklung und das Wachstum der Gesellschaft sind – das Gegenmittel zur Homologisierung und Entkräftung eines untergehenden Europas (93). Die These, die sich daraus ergibt, ist vielleicht vorhersehbar, aber durchaus bedeutend: Die Fähigkeit, Distanz zu gewinnen, sich von einer sozialen, kulturellen, historischen Dimension zu emanzipieren, ist keineswegs ein ruhiger und linearer Flug, sondern eine Übung des Kampfes, des Widerstandes, der „Konstriktion und Konstruktion“ (108).

Diese bildende Disziplin betrifft bestimmte Eigenschaften, die Vivarelli in ihrem überzeugenden Beitrag hervorhebt: geistige Unabhängigkeit, einen antidogmatischen Skeptizismus, Einsamkeit und „alkyonische Ruhe“, die Philosophie des Wanderers, den Stil und einen gewissen Gebrauch der Rhetorik (ein Aspekt, der in der Literatur über den guten Europäer oft übersehen wird). Durch erhellende Analogien und präzise Textvergleiche zeigt Vivarelli nicht nur, wie diese Eigenschaften durch die Lektüre von Montaigne, dem Modell des freien Geistes, Gestalt annehmen, sondern auch, wie die starke Übereinstimmung zwischen den beiden Autoren ihre Rezeption maßgeblich geprägt hat. Nietzsche und Montaigne erscheinen zusammen – fast als eine einzige Referenz – für viele jener deutschen emigrierten Intellektuellen (wie Heinrich Mann, Stefan Zweig und Erich Auerbach), die zu Beginn des 20. Jahrhunderts über die Rolle des europäischen Intellektuellen und die Entstehung des modernen Europas nachdenken.

Die hier vorweggenommene Perspektive leistet es, in jenes „offene Laboratorium der Reflexion“ (11) – nämlich die Diskussion über das Europa des frühen 20. Jahrhunderts – einzuführen, das Gegenstand der Beiträge des zweiten und dritten Abschnitts ist. Diese bieten ein besonders buntes Bild zahlreicher Gesprächspartner und Interpretationen, die sich in den unterschiedlichsten literarischen Kreisen um Nietzsches Schriften gesammelt haben: vom George-Kreis bis zum revolutionären Syndikalismus von Georges Sorel, von Ernst Jünger bis zu Altiero Spinelli. Das zeigt die internationale und interdisziplinäre Dimension der Diskussion, aber auch eine (wenig überraschende) Instrumentalisierung der Schriften Nietzsches, die – insbesondere wenn seine Begriffe aus philologisch und historisch fundierten Lesarten extrapoliert werden – zu einem gefährlichen Arsenal von Aphorismen werden, die sich für die unterschiedlichsten Interpretationen eignen. Bei der Rekonstruktion einiger dieser Lesarten scheint sich der Band jedoch in zwei Forschungsrichtungen aufzuspalten, die nicht immer in einem gemeinsamen Projekt zusammenlaufen: Einerseits findet sich eine Rekonstruktion der komplexen Nietzsche-Rezeption (in der die europäische Frage bisweilen am Rande bleibt) und andererseits eine Darstellung der Entstehung des europäischen Projekts (von den reaktionären Verschlingungen des Paneuropäismus bis zu den ersten Formulierungen des europäischen Föderalismus), bei der nicht immer klar ist, ob Nietzsches guter Europäer mehr als eine einfache Analogie darstellt.

Unter den in diesem Band versammelten Fallstudien ist die Diskussion über den „revolutionären Syndikalismus“ von Georges Sorel (der später von Curzio Malaparte aufgegriffen wurde) eine der am wenigsten bekannten: Andrea Orsucci illustriert, wie Sorel seine Narra-

4 Zu dem Verständnis dieser Dialektik haben, wie Fornari zeigt, die unterschiedlichsten Lektüren beigetragen: von John Stuart Mill (insbesondere *Die Freiheit*, die Nietzsche in der Deutschen Übersetzung von Theodor Gomperz, 1869–1875, liest) bis Alexis de Tocqueville, von dem Nietzsche *La Démocratie en Amérique* (1835–1840) kannte.

tive ausgehend von einer (aller metaphorischen Werte beraubten) Aktualisierung bestimmter Begriffe (z. B. Gefahr, Kraft, Abenteuer) konstruiert, die Nietzsche als Voraussetzungen für die Geburt der „Europäer der Zukunft“ vorgestellt hatte. Es wäre interessant, sich zu fragen, inwieweit solche revolutionären Narrative, die Nietzsches Konzepte verzerren, die Diskussion um das europäische Projekt, insbesondere in Frankreich, beeinflussen. Der Beitrag geht jedoch nicht in diese Richtung und unterbricht die durch den Band angestoßene Diskussion, deren Ziel es ist, über die Nietzsche-Rezeption hinauszugehen und zu zeigen, welche Rolle der Bezug auf den guten Europäer in der (politischen und kulturellen) Debatte um die europäische Identität zu Beginn des 20. Jahrhunderts gespielt hat.

Mario Zanucchis umfangreiche Studie über die Rezeption des guten Europäers im deutschen Expressionismus wird dieser Aufgabe eher gerecht. Sein Kapitel durchleuchtet sorgfältig das Spektrum der Bedeutungen, die der gute Europäer in drei verschiedenen historischen Phasen (vor, während und nach dem Krieg) annimmt. Er stellt die Referenz für einen ästhetischen Europäismus dar, später für einen politischen bis hin zu einem gemeinsamen Gefühl der Europa-Skepsis oder der Europa-Müdigkeit, was einen endgültigen Bruch mit der nietzscheanischen Kategorie des guten Europäers bedeutet. Die Lesart Nietzsches hat sich im Zuge dieser Verwandlung weiter differenziert: Der Krieg hat nicht nur eine Rückkehr zum Nationalismus hervorgebracht, sondern auch einzigartige Synthesen von Nationalismus und Europäismus (wie Franz Marcs „pangermanisches Europa“) oder elitäre Vorstellungen von einem Europa als „Kulturaristokratie“ wie Coudenhove-Kalergis Paneuropäismus, den auch Federico Niglia treffend wiedergibt.

