NIETZSCHE-STUDIEN

Abstracts sind publiziert in / indexiert in:

Dietrich's Index philosophicus

European Science Foundation

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

Répertoire bibliographique de la philosophie

The Philosopher's Index

NIETZSCHE-STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von
Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

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

Band 54 · 2025

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.

© 2025 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde
Druck: CPI books GmbH, Leck
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

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

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

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

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

Redaktion:
Dr. Benjamin Alberts

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

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

Inhaltsverzeichnis

Wolfram Groddeck
„lisez: Nietzsche“. Anmerkungen zu Nietzsches letztem Buch —— 1

Werner Stegmaier
Licht aus der Nacht: Nietzsches philosophische Umwertung des Lichts. Zum *Nachtlied* in Za II —— 16

Hélène Sicre
Les saturnales de la poésie dans *Le Gai savoir* —— 39

Alexander Rueger
Nietzsche’s “Sensualism” from 1885 to 1888 —— 59

Melanie Shepherd
Nietzsche on the Poverty and Possibility of Human Love: Jesus, Dionysus, Zarathustra —— 81

William Wood
Nietzsche on Reading Philosophers and Posthumous Friendship in *Beyond Good and Evil* 27–28 —— 103

Alexander Dietz
Nietzsche als Kirchenvater des 21. Jahrhunderts? —— 130

Tvrtko Vrdoljak
Foucault’s Culturalist Axiomatic: A Nietzschean Naturalist Rejoinder —— 162

Philologica

Beat Röllin
Post für Nietzsche Dionysos. Zu *Ecce homo, Warum ich so weise bin 3* —— 184

Miszellen

Wilfried Gruhn
Carl Fuchs (1838–1922). Ein Musiker im Umfeld von Arthur Schopenhauer, Hugo Riemann und Friedrich Nietzsche —— 202

Adilson Feiler
The Critique of Christianity in Celsus and Nietzsche: From Sedition to Resentment —— 221

Abhandlung zur Quellenforschung

Giorgio Di Sarno
Auf den Spuren des Thrasymachos. Zu einer Anspielung auf Platons *Politeia* (336b–e) in GM I 9 —— 242

Rezensionen

Christian J. Emden
Nietzsche Postanalytic? Moral Psychology, Philosophical Naturalism, and the Return of Metaphysics —— 254

Dmitri G. Safronov
The Refusal of Ground: Thinking Nietzsche as Force —— 317

1. Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Reading and Knowledge of Philosophy: A Study, Survey and Handbook*. New York: Peter Lang 2023, XIV + 264 pp., ISBN 978-1433198458.
2. Martine Béland / Céline Denat / Chiara Piazzesi / Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche on Making Sense of Nietzsche / Comprendre Nietzsche selon Nietzsche*. Reims: Editions et presses de l'université de Reims 2021, 300 pp., ISBN 978-2374961224.
3. John Sallis, *Nietzsche's Voices*. Bloomington, IN: Indiana University Press 2023, ed. Richard Rojcewicz, 202 pp., ISBN 978-0253063601.
4. Richard Schacht, *Nietzsche's Kind of Philosophy: Finding His Way*. Chicago, IL: University of Chicago Press 2023, 400 pp., ISBN 978-0226822853 (= NKP).
5. Richard Schacht, *Nietzsche Pursued: Toward a Philosophy for the Future*. Chicago, IL: University of Chicago Press 2024, 376 pp., ISBN 978-0226834665 (= NP).

Aldo Venturelli
Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken —— 354

Johannes Heinrich
***Menschliches, Allzumenschliches*, *Morgenröthe* und *Der Wanderer und sein Schatten* —— 364**

1. Timon Boehm / Peter Villwock (Hg.), *Engadiner Gedanken-Gänge. Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten*. Göttingen: Wallstein Verlag 2021, 215 S., ISBN 978-3835339170.
2. Tobias Brücker, *Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt „Der Wanderer und sein Schatten“*, in: David Giuriato / Martin Stingelin / Sandro Zanetti (Hg.), *Zur Genealogie des Schreibens* 24. Paderborn: Brill | Fink 2019, 331 S., ISBN 978-3846764053.
3. Ruth Abbey, *Nietzsche's "Human, All Too Human". A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2020, 242 S., ISBN 978-1474430845.
4. Keith Ansell-Pearson / Rebecca Bamford, *Nietzsche's "Dawn". Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell 2021, 270 S., ISBN 978-1119693666.

Giorgio Di Sarno
Neuerscheinungen zu Nietzsches *Der Antichrist* und der „Umwertung aller Werte“ —— 390

1. Daniel Conway (Hg.), *Nietzsche and „The Antichrist“. Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*. London: Bloomsbury Academic 2019, XIV + 259 S., ISBN 978-1350175785.
2. Paul Bishop, *Nietzsche's „The Anti-Christ“. A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh Critical Guides to Nietzsche). Edinburgh: Edinburg University Press 2022, XII + 316 S., ISBN 978-1474430746.
3. Cheng Guo, *Cynismus bei Nietzsche. Eine systematische Auslegung seiner Umwertung aller Werte*. Berlin / Boston: De Gruyter 2022, XII + 265 S., ISBN 978-3110751345.
4. Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's „Ecce Homo“ and the Revaluation of All Values. Dionysian Versus Christian Values*. London: Bloomsbury Academic 2021, VIII + 199 S., ISBN 978-1350193741.
5. Heinrich Meier, *Nietzsches Vermächtnis. „Ecce homo“ und „Der Antichrist“. Zwei Bücher über Natur und Politik*. München: C. H. Beck 2019, 351 S., ISBN 978-3406739538.

Laura Langone
Pessimism and Eternity: A Dialogue between Schopenhauer and Nietzsche —— 413
1. Martin Morgenstern, *Vom Vorbild zum Antipoden: Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2018, 252 pp., ISBN 978-3826063770.
2. Christopher Janaway, *Essays on Schopenhauer and Nietzsche: Values and the Will of Life*. Oxford: Oxford University Press 2022, 309 pp., ISBN 978-0198865575.

Siglen —— 422

Stellenregister —— 424

Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die *Nietzsche-Studien* —— 432

***Nietzsche-Studien* Style Sheet —— 436**

Abhandlungen

Wolfram Groddeck

„lisez: Nietzsche“. Anmerkungen zu Nietzsches letztem Buch

Abstract: “lisez: Nietzsche”. Remarks on Nietzsche’s Last Book. From the perspective of textual criticism, Nietzsche’s last book *Ecce Homo* – written in 1888, but published for the first time only in 1908 – is as ambiguous as it is controversial. Although Nietzsche completed *Ecce Homo*, a close reading that focuses on his writing strategies reveals a more fragmentary status. As such, *Ecce Homo* continues to provide complex editorial and philological problems that undercut any straightforward reading of the book: focusing on *Ecce Homo*’s paratext highlights how Nietzsche reads himself, thus complicating the relationship between his writings and their reception.

Keywords: *Ecce Homo*, Editorial philology, Textual criticism, Paratext, Reading, Self-reference

Nietzsches letztes Buch *Ecce homo* (1888) stellt einen Rückblick auf sein Werk und auf sein Leben dar. Rückblicke sind etwas sehr Allgemeines; die Fähigkeit zurückzublicken ist ja die eigentliche Voraussetzung oder eine Art Grundfigur überhaupt von Bewusstsein. Aber in Bezug auf Nietzsche ist diese Figur doch auch wieder etwas ganz Spezifisches. Denn es scheint so, als hätte Nietzsche immer schon zurückgeblickt. So schreibt bereits der Schüler Nietzsche einen umfangreichen Text mit der Überschrift *Aus meinem Leben*, in dem er Rückschau auf sein bisheriges Leben, seine Erfahrungen und Leistungen hält. Ein Satz daraus berührt durch seine altkluge Naivität und zugleich durch seine eigentümliche, sozusagen existentielle Genauigkeit. Der Vierzehnjährige schreibt: „Überhaupt war es stets mein Vorhaben, ein kleines Buch zu schreiben und es dann selbst zu lesen. Diese kleine Eitelkeit habe ich jetzt immer noch; aber damals blieben es immer nur Pläne, selten wurde ein Anfang gemacht“ (BAW 1.11).

Das sollte sich später ändern: Nietzsche schrieb eine ganze Reihe von Büchern, auch wenn er es bis zum Schluss seiner Schriftstellerexistenz liebte, immer wieder Pläne von Büchern zu machen, die dann postum von anderen fertiggestellt wurden. So die Nachlasskompilationen *Der Wille zur Macht* oder *Die Unschuld des Werdens* oder auch *Wir Philologen*. Das sind Bücher, die Nietzsche nicht geschrieben und folglich auch nie selbst gelesen hat, noch – vermutlich – je hätte lesen wollen.

Das letzte Buch, das Nietzsche selbst schrieb, wurde von manchen als größenwahnsinnig empfunden, auch wenn es im Prinzip ein eher „kleines Buch“ war. Nietzsche gab

Prof. Dr. Wolfram Groddeck, Universitat Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, 8006 Zürich, Schweiz, E-Mail: wolfram.groddeck@ds.uzh.ch

Nietzsche-Studien 54 (2025), 1–15 Published online March 4, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2024-0035

ihm den Titel: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* – es ist ein Buch *über* Nietzsches Bücher, es ist, wenn der Kalauer erlaubt ist, Nietzsches Über-Buch. Dieses Über-Buch beschreibt Nietzsches Werk und auch Nietzsches Leben. Aber sein Leben ist eigentlich nur von Bedeutung, soweit es selbst Werk geworden ist. Sein Werk, wie es Nietzsche am Ende seines bewussten Lebens und rückblickend auf seine Schriften sieht, sollte aus zehn Büchern bestehen – von der ***Geburt*** *der Tragödie* (1872) bis zu *Der* ***Fall*** *Wagner* (1888): von der Geburt also bis zum Tod.

Der Kern des in vieler Hinsicht rätselhaften Buches *Ecce homo* besteht folglich aus zehn Kapiteln zu den zehn Schriften Nietzsches, mit denen er, wie er zwei Jahre zuvor schon an seinen Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch geschrieben hatte, „„übrig" bleiben" wollte: „Es sollen 10 Werke und nicht mehr sein, mit denen ich „übrig" bleiben will" (7. August 1886, Nr. 730, KSB 7.226). – Die zehn Kapitel zu den zehn Büchern Nietzsches im *Ecce homo* sind eigentlich Paratexte, eine Art versammelter Nach- oder Vorworte.

Schon ein paar Jahre früher hatte Nietzsche begonnen, seine Bücher nachträglich zu bevorworten, als er 1886/87 eine neue Ausgabe seiner Schriften veranstaltete. „Diese 5 Vorreden sind" – nach Nietzsches eigener Einschätzung, die er Franz Overbeck am 14. November 1886 brieflich mitteilt – „vielleicht meine beste Prosa, die ich bisher geschrieben habe" (14. November 1886, Nr. 776, KSB 7.284).

Die besagten Vorreden sind von der Nietzsche-Forschung jedoch erst relativ spät, zu Beginn der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts, als eigenständige Ausdrucksformen von Nietzsches Philosophieren entdeckt worden: in der deutschen Nietzsche-Forschung von Claus-Artur Scheier, in der italienischen Nietzsche-Philologie durch Marco Brusotti. Beide haben aus den fünf bzw. sieben „Vorworten" ein je eigenes Buch gemacht.[1]

Ecce homo ist in seinem Kern also eine Art buchgewordener Paratext und als ein solcher ist er nochmals von erklärenden Texten umgeben, von den ominösen vier *Warum*-Kapiteln: *Warum ich so weise bin, Warum ich so klug bin, Warum ich so gute Bücher schreibe* und – am Ende des Buches – *Warum ich ein Schicksal bin*. Ursprünglich wollte Nietzsche dann noch drei Texte anfügen: eine „Kriegserklärung", ein längeres Zitat aus dem *Zarathustra* (1883–85) unter dem Titel *Der Hammer redet* und den Dithyrambus *Ruhm und Ewigkeit*, der dann am 2. Januar 1889 per Telegramm wieder nach Turin zurückbeordert und in die *Dionysos-Dithyramben* (1889) aufgenommen wurde. Die ersten beiden Texte stehen noch in dem Inhaltsverzeichnis, das übrigens nur in der Ausgabe von Montinari und bei Podach[2] gedruckt ist. Die „Kriegserklärung" und der Abschnitt aus dem *Zarathustra* unter dem Titel *Der Hammer redet* wurden von Nietz-

1 *Ecce Auctor. Die Vorreden von 1886*, hg. v. Claus-Artur Scheier, Hamburg 1990, und *Tentativo di autocritica 1886–1887*, hg. v. Marco Brusotti, Genua 1992. Siehe ferner auch Wolfram Groddeck, „Die ‚neue Ausgabe' der *Fröhlichen Wissenschaft*. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach *Zarathustra*", in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 184–198.

2 Erich F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961, 210.

sche am 29. Dezember 1888 zurückgezogen. Die „Kriegserklärung“ wurde später von den Verwandten Nietzsches vernichtet.[3]

Und vor all das setzte Nietzsche nochmals ein Vorwort. Und dann, nach diesem Vorwort und zwischen dem Inhaltsverzeichnis und dem ersten *Warum*-Kapitel, gibt es noch einen weiteren kurzen Text, der mit den Worten beginnt: „An diesem vollkommnen Tage …“. Diesem Stück Text – sozusagen ein Paratext zweiten Grades – hat Jacques Derrida in seinem Aufsatz *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens* von 1980 eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet und es als „hors d’œuvre“ oder als „exergue“ bezeichnet, was in der deutschen Übersetzung von Friedrich Kittler mit dem Kunstwort „Exergon“ wiedergegeben wird, weil es etwas sei, das am Rand des eigentlichen Werkes stehe.[4] – Und doch hat das, was dieser Text aussagt, etwas ganz Zentrales, in sich Ruhendes, sozusagen Mittägliches:

> An diesem vollkommnen Tage, wo Alles reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal. Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr, ich durfte es begraben, – was in ihm Leben war, ist gerettet, ist unsterblich. Die Umwerthung aller Werthe, die Dionysos-Dithyramben und, zur Erholung, die Götzen-Dämmerung – Alles Geschenke dieses Jahrs, sogar seines letzten Vierteljahrs! Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein? ⟨ – ⟩ Und so erzähle ich mir mein Leben. (KSA 6.263)[5]

Der Sonnenblick, der auf das Leben fällt, weist zurück und hinaus, und es zeigen sich ihm so viele gute Dinge auf einmal wie noch nie zuvor. Die Rede ist von einem Augenblick des Lebens, der zugleich Mitte, Höhepunkt und Ende ist – dem Geburts-Tag. Die Vollendung des vierundvierzigsten Lebensjahres entspricht nach antiker Vorstellung der Blüte und Reife im Leben eines Mannes, der *akmé*.