Der abschließende Teil des Bandes fragt nach der Konstruktion der „europäischen Identität“ im Rahmen der Diskussion um den europäischen Föderalismus in den 1930er Jahren. Unter den Vertretern dieser neuen Konzeption spielt das Thema des guten Europäers keine Rolle, obwohl, wie die abschließenden Beiträge zeigen, weder Eugenio Colorni noch Altiero Spinelli der Nietzsche-Lektüre gleichgültig gegenüberstanden. Nietzsche scheint, wie vor allem der Beitrag von Geri Cerchiai zeigt, eine Lektüre zu bleiben, die mehr mit der persönlichen Dimension als mit der politischen Reflexion über eine europäische Identität verbunden ist. Dies schafft wiederum eine gewisse Verwirrung: Entwickelt sich die Geschichte des guten Europäers über eine einfache Nietzsche-Rezeption hinaus? Trägt Nietzsches Reflexion zum Europäismus (und zum Über-Europäismus) tatsächlich zu einer Diskussion des europäischen Projektes bei? Der Band schlägt mehrere mögliche Antworten vor, die zwar nicht vollständig in einer einheitlichen Diskussion zusammenlaufen, aber solide Ausgangspunkte bieten. Überdies wird deutlich, wie Nietzsches Reflexion über den guten Europäer einige der zugrunde liegenden Themen der komplexen intellektuellen und politischen Atmosphäre der 1930er Jahre vorwegnimmt und zu verstehen hilft: das Verhältnis zum Nationalstaat und zum Nationalismus, die notwendige Distanzierung (das Exil von Ursula Hirschmann in Paris und von der Gruppe der Föderalismusbefürworter in Ventotene, aber auch die „theoretische Distanzierung“ in den Analysen von Altiero Spinelli),⁵ die Identität der Heimatlosen und schließlich vor allem die Schwierigkeit einer Synthese zwischen nationalen Identitäten und einem vereinten Europa. Unter diesem Gesichtspunkt kommt dem Band das Verdienst zu, eine zirkuläre Struktur vorzuschlagen, die die Diskussion einrahmt, die sonst mitunter ihren Kern verlieren könnte: So beginnt der Band mit der schwierigen Aufgabe, die Synthese des guten Europäers zu untersuchen, und endet mit der ebenso schwierigen Aufgabe, eine kommende Synthese zu definieren, die sich – wie Nietzsche vermutet – in Graden vollzieht.

⁵ Vgl. den Beitrag von Piero Graglia, der das (nietzscheanische) „Bedürfnis“ von Altiero Spinelli beschreibt, „die Dinge aus der Ferne zu betrachten“ (244).

3. Die letztgenannte Aufgabe wird von dem Band *European / Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy* (2020) übernommen, der die Ergebnisse einer gemeinsamen Tagung der *Nietzsche-Gesellschaft* und der *Friedrich Nietzsche Society* in Naumburg 2016 sammelt. Der Titel bezieht sich auf ein Notat aus der Zeit von *Jenseits von Gut und Böse* (Nachlass 1885/86, 2[36], KSA 12.81), in der Nietzsche eine Reihe von Begriffen (oder Graden) des Befreiungsprozesses des guten Europäers notiert: Die Reihe beginnt mit dem Begriff „Lösung“ – verstanden als geistige Befreiung von der europäischen Tradition – und schließt mit dem Hinweis auf die „[e]uropäisch[e] und über-europäisch[e]“ Dimension.

Die Ersetzung des Konnektivs „und“ durch den Schrägstrich im Titel des Bandes wird von den Herausgebern nicht erklärt, führt aber zwei interessante Aspekte ein: Sie deutet nicht nur eine tiefe Verbindung und einen gewissen Kontrast zwischen den beiden Dimensionen an (und verweist auf den keineswegs friedlichen Weg, der von der einen zur anderen führt), sondern erlaubt es auch, den scheinbar abschließenden Charakter von Nietzsches Formulierung zu umgehen und die „supra-europäische“ Dimension selbst als Zwischenmoment in einem allmählichen Prozess hin zu möglichen neuen Synthesen zu verstehen (XXIII).

Die zwei Momente dieses Prozesses – europäisch und supra-europäisch – spiegeln sich auch in der Struktur des Bandes wider: Er gliedert sich in zwei Teile, die – wie die Herausgeber erläutern – darauf abzielen, die beiden Begriffe europäisch / supra-europäisch anhand der „zwei Aufgaben“ zu deklinieren, die „Nietzsche sich stellt“ und die „heute noch nicht verwirklicht sind“: „die Einheit Europas zu fördern und die Grenzen des Westens zu überschreiten“ (XXV).

Angesichts des kontinuierlichen und allmählichen Prozesses der Befreiung und Synthese, den der gute Europäer vollzieht, wirkt diese Aufteilung in zwei Aufgaben jedoch etwas künstlich. De facto liegt eine gewisse Komplexität in Nietzsches Europabegriff, der keine begrenzte Realität (eine Summe oder Einheit) betrifft, deren „Grenzen überschritten werden müssen“, sondern einen kulturellen Prozess, der – wie wir in MA II, WS 215 lesen – mit der „Moderne“ selbst zusammenfällt: eine tausendjährige Tradition (zu der auch Amerika gehört),⁶ deren aufklärerische Kritik die Entstehung einer neuen Kultur durch einen kontinuierlichen Prozess der Überwindung und Selbstüberwindung vorbereitet.

Die vorgeschlagene Definition der zwei Aufgaben vereinfacht nicht nur diesen Überwindungsprozess, sie übersieht auch seine kritische Grundlage und sein Ziel: nicht eine „Promotion der Einheit Europas“, sondern eine Richtung über Europa hinaus, einen „gespannten Bogen“ (JGB, Vorrede) zur Vorbereitung immer weiter reichender Synthesen. In diesem Prozess konfiguriert sich die „Aufgabe“ des guten Europäers als Vorbereitung jenes „jetzt noch so fern en Zustand[s] der Dinge“ (MA II, WS 87). Diese Formulierung, die die kreative Instanz mit dem kritischen Pathos der Distanz verbindet, führt zu dem, was Nietzsche in MA II, WS 87 als eine neue „große Aufgabe“ definiert: Der gute Europäer, so schreibt er, müsse die „Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur“ übernehmen.⁷ Die Aufgabe des guten Europäers betrifft also die Vorbereitung eines in erster Linie *kulturellen* Prozesses hin zu jener „Umwertung der Werte“, die sich erst am Ende der *Genealogie der Moral* (1887) ankündigen wird (GM III 24–27): Das ist das „Schicksal von Aufgabe“ (GD, Vorwort).⁸

6 „[N]amentlich gehört Amerika hinzu, soweit es eben das Tochterland unserer Cultur ist“ (MA II, WS 215). Zu Nietzsches Europa-Begriff vgl. z. B. Ralf Witzler, *Europa im Denken Nietzsches*, Würzburg 2001.

7 Vgl. auch JGB, Vorrede: „sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrthum grossgezüchtet hat.“

8 Zur kulturellen Aufgabe des guten Europäers in den verschiedenen Phasen der Nietzsches-Reflexion vgl. Pietro Gori / Paolo Stellino, „Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana“, in: *Giornale critico della filosofia italiana* XC VII/1 (2016), 98–124.

Diese fortschreitende Komplexität der Aufgabe des guten Europäers geht in der Definition verloren, die der Band als Einführung in die Diskussion vorschlägt. Allerdings muss bedacht werden, dass im Unterschied zu den von Crescenzi, Gentili und Venturelli herausgegebenen Bänden der Weg der „Kritik und Befreiung“ des guten Europäers hier nicht Mittelpunkt der Diskussion, sondern Prämisse eines ehrgeizigeren Projekts ist: Die Herausforderung – so erklären die Herausgeber – besteht darin, zu untersuchen, inwieweit Nietzsches „Philosophie, die einer völlig anderen historischen Situation angehört, ihr diagnostisches, kritisches und utopisches Potenzial für die aktuellen Herausforderungen Europas bewahrt hat“ (XXV). Im Unterschied zu den italienischen Bänden zielt dieser Band also darauf ab, die Gültigkeit von Nietzsches Überlegungen *heute* zu untersuchen. Das Vorhaben ist vielversprechend, obwohl die Diskussion an Kohärenz und Präzision gewonnen hätte, wenn deutlicher angegeben worden wäre, auf welches „Heute“ oder welche „aktuellen Herausforderungen“ Bezug genommen wird.

Diese Unklarheit spiegelt sich in einer gewissen Streuung der in den Beiträgen gelieferten Antworten wider: Paul Bishop betont die Relevanz einiger Begriffe Nietzsches für die Debatte über die europäische Schuldenkrise (19); William Winstead analysiert Nietzsches Kritik an der Lehre vom Gesellschaftsvertrag des 17. Jahrhunderts, wie sie im klassischen Liberalismus formuliert wurde (51); und Michael McNeal stellt interessante Ähnlichkeiten zwischen Bismarcks Einigung Deutschlands zur Zeit Nietzsches und der Europäischen Union heute fest (217). Mehrere Autoren reflektieren die Frage nach der europäischen Identität zu Nietzsches Zeiten, z. B. im Zusammenhang mit der modernen Föderalismusdebatte (Andrea Christian Bertino, 75) oder mit Bezug auf den französischen politischen und kulturellen Kontext (Daniel Rosenberg, 129). Einige Aufsätze (Katherine Graham, Allison Merrick, Andrea Orsucci) beziehen sich nur marginal auf die Frage nach Europa.

Vielversprechend ist die Absicht, auch eine politische Dimension zu thematisieren. Sie bereichert die Diskussion, obwohl sie – vor allem im ersten Teil des Bandes – so vorherrschend wird (etwa die von Winstead vorgeschlagene Interpretation von *Ueber Wahrheit und Lüge*, 51), dass sie die kulturelle Bedeutung des guten Europäertums – die primär ist – gänzlich ausklammert. Auch die erwähnten „aktuellen Herausforderungen“ spiegeln die Vorherrschaft einer politischen Lesart wider: z. B. die Wirtschaftskrise (36), die „entstehende globale Reichweite der europäischen Politik“ (86), die Beziehung zwischen Europa und den Mitgliedstaaten, die „fehlende[] politische[] Antwort auf die Migrationskrise“, der „Brexit“, der „Mangel an politischem Wagemut“ (139) oder die „Kräfte der Globalisierung“ (183).

Ausgehend von der kulturellen Grundlage des guten Europäismus nach Nietzsche wäre es dagegen produktiver gewesen, über seine Relevanz für die nicht nur politisch-ökonomische, sondern vor allem kulturelle Verfassung des heutigen Europas und seiner Werte, über seine kosmopolitische Entwicklung jenseits eurozentrischer Vorurteile nachzudenken. Eine solche Diskussion hätte dem Band sicher gedient, der sich stattdessen bisweilen in der unproduktiven Feststellung der Unmöglichkeit erschöpft, „den Geist des guten Europäismus in die Sprache eines modernen politischen Programms zu übersetzen“ (wie McNeal zu Recht anmerkt, 208). Die Frage, ob der gute Europäer ein „normativer“ oder ausreichend demokratischer Begriff sei, um in einem kosmopolitischen Europa noch gültig zu sein (Armin Thomas Müller, Richard J. Elliott, Paul E. Kirkland), scheint ein begrenzter Ansatz.

Der zweite Teil des Bandes trägt dazu bei, die Diskussion zu erweitern: Er führt zwei neue Interpretationsansätze ein – eine anthropologische und eine interkulturelle Perspektive –, die die Aufmerksamkeit wieder auf die kulturelle Aufgabe des guten Europäers und auf die prekäre, mitunter ambivalente und immer experimentelle Definition der Begriffe lenken, die ihn konstituieren (Grenze, Identität, Einheit, Europa, Orientalismus usw.). Damit wird eine eurozentrische Sichtweise zugunsten einer breiteren Dimension der „kulturellen Begegnungen“, wie der Titel des Bandes vorschlägt, bereits aufgegeben.

Diese Richtung wird von McNeals interessantem Aufsatz vorweggenommen, der vorschlägt, den guten Europäismus als eine „Disposition“ zu verstehen, als ein Ethos, das nicht nur eine Aufgabe der „Leitung und Überwachung“ (MA II, WS 87), sondern auch der „Bildung“ (211) darstellt, die im neoliberalen Projekt des heutigen Europas – wie der Autor zeigt – ihre Relevanz wiederentdeckt. Aus einer anderen Perspektive kontextualisiert Johann Figl das Thema des guten Europäers ebenfalls durch die Dimension der „Bildung“: diejenige, die Nietzsche durch bestimmte Texte seiner Schul- und Universitätslaufbahn erhielt, von der Figl eine interessante Rekonstruktion bietet (226). Schließlich haben die letzten Kapitel des Bandes das Verdienst, der Diskussion eine Dimension des globalen Austauschs und der Kontaminationen hinzuzufügen. Sie erinnern daran, wie Nietzsches guter Europäismus eine kritische Übung ist (oder, um den von McNeal vorgeschlagenen Begriff aufzugreifen: ein transkulturelles Ethos), die gerade durch den Vergleich mit dem Nicht-Europäischen und seiner Perspektive reift. Von allen vorgeschlagenen Einsichten wäre das die aktuellste gewesen.