Doch die irritierende Formulierung, wonach der Autor sein vierundvierzigstes Jahr „begraben“ durfte, verbindet die Geburt mit dem Tod, die Gaben und Geschenke zur Geburtstagsfeier mit dem Begräbnisritual. Dieses Ritual ist allerdings heiter; denn was im letzten Lebensjahr „Leben“ *war*, das ist gerettet, es *ist* „unsterblich“. Es ist – *Werk*; nämlich: *Die Umwerthung aller Werthe* (das ist der *Antichrist* (1888)), die *Dionysos-Dithyramben* und die *Götzen-Dämmerung* (1889). Merkwürdig ist allerdings, dass von diesen drei Werken nur die *Götzen-Dämmerung* im Text des *Ecce homo* ein eigenes Kapitel erhält, die *Umwerthung aller Werthe* und die *Dionysos-Dithyramben* werden von Nietzsche nicht unter seine zehn Bücher gezählt, ja sie werden sonst im *Ecce homo* nicht einmal erwähnt.

Die drei genannten Werke sind jedenfalls die Geburtstagsgeschenke, die das „Leben“ enthalten, das aus dem „heute begrabenen“ Lebensjahr des Autors Nietzsche

3 Vgl. KSA 14.453 f.

4 Jacques Derrida, „Nietzsches Otobiographie oder die Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches“, in: *Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik* 1 (1980), 64–98: 76.

5 Der Gedankenstrich ist in KWG und in KSA leider weggefallen. Druckfehler.

„übrig“ geblieben ist. Ein Leben, das sich ins Werk, in die Unsterblichkeit „gerettet“ hat.

Schon auf der ersten Seite des Vorworts findet sich die Überlegung des Autors: „es ist vielleicht bloss ein Vorurtheil, dass ich lebe? … Ich brauche nur irgend einen „Gebildeten“ zu sprechen, der im Sommer ins Ober-Engadin kommt, um mich zu überzeugen, dass ich n i c h t lebe …“ (EH, Vorwort 1). Auch wenn es sich hierbei um eine jener Pointen handelt, mit denen Nietzsche die „Unzeitgemäßheit“ seines Werkes betont, so ist Nietzsches rhetorisches Spiel mit der Metonymie „Autor für Werk“ und der Vertauschung von Leben und Tod schon im ersten Abschnitt der Vorrede so deutlich exponiert, dass es auch auf ein tieferes Prinzip des *Ecce-homo*-Textes insgesamt verweisen könnte.

Die Autobiographie *Ecce homo* ist gerade darum keine Autobiographie, weil sie im Grunde das vorführen will, was kein Autobiograph kann: vom eigenen Tod berichten. Im Titel des Buches, welche die berühmten Worte des Pilatus aufnimmt, als ihm Jesus vorgeführt wurde: „Ecce homo“, ist als Nebensinn des Wortes „Ecce“ auch die Bedeutung von „Nekrolog“, „Totenfeier“ enthalten. Auf Schulpforta hat der Schüler Nietzsche mehrere solcher „Ecce“-Feiern für verstorbene Pförtner erlebt.[6]

Das irritierende Quidproquo von Leben und Tod – oder eben von Leben und Werk – artikuliert sich auch an anderen Stellen des *Ecce homo*, etwa in dem Kapitel *Warum ich so gute Bücher schreibe*; der Autor sagt da: „Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren“ (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6.298). Oder, am stärksten verdichtet, im *Zarathustra*-Kapitel, wo Nietzsche davon berichtet, wie er das „Nachtlied“ aus dem *Zarathustra* gedichtet hat: „um diese Zeit gieng immer eine Melodie von unsäglicher Schwermuth um mich herum, deren Refrain ich in den Worten wiederfand: „todt vor Unsterblichkeit …““ (EH, Za 4).

Der Doppelblick „rückwärts“, auf das Leben, und „hinaus“, auf Tod und Unsterblichkeit, erzeugt Dankbarkeit. Der „Sonnenblick“ auf das Leben des Autors, wobei nicht gesagt ist, ob der Autor selbst *wie* die Sonne (also heiter zum Beispiel) auf sein Leben schaut – oder ob es eher fremde Blicke sind, „blendende Sonnen-Gluthblicke, schadenfrohe“ vielleicht, wie es im Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* heißt (DD, KSA 6.377). Aber die „Sonne“ ist auch das (Zarathustra-)Gestirn, das die Reifung allen Lebens ermöglicht und „nicht nur die Traube braun“ macht. Im Bild der braunen Traube lässt sich allerdings ein Zitat aus dem vierten Gesang des *Purgatorio* von Dante mithören: „quando l’uva imbruna“ (v. 21).[7] Und der Bezug auf Dante im Bild von der braunen Traube führt noch auf einen tieferen Sinnzusammenhang; denn die *Divina Commedia* beginnt mit der berühmten Reflexion auf die Mitte des Lebens, das fünfunddreißigste Lebensjahr: „Nel mezzo del cammin di nostra vita“, einem Gedanken, den Nietzsche gelegentlich aufgreift.[8]

---

6 *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, hg. v. Raymond Benders und Stephan Oetterman im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik, München 2000, 73 f.

7 Auf den Dante-Bezug im Bild von der „braunen Traube“ hat mich Matteo Zupancic (Universität Stuttgart) aufmerksam gemacht, wofür ich ihm herzlich danke.

8 Ebenfalls Matteo Zupancic hat mich auf einen Brief Nietzsches an Heinrich Köselitz vom 11. September 1879 hingewiesen, der auch den Zusammenhang von Werkvollendung, Lebensmitte und Tod zeigt:

Der „Sonnenblick“, der hier auf das Leben des Autors fällt, führt jedenfalls zur *Bejahung*, zur Dankbarkeit für sein ganzes Leben und Werk. Diese dankbare Bejahung ist aber nicht nur Ort-los, sie ist auch Zeit-los. Denn wann ist eigentlich, in einem geschriebenen Text, „eben“ oder „heute“? Der vierundvierzigste Geburtstag, den Nietzsche dergestalt feiert, ist – das wissen wir – der 15. Oktober 1888. Aber das ist nicht „heute“ … Das Wort „heute“ ist in einem geschriebenen Text immer fiktiv. Und wie zur Bekräftigung dieser Uneigentlichkeit des „heute“ ist im Druckmanuskript des *Ecce homo* das Datum „Turin, am 15. Oktober 1888“ wieder gestrichen und erscheint auch nicht im gedruckten Text.

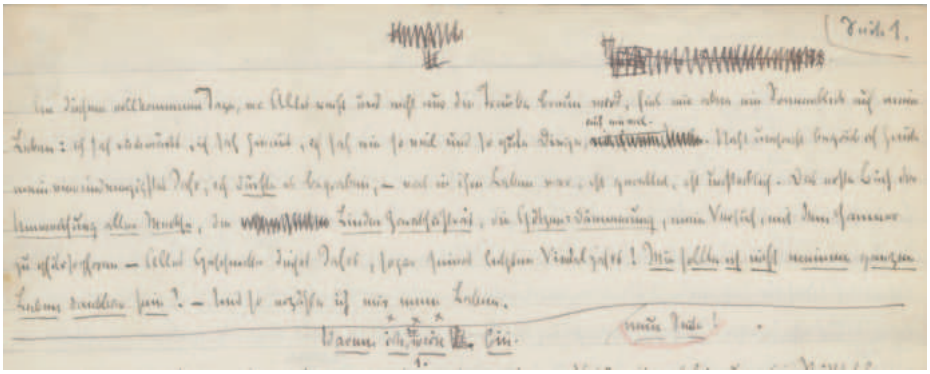


Abb. 1: Ausschnitt aus dem Druckmanuskript von *Ecce homo* (GSA 71/31, D 25, S. 1 / Bl. 4r)

Das Datum ist von Nietzsche mittels einer engen Zickzacklinie unkenntlich gemacht worden. Die Löschung des biographischen Datums macht diesen Text aber selbst zeitlos, sozusagen unsterblich.

Die Dankbarkeit des Autors für seine geschenkten Werke – „W i e s o l l t e i c h n i c h t m e i n e m g a n z e n L e b e n d a n k b a r s e i n ?“ – hat eine eigenartige Konsequenz: „Und so erzähle ich mir mein Leben.“ Diese Folgerung ist aufgrund seiner ausdrücklichen Selbstbezüglichkeit auffällig: „*ich*“ „erzähle *mir*“ „*mein* Leben“: ich – mir – mich.

Was aber erzählt ein Ich, das sein Leben in die „Geschenke des Lebens“, das Werk nämlich, „gerettet“ hat, wenn es sich sein „Leben“ erzählt? Es erzählt das Werk. – Diese „eigentliche“ Bedeutung der selbstbezüglichen Formulierung wird noch klarer, wenn man sie als Selbstzitat erkennt. Denn im dritten Teil des *Zarathustra*, gegen Ende, wo Zarathustra im längsten Kapitel *Von alten und neuen Tafeln* sein Werk noch einmal

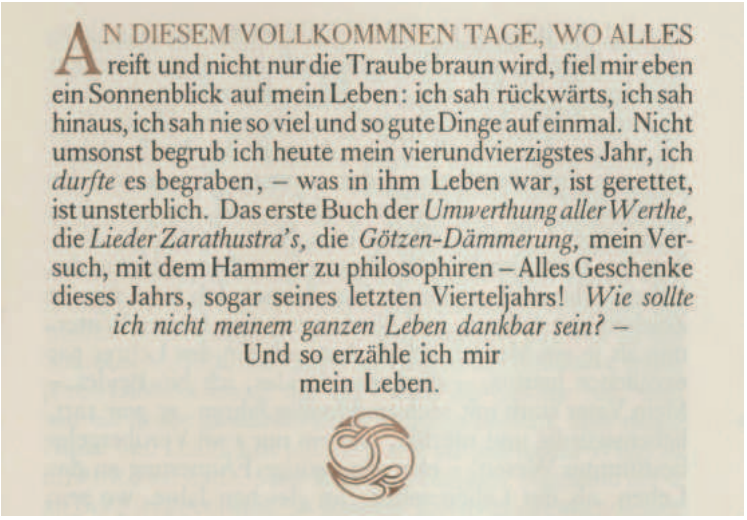
„Aber ein paar Augenblicke des Glücks sollen Sie auch mit mir theilen, die ich jetzt beim Gedanken an mein nunmehr vollendetes Werk habe. Ich bin am Ende des 35sten Lebensjahres; die „Mitte des Lebens“, sagte man anderthalb Jahrtausende lang von dieser Zeit; Dante hatte da seine Vision und spricht in den ersten Worten seines Gedichts davon. Nun bin ich in der Mitte des Lebens so „vom Tod umgeben“, daß er mich stündlich fassen kann“ (Nr. 880, KSB 5.441).

zusammenfasst, heißt es: „Inzwischen rede ich als Einer, der Zeit hat, zu mir selber. Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber. –“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 1). Dass Nietzsche diese selbstreferentielle Formulierung aus dem dritten *Zarathustra* im *Ecce homo* wieder aufnimmt, deutet auf eine Strukturanalogie zwischen *Ecce homo* und dem *Zarathustra* hin: Das lange Kapitel *Von alten und neuen Tafeln* stellt sich nämlich als eine Relektüre des ganzen dreiteiligen *Zarathustra* dar, so wie *Ecce homo* eine Relektüre von Nietzsches gesamtem Werk ist. In diesem Zusammenhang ist es auch interessant, dass Nietzsche ursprünglich plante, den letzten, dreißigsten Abschnitt aus dem Kapitel *Von alten und neuen Tafeln* unter dem Titel *Der Hammer redet* an den Schluss des *Ecce homo* zu stellen.

Wenn das Werk das gerettete und unsterbliche Leben ist, was ist dann „erzählen“? Das Erzählen des Werks ist das *Lesen* des eigenen Werkes: Nietzsche liest Nietzsche – „lisez Nietzsche“.

Aber ich möchte noch einen kleinen Umweg vorschlagen, einen Umweg über die Philologie. Denn wenn Nietzsche „sich sein Leben erzählend“ eigentlich sein eigenes Werk *liest*, dann ist es schon von Bedeutung, *welche* drei Werke Nietzsche in seinem letzten Vierteljahr „geschenkt“ bekommen hat.

Ich habe oben das „Exergon“ im Wortlaut der besten Edition, der von Mazzino Montinari, zitiert. Aber bis zu dieser Edition – bis 1969 – hatte dieses Textstück in den früheren Editionen noch einen anderen Wortlaut:



AN DIESEM VOLLKOMMNEN TAGE, WO ALLES reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal. Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr, ich *durfte* es begraben, – was in ihm Leben war, ist gerettet, ist unsterblich. Das erste Buch der *Umwerthung aller Werthe*, die *Lieder Zarathustra's*, die *Götzen-Dämmerung*, mein Versuch, mit dem Hammer zu philosophiren – Alles Geschenke dieses Jahrs, sogar seines letzten Vierteljahrs! *Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein?* –
Und so erzähle ich mir
mein Leben.

Abb. 2: *Ecce homo*, hg. v. Raoul Richter, Leipzig 1908, S. 13, Ausschnitt (HAAB C 2934)

Diese Textkonstitution stammt aus der Edition von Raoul Richter aus dem Jahre 1908. Auch noch Karl Schlechta und sogar Erich F. Podach haben den gleichen Text. Wie kommt Montinari nun zu einer so anderslautenden Textkonstitution?