Literaturverzeichnis

- Campioni, Giuliano: *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris 2001
- Gentili, Carlo: „Der Begriff Europas. Friedrich Nietzsche und Karl Löwith im Vergleich“, in: Marco Brusotti / Renate Reschke (Hg.), *Einige werden posthum geboren. Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 427–442
- Gentili, Carlo: *Sulle radici culturali dell'Europa. Löwith, Heidegger e il nichilismo europeo*, Bologna 2005
- Gori, Pietro / Stellino, Paolo: „Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana“, in: *Giornale critico della filosofia italiana* XCVII/1 (2016), 98–124
- Stegmaier, Werner: „Nietzsche, die Juden und Europa“, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin 2000, 67–92
- Witzler, Ralf: *Europa im Denken Nietzsches*, Würzburg 2001

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 | = Socrates und die Tragödie |
| DW | = Die dionysische Weltanschauung |
| GG | = Die Geburt des tragischen Gedankens |
| BA | = Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten |
| CV | = Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern |
| PHG | = Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen |
| WL (TL) | = Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne |

Ausgaben der Werke und Briefe Nietzsches

- GAG = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Peter Gast, 5 Bände erschienen, Leipzig (C. G. Naumann) 1892 – 94 (abgebrochen)
- GAK = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Fritz Koegel, 12 Bände erschienen (einschließlich der später zurückgezogenen und durch Neuausgaben ersetzten Nachlassbände), Leipzig (C. G. Naumann) 1895 – 97 (abgebrochen)
- GOA = „Großoktav-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. verschiedenen Herausgebern unter der allgemeinen Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche, 1. Auflage, 15 Bände (einschließlich WM¹ als Band XV), Leipzig (C. G. Naumann) 1894 – 1904, 2. Auflage, 20 Bände (19 Textbände, einschließlich WM² als Band XV und XVI und den *Philologica* als Band XVII–XIX, 1 Registerband), Leipzig (C. G. Naumann, ab 1910 Kröner) 1899 – 1926
- KA = „Kleinoktavausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), 16 Bände, Leipzig (C. G. Naumann / Kröner) 1899 – 1913 (text- und seitenidentisch mit GOA², nicht jedoch in den Nachberichten, *Philologica* fehlen)
- Gbr = „Gesammelte Briefe“, 5 Bände (Band 5 in 2 Halbbänden), Bd. I–III Berlin / Leipzig (Schuster und Löffler) 1900 – 05, Bd. IV–V Leipzig (Insel) 1908 – 09 (spätere Auflagen von Bd. I–III ebenfalls bei Insel)
- MusA = „Musarionausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Gesammelte Werke), 23 Bände, München (Musarion) 1920 – 29 (chronologisch geordnet, neu Bd. I mit Jugendschriften, Register die Hälfte von Bd. XXI [Namen] und die Bde. XXII u. XXIII [Sachen])
- KTA = „Kröners Taschenausgabe“ (= Sämtliche Werke), 12 Bände, Leipzig (Kröner) 1964 – 65 (zuerst Dünndruckausgabe in 6 Bänden, Leipzig (Kröner) 1930) (enthält außer WM² 2 weitere Bände mit Nachlass-Material, hg. v. Alfred Baeumler u.d.T. *Die Unschuld des Werdens*, und einen Registerband von Richard Oehler)
- BA = „Historisch-kritische Gesamtausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke und Briefe), 9 Bände erschienen, München (Beck) 1933 – 42 (abgebrochen) (umfasst nur die Zeit von 1854 – 69)
- BAW = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, 5 Bände, 1933 – 42
- BAB = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Briefe, 4 Bände, 1938 – 42
- SA = „Schlechta-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke in drei Bänden), hg. v. Karl Schlechta, München (Hanser) 1954 – 56; außerdem Karl Schlechta, Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden, München (Hanser) 1965
- KGW = „Kritische Gesamtausgabe Werke“ (= Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. IX,4 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1967 ff. (geplant ca. 50 Bände)
- KGB = „Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel“ (= Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1975 ff. (24 Bände in 3 Abteilungen)
- KSA = „Kritische Studienausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe), 15 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1980 (enthält nicht die *Philologica*; Band 14: Kommentar von Mazzino Montinari, Band 15: Chronik, Konkordanz zu KGW, Gesamtregister)
- KSB = „Kritische Studienausgabe Briefe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe), 8 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1986 (Band 8 enthält ein Gesamtregister)

Stellenregister

GT: 1–37. 45. 48. 50. 74. 94–96. 100 f. 105–107. 109. 114. 120. 122. 136. 161. 232. 235. 258.
384–386. 393

Versuch einer Selbstkritik: 4: 258

Vorwort an Richard Wagner: 21

1: 23. 28. 107. 120. 161; 2: 11. 107; 4: 31; 5: 34. 107; 6: 105; 7: 34 f. 97. 205. 258; 8: 14. 95; 9:
31. 34; 12: 33; 14: 33; 15: 21. 32 f.; 16: 105; 18: 25. 36; 19: 47. 97; 24: 35. 60

UB: 48. 386

I. DS: 89

II. HL: 96. 386. 389; 1: 56. 61; 2: 52; 3: 231; 10: 49

III. SE: 225 f.; 1: 227. 239. 248. 252 f.; 3: 256; 4: 253. 256; 5: 251 f. 255; 6: 227. 229. 254; 8:
252

IV. WB: 96; 3: 209; 5: 96

MA I: 48. 64. 99. 101. 132. 184. 262

Vorrede: 124. 132 f. 136; 1: 132. 136

1. *Hauptstück*: 1: 64

2. *Hauptstück*: 51: 213; 104: 178

3. *Hauptstück*: 109: 94; 142: 262

4. *Hauptstück*: 215: 115; 216: 102. 113–115. 117. 121; 221: 195. 205 f.

8. *Hauptstück*: 475: 293 f.

MA II: 48. 132

Vorrede: 132. 136

VM: 8: 94; 32: 331; 170: 206; 223: 48. 51

WS: 92; 8: 282; 66: 92; 87: 399. 401; 125: 206; 181: 179; 215: 399; 293: 210

M: 48. 173. 179. 184. 188

1. *Buch*: 9: 186; 18: 179; 29: 215; 30: 182; 62: 185; 65: 188; 67: 183; 71: 303; 84: 88

2. *Buch*: 109: 186; 112: 186; 130: 69

3. *Buch*: 189: 185; 201: 179; 205: 293 f.

4. *Buch*: 215: 185; 251: 185; 348: 188; 356: 172; 372: 184; 373: 184; 374: 182

FW: 48. 136. 150. 158. 173 f. 179. 186. 189 f. 196. 308. 317. 333. 383 f. 394 f.

Vorrede: 4: 24

1. *Buch*: 174. 184; 1: 175. 177 f. 182. 184. 190; 2: 175–178. 184. 190; 3: 175. 178. 181. 183. 185.

187. 190; 4: 175. 177 f. 182. 184. 187. 190; 5: 175. 177. 182. 184. 186 f. 190; 6: 176. 190; 7: 176.

182. 184. 190; 8: 176 f. 190; 9: 176. 190; 10: 176 f. 190; 11: 177. 190; 12: 177 f. 181. 184. 190;

13: 171. 173 f. 176–178. 181–184. 187–190; 55: 183 f.; 56: 184

2. *Buch*: 78: 160. 162. 165; 80: 215; 107: 159. 258

3. *Buch*: 109: 156 f.; 125: 270; 270: 158

4. *Buch*: 285: 383; 290: 159; 301: 129; 341: 378

5. *Buch*: 129. 194. 196. 213. 216. 394; 344: 129; 356: 214–216; 361: 215 f.; 362: 216. 221; 368:

217; 377: 392. 394

Lieder des Prinzen Vogelfrei: 395

- Za: 26. 48. 52–54. 70. 208. 219. 225–260. 263. 269. 271. 273. 275. 373
- Za I: *Zarathustra's Vorrede*: 70; 2: 274; 3: 227 f. 248. 252. 271; 4: 249. 275; 5: 249; 9: 237 f.
Von den Hinterweltlern: 232 f.
Von den Verächtern des Leibes: 234. 276
Vom bleichen Verbrecher: 249
Vom Lesen und Schreiben: 256
Vom Krieg und Kriegsvolke: 242–245
Vom neuen Götzen: 26. 156. 238 f.
Von den Fliegen des Marktes: 239 f.
Von tausend und Einem Ziele: 238
Vom Wege des Schaffenden: 236. 247. 249 f.
Von Kind und Ehe: 233
Vom freien Tode: 164–167
Von der schenkenden Tugend: 1: 227 f.
- Za II: *Auf den glückseligen Inseln*: 373
Vom Gesindel: 235–237
Von den Taranteln: 235 f. 241
Das Tanzlied: 240
Von der Selbst-Ueberwindung: 228. 241. 251
Von den Gelehrten: 275
Von den Dichtern: 269
Die stillste Stunde: 259
- Za III: 282
Vom Gesicht und Räthsel: 379
Vor Sonnen-Aufgang: 229. 231
Vom Vorübergehen: 246 f.
Von den drei Bösen: 1: 273; 2: 273
Von alten und neuen Tafeln: 4: 243; 16: 272; 21: 246
Das andere Tanzlied: 237; 1: 240; 3: 272. 283
- Za IV: 395
Gespräch mit den Königen: 1: 275
Ausser Dienst: 275
Vom höheren Menschen: 2: 275; 3: 275
Das Eselsfest: 1: 91
Das Nachtwandler-Lied: 10: 230
- JGB: 48. 54. 63–65. 130. 136. 142. 217. 278. 294. 352 f. 358. 399
Vorrede: 399
1. *Hauptstück*: 127. 138; 1: 230; 2: 64. 137 f.; 3: 138. 278; 4: 138; 6: 138; 9: 68. 138; 12: 138. 140 f. 143–145; 13: 67. 141 f.; 14: 141 f.; 15: 143 f.; 20: 144. 278; 21: 144; 22: 144; 23: 145
2. *Hauptstück*: 36: 66 f.; 40: 216. 219 f.
3. *Hauptstück*: 52: 293 f.
4. *Hauptstück*: 180: 164
5. *Hauptstück*: 188: 157
7. *Hauptstück*: 230: 124. 130–138

8. Hauptstück: 194–222; 241: 209 f.; 242: 195. 210–214; 244: 195. 219–221; 245: 210–212; 246: 212; 247: 212. 217; 248: 303; 250: 222. 293 f.; 251: 196. 209. 217 f. 222. 293 f. 299 f.; 252: 222; 253: 222. 349; 254: 222; 256: 218. 220. 222
 9. Hauptstück: 394; 257: 352; 260: 352; 295: 235. 394

GM: 48. 63. 118. 142. 190. 294. 302. 308. 348–355. 357–363. 389. 399
 Vorrede: 4: 348; 6: 231
 1. Abhandlung: 388; 1: 348. 359; 9: 353. 361; 10: 356–358; 11: 352; 13: 155. 353 f.; 16: 303
 2. Abhandlung: 1: 360; 2: 156. 351. 353. 361; 12: 66; 16: 40. 63
 3. Abhandlung: 3: 259; 4: 49; 8: 49; 9: 267; 24: 399; 25: 22. 399; 26: 399; 27: 399

WA: 118

GD: 48. 63. 67. 115. 120. 122. 142. 155. 158. 162. 164. 235. 268. 393
 Vorwort: 399
 Die „Vernunft“ in der Philosophie: 1: 43. 63. 156; 2: 43. 60. 68; 4: 65; 6: 66. 158
 Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde: 66
 Moral als Widernatur: 1: 243; 3: 218
 Die vier grossen Irrthümer: 7: 63
 Streifzüge eines Unzeitgemässen: 8: 117 f. 158; 9: 117 f.; 10: 102. 117 f. 120 f.; 23: 158; 24: 158; 36: 148. 155. 162–164; 38: 166; 43: 277; 48: 221; 49: 205. 221; 51: 262. 268

AC: 89–92. 142
 8: 91; 46: 90; 52: 88

EH: 48. 63. 65 f. 142. 230
 Warum ich so klug bin: 3: 320; 10: 160
 Warum ich so gute Bücher schreibe: 1: 230
 Die Geburt der Tragödie: 3: 64. 67. 230
 Also sprach Zarathustra: 2: 160; 6: 231; 8: 230
 Jenseits von Gut und Böse: 1: 230
 Warum ich ein Schicksal bin: 1: 230; 2: 230; 4: 230; 8: 230

DD: 263

Nachlass und philologische Schriften

KGW I 1
 Nachgelassene Aufzeichnungen: 103: 343. 346

KGW I 2
 Nachgelassene Aufzeichnungen: 130: 261

KGW I 4
 Nachgelassene Aufzeichnungen: 7: 20

KGW II 1
 De Laertii Diogenis fontibus scripsit Fridericus Nietzsche: 75–167: 91
 Homer und die klassische Philologie: 268: 75; 269: 75

KGW II 2

Vorlesungen über die lateinische Grammatik: 185: 95. 100. 103; 186: 86. 95 f. 103; 187: 86. 96

KGW II 4

Einführung in das Studium der platonischen Dialoge: 148: 56; 149: 56

Die vorplatonischen Philosophen: 41 f. 45–49. 51 f. 54–56. 59 f. 62. 64. 68. 71 f. 74; 261: 49. 60; 262: 49. 59; 263: 46. 49; 265: 49; 266: 49; 267: 49 f. 57; 268: 50; 269: 50; 270: 50 f.; 272: 47. 51. 59. 65; 273: 47. 53. 59. 65; 274: 53; 275: 53; 276: 53 f. 58; 277: 54. 59; 278: 46. 53 f. 63; 279: 52. 54; 280: 53 f. 68; 281: 54. 62 f. 73; 282: 54; 292: 56