Der Sachverhalt ist allerdings etwas vertrackt. Denn der Wortlaut des vor-montinarischen Textes findet sich so auch in dem Druckmanuskript, das Nietzsche Ende 1888 nach Leipzig geschickt hatte. Da waren die Geschenke des letzten Vierteljahrs noch: „Das erste Buch der Umwerthung aller Werthe“, die „Lieder Zarathustra's“ und die *Götzen-Dämmerung* als „Versuch, mit dem Hammer zu philosophiren“.

Im Gegensatz zu den früheren Editionen hat Montinari nicht einfach das erhaltene Druckmanuskript zur Textgrundlage genommen, sondern er hat sich auch in die hochkomplexe Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Textes hineingedacht. Nietzsche hat nämlich bis ganz zuletzt, also bis in die ersten Januartage 1889, die Textgestalt des *Ecce homo* modifiziert und von Turin aus immer wieder Briefe, Zettel und Telegramme nach Leipzig geschickt, die den definitiven Wortlaut des Buches präzisieren sollten. Erst die Katastrophe von Turin am 3. Januar 1889 hat diesen Prozess der Textentstehung von *Ecce homo* stillgelegt. Nietzsches Schwester hat den *Ecce-homo*-Text zurückgehalten, sie hat ihn auszugsweise für ihre eigene Nietzsche-Biographie verwendet, und einzelne Partien daraus hat sie sogar vernichtet. Montinari hat nun im Nachlass von Heinrich Köselitz Abschriften von Textteilen aufgespürt, die eine andere, authentischere Textkonstitution des *Ecce homo* ermöglichen.[9] Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die Druckfahne, die allerdings nur zwei Bogen weit gekommen ist. Von dem fraglichen Text, dem „Exergon“, existiert jedoch die Druckfahne. Sie trägt den Verlagsstempel: „15. Dec. 88“, und drei Tage später erteilt Nietzsche sein Gut-zum-Druck, datiert auf „Turin, den 18. Dez. 1888“. Bis zum 18. Dezember sind aber die drei Zeilen mit der Aufzählung der Werke noch nicht gestrichen.

Die Streichung stammt vielmehr von Heinrich Köselitz, dem getreuen Korrepetitor Nietzsches und späteren Archivmitarbeiter. Sie datiert vermutlich frühestens von Mitte Januar 1889, jedenfalls *nach* Nietzsches Zusammenbruch. Köselitz vermerkt zu seiner Korrektur: „Änderung gemäß einem Zettel an Naumann.“ Dieser Zettel an Naumann ist allerdings nicht mehr erhalten, er muss aber aus den ersten Januartagen 1889 stammen, weil Nietzsche erst da den Titel *Dionysos-Dithyramben* gefunden hatte.

Folgenreicher ist aber das, was Köselitz zunächst *nicht* auf dem Korrekturbogen vermerkt hat, nämlich die sehr wahrscheinliche Streichung der Wörter „Das erste Buch“ in Hinblick auf die *Umwerthung aller Werthe*. Montinari hat aufgrund einer anderen Änderung, die Köselitz eigenmächtig im Text des *Ecce homo* vorgenommen hatte[10] – es handelt sich um den Schluss des Kapitels über die *Götzen-Dämmerung* –, vermutet, dass der Zettel an Naumann auch die Streichung der Wörter „Das erste

9 Dazu ausführlich Mazzino Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 380–418, wieder abgedruckt in: Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 120–168.
10 EH, GD 3, KSA 6.356, Zeile 9; vgl. dazu KSA 14.500 f.

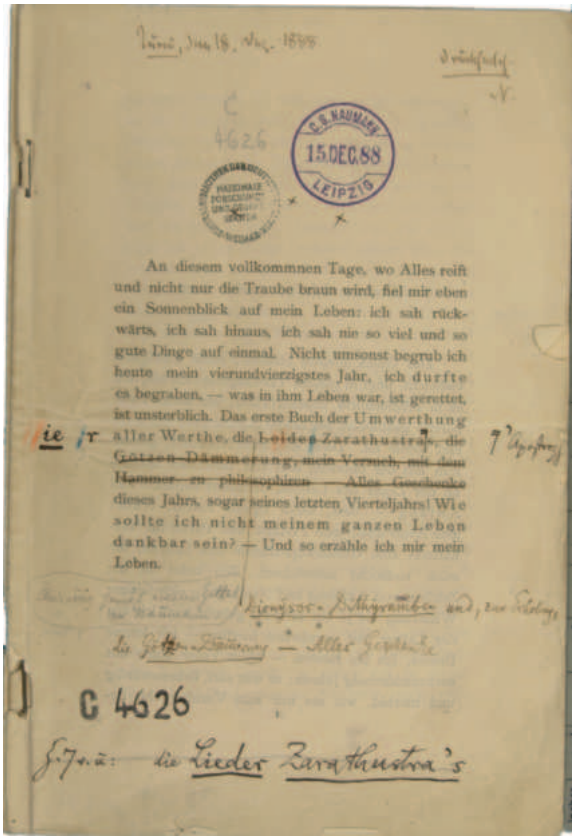


Abb. 3: Korrekturfahne zum Erstdruck von *Ecce homo* (HAAB C 4626, K 14, S. 1)

Buch“ enthalten haben muss. Diese Korrektur, die besagt, dass *Die Umwerthung aller Werthe* die *ganze* Umwertung meint und nicht mehr die *Umwerthung aller Werthe* in *vier* Büchern – besser bekannt als *Der Wille zur Macht* – ist für die Nietzsche-Rezeption von entscheidender Bedeutung. Tatsächlich hat dann Köselitz, als er 1892 eine Passage aus *Ecce homo* abgeschrieben hat, um sie vor der Vernichtung durch die Philosophen-Schwester zu retten,[11] am unteren Rand der Seite die Angabe des verlorenen Naumann-Zettels ~~— nun mit der Referenz auf das autographe Druckmanuskript —~~ korrekt wiedergegeben[12]: „Andre Correkturen auf Bogen 1. / Seite 1, Zeile 8: Die Umwerthung aller Werthe, die Dionysos-Dithyramben, und, zur Erholung, / die Götzen-Dämmerung“.

11 Abgedruckt bei Montinari, *Nietzsche lesen*, 122 f.

12 Den Hinweis auf dieses Blatt von Heinrich Köselitz mit dem Korrekturvermerk am unteren Rand der Seite verdanke ich Beat Röllin von der Basler Nietzsche-Edition. Beat Röllin hat mir nicht nur das besagte Blatt besorgt, das hier zum ersten Mal faksimiliert wird, sondern auch bei der Durchsicht der editorischen Zusammenhänge geholfen, wofür ihm großer Dank gebührt.

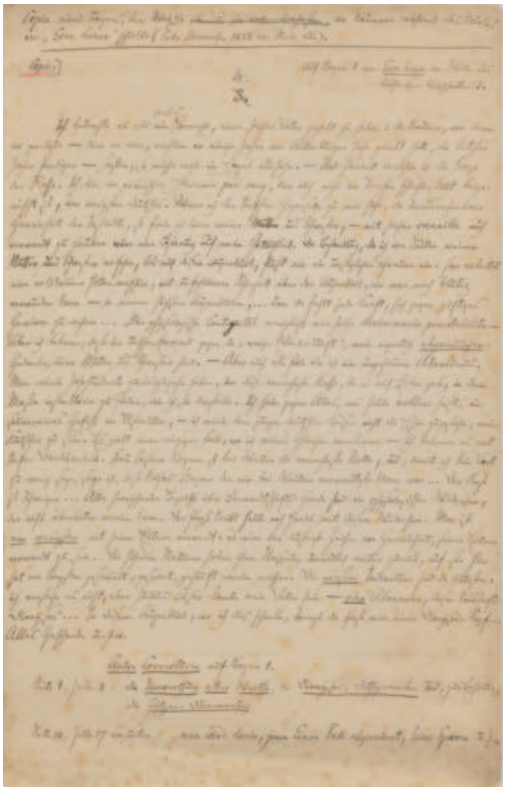


Abb. 4: Abschrift einer Passage aus *Ecce homo* durch Köselitz (GSA 102/734)

Editionsphilologisch gesehen, führt Montinaris Berichtigung zu einem besseren, glaubwürdigeren Text als der frühere von Raoul Richter, Erich F. Podach oder Karl Schlechta.

Die zeitliche Schichtung der Entstehung des *Ecce-homo*-Textes ist das, was Montinari bei seiner Edition von Nietzsches letztem Buch-Projekt in einer detektivisch zu nennenden Spurensicherung herausgearbeitet hat. Er hat nachgewiesen, dass Nietzsche vermutlich ein vollendetes *Ecce homo* hinterlassen hat, das aber heute ein Überlieferungsfragment ist; oder wie er es pointiert formuliert: „Sicher ist: Nietzsche hat ein vollendetes *Ecce homo* hinterlassen, aber wir haben es nicht.“[13]

Wenn man sich auf die komplizierte Rekonstruktion, die Montinari in KSA 14 dargelegt und später noch einmal in der bewundernswürdigen Faksimile-Ausgabe des *Ecce-homo*-Manuskriptes präzisiert hat, einlässt, erlauben diese Beobachtungen eine

13 Montinari, *Nietzsche lesen*, 149. Vgl. dort auch das Zitat von Erich F. Podach: „Sicher ist: Nietzsche hat kein vollendetes *Ecce homo* hinterlassen, aber wir haben eins.“

Lektüre, die nahe an die eigentümlich privatisierende Textlogik von Nietzsches letztem Buch heranführt.

So glaube ich, dass man die Herkunft des suggestiven Imperativs „lisez: Nietzsche“, den man im *Ecce homo* findet, an der zeitlichen Schichtung des Manuskripts verfolgen und in einem präziseren Sinne erfassen kann. Die Formel: „lisez: Nietzsche“ steht ja für die auffälligen Umdeutungen, die Nietzsche im *Ecce homo* vornimmt: Nietzsche für Schopenhauer oder Nietzsche für Wagner in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* (1873–76). Zu *Richard Wagner in Bayreuth* merkt Nietzsche an: „an allen psychologisch entscheidenden Stellen ist nur von mir die Rede, – man darf rücksichtslos meinen Namen oder das Wort „Zarathustra“ hinstellen, wo der Text das Wort Wagner giebt“ (EH, GT 4). Nietzsche stellt also fest, dass er dort, wo er bewundernd über Wagner – oder auch Schopenhauer – geschrieben hatte, eigentlich nur sich selbst gemeint habe.

Die französische Korrekturformel „lisez: Nietzsche“, die in der Nietzsche-Forschung gelegentlich für diese befremdliche Ersetzungsregel beim späten Nietzsche aufgenommen wurde, findet sich allerdings in Nietzsches gesamtem Werk nur ein einziges Mal, und zwar in EH, MA 6. Hier zitiert Nietzsche eine Stelle aus dem genannten Buch, wo er sich auf ein Werk des „ausgezeichneten Dr. Paul Rée“ bezogen hatte. Auch daraus wird nun Nietzsche selber:

> welches ist doch der Hauptsatz, zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buchs „Über den Ursprung der moralischen Empfindungen“ (lisez: Nietzsche, der erste I m m o r a l i s t) vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt ist? (EH, MA 6)

Der entsprechende Abschnitt im *Ecce-homo*-Kapitel zu *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80) wurde – nach dem chronologischen Schema Montinaris – erst „Ende Dezember“ 1888 zum Manuskript hinzugefügt bzw. genauer gesagt: zwischen Mitte und Ende Dezember 1888 (KSA 14.466).

Anfang Dezember erhielt Nietzsche den ersten Brief von August Strindberg, der eine enthusiastische Huldigung an Nietzsche enthielt und den er am 8. Dezember in gleicher, kongenialer Überschwänglichkeit beantwortet hat: Strindbergs Brief sei der „erste Brief in meinem Leben, der mich e r r e i c h t hat“ (Nr. 1176, KSB 8.508). (Nietzsche fragt Strindberg bei dieser Gelegenheit auch gleich, ob er bereit sei, die Übersetzung des *Ecce homo* ins Französische zu übernehmen.)

In Strindbergs Brief findet sich nun der folgende Satz: „Je termine toutes mes lettres à mes amis: lisez Nietzsche: C’est mon Carthago est delenda!“ (Nr. 621, KGB III 6.376). Falls man meinen Eindruck teilt, dass Nietzsche in dem wenige Tage oder höchstens zwei Wochen nach Erhalt dieses Strindberg-Briefes formulierten Abschnitt aus *Ecce homo* die Wendung „lisez Nietzsche“, die ihn zweifellos sehr beeindruckt haben wird, *zitiert*, dann bleibt die erstaunliche Bedeutungsverschiebung zu erklären, die mit der Wendung „lisez Nietzsche“ geschieht. Denn aus der emphatischen Lektüreempfehlung

„lisez“ – im Sinne von: Ihr müsst das unbedingt lesen – wird die nüchterne Formel „lisez: Nietzsche“, mit der eine Textberichtigung notiert wird. – Man kann die Wiederverwendung der Strindberg'schen Formel allerdings auch als Steigerung verstehen. Statt: Lest Nietzsche, bedeutet sie jetzt: Lest – in einem Text von Nietzsche – *immer* Nietzsche –, denn es gibt kein Außerhalb in Nietzsches Text. Oder, wie es zu Beginn des dritten *Zarathustra* – im Selbstgespräch – heißt: „man erlebt endlich nur noch sich selber“ (Za III, Der Wanderer, KSA 4.193) bzw. lapidar an seinem Ende: „Es giebt kein Aussen!“ (Za III, Der Genesende 2, KSA 4.272).

Mit dieser Tendenz zur textuellen „Vervollkommnung“ stimmt nun auch jener selbstbezügliche Gestus des Sich-sich-selbst-Erzählens überein, der die paratextuelle Komposition des *Ecce homo* begründet: Man liest endlich nur noch sich selber.