Darstellung der antiken Rhetorik: 425: 83; 426: 81. 83. 87; 427: 83 f.; 428: 84

KGW II 5

Geschichte der griechischen Litteratur I: 147: 259; 160: 258

KGW III 2 – KSA 1

GMD: 3

ST: 3

DW: 100 f. 106. 109 f. 114. 120–122; 3: 108; 4: 106–109

CV: 25; 1: 53. 73 f.; 3: 25. 34; 5: 255

PHG: 42. 48 f. 54. 70 f. 74. 78; 1: 70–72; 5: 52. 61 f. 68. 72; 6: 46. 52. 59; 7: 53. 63. 73; 8: 49. 53. 59; 9: 57. 68; 10: 47. 59. 65. 72

WL: 77–97. 100–102. 109–111. 113. 121. 319 f. 400; 1: 79 f. 83–85. 87. 89. 93 f. 110; 2: 84. 94 f.; 51: 400

KGW III 3/4 – KSA 7

1[62]: 369; 1[64]: 369; 1[65]: 369; 1[67]: 258; 3[15]: 105; 3[16]: 105; 3[18]: 104 f.; 3[19]: 109; 3[21]: 106; 3[84]: 73; 5[54]: 70; 7[56]: 46. 73; 7[179]: 20; 7[198]: 20. 26; 8[29]: 109; 9[72]: 105; 10[1]: 25; 11[1]: 20. 22. 24; 12[1]: 101. 106. 108; 15[1]: 27; 16[26]: 255; 19[36]: 23; 19[61]: 46. 73; 19[62]: 23. 50; 19[73]: 50; 19[78]: 111; 19[84]: 111 f.; 19[98]: 74; 19[107]: 110–112; 19[114]: 46; 19[116]: 46; 19[124]: 46; 19[134]: 73; 19[147]: 112; 19[161]: 110; 19[180]: 46; 19[227]: 112; 19[318]: 73; 23[7]: 68; 23[8]: 46. 73; 23[14]: 74; 23[35]: 73; 27[67]: 47; 29[52]: 103; 29[72]: 58; 29[73]: 58; 29[74]: 58; 29[75]: 58; 29[88]: 18; 32[31]: 96

KGW IV – KSA 8

5[146]: 243; 6[17]: 73; 6[49]: 49; 20[8]: 179; 23[63]: 66. 179; 30[1]: 207

KGW V – KSA 9

2[49]: 357; 2[56]: 375; 2[57]: 375; 4[176]: 185; 4[187]: 185; 4[204]: 185; 4[207]: 185; 4[216]: 173; 4[301]: 37. 185; 6[33]: 185; 6[70]: 248; 6[80]: 248; 6[113]: 186; 6[116]: 186; 6[175]: 183; 7[67]: 185; 7[284]: 185; 7[300]: 179; 10[D79]: 191; 10[D85]: 191; 10[E93]: 191; 10[F100]: 191; 11[86]: 178; 11[139]: 67; 11[140]: 65; 11[141]: 66. 68; 11[144]: 66. 69; 11[148]: 67; 11[150]: 65; 11[152]: 67; 11[157]: 67; 11[162]: 258; 11[195]: 70; 11[197]: 174; 12[62]: 323; 15[35]: 352

KGW VII – KSA 10 / 11

3[1]: 211; 5[1]: 373; 7[153]: 372; 13[1]: 254; 16[84]: 371; 19[89]: 73; 20[4]: 371; 20[7]: 371; 24[416]: 371; 25[338]: 91; 26[117]: 229; 26[122]: 370; 26[123]: 370; 26[193]: 64; 26[280]: 229; 26[402]: 209; 29[2]: 37; 34[73]: 69; 34[98]: 217; 34[247]: 67; 36[26]: 63; 37[5]: 9; 38[10]: 129; 38[12]: 52; 40[15]: 94; 40[22]: 280; 40[34]: 229; 40[36]: 129; 40[39]: 129; 41[4]: 69; 43[2]: 138

KGW VIII – KSA 12 / 13

2[36]: 399; 2[108]: 129; 2[148]: 190; 2[204]: 214; 5[16]: 129; 5[19]: 129; 5[71]: 6; 6[10]: 129;
 6[14]: 129; 7[4]: 68; 7[9]: 66; 7[47]: 283; 7[60]: 142; 7[67]: 293; 8[4]: 349. 357; 9[38]: 129;
 9[51]: 349; 9[72]: 281; 9[91]: 143; 9[108]: 280; 9[165]: 278; 10[59]: 359; 10[167]: 116; 11[411]:
 270; 14[79]: 190; 14[81]: 143; 14[100]: 73; 14[101]: 383; 14[116]: 69; 14[117]: 117; 14[119]: 118 f.;
 14[121]: 190; 14[122]: 280; 14[123]: 273; 14[124]: 186; 14[133]: 273; 14[134]: 269; 14[170]: 118.
 120; 14[172]: 118; 14[179]: 277; 14[188]: 63; 15[86]: 262; 15[97]: 262; 15[110]: 275; 15[118]:
 278; 16[32]: 267; 16[36]: 262; 17[4]: 186; 18[4]: 267; 21[6]: 293; 24[1]: 268. 274. 278. 293;
 25[6]: 283

KGW IX

134. 325. 328–331
 1, N VII 1: 21: 133
 4, W I 6: 17: 134 f.
 6, W II 2: 27: 116; 28: 116
 8, W II 5: 34: 118. 120; 100: 118 f.; 102: 117

KSA 14: 2. 332; 41: 3; 42: 3; 43: 2–4; 207: 186; 366: 133

WM: 312. 317. 319. 327. 332

*Briefe und Briefentwürfe**An Paul Deussen*

2. Juni 1868, KSB 2.284, Nr. 573: 59

An Elisabeth Förster-Nietzsche

10.–17. November 1864, KSB 2.17–20, Nr. 451: 57
 18. Februar 1865, KSB 2.43, Nr. 461: 20
 20. April 1869, KSB 3.4, Nr. 1: 16

An Ernst Wilhelm Fritzsche

16. August 1886, KSB 7.228, Nr. 732: 136
 24. Juni 1887, KSB 8.97, Nr. 865: 11

An Carl von Gersdorff

28. Juni 1883, KSB 6.386, Nr. 427: 70

An Heinrich Köselitz

Ende August 1883, KSB 6.443, Nr. 460: 70

An Gustav Krug

Anfang August 1856, KSB 1.7, Nr. 12: 343

An Constantin Georg Naumann

26. Juni 1888, KSB 8.342, Nr. 1052: 8
 28. Juni 1888, KSB 8.344, Nr. 1053: 8

An Franziska Nietzsche

10.–17. November 1864, KSB 2.17–20, Nr. 451: 57

18. Februar 1865, KSB 2.43, Nr. 461: 20

20. April 1869, KSB 3.4, Nr. 1: 16

An Franz Overbeck

30. Juli 1881, KSB 6.111, Nr. 135: 298

22. Oktober 1883, KSB 6.449, Nr. 469: 371

27. Oktober 1883, KSB 6.449, Nr. 470: 371

2. Juli 1885, KSB 7.61, Nr. 609: 371

12. November 1885, KSB 7.109, Nr. 645: 370. 373

An Erwin Rohde

6. Juni 1868, KSB 2.287, Nr. 574: 59

22. und 28. Februar 1869, KSB 2.378f., Nr. 625: 16

18. November 1871, KSB 3.243, Nr. 168: 7

23. November 1871, KSB 3.247, Nr. 170: 7

16. Juli 1872, KSB 4.23f., Nr. 239: 11

31. Januar 1873, KSB 4.119, Nr. 294: 11

An Ernst Schmeitzner

3. September 1878, KSB 5.350, Nr. 751: 7

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 **ingerückte Absätze:** 10 Punkt Times New Roman.
- **Blocksatz.**
- Nach allen **Interpunktionszeichen** (.,;:) ein Leerschlag, ebenso vor „f.“ und „ff.“

ZITATE ALLGEMEIN

- **Kürzere Zitate** im Text in doppelten Anführungszeichen.
- **Längere Zitate** vom Text abgesetzt ohne Anführungszeichen, eingerückt und 10 Punkt.
- **Auslassungen** durch drei Punkte ohne Leerzeichen in eckigen Klammern kennzeichnen.
- **Zusätze des Verfassers** ebenfalls in eckigen Klammern.
- **Werktitel** im laufenden Text *kursivieren*.
- Für Nietzsches Schriften ausschließlich die **Siglen** nach dem **Siglenverzeichnis** verwenden (angeführt in jedem Band der *Nietzsche-Studien*).
- **Zusätzlich eingeführte Siglen** für Werke anderer Autoren am Ort der ersten Verwendung in einer Fußnote ausweisen.

ZITATE AUS NIETZSCHES SCHRIFTEN

- Zitate aus Nietzsches Schriften und Briefen nach KGW oder KSA bzw. KGB oder KSB; Textstellen **zeichengetreu** wiedergeben.
- **Hervorhebungen Nietzsches** getreu KGW/KSA bzw. KGB/KSB als Sperrungen, nicht als *Kursive* wiedergeben. Sperrungen durch die Funktion Zeichenabstand (1 Punkt), nicht durch Leerschläge formatieren.
- **Nietzsches veröffentlichte und zur Veröffentlichung vorgesehene Werke:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Werksigle und Abschnitt-/Aphorismusnummer angeben. Bei Zitaten aus **längeren Abschnitten oder Aphorismen** die Nummerierung des Abschnittes/Aphorismus angeben.

- men** (mehr als drei Seiten) außer Werksigle und Abschnittnummer den jeweiligen Band der KGW/KSA und die Seite angeben.
- **Nietzsches Nachlass:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Nachlassjahr, Notatnummer, KGW-/KSA-Band und Seite.
 - **Zitate aus dem späten Nachlass nach KGW IX:** Mit Verweis auf Band der KGW IX sowie Signatur und Seite des Notizhefts bzw. der Manuskriptmappe nach Hans-Joachim Mette (vgl. Montinari, KSA 14.24–35). Durch- und Unterstreichungen Nietzsches als solche wiedergeben, nachträgliche Einfügungen in geschwungene Klammern setzen, zuvor, sofern möglich, zum Vergleich auf das entsprechende Notat aus KGW/KSA verweisen. **Zitate aus dem späten Nachlass sind nach Möglichkeit gemäß KGW IX zu zitieren.**
 - Insbesondere die Zitate aus Nietzsches Nachlass (einschließlich der Korrespondenz) sind nach der korrigierten **digitalen Edition eKGWB** (<http://doc.nietzsche-source.org/en/eKGWB>) zu überprüfen und – falls nötig – zu zitieren.
 - **Briefe von und an Nietzsche:** Verweise im laufenden Text nach KGB/KSB mit Angabe von Absender und Empfänger, Datum, Briefnummer, KGB-/KSB-Band und Seite.
 - **Nachweise zur Quellenforschung:** Verweise auf die Stellen aus Nietzsches Schriften und Briefen, auf die sich der jeweilige Nachweis bezieht, nicht nur mit Seiten-, sondern auch mit Zeilenangabe.
 - **Zitate aus Übersetzungen von Nietzsches Schriften:** Verweise im laufenden Text mit deutschen oder englischen Siglen aus dem Siglenverzeichnis sowie Abschnitt und Seitenangabe. In einer Fußnote die genauen bibliografischen Angaben der jeweiligen Ausgabe.

ALLE ANDEREN ZITATE

(In englischen und französischen Texten bitte die jeweils üblichen Abkürzungen benutzen, z. B.: „übers. v.“ = „trans.“ oder „trad.“ / „Bd.“ = „vol.“)

- **Bei erstem Zitat eines Buchs in der Fußnote** z. B.: Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einem Sammelband in der Fußnote** z. B.: Thomas H. Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einer Zeitschrift in der Fußnote** z. B.: Alexander Nehamas, „Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **Bei erstem Zitat aus einem Gesamtwerk in der Fußnote** z. B.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, hg.

- v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. XII, 497.
- **Wiederholte Zitate** in Fußnoten z.B.: Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, bzw. bei Beiträgen: Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, 45.

BIBLIOGRAFISCHE ANGABEN BEI REZENSIONEN

z.B.: Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 S., ISBN 978–3110461558.

Die Redaktion dankt für die genaue Befolgung der Hinweise.