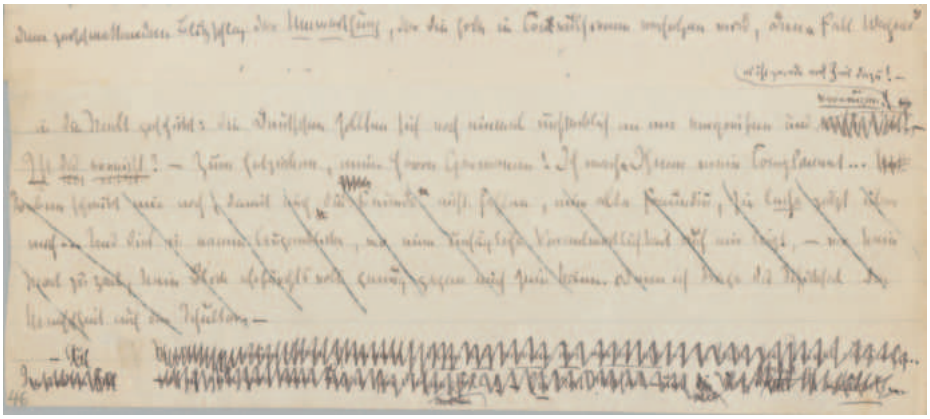


Abb. 5: Ausschnitt aus dem Druckmanuskript von *Ecce homo* (GSA 71/31, D 25, S. 38 / Bl. 46r)

Ecce homo als Text, der „kein Aussen“ hat und sich vorrangig auf sich selbst bezieht, bezieht sich freilich gleichwohl auch auf eine Wirklichkeit außerhalb seiner. Und er tut dies bisweilen mit subtil versteckten Anspielungen. Dazu ein Beispiel: Im Druckmanuskript finden sich unten auf Seite 38 dreieinhalb Zeilen, die, wie Montinari festgestellt hat, von fremder Hand gestrichen sind. Die Passage, die in allen früheren *Ecce-homo*-Ausgaben auch prompt nicht enthalten ist, lautet:

> Soeben schreibt mir noch, damit auch die Freunde nicht fehlen, eine alte Freundin, sie l a c h e jetzt über mich … Und dies in einem Augenblicke, wo eine unsägliche Verantwortlichkeit auf mir liegt, – wo kein Wort zu zart, kein Blick ehrfurchtsvoll genug gegen mich sein kann. Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter. – (EH, WA 4)

Montinari merkt zu dieser hochpathetischen Stelle an: „wahrscheinlich sollte hier die (nicht mehr vorhandene) Stelle kommen, von der N[ietzsche] im Briefentwurf an

C. Wagner als einer schon verfaßten spricht: Auch kommt Malwida als Kundry vor“ (KSA 14.509).

Den Hinweis, dass Nietzsche im *Ecce homo* seine alte Freundin, die idealistische Frauenrechtlerin Malwida von Meysenbug, mit Kundry vergleichen wollte, findet sich auch noch und ausführlicher erläutert in einem Brief an Köselitz vom 25. November 1888:

> ich mache so viele dumme Possen mit mir selber und habe solche Privat-Hanswurst-Einfälle, daß ich mitunter eine halbe Stunde auf offner Straße g r i n s e, ich weiß kein andres Wort. … Neulich fiel mir ein, Malvida an einer entscheidenden Stelle des „Ecce homo“ als K u n d r y vorzuführen, welche l a c h t … Ich habe 4 Tage lang die Möglichkeit verloren, einen gesetzten Ernst in mein Gesicht zu bringen – (Nr. 1157, KSB 8.489).

Die starke Reaktion Nietzsches auf seinen witzigen Einfall lässt auf eine große affektive Besetzung schließen. Der Hintergrund ist – in kurzen Worten – der, dass sich Nietzsche über den Dankesbrief Malwida von Meysenbugs von Mitte Oktober 1888 für die Übersendung des *Fall Wagner* so sehr empört hat, dass er die Beziehung zu seiner langjährigen Freundin mit einem groben Brief beendet hat. Der Stein des Anstoßes war, dass ihm Malwida von Meysenbug nach Lektüre des *Fall Wagner* geschrieben hatte, sie könne sein Urteil über Wagner nicht teilen und müsse nun doch etwas über Nietzsche „lächeln“.[14]

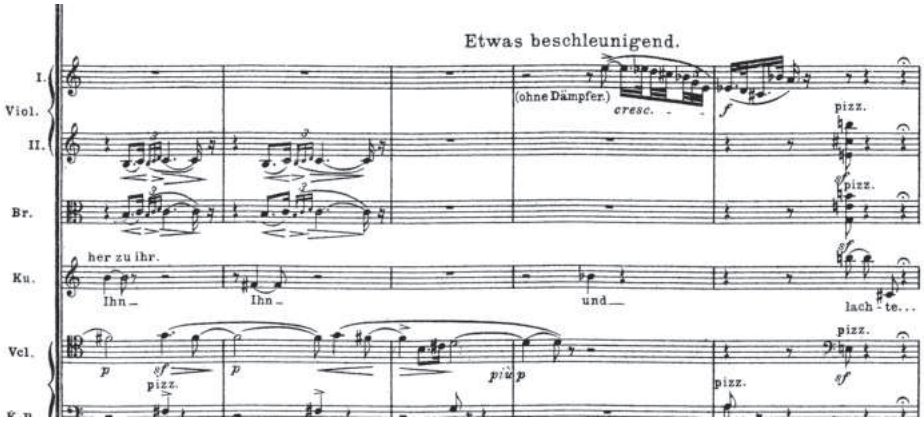



Abb. 6: Ausschnitt aus der Partitur zu Richard Wagners *Parsifal*

14 Der entsprechende Briefteil ist verloren, doch zitiert Nietzsche die Formulierung im Briefentwurf vom 8. Dezember 1888 an Meta von Salis (Nr. 1177, KSB 8.510).

Die von Nietzsche imaginierte Szene mit „Malwida als K u n d r y “ spielt auf Wagners *Parsifal* an, wo die erotisch verführerische Kundry im zweiten Aufzug berichtet, dass sie Christus auf dem Kreuzweg verlacht habe und seitdem verdammt sei, ständig wiedergeboren zu werden und nach Erlösung zu suchen: „Ich sah Ih n – Ih n – / und – lachte … / da traf mich sein Blick. – / Nun such’ ich ihn von Welt zu Welt, / ihm wieder zu begegnen.“[15] Der Vergleich der wagnertreuen „Idealistin“ Malwida mit dieser Kundry zieht den Vergleich Nietzsches mit dem kreuztragenden Christus nach sich – und das findet Nietzsche selbst so komisch, dass er auf offener Straße „g r i n s e n “ muss.

Aber wie soll man sich diese – nach Montinaris Auffassung – „nicht mehr vorhandene“ Szene im *Ecce homo* nun vorstellen? Ich meine: genau so, wie sie in der zitierten, von fremder Hand gestrichenen Passage schon dasteht.

Indem Nietzsche das Wort „l a c h e “ unterstreicht, setzt er nämlich einen subtilen Hinweis auf jene Stelle in Wagners *Parsifal*, wo Kundry bei dem Wort „lach-te“ den berüchtigten Quartdezimensprung abwärts zu singen hat – eine beachtliche Herausforderung für die Stimme der Sängerin.

Nietzsche selbst erscheint in dieser Travestie als Christus, der Kreuzträger: „Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.“ Wenn man nun die zitierte Passage als parodistische Andeutung auf Wagners *Parsifal* liest, dann kippt der pathetische Ernst der Stelle in eine ironische Zweideutigkeit, die ein ganzes Bündel von komischen Assoziationen freisetzt: Malwida von Meysenbug als hysterisch lachende Wagnerianerin, als Verführerin in „leicht verhüllender, phantastischer Kleidung“ (so die Regieanweisung bei Wagner), Nietzsche selbst, für den „kein Wort zu zart“ ist, in nazarenerhafter Jesus-Pose. –

Der Witz funktioniert, sobald man den Bezug auf Wagners *Parsifal* erkennt. Das Kapitel über den *Fall Wagner* beginnt immerhin mit einer Anspielung auf die ~~Amphor tas~~-Figur, wenn Nietzsche im ersten Satz des Abschnitts sagt: „Um dieser Schrift gerecht zu werden, muss man am Schicksal der Musik wie an einer offnen Wunde leiden“ (EH, WA 1).

Aber vielleicht war sich ja Nietzsche doch nicht ganz sicher, ob der dergestalt subtile Bezug auf den *Parsifal* deutlich genug sei, und hat vorsichtshalber Köselitz darauf aufmerksam gemacht? Und dann wollte er ja noch Cosima Wagner, der er den gedruckten *Ecce homo* zuzuschicken beabsichtigte, denselben Hinweis geben. Wenn da nicht allerlei Unvorhergesehenes dazwischengekommen wäre, hätte diese Strategie der Leserlenkung auch durchaus funktionieren können.

Aber für die Nietzsche-Lektüre bedeutet dieser „Privat-Hanswurst“-Einfall in den Text, dass hier Pathos und Witz nicht getrennt zu sein brauchen; denn seit dem *Zarathustra* ist die Koinzidenz von Pathos und Komik ein Stil-Programm: „Wer von euch kann zugleich lachen und erhoben sein“ (KSA 4.192) – so das Motto für den dritten *Zarathustra*, das wiederum ein Selbstzitat Nietzsches aus dem ersten *Zarathustra* ist.

15 Richard Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, 2. Aufl., Leipzig 1888, Bd. X, 360.

Die Christus-Identifikation Nietzsches an der zitierten Malwida-Kundry-Stelle ist also mehrdeutig. Aber Nietzsches Identifikationen im *Ecce homo* sind nicht nur im Einzelnen mehrdeutig, sie betreffen auch gegensätzliche Gestalten: nicht nur Christus, sondern auch Dionysos oder Zarathustra, ganz abgesehen von den Lektüre-Identifizierungen mit Wagner oder Schopenhauer. Die Dynamik dieser Identifikationen im *Ecce homo*, die sich vielleicht auch als Effekt exzessiver Selbstlektüren begreifen lassen, führen einerseits zu einer Verabsolutierung – einer Vollendung oder Vervollkommnung – von Nietzsches Werk, andererseits aber auch zu einer merkwürdigen *Öffnung* eben dieses Werkes.

Ich möchte nun noch ein letztes Mal auf das kurze „Exergon" zurückkommen, bei dem schon auffiel, dass zwei der genannten drei „Geschenke" des letzten Vierteljahrs nicht zum kanonischen Werk Nietzsches gehören, das aus zehn Schriften bestehen soll. Die *Götzen-Dämmerung*[16] wird als vorletzte der zehn Schriften im *Ecce homo* thematisiert – nicht jedoch die *Dionysos-Dithyramben* und die *Umwerthung aller Werthe*!

Um die Nennung der *Dionysos-Dithyramben* an dieser Stelle zu verstehen, muss man sich die absolute Hochschätzung der *Zarathustra*-Dichtungen durch seinen Verfasser, nämlich Nietzsche selbst, bewusst machen. Ursprünglich sollten zwei der erst später so benannten *Dionysos-Dithyramben*, die davor noch „Lieder Zarathustra's" waren, die Bücher *Nietzsche contra Wagner* (1889) und *Ecce homo* abschließen. Beide Schlussgedichte hat Nietzsche aber am 1. Januar 1889 wieder zurückgezogen und zu einem Werk-Manuskript vereinigt, dem er jetzt erst den Titel *Dionysos-Dithyramben* gab. Dieses wollte er anscheinend dem französischen Dichter Catulle Mendès zur Herausgabe übergeben.[17] Diese Widmung oder Verfügung gehört schon zu den berühmten Wahnsinnszetteln und ist nicht mehr mit Nietzsche, sondern schlicht mit „Dionysos" unterzeichnet. Indem der Autor dieser *Dionysos-Dithyramben* mit ihrem Gegenstand, dem Gott Dionysos, in Eins fällt, transzendiert das Werk des Gottes Dionysos das Werk des Dichters Nietzsche.

Auch *Die Umwerthung aller Werthe* gehört, in der letzten Formulierung des „Exergons", nicht mehr zu den *Schriften* Nietzsches, sie ist nicht mehr bloß das erste einer aus mehreren Büchern bestehenden Schrift, sondern etwas, das auf einer ganz anderen Ebene liegt als Nietzsches eigentliche Schriften: Es ist Nietzsches Manifest zur „großen Politik", wie aus einem Briefentwurf an Georg Brandes von Anfang Dezember 1888 hervorgeht:

---

16 Der Titel *Götzen-Dämmerung*, deren martialischer Untertitel *Oder wie man mit dem Hammer philosophirt* in der Nietzsche-Forschung schon zu zahlreichen feinsinnigen Deutungen Anlass gegeben hat, entstammte ja einer Anregung von Heinrich Köselitz – und die Änderung, die Köselitz „gemäss einem Zettel an Naumann" auf der Druckfahne eingetragen hat, spielt nun wieder auf den ursprünglich geplanten Titel der Schrift an: *Müßiggang eines Psychologen* (KSA 14.410). Also statt: „Die G ö t z e n - D ä m m e r u n g, mein Versuch mit dem Hammer zu philosophiren" steht jetzt definitiv die Formulierung „und, *zur Erholung*, die G ö t z e n - D ä m m e r u n g" (meine Hervorhebung).

17 Vgl. dazu ausführlicher Wolfram Groddeck, *Die „Dionysos-Dithyramben". Entstehung und Bedeutung von Nietzsches letztem Werk*, Berlin 1991, Bd. I, LI–LVI, und Bd. II, 476–478.

> Ich will in 3 Monaten Aufträge zur Herstellung einer Manuscript-Ausgabe geben von |„Der Antichrist. Umwerthung aller Werthe“|, sie bleibt vollkommen geheim: sie dient mir als Agitations-Ausgabe. Ich habe Übersetzungen in alle europäischen Hauptsprachen nöthig: wenn das Werk erst heraus soll, so rechne ich eine Million Exemplare in jeder Sprache als erste Auflage. Ich habe an Sie für die dänische, an Herrn Strindberg für die schwedische Ausgabe gedacht. – (Nr. 1170, KSB 8.500)

Die *Umwerthung aller Werthe*, wie sie sich im definitiven Wortlaut des „Exergons“ im *Ecce homo* darstellt, betrifft also gar nicht mehr das *Werk* Nietzsches, sondern seine imaginierte *Wirkung*, welche jenes, das Werk, transzendiert.[18]

Aufgrund dieser Betrachtung sollte deutlich geworden sein, dass das kurze Textstück, das sich im Manuskript des *Ecce homo* zwischen die Paratexte schiebt und das in seiner authentischen Gestalt erst 60 Jahre nach dem manipulierten Erstdruck rekonstruiert wurde, nicht weniger als die Grenze zwischen Werk und Wirkung markiert, auch wenn diese Wirkung vom Selbstleser Nietzsche ins Phantastische überhöht wurde.

Literaturverzeichnis

Derrida, Jacques: „Nietzsches Otobiographie oder die Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches“, in: *Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik* 1 (1980), 64–98

Groddeck, Wolfram: *Die „Dionysos-Dithyramben“. Entstehung und Bedeutung von Nietzsches letztem Werk*, Berlin 1991

Groddeck, Wolfram: „Die ‚neue Ausgabe‘ der *Fröhlichen Wissenschaft*. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach *Zarathustra*“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 184–198

Meier, Heinrich: *Nietzsches Vermächtnis. „Ecce homo“ und „Der Antichrist“. Zwei Bücher über Natur und Politik*, München 2019

Montinari, Mazzino: „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 380–418

Montinari, Mazzino: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982

Podach, Erich F.: *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961

18 Das besondere Verhältnis von *Ecce homo* und *Der Antichrist* thematisiert ausführlich Heinrich Meier, *Nietzsches Vermächtnis. „Ecce homo“ und „Der Antichrist“. Zwei Bücher über Natur und Politik*, München 2019.

Werner Stegmaier

Licht aus der Nacht: Nietzsches philosophische Umwertung des Lichts. Zum *Nachtlied* in Za II

Abstract: Light from the Night: Nietzsche's Philosophical Reevaluation of Light. On the *Night Song* in Za II. The *Night Song* in the Second Part of *Thus Spoke Zarathustra* has been much admired, most of all by Nietzsche himself, as a unique lament about his loneliness in the "language of love." At the same time, it seems to be proof of an extreme self-aggrandizement, a pathological megalomania. In both cases, the philosophical meaning of the *Night Song* is passed over. It arises from the Enlightenment metaphors of light and night as their reversal in nihilism: nihilism, the loss of all certainties from a universal and all-illuminating reason, liberates us from the illusions of this reason in favor of a new orientation, the certainties of which individuals must "create" for themselves. Moreover, the individuals suffer from the different superiorities and inferiorities of their orientations, their "rank orders," and must now try to gain each other through love, or at least in the language of love, as the unreserved encounter of individuals. In the *Night Song*, Nietzsche has Zarathustra, to whom he ascribes the highest superiority of orientation, experience a personal crisis of orientation, regain his cheerfulness in the following *Dance Song* and his "will" to elevate humanity as a whole in the *Funeral Song*.

Keywords: Song, Light, Night, Enlightenment, Nihilism, Rank order, Love

Einleitung

Das *Nachtlied* im II. Teil von *Also sprach Zarathustra* (1883–85) ist viel bewundert worden, am meisten von Nietzsche selbst, als in der Literatur einzig dastehende Klage über seine Einsamkeit in der ‚Sprache der Liebe'. Zugleich scheint es das Zeugnis einer extremen Selbstüberhebung, eines krankhaften Größenwahnsinns zu sein.[1] Wie kann Nietzsche sagen – oder seinen Zarathustra sagen lassen –, er habe eine solche Überfülle

1 So und nur so interpretiert es Carl Pietzcker, „‚Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte; ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen'. *Das Nachtlied* in F. Nietzsches *Also sprach Zarathustra*", in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 18 (1999): *Größenphantasien*, 233–252, im Anschluss an Jørgen Kjaer, „Zarathustras *Nachtlied* und der Dionysosdithyrambus *Von der Armut des Reichsten*", in: *Nietzscheforschung* 3 (1996), 127–146. Danach ist der „liebesunfähige" Nietzsche mit seinem extremen „Narzißmus" ein klinischer Fall von „Größenwahnsinn".

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Universität Greifswald, Institut für Philosophie, Baderstr. 6–7, 17489 Greifswald, Deutschland, E-Mail: stegmai.pr@t-online.de

Nietzsche-Studien 54 (2025), 16–38 Published online Mai 16, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0006

an Weisheit zu geben, zu schenken oder zu verströmen, dass ihm andere nichts zurückgeben könnten? Sein Licht überstrahle alles andere so, dass er ganz in und von seinem eigenen Licht leben müsse? Wie befremdlich ist seine Sorge, dass sein Vorrang ihn einsam mache und zugleich demütigend auf andere wirken müsse, dass er die Scham verliere und hart werde, weil er nur noch sein eigenes Lied singen könne, das doch ein Lied der Liebe sei? War diese Sorge nicht damals schon bizarr, als er als Philosoph noch kaum bekannt war, und fällt sie heute, auch wenn Nietzsche immer noch intensiv studiert wird und er inzwischen zum vielleicht berühmtesten Philosophen der westlichen Welt wurde, nicht noch weit mehr aus der Zeit? Und dennoch hat gerade das *Nachtlied* bis heute seine Faszinationskraft nicht verloren, ist Teil von Nietzsches revolutionärem Philosophieren. Vielleicht sollte man, statt ihn persönlich zu diskreditieren oder zu bemitleiden, fragen, warum Nietzsche an dieser Stelle seiner Lehrdichtung Zarathustra so sprechen ließ, welche Gründe es dafür gibt. Eine plausible Antwort bedarf jedoch seinerseits einer neuen philosophischen Orientierung. Im Folgenden versuche ich nach einer vorbereitenden philologischen Interpretation des *Nachtlieds* eine philosophische Interpretation auf dem Boden der Philosophie der Orientierung.[2]

1. Vorbereitende philologische Interpretation des *Nachtlieds*

1.1 Der Kontext in *Also sprach Zarathustra*: Warum Lieder?

Das *Nachtlied* ist das erste von drei „Liedern“ im II. Teil von Nietzsches Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra*.[3] Sie folgen auf eine Schmähung der „berühmten Weisen“, deren „Aberglauben“ das „Volk“ mit „Ehrfurcht“ begegnet, weshalb sie ihm umso mehr mit ihren Lehren schmeicheln. Zarathustra reicht das aus, in einem Handstreich gleich die ganze philosophische Tradition beiseitezuschieben. Er selbst sieht sich dagegen unter den „Forschenden, Suchenden, Erobernden“, die „hungernd, gewaltthätig, einsam, gottlos“ in die Wüsten gehen und denen erwartungsgemäß mit Misstrauen begegnet wird. Statt anschmiegsam will er „gross und einsam“ denken, statt scheinbare Wahrheit vorgeben den Mut zur „Wahrhaftigkeit“ zeigen und statt „Diener des

2 Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008.

3 Wir haben das Glück, dass nun im Rahmen des großen *Nietzsche-Kommentars* der ausführliche Kommentar auch des *Nachtlieds* von Katharina Grätz vorliegt (*Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ I und II*, Berlin 2024, 618–631). Sie beschränkt sich bewusst auf eine dichte poetologische Beschreibung, Hinweise auf Vorstufen in Nietzsches Nachlass, Querverweise auf andere Abschnitte im *Zarathustra*, Quellen- und Rezeptionsforschung und sachlich auf das Thema der Einsamkeit und Nietzsches/Zarathustras Leiden daran. Ich nehme das dankbar auf, ohne es hier nochmals zu wiederholen.

Volkes“ „Schrecken“ und „Ungestüm des Geistes“ sein, dessen „tiefe Erkenntnis“ aus den „innersten Brunnen des Geistes“ kommt. Das Philosophieren muss für ihn wie für Nietzsche radikal neu und nun, ohne Rücksicht auf gängige Weisheiten für „das Volk“, tiefer beginnen (Za II, Von den berühmten Weisen). Das macht ihn und „[s]ein[en] Sohn“ einsam (Brief an Heinrich Köselitz, 27. April 1883, Nr. 407, KSB 6.367).

Nachdem Zarathustra sich auf diese Weise hart und klar positioniert hat, besinnt er sich darauf, was sein Neuanfang für ihn selbst bedeutet. Er „spricht“ hier nicht mehr, sondern „singt“ in drei Liedern, dem *Nachtlied*, dem *Tanzlied* und dem *Grablied*; der Erzähler der Lehrdichtung beschließt die drei Abschnitte jeweils mit der Formel „Also sang Zarathustra“ (und die Rahmenerzählung zum *Tanzlied* wieder durch die übliche Formel „Also sprach Zarathustra“). Die Lieder sind stärker als die sonstigen „Reden“ musikalisch-rhythmisch durchkomponiert, jedoch nicht, wie im III. Teil das Mitternachts-Lied (oder „andere Tanzlied“ oder „trunkene Lied“) in Versform gefasst und gereimt, so dass sie nicht auffällig vom Kontext abstechen.[4] Nietzsche nennt sie „Lieder“, weil sie einen anderen Ton anschlagen: Zarathustra lehrt hier nicht, sondern besinnt sich auf sich selbst, auf seine Bedingungen und Möglichkeiten zu philosophieren überhaupt. Lieder wollen keine Lehren sein, man muss ihren Sinn nicht zwingend verstehen und nicht mit ihm übereinstimmen, sondern man kann einfach in sie einstimmen und sie, wenn sie schön sind, mitsingen. So verleibt man sich, was sie sagen, durch immer neue Wiederholung ein, und so wird Zarathustra im IV. Teil die höheren Menschen, nachdem er ihnen das Mitternachts- (oder nun *Nachtwandler*-) Lied auf schwer begreifliche Weise vergeblich zu erklären versucht hat, sie es einfach im „Rundgesang“ singen lassen.[5] Nietzsches/Zarathustras Lieder setzen dort, wo das Verstehen begrenzt ist, auf Mitsingen statt auf Lehren, Erklären und Verstehen.

Zum *Nachtlied*, in dem es dunkel, traurig und einsam zugeht, setzt Zarathustra, um zunächst weiter auf den unmittelbaren Kontext zu blicken, mit dem *Tanzlied* einen starken Kontrapunkt. Die Szene wechselt vollkommen: Statt einsam in der Nacht auf die Springbrunnen zu lauschen, stößt Zarathustra, umgeben von seinen Jüngern, auf Mädchen, die auf einer hellen Waldwiese tanzen. Eine fröhliche Gesellschaft unter den jungen Leuten kündigt sich an. Doch die Mädchen hören sogleich auf zu tanzen, als Zarathustra mit seiner Prophetenfigur erscheint. Sein hoher Ernst lässt ausgelassene Fröhlichkeit nicht zu. Er spürt das, will nicht „Spielverderber“ sein und kann doch nicht anders, als den jungen Leuten, die gerne tanzen würden, mit eben seinem Ernst mächtig

4 In einer Vorstufe hat Nietzsche einen Versuch mit der Versform gemacht, ihn aber fallen lassen. Vgl. KGW VI 4.199, und dazu Wolfram Groddeck, *„Das Nachtlied.* Dithyrambisch reflektierte Rede in *Also sprach Zarathustra“*, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur*. *Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2016, 413–424: 416 f. Groddecks subtile Formanalyse legt, Nietzsche selbst folgend (EH, Za 7), die Nähe des *Nachtlieds* zu einem Dithyrambus nahe.

5 Vgl. Werner Stegmaier, „Zarathustras philosophische Auslegung des Mitternachts-Lieds“, in: Grätz / Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur*, 425–442.

zuzureden. Er nimmt in seiner Begrüßung das Nacht-Motiv metaphorisch auf („Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume"), deutet nun aber entgegenkommend an, wie auch viel Lichtes und Schönes darin steckt („doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen").

Und auch Liebe verberge sich in diesem Wald, in Gestalt des „kleinen Gottes" Cupido, den die Mädchen so mögen, der jedoch schlafe. Zarathustra will darum ein „Tanz- und Spottlied" auf ihn singen, zu dem die Mädchen tanzen können, aber auch – wie er mehr zu sich selbst und seinen Jüngern sagt – um den „Geist der Schwere" zu vertreiben, „meinen allerhöchsten grossmächtigsten Teufel, von dem sie sagen, dass er „der Herr der Welt" sei." Den Mädchen wird das so überhoben vorkommen wie dem Volk auf dem Markt die Lehre vom Übermenschen, über die es nur lachen konnte. Doch jetzt singt Zarathustra, klüger geworden, vom „unergründlichen" Leben, das „in Allem ein Weib [sei], und kein tugendhaftes", in dem die „Männer" aber „„Tiefe"", „„Treue"", „„Ewige[s]"" und „„Geheimnisvolles"" suchen und dabei die „Weiber" doch nur mit ihren „eignen Tugenden" beschenken und beschämen wollen. Diese Männer loben das Leben nur, weil sie selbst begehren und lieben wollen.

Das wird die Mädchen schon eher interessieren, und das werden sie auch ganz gut verstehen können. Darüber kommt freilich auch Zarathustras eigene „Weisheit" ins Straucheln, nachdem er ja eben im *Nachtlied* von seiner „Begierde nach Liebe" und seiner „Begierde nach Begehren" gesungen hat. So wird für ihn daraus eine zwiespältige Hassliebe zum Leben. Besonnen zieht er aus ihr den Schluss, dass seine Weisheit dem Leben in all seiner Vielseitigkeit, Veränderlichkeit und Widersprüchlichkeit gleich oder ähnlich werden und dabei selbst „in's Unergründliche […] sinken" muss. Er ist nun bereit, sich auf das Leben in seiner ganzen Lebendigkeit einzulassen, sich an ihr neu zu orientieren. Gleichwohl wird er, als mit dem Abend sich die Nacht ankündigt, wieder traurig. Er ist noch nicht frei für eine ‚fröhliche' philosophische Neuorientierung, wie die Szene des *Tanzlieds* sie ihm nahelegte.

Im folgenden *Grablied* fährt er, wieder „einsam", aber immer noch „der Reichste und Bestzubeneidende", hinaus zur „Gräberinsel", die man sich wohl wie Arnold Böcklins zwischen 1880 und 1886 in mehreren Versionen gemalte finstere Toteninsel vorstellen darf, den Nietzsche als „w e g e s u c h e n d e n Maler" schätzte (Nachlass 1881, 11[249], KSA 9.536). Er nimmt einen „immergrünen Kranz des Lebens" mit, den er auf „die Gräber [s]einer Jugend" legen will. Jugend, das sind die für ihn nun toten „Blicke der Liebe", die in ihm, auch wenn sie ihn nun verlassen haben oder durch „Bosheit" verdunkelt wurden, immer noch lebendig sind. Hier wird vage ein Grund für die lieblose Existenz Zarathustras angedeutet: Er ist nicht liebesunfähig, im Gegenteil. Andere, die er nicht nennt, haben ihm die Liebe, die er zu leben versuchte, beschmutzt, vergällt und vergiftet und damit auch die ursprüngliche „Reinheit" seines Denkens verdorben. Er wird, darf man vermuten, an all die „Tugendhaften", „Hinterweltler", „Verächter des Leibes", „neuen Götzen", „Prediger des Todes" und „Fliegen des Marktes" denken, mit denen er zuvor, im I. Teil der Lehrdichtung, abgerechnet hat. Sein Wille zum Schenken, zum Ausreichen seines Überflusses wurde von ihnen eingedämmt, seine Weisheit

zurückgestaut („Nur im Tanze weiss ich der höchsten Dinge Gleichniss zu reden: – und nun blieb mir mein höchstes Gleichniss ungeredet in meinen Gliedern!“). Ihm bleibt nur „ein Unverwundbares, Unbegrabbares“, „Felsensprengendes“, sein „Wille“, ein Wille, der, wie ihm mitten unter Gräbern klar wird, nicht scheinbar weisen Reden, sondern dem Leben in seiner Lebendigkeit gehorcht. Mit ihm wird er nicht weniger, aber ganz anders als es die Bibel erzählt, die Gräber zertrümmern und „Auferstehungen“ schaffen, einfach, indem er sich dem irdischen, leiblichen Leben anvertraut. Es ist, wie er dann im folgenden zum Ton der Reden zurückkehrenden Abschnitt *Von der Selbst-Ueberwindung* lehrt, nicht mehr der Wille zur Wahrheit, sondern, getreu dem Leben, der Wille zur Selbst-Überwindung, in der das Leben letztlich bestehe.

1.2 Die rhetorische, musikalische und erzählerische Gestaltung: Warum ein Sonatensatz?

Das *Nachtlied* steht so in einem erzählerischen Kontext, in dem sich Zarathustra schmerzlich dazu durchringt, dem Leben in seiner Lebendigkeit gerecht zu werden und seine Stellung als Weisheitslehrer darin zu finden, und aus diesem Kontext muss es wohl auch verstanden werden. Auffällig und viel besprochen sind im *Nachtlied* die überquellende Metaphorik („meine Seele ist ein springender Brunnen“, „von Licht umgürtet“, „Brüste[] des Lichts“ usw.),[6] die funkelnde Rhetorik (z. B. sechs Wiederholungen von „Nacht ist es“), die selbstbezüglichen Übersteigerungen wie „Begierde nach Begehren“ und „Heisshunger in der Sättigung“, die irritierenden Paradoxien wie die „Armuth“ des „Schenkenden“, die „kalt“ ihre Bahnen fliegenden Sonnen und das Sich-Verbrennen „an Eisigem“. Er scheint verstört zu sein, nicht mehr logisch denken zu können. Doch diese Sprache unterscheidet sich nicht allzu sehr von seinem sonstigen Sprachgebrauch.

Weniger aufgefallen ist die musikalische Komposition des Liedes, auf die vor allem die Reprise des Anfangs am Ende aufmerksam macht. Man erkennt die klassische Sonatensatzform ferner am Einsatz mit zwei Themen, dem Hauptthema des Redens oder Rauschens der Springbrunnen und dem Seitenthema des Liedes von Liebenden. Ihr folgt die Durchführung mit der Verschränkung der beiden Themen in einander steigernden Variationen. Aus dem anfänglichen *adagio* wird ein *appassionato* („Begierde nach Liebe“, „Oh Begierde nach Begehren!“) und schließlich ein *furioso* („hungere ich nach Bosheit“, „Rache“, „Feindschaft“, all dies aus Liebe), um dann in der Reprise zum einleitenden, nun aber leidenschaftlich gesättigten *adagio* („Und Durst nach Nächtigem!

6 Karl Jaspers, „Zu Nietzsches Nachtlied“ [1950], in: *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hg. v. Hans Saner, München 1968, 402–408, reichert sie in seiner Interpretation noch an und treibt sie weiter bis zur „mystischen Vollendung in der Tilgung der Zeit“, auch er auf der Basis einer psychopathologischen Einstufung („Trieblähmungen und Triebverkehrungen“, „Nichtliebenkönnen“).

Und Einsamkeit!“, „mein Verlangen, – nach Rede verlangt mich“) zurückzukehren, das hoch tönend in der Coda des vierfachen „Nacht ist es“ ausklingt.

Man kann auch das als große Gefühlsaufwallung verstehen und es dabei bewenden belassen. Doch die Sonatensatzform dürfte einen tieferen Sinn haben: Das neue Denken wird in eine bekannte musikalische Ordnung eingebettet, die es ohne weitere Begründungen eingängig macht. Auch das leidenschaftliche Philosophieren klingt vertraut.

Hinzukommt die erzählerische Gestaltung selbst: Zarathustra, und hier kaum verborgen Nietzsche selbst, erzählt von seinem eigenem Erleben („Nacht ist es […] Und auch meine Seele“), wendet den Blick von außen („springende[] Brunnen“) nach innen („meine Seele“), um dann, ohne dass etwas Weiteres geschähe, mit starken begrifflichen Gegensätzen („Licht“ – „Nacht“, „Liebe“ – „Einsamkeit“, „Schweigsamkeit“ – Rede-Verlangen, „Schenken“ – „Nehmen“, „Unseligkeit“ – „Glück“, „Liebe“ – „Bosheit“, „Rache“, „Tücke“) in die philosophische Sphäre abzuheben. Doch das bleibt in einem psychologischen Kontext und mit ihm in das Leben eingebunden („meine Seele“, „Ungestilltes, Unstillbares […] in mir“, „meine Einsamkeit“, „Ach, dass ich […]“, „Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht“, „mein Neid“ usw.). Das neue Philosophieren gerät in eine veritable Krisensituation, die die ganze Person mit einbezieht.

1.3 Der biographische Hintergrund: Warum der Brunnen auf der Piazza Barberini?

Zum biographischen Hintergrund hat Nietzsche selbst einiges mitgeteilt:

> Auf einer loggia hoch über der genannten piazza [Barberini], von der aus man Rom übersieht und tief unten die fontana rauschen hört, wurde jenes einsamste Lied gedichtet, das je gedichtet worden ist, das N a c h t l i e d; um diese Zeit gieng immer eine Melodie von unsäglicher Schwermuth um mich herum, deren Refrain ich in den Worten wiederfand „todt vor Unsterblichkeit …“ (EH, Za 4).

In der Nacht, wenn der laute Verkehr rundum sich beruhigt, hört man das Rauschen des von Gian Lorenzo Bernini in schwingendem Barock für Papst Urban VIII. geschaffenen Brunnens, dessen große symmetrische Muschelschalen von sich steil mit ihren Schwänzen aus dem unteren Wasserbecken aufrichtenden Delphinen getragen werden, über denen sich wiederum der schön gebaute Meergott Triton erhebt, der die vom Gipfel herabstürzende Fontäne aus einer kleineren, zum Trank hochgehaltenen Muschel zugleich hochzuspeien und zu trinken scheint. Er trinkt den Strahl in sich zurück, der aus ihm hervorbricht, wie Zarathustra die „Flammen“ seines „eigenen Lichts“.

Am Rand und in der Nähe des Platzes sprudeln weitere, kleinere Brunnen. Man darf vermuten, dass auf dem Geländer um den Triton-Brunnen auch oder gerade nachts Liebende saßen, deren leise Gespräche man aus der Höhe nur erahnen kann. Aber Nietzsche/Zarathustra hört seine eigene Melodie und hört sein schwermütiges „todt vor Unsterblichkeit“ in sie hinein. Ist dieser barocke Brunnen, an dem alles

schwingt und tanzt und aus dem unter den großen symmetrischen Schalen die päpstliche Tiara hervorprangt, für ihn zu einem Monument des Todes eines Gottes geworden, der vom Glauben an Unsterblichkeit und Auferstehung lebte? In *Der Antichrist* (1888) wird Nietzsche in diesem Sinn schreiben:

> Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur im Instinkte, – Alles, was wohlthätig, was lebenfördernd, was zukunftverbürgend in den Instinkten ist, erregt nunmehr Misstrauen. So zu leben, dass es keinen Sinn mehr hat, zu leben, das wird jetzt zum „Sinn" des Lebens …" (AC 43).

Oder geht es, wie er in *Ecce homo* (1888) gleich anschließend berichtet und was ebenso denkbar ist, um den „Nothstand ohne Gleichen", mit dem große Menschen „theuer" büßten, „unsterblich zu sein: man stirbt dafür mehrere Male bei Lebzeiten" (EH, Za 5)?

In seinem Rückblick auf *Also sprach Zarathustra* kommt Nietzsche dann auch auf die „Einsamkeit" selbst unter Freunden zu sprechen: Sie werde durch eine vollbrachte große Tat geschaffen, die dem Schaffenden nun seine Aufgabe so vor Augen stelle, dass er keinen Blick für andere Menschen mehr habe. Die ungeheure „Distanz", die so entstehe, löse bei ihnen „eine Art Revolte" aus. Man müsse selbst eine „vornehme[] Natur" sein, um überragende Schöpfungen erkennen, anerkennen und verehren zu können. So gerate der Schaffende leicht in ein „Misstrauen" gegenüber anderen, dessen Ursache er ihnen statt sich selbst zuschreibe (EH, Za 5). Die Einsamkeit hat danach nichts mit Liebesunfähigkeit zu tun, sondern kommt aus dem Werk selbst, aus dem überragenden Schaffen, nicht aus der Person des Schaffenden. Nietzsche/Zarathustra entdeckt im *Nachtlied* seine „azurne Einsamkeit". Die Dichtung im Ganzen aber sieht er „aus Einem Born mit unsterblicher Sicherheit" quellen und stellt sie gebirgshoch über alle anderen Dichtungen und alle andere Philosophie: „Man weiss bis dahin nicht, was Höhe, was Tiefe ist; man weiss noch weniger, was Wahrheit ist" (EH, Za 6). Glaubt man das zu wissen, *ist* man einsam.

1.4 Der Übergang vom Persönlichen ins Philosophische: Warum leiden am Philosophieren?

Schließlich zitiert Nietzsche das *Nachtlied* fast vollständig (EH, Za 7) und verknüpft es nun über die „Sprache des Dithyrambus" mit dem Gott Dionysos, dessen Sprache der Dithyrambus ist; Dithyrambus war darum auch ein Name des Gottes. Nietzsche hat sein eigenes Philosophieren inzwischen ganz in dessen Zeichen gestellt; Dionysos ist der neue Gott seines Philosophierens (JGB 295). In der Würdigung seines *Zarathustra* in *Ecce homo* bekennt Nietzsche sich zuletzt zu der „dionysische[n] Aufgabe", den Menschen überhaupt neu zu formen oder einen neuen zu „zeugen", damit er über alle „Liebe" und allen „Ekel" hinaus wieder neu zu schätzen sei, den „Übermenschen" in diesem Sinn. Und dazu müsse man „hart" sein, hart gegen andere, zuerst aber gegen

sich selbst (EH, Za 8). Im *Nachtlied* geht es danach um die Größe von Nietzsches/Zarathustras philosophischer Aufgabe. Er versteht sie als seinen „Nothstand", unter dem *er* zu leiden bestimmt ist.

Innerhalb des *Nachtlieds* geht er rasch vom Persönlichen ins Philosophische über. Die Umstände der Situation werden sogleich umstandslos metaphorisiert („Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen", „Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden"). Der Anblick der Liebenden am Brunnen erweckt in der Durchführung des Liedes eine sich ständig steigernde Sehnsucht nach seliger Eintracht im Geben und Nehmen. Die Erinnerung an Liebende lässt im Erzählenden eine „Begierde nach Liebe" „erwachen" („Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden"). Dann tritt die szenische Umgebung zurück: Die Begriffe ‚Licht' und ‚Nacht' lösen sich aus dem anfänglichen Kontext und werden hoch verallgemeinert – typisch philosophisch – gebraucht. Jetzt wird mit ihnen der Kontext der philosophischen Aufklärung evoziert und zugleich mit ihr gebrochen („Licht bin ich: ach, dass ich Nacht wäre!"). Die persönliche Situation wird dennoch nicht zurückgelassen; die metaphorisch-philosophische Begrifflichkeit wird ins Persönlich-Situative zurückgespiegelt („Aber diess ist meine Einsamkeit, dass ich von Licht umgürtet bin"). So wird aus der vertrauten philosophischen Lichtmetaphorik in der Situation *dieses* Philosophierenden eine Nachtmetaphorik; das persönliche Erleben selbst bekommt tiefe philosophische Bedeutung. Nietzsche/Zarathustra erlebt sich als ein Licht, das aus der Nacht kommt, in die die Aufklärung eingebrochen ist. Das Licht seiner neuen Aufklärung überstrahlt nun alles andere Licht und lässt dies seinerseits zu einer metaphorischen Nacht, einem Unsichtbaren, werden. So sehr der Erzählende oder Singende darunter leidet, nimmt er es als sein Schicksal an.

Die Metaphorik („Brüste[] des Lichts", „ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen") quillt im Leiden an diesem Schicksal über. Nach Nietzsches „geheim gehaltene[m] Schriftstück „über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne"" ist es aber die Metaphorik, die ungeahnte Begriffsverschiebungen möglich macht (Nachlass 1886/87, 6[4], KSA 12.233 / KGW IX 12, Mp XIV.417). Mit ihr können sich die gewohnten Unterscheidungen wie Geben und Nehmen umkehren, Sehnsucht, Begierde und Hunger selbstbezüglich und paradox werden („Begierde nach Begehren", „Heisshunger in der Sättigung"), aus dem Überreichtum des immer Schenkenden die „Armuth" hervorscheinen, von anderen nichts empfangen zu können. Psychologisch – „psychologisch" in Nietzsches Sinn – kommt nach diesen aufgewühlten Umkehrungen und Umwertungen ein Neid auf die Nehmenden, ein Ressentiment gegen sie auf, weil sie es leichter haben im Leben und im Denken. Nietzsches nimmt hier die Genealogie des Ressentiments vorweg, die er dann in *Zur Genealogie der Moral* (1887) ausarbeitet. Das Ressentiment kann, wie der Erzählende oder Singende sich eingesteht, auch die neuen philosophischen Bezüge verstören und verdächtig machen („also hungere ich nach Bosheit", nach „Rache", nach „Tücke"); er beansprucht nicht mehr wie die platonisch-christliche Tradition ein ‚reines' Licht, eine ‚reine' Liebe zu erfahren, zu geben oder zu sein. Das Licht, das hier ausgegossen wird, ist nicht mehr unschuldig, aber auch die „Scham" für die Schuld im Geben und Nehmen verschwindet. Das Schenken erschöpft

sich einfach („wurde ihrer selber müde an ihrem Überflusse“); auch behält es Bodenhaftung.

Die Aufwallung in Leiden und Schuldzuweisungen und neuen Paradoxierungen („Ach, Eis ist um mich, meine Hand verbrennt sich an Eisigem!“) beruhigt sich schließlich in der Besinnung auf schuldlos Naturgesetzliches („fliegen die Sonnen ihre Bahnen“, „unerbittlich[]“), und Dankbarkeit kommt auf gegenüber denen, die aus dem Licht der in „Kälte“ wandelnden Sonnen Wärme und Leben „schaffen“, indem sie es aufnehmen, in sich „trinken“. Dann rundet sich das Lied mit der Reprise und der Coda.

2. Philosophische Interpretation des *Nachtlieds*

2.1 Licht als Metapher der Aufklärung: Die Abklärung der Aufklärung

Nietzsches oder Zarathustras „Nacht ist es“ steht in einem denkbar weiten philosophischen Horizont, den man sich in Erinnerung rufen muss, um sich die philosophische Bedeutung des *Nachtlieds* vor Augen zu führen. Ich stelle die wichtigsten Anhaltspunkte in der Tradition der Philosophie und bei Nietzsche noch einmal zusammen.

„Licht“ zu bringen, ist eine Metapher der Aufklärung – die Aufklärung lebt von der Metaphorik des Lichts. ‚Aufklärung‘ heißt im wörtlichen Sinn, es soll hell werden in der Welt, so dass man alles klar sehen und das heißt: sich gut zurechtfinden kann. Aufklärung ist eine Orientierungs-Metapher, sie soll Orientierungssicherheit geben. Davon hat schon Kant, der als der größte philosophische Aufklärer gilt, in zwei berühmten Aufsätzen gehandelt, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) und *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786). Im ersten setzt er auf den Gebrauch des *eigenen* Verstandes bzw. der eigenen Vernunft, im zweiten zeigt er, dass zur Orientierung in der Welt Verstand bzw. Vernunft nicht ausreichen, weil ihnen schon die Rechts-Links-Unterscheidung unzugänglich ist und am Ende im Blick auf die Glückseligkeit als Lohn für moralische Gerechtigkeit oder Glückswürdigkeit „Bedürfnis“ für Einsicht aus Vernunft einstehen muss.[7] Die Vernunft ist im Umgang mit der konkreten Welt auf Quellen der Orientierung angewiesen, über die sie nicht verfügt. In der Sprache des *Nachtlieds* ist schon nach dem Kritiker Kant das Licht der Vernunft von der Nacht all dessen umdunkelt, das ihr unzugänglich bleibt.

Aufklärung geht jedoch weit hinter das zurück, was wir die Epoche der ‚Aufklärung‘, das 17. und 18. Jahrhundert in Europa, nennen, und auch hinter die philosophische Aufklärung der griechischen Antike. Der Gott der Bibel, die Nietzsche in *Also sprach Zara-*

7 Werner Stegmaier, „‚Was heißt: Sich im Denken orientieren?‘ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/1 (1992), 1–16.

thustra immer im Blick hat, beginnt seine Schöpfung, nachdem er Erde und Himmel getrennt hat, mit der Unterscheidung von Licht und Finsternis auf der noch wüsten Erde. Das Licht, das alles sichtbar macht, wird, indem es die Finsternis durchdringt, auch zur Macht gegen das Gefährliche und Böse. Es geht nicht nur um Sehen- und Erkennen-Können, sondern um eine Ermöglichung des Daseins der Menschen, die Gott zuletzt schafft und in diese Erde versetzt, damit sie auf ihr alles Übrige sinnvoll ordnen und nutzen. Für sie spendet Licht nicht nur Helle, sondern auch Wärme und Leben, wie das *Nachtlied* andeutet („ihr Nächtigen, die ihr Wärme schafft aus Leuchtendem"). Das Licht ist darin Gott gleich, und in anderen Regionen und Religionen ist Gott darum oft ein Sonnen-Gott. Die Sonne lässt mit den Orten ihres Auf- und Untergangs auch die Himmelsrichtungen bestimmen; man ‚orientiert sich' dazu an der Sonne, indem man sich ihrem Aufgang (*sol oriens*) zuwendet. An ihrem täglichen Umlauf um die Erde, wie man ihn auch jetzt noch erlebt, lässt die Sonne zugleich am deutlichsten die Zeit erfahren und am klarsten einteilen, so dass man seine Tage und Jahre im Ganzen planen und organisieren kann. So ist das Sonnenlicht zugleich Quelle des Lebens und der Orientierung in ihm.

Die europäische Philosophie nimmt das bekanntlich auf und deutet es auf ihre Weise um.[8] Trotz ihrer alternativen Anfänge teilen Parmenides und Heraklit die Lichtmetaphorik und setzen in sie das Licht der Vernunft (*lógos*) ein, das die Welt erhellt und sie für die Menschen einsichtig und darstellbar macht. Parmenides inszeniert eine Auffahrt mit einem von Sonnenmädchen gezogenen Wagen zur Wahrheit hin, die von einer noch unbekannten Göttin verkündet wird und aus sich selbst leuchtet; nach Heraklit kann das Licht auch als Blitz kommen, der alles schlagartig erhellen, aber auch zerstören kann. Platon mit seinen berühmten Gleichnissen baut die Lichtmetaphorik weiter zu einer differenzierten Philosophie der Erkenntnis aus. Aber der vorplatonische Naturphilosoph Xenophanes begann die Sonne auch schon physikalisch zu betrachten, als wolkenartige Ausdünstung der Erde, die ihre Zeit haben wird. Nach heutiger physikalischer Kenntnis ist die Sonne ein Stern, der vor 4,6 Milliarden Jahren entstand, jetzt hell und fruchtbringend auf die Erde strahlt, sich aber bald schon, das heißt in einer weiteren Milliarde von Jahren, tödlich erhitzen und in neuerlichen Milliarden von Jahren sich immer mehr aufheizen und ausdehnen, als riesiger Blitz explodieren, in planetaren Nebel zerstrahlen und schließlich erlöschen wird. Die Erde wird schon unter der Explosion der Sonne zerschmelzen. Die Sonnenhitze, aus der das Licht kommt, wirkt dann nur noch zerstörerisch. In groben Umrissen war das nach den aufsehenerregenden Forschungen von Lord Kelvin und seines Schülers John Perry auch schon zu Nietzsches Zeiten bekannt.

In der Moderne ist der Begriff ‚Aufklärung' schon fest mit dem Begriff ‚Vernunft' verbunden. Wie die Sonne für alle da ist, wird die Vernunft allen Menschen gleichermaßen zugeschrieben: Man glaubt nun an ein gemeinsames Licht einer gemeinsamen

8 Vgl. Hans Blumenberg, „Licht als Metapher der Wahrheit", in: *Studium Generale* 10 (1957), 432–447, und Johann Kreuzer, „Licht", in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 3. Aufl., Darmstadt 2011, 211–227.

menschlichen Vernunft; sie ist in diesem Sinn „reine“, von aller individuell-empirischen Beimischung freie Vernunft. Schon Kant aber weist auf die Illusionen dieser reinen Vernunft hin, zu denen alle Metaphysik gehört, die glaubt, das Dasein Gottes und Ähnliches beweisen oder widerlegen zu können. Um den „endlosen Streitigkeiten“ ein Ende zu machen, schränkt er den Geltungsbereich der Vernunft resolut auf das ein, was bisher als ihr ‚nächtlicher‘ Gegensatz galt, die unübersehbar vielfältige und flüchtige sinnliche Erfahrung. Nietzsche weiß das hoch zu schätzen (GM III 12), akzeptiert aber auch die Transzendentalphilosophie nicht mehr, die Kant erdachte, um weiterhin apriorische Aussagen aus reiner Vernunft über die Ordnung der Welt machen zu können, die faktische Gesetzlichkeit der Natur einerseits und die normative Gesetzlichkeit für das menschliche Handeln andererseits. Nietzsche setzt auch nicht mehr voraus, dass die Vernunft sich selbst völlig erhellen und durchschauen und sich dabei auch selbst ihre Grenzen ziehen kann. Man kann, wie Jürgen Habermas verfährt, der jetzt als der bedeutendste Philosoph der Welt gilt, den Vorrang der Vernunft als Norm einer Diskursethik aufrechterhalten, indem man sie zum obersten Gebot einer „herrschaftsfreien Kommunikation“ macht, in der keinerlei Macht, sondern nur noch der „zwanglose Zwang“ des besseren Arguments zur Geltung kommen soll. Nietzsche hat gerade dies bereits als blanke Illusion begriffen und angegriffen, und entsprechend heftig hat Habermas ihn als Zerstörer der Vernunft, wie er sie sich vorstellt, diskreditiert. Nietzsche ist insofern immer noch unzeitgemäß.

Habermas’ großer Gegenspieler Niklas Luhmann wiederum hat, durchaus ebenfalls in Distanz zu Nietzsche, sachlich aber in starker Übereinstimmung mit ihm,[9] sein ebenso philosophisches wie soziologisches Forschungsprogramm eine „Abklärung“ der Aufklärung genannt, eine Aufklärung der Illusionen der Aufklärung selbst.[10] Eben dies war schon Nietzsches zentrales Anliegen. Er lässt in seinen Aphorismen-Büchern die scheinbar reine und allen gemeinsame Vernunft in einen „Phänomenalismus und Perspektivismus“ zerfallen (FW 354, KSA 3.593), nach dem jeder auf seine eigene Vernunft angewiesen ist, die vom Standpunkt ihrer jeweiligen Perspektive aus ihren eigenen Schein erzeugt. Nietzsche geht davon aus, dass schon seine Zeit überzeugt war, dass wir „die Wahrheit“, eine gemeinsame Wahrheit für alle, nicht mehr haben (Nachlass 1880, 3[19], KSA 9.52). So muss jedes Verstehen damit rechnen, von anderen auch nach langer Vertrautheit unter „guten Freunden“ in Spielräumen missverstanden zu werden (JGB 27). Das Licht der Vernunft ist dunkel geworden.

In seinem Lehrgedicht lässt Nietzsche seinen Zarathustra entschieden *seine* Wahrheiten in *seinem* Licht verkünden. Er legt seine Figur als mythischen Propheten mit so außerordentlichen körperlichen, seelischen und geistigen Fähigkeiten an, dass ihm seine Wahrheiten von seinen Hörern – er schreibt nicht, sondern begegnet seinen Hörern unmittelbar – umstandslos abgenommen werden, aufgrund einer blendenden

9 Vgl. Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016.

10 Niklas Luhmann, „Soziologische Aufklärung“ [1967], in: *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 6. Aufl. Opladen 1991, 66–91: 66.

Überlegenheit in allem. Es ist nicht einfach Gelehrsamkeit und Weisheit, die seine Hörer beeindruckt und fasziniert, sondern eine Überlegenheit im Umgang mit der Welt überhaupt, einer Orientierungsüberlegenheit, die auch im Scheitern noch – etwa vor dem Volk mit seiner Lehre vom Übermenschen – lernfähig bleibt und sich dadurch noch steigert. In Nietzsches Lehrdichtung überhebt sich Zarathustra nicht, er ist nicht größenwahnsinnig und auch nicht narzisstisch, sondern, wie Nietzsche es darstellt, den andern in seiner Orientierung schlicht haus- oder, in Zarathustras Welt, ‚gebirgehoch' überlegen. Diese Orientierungsüberlegenheit verschafft ihm eine fraglose Autorität, die von vielen, wenn auch nicht gleich von allen, vor allem nicht vom Volk anerkannt wird. Er hat es nicht wie Sokrates oder Kant (oder jetzt noch Habermas) nötig, die, die ihm begegnen oder sich ihm anschließen, durch Argumente zu überzeugen; sie nehmen ihm seine Lehren meist ohne weitere Begründungen und Widerlegungen ab, ohne etwas dagegenhalten zu können. In der Sprache des *Nachtlieds* „schenkt" er, und sie „nehmen" oder „empfangen".

Der Handlungsverlauf der Lehrdichtung ist so angelegt, dass Zarathustra dabei durchgehend von niemandem verstanden wird.[11] Weder das Volk auf dem Markt versteht seine Lehre vom Übermenschen (Teil I) noch seine Jünger seine Lehre vom Leben als Wille zur Macht, so dass er sie schließlich wegschickt (Teil II), noch seine Tiere den ihm wichtigsten Gedanken der ewigen Wiederkehr, aus dem sie sogleich das „Leier-Lied" einer für alle verständlichen Metaphysik machen (Teil III), noch die höheren Menschen, die zu ihm strömen, an ihm hängen und von ihm Erlösung von ihren geistigen Qualen erwarten, um dann einen Esel anzubeten (Teil IV). Er bleibt einsam mit seinen Lehren, weil seine Hörer nicht imstande sind, sie zu verstehen – mit Ausnahme des „Lebens" selbst, das in Gestalt eines zotteligen „Weibes" mit Zarathustra zu spielen und tanzen vermag und seine tiefsten Geheimnisse errät (Za III, Das andere Tanzlied). Am Ende lässt Nietzsche ihn ganz allein zu dem „Zeichen" aufbrechen, von dem er weiß, dass es nur für ihn bestimmt ist, dass nur er es versteht; sein Sinn wird auch der Leserschaft nicht mehr enthüllt. So bleibt Zarathustra von Anfang bis Ende einsam mit seiner Weisheit, weil niemand das Niveau seiner Orientierungsüberlegenheit teilt.

Das wird ihm schon in seinem *Nachtlied* deutlich. Danach ist es weit mehr als eine beredte Klage über seine Einsamkeit. Es spricht, wie Nietzsche es auch sonst oft tut, von der „Noth", gerade mit überlegenen und zur jeweiligen Zeit unerhörten philosophischen Einsichten nicht verstanden zu werden, nicht verstanden werden zu können.

11 Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin 2022, 149–318.

2.2 Die Nacht und das Licht des Nihilismus: Die Befreiung für eine neue Orientierung

Wenn Nacht das Erlöschen allen Lichts ist, so, in philosophischer Sprache, der Verlust aller Gewissheiten der bloßen Vernunft, an die die Aufklärung noch geglaubt hatte, vor allem die Gewissheit ihrer selbst als einer reinen und allen gemeinsamen Vernunft, so dass jeder im Namen aller anderen sprechen konnte. Nietzsche nennt diesen Verlust, mit einem Begriff, den er nicht erfunden hat, sondern der schon lange im Schwange war, „Nihilismus“ oder, in religiöser Sprache, den Tod des Gottes, von dem erzählt wurde, er habe den Menschen das Licht geschenkt und ihnen seine Gebote auferlegt. Nach *Also sprach Zarathustra* ringt Nietzsche immer neu darum zu klären, was der Nihilismus für seine und die künftige Zeit bedeutet, behält das aber, nachdem er den Begriff vorsichtig und verrätselnd im V. Buch seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) eingeführt hat (FW 346 und 347),[12] weitgehend seinen Aufzeichnungen vor.[13] Zur Zeit der Zusammenstellung von *Jenseits von Gut und Böse* (1886), das *Also sprach Zarathustra* bis zu einem gewissen Grad erläutern oder „vielleicht doch eine Art {vorläufiges} Glossarium“ abgeben sollte, „in dem die wichtigsten Begriffs- {und Werth-}Neuerungen jenes Buchs {– eines Ereignisses} ohne Vorbild, Beispiel, ~~Rücksicht~~ {Gleichniß in aller Litteratur} – irgendwo einmal vorkommen und mit Namen genannt sind“ (Nachlass 1886/87, 6[4], KSA 12.234 / KGW IX 12, Mp XIV.419),[14] verfasst er die berühmte Aufzeichnung, die dann von Heinrich Köselitz und Elisabeth Förster-Nietzsche an den Beginn des Pseudo-Hauptwerks *Der Wille zur Macht* gestellt wurde und der er zuletzt den Satz vorangestellt hat: „{Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller ~~Besucher?~~ Gäste?“ (Nachlass 1885/86, 2[127], KSA 12.125–127 / KGW IX 5, W I 8.95 f.).[15] Er erläutert ihn hier in acht Punkten, den bündigsten in seinem Werk. Sie helfen auch, das *Nachtlied* zu verstehen.

(1.) Nihilismus ist „{die {radikale} Ablehnung von Werth, Sinn, Wünschbarkeit}“. Man glaubt an gar keinen Sinn im Leben mehr, nachdem Religion und Gott, Metaphysik und Vernunft ihn nicht mehr glaubhaft liefern. Es wird Nacht im Menschenleben.

(2.) Das Christentum hat einen „Sinn der Wahrhaftigkeit“ hervorgebracht, der sich gegen es selbst wendete und „Ekel vor der Falschheit u Verlogenheit aller christl. Welt- ~~u.~~ Geschichtsdeutung“ erzeugte.[16] In der Nacht erwachen neue Begierden nach Licht,

12 Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012, 192–220.

13 Vgl. Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit*.

14 Die geschweiften Klammern {} zeigen Nietzsches Ergänzungen seiner Entwürfe an, doppelte {{}} Ergänzungen zu Ergänzungen.

15 Die Nummerierung hat Nietzsche bei der Bearbeitung ergänzt und z. T. wieder verändert.

16 Vgl. FW 357.

Licht nun einer ganz anderen Art.

(3.) Der Umschlag bringt eine „{Skepsis an der Moral}“ mit sich, und sie „{ist das Entscheidende}.“ Die christliche Moral war vor allem eine Moral der Gleichheit aller Menschen vor Gott, die in eine Moral der Gleichheit der Menschen untereinander umgemünzt und in der Demokratisierung der Gesellschaft seit der Französischen Revolution politisch immer stärker wirksam wurde. Sie leugnet die „Rangordnung“ unter den Menschen. Mit der Figur Zarathustras führt Nietzsche das andere Extrem, höchste Orientierungsüberlegenheit vor. In dem neuen Licht, das aus der Nacht des Nihilismus kommt, wird die Distanz und Rangordnung unter den Menschen wieder sichtbar.

(4.) Die Moral der Gleichheit oder, wie Nietzsche sie auch nennt, die „Nivellirung“,[17] erfasste auch „alle Wissenschaft u. Philos.“ In ihnen sollten alle Urteilenden und alle ihre Urteile gleichen Wert haben, trotz aller offensichtlichen Rangunterschiede auch hier. Weil man darin jedoch nicht die christliche Moral erkannte, klärte man sie (bis heute) auch nicht auf. Nietzsche arbeitete konsequent an ihrer Aufklärung, vor allem in seinen Aphorismen-Büchern vor und nach *Also sprach Zarathustra*. Im Bann der Moral der Gleichheit schämen sich die Überlegenen ihrer Überlegenheit, üben sie nur mit „schlechtem Gewissen“ aus und demonstrieren stattdessen „Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiss, Mässigkeit, Bescheidenheit, Nachsicht, Mitleiden“ (JGB 199).

(5.) Aber die „jetzige[] Naturwissenschaft“ hat selbst „nihilistische Consequenzen“: „{Seit Copernikus rollt der M[ensch] aus dem Centrum ins x}“. So wird die Wissenschaft auch gegen sich selbst misstrauisch: „Aus ihrem Betriebe folgt endlich eine Selbstzersetzung, eine Wendung gegen sich, eine Anti-Wissenschaftlichkeit.“ Im *Nachtlied* heißt das: „Mein Auge quillt nicht mehr über vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde zu hart für das Zittern gefüllter Hände.“

(6.) Noch deutlicher wird das bei „der politischen u. volkswirthschaftl. Denkweise {wo alle „Principien“ nachgerade zur Schauspielerei gehören}“: Man agiert vorgeblich nach Prinzipien, festen moralischen Grundsätzen, aber glaubt nicht an sie, sondern macht

17 Vgl. u. a. MA II, WS 267; Nachlass 1880, 6[163], KSA 9.239 („Die „absoluten Wahrheiten“ sind das Werkzeug der Nivellirung, sie fressen die charaktervollen Formen hinweg“); Nachlass 1883, 7[21], KSA 10.244 („Die e i n e Bewegung ist unbedingt: die Nivellirung der Menschheit, große Ameisen-Bauten usw. […] Die a n d e r e Bewegung: meine Bewegung: ist umgekehrt die Verschärfung aller Gegensätze und Klüfte, Beseitigung der Gleichheit, das Schaffen Über-Mächtiger“); und GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 („Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es giebt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit, als liberale Institutionen. Man weiss ja, was sie zu Wege bringen: sie unterminiren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellirung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüsslich, – mit ihnen triumphirt jedesmal das Heerdenthier“).

sie zum Teil des politischen und ökonomischen Geschäfts. Im *Nachtlied* kommt, wo Scham war, „Bosheit", „Tücke" und „Rache" auf.

(7.) Auch die „Historie" und die „Kunst" haben „nihilist. Consequ.", bei der Kunst die „absolute Unoriginalität ihrer Stellung in der modernen Welt. Ihre Verdüsterung", über der dann „Goethes angebl. Olympier-thum" leuchten soll. Im *Nachtlied* erscheint die bleibende Sehnsucht nach dem verklärten Alten als „Durst [Zarathustras], der schmachtet nach euerem Durste".

(8.) Die scheinhafte romantische Verklärung gipfelt für Nietzsche in Wagners düsterem „{Nibelungen-Schluß}", seiner Götterdämmerung.

Das sind Beobachtungen der zeitgenössischen Situation; der Nihilismus ist für Nietzsche keine Theorie und kein philosophisches Programm, sondern ein schlichtes Faktum wie der Phänomenalismus und Perspektivismus. Er lässt seinen Zarathustra, so vorzeitlich-mythisch er ihn anlegt, in der gegenwärtigen Nacht des Nihilismus über die Gebirge und Meere des philosophischen Denkens wandeln und auf sie reagieren. Indem er all die Ideale abklärt, die die Aufklärung hochgehalten hat, macht er den Blick frei für ein neues, sein eigenes Licht und neue Realitäten, die sich darin zeigen. Er gewinnt dem Nihilismus sein Erhellendes und Befreiendes ab, das nun alles in ein neues und so helles Licht stellt, dass die bisher leuchtenden Lichter verblassen und für die Orientierung der Menschen unbedeutend werden. Mit der Entidealisierung der Aufklärung tritt am Beispiel Zarathustras selbst ein Menschentypus hervor, der, ohne Berufung auf eine allen gemeinsame Vernunft, auf seine eigene überlegene Orientierung setzt und dadurch auch andere orientieren, neu orientieren kann.

Statt moralisch gewollter Gleichheiten zeigen sich in diesem Licht überall Rangordnungen: schon unter den physiologischen Organen und unter den Trieben, unter den seelischen Zuständen und erst recht in Gesellschaften unter „Moralen", die ihrerseits „Lehre[n] von der Rangordnung der Menschen" sind (Nachlass 1885, 35[5], KSA 11.510), für Nietzsche aber auch und vor allem unter den „Geistern" und ihren „Problemen", wie er besonders in den letzten Hauptstücken von *Jenseits von Gut und Böse* und in seinen neuen Vorreden für die früheren Aphorismen-Bücher herausarbeitet.[18] Als er mit dem III. und vorläufig abschließenden Teil von *Also sprach Zarathustra* zu Ende kommt, notiert er sich: „Rangordnung: der die Werthe bestimmt und den Willen von Jahrtausenden lenkt, dadurch daß er die höchsten Naturen lenkt, ist der höchste Mensch" (Nachlass 1884, 25[355], KSA 11.106). Und er fügt dann für sein Werk hinzu: „Immer strenger fragen: für wen noch schreiben? – Für Vieles von mir Gedachte fand ich keinen reif; und Zarathustra ist ein Beweis daß Einer mit der größten Deutlichkeit reden kann, aber von Niemandem gehört wird" (Nachlass 1884, 26[243], KSA 11.212).

18 Vgl. Benjamin Alberts, *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Berlin 2022.

Zarathustra könne „nur beglücken, nachdem die Rangordnung hergestellt ist. Zunächst wird diese gelehrt“ (Nachlass 1885, 35[73], KSA 11.541). Nietzsche wollte Zarathustra zeitweise vor Glück über sein Werk, die Herstellung der Rangordnung, sterben lassen; doch es zeigte sich, dass die Lehre der Rangordnung schon eine Rangordnung unter den Lernenden voraussetzt und nicht einmal die „höheren Menschen“, die Nietzsche als solche Lernen-Wollenden präsentiert, sie recht verstehen können. Später bekennt sich Nietzsche zur Rangordnung als Programm seines eigenen Philosophierens und differenziert es so:

> Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Heerde soll in der Heerde herrschen, – aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Heerde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die „Raubthiere“ usw. (Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.280 / KGW IX 13, Mp XVII.81r).

Damit bleiben sie auf Distanz zur „Heerde“ und in dieser Distanz einsam. Die „Führer der Heerde“ lieben sie wie Hirten, und die Herde braucht sie; aber sie hasst sie auch eben dafür.

Nietzsche rechnet mit dem „neuerlichen Haß, mit dem alle Art Rangordnung u. Distanz behandelt wird“, auch schon bei seinem Zarathustra (Nachlass 1887, 10[2], KSA 12.454 / KGW IX 6, W II 8.141). Zarathustra sollte ein Vorbild der „stärker gerathenen Ausnahmen und Glücksfällen von Mensch“ mit ihrer „stolzen Sicherheit“ sein, die er zunächst arglos als Lehre vom „Übermenschen“ verkündet, mit der er zuerst abgewiesen, dann ausgelacht wird. Die „Starken“ mögen das verkraften – Zarathustra verkraftet es –; sie können aber, da sie ihre Kraft ganz aus sich selbst nehmen müssen, auch leicht „an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und der Selbstmißhandlung zu Grunde gehen“ (Nachlass 1887/88, 11[55], KSA 13.28 / KGW IX 7, W II 3.174).[19] Dadurch sind sie hochgradig gefährdet, wissen das und leiden darunter. Dies scheint die Situation zu sein, der Nietzsche seinen Zarathusta im *Nachtlied* aussetzt („Oh Unseligkeit aller Schenkenden! Oh Verfinsterung meiner Sonne!“).

Die „Nehmenden“ haben es aus Zarathustras Sicht leichter. Sie übernehmen die Orientierungen anderer, die ihnen überlegen sind, und sie müssen darum, so riskant sie sein mögen, nicht selbst verantworten. Das ist ein ganz alltäglicher