BEISPIELTEXTE

Beispieltext 1

Darauf hat schon 1950 Walter Kaufmann aufmerksam gemacht,¹ gegen Karl Jaspers’ Drängen auf „Widersprüche“, an denen das Denken existenzzerhellend „scheitern“ sollte.² Gerade im Aufsuchen des „Problematische[n] des Daseins“, der „grosse[n] Fragezeichen“ und der „intellektuelle[n] Vorneigung“ dafür unter „den „modernen“ Menschen und Europäern“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) wollte Nietzsche selbst „unzweideutig“ sein.³ Im Bewusstsein, dass Verstehen unter Individuen nur in einem mehr oder weniger großen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ möglich ist (JGB 27), hat er das Unzweideutige geschätzt, ja verehrt und sich unentwegt darum bemüht. Die „Schriftsprache“ müsse, wie er zur Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* notiert, „übersichtlicher kürzer unzweideutiger“ (Nachlass 1876, 15[27], KSA 8.286) sein als die gesprochene Rede, und wenn es ein „proprium [s]eines Lebens“ gebe, so dies, „mit sich unzweideutig zu verkehren“ und jeden daraufhin anzusehen, „ob er sich erträgt oder ein „Ideal“ nöthig <hat> ...“ (Nachlass 1888, 21[8], KSA 13.582):

die Unwissenheit in physiologicis — der verfluchte „Idealismus“ — ist das eigentliche Verhängniss in meinem [sc. Nietzsches] Leben [...]. Aus den Folgen dieses „Idealismus“, erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten“ abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde (EH, Warum ich so klug bin 2).⁴

¹ Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, 13–17 und 84–111. Siehe zur Bedeutung von Kaufmanns Werk David Pickus, „The Walter Kaufmann Myth. A Study in Academic Judgement“, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 226–258.

² Zu Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, vgl. Kaufmann, *Nietzsche*, 86f. Aufschlussreich auch Mazzino Montinari, „Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute. Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Sigrid Bauschinger / Susan L. Cocalis / Sara Lennox (Hg.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Bern 1988, 137–148: 138 ff.

³ Siehe auch Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 381; Aristoteles, *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München 1972, 1255a 20, ferner Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII 69,1.

⁴ Vgl. auch Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

Beispieltext 2 (für Zitate aus KGW IX)

Nietzsche notierte zuletzt für sich und über sich zur „{„Objektivität“ am Denker Philosophen}“: „{moral. Indifferentism gegen sich. Blindheit gegen die guten u. schlimmen Folgen: Unbedenklichkeit im Gebrauch gefährlicher Mittel; Perversität u. Vielheit des Charakters als Vorzug Vorzug errathen u. entwickelt ausgenutzt —} / m{s}eine tiefe Gleichgültigkeit gegen m{s}ich: ich will keinen Vortheil aus meinen Erkenntnissen u. weiche auch den Nachtheilen nicht aus, die sie mit sich bringen — hier ist eingerechnet das, was man Verderbniß des Charakters nennen könnte; diese Perspektive liegt außerhalb: ich handhabe meinen Charakter, aber denke weder daran, ihn zu verstehen, noch ihn zu verändern — der persönliche calcul der Tugend ist mir nicht einen Augenblick in den Kopf gekommen.“ (Nachlass 1887/88, 11[300], KSA 13.126 f. / KGW IX 7, W II 3.70 f.)

Nietzsche-Studien Style Sheet

FONT AND SIZE

- **Normal text:** 12 pt Times New Roman.
- **Footnotes and block quotes:** 10 pt Times New Roman.
- **The entire text should be justified.**
- One space after **all punctuation marks** (.,;:).

QUOTATIONS—GENERAL

- **Shorter quotations** should be in the main text indicated by double quotation marks.
- **Longer quotations** should be inserted as an indented block quote, size 10 pt, no quotation marks.
- **Omissions** are indicated by an ellipsis in square brackets.
- **Additions by the author** should appear in square brackets.
- **All titles of works** should be in italics.
- For Nietzsche's writings, please use the **abbreviations** listed in each volume of *Nietzsche-Studien*.
- **Additional abbreviations** for the works of authors other than Nietzsche need to be clarified in a footnote.

QUOTATIONS FROM NIETZSCHE'S WRITINGS

- Quotations from Nietzsche's writings and correspondence **in German** have to follow **exactly** KGW or KSA and KGB or KSB. Instead of using *italics*, Nietzsche's emphases should be rendered with an expanded character spacing (1 pt). Use the standard abbreviation followed by paragraph number. In the case of references to passages longer than three pages, also add the page range in KGW, KSA, KGB, or KSB.
- Quotations from translations of Nietzsche's writings should follow standard translations (e. g. Cambridge University Press, Stanford University Press, etc.).
- **Nietzsche's Nachlass and notebooks:** All references must include year, number of note. If you quote from KGW or KSA, please also include volume number and page number.

- **Quotations from Nietzsche’s late notebooks in KGW IX:** If you refer to KGW IX, please add the signature and page number of the relevant notebook or folder according to Hans-Joachim Mette (cf. Montinari, KSA 14.24–35). Underlined or crossed out words need to be represented as such and subsequent additions require curly brackets (e. g. {}). If possible, or necessary, also refer to the corresponding notebook and entry in KGW or KSA.
- German quotations from Nietzsche’s Nachlass (including the correspondence) are to be checked and – if necessary – to be quoted according to the corrected **digital edition** (<http://doc.nietzschesource.org/en/eKGWB>). The *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) is the digital version of the German reference edition of Nietzsche’s works, posthumous notes, and correspondence edited by Giorgio Colli andazzino Montinari (KGW and KGB). It is edited by Paolo D’Iorio and published by *Nietzsche Source*. The digitized text of the eKGWB was proofread against the printed edition. It is the first edition to incorporate the roughly 6,600 philological corrections previously published in various printed commentaries. These corrections are highlighted in the eKGWB, with linked citations that provide the uncorrected text of the print version.
- **Letters by and to Nietzsche:** References in the running text according to KGB or KSB, followed by sender, addressee, date, number of letter, volume, and page.

USING NIETZSCHE IN TRANSLATION

- Every article, review, and any other contribution to *Nietzsche-Studien* in a language other than German should quote Nietzsche’s writings in the language in which the contribution is written, i. e., English or French.
- English and French contributions to *Nietzsche-Studien* should pay attention to Nietzsche’s writings in the German original whenever relevant, for instance, with regard to specific concepts and passages. If necessary, authors should quote the relevant concept or passage in German in addition to any available translation, or adapt an available translation while giving reasons for any changes to this translation. In the case of block quotes, the German original can follow the translated passage.
- Authors that predominantly discuss Nietzsche’s literary writings and/or poetic forms of presentation should pay particular attention to the problem of translation. Wherever necessary, or appropriate, such articles should either quote Nietzsche in the original German or add the original German to the translation they use.

OTHER BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- **First reference to a book in a footnote:** e. g. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **First reference to a book chapter:** e. g. Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science,” in Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **First reference to a journal article:** e. g. Alexander Nehamas, “Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood,” *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **First reference to a work in a complete edition:** e. g. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, vol. XII, 497.
- **Always use short titles in subsequent references to the same work:** e. g. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, or (in the case of book chapters and journal articles) Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science,” 45.

BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION FOR REVIEWED WORKS

e. g. Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 pp., ISBN 978–3110461558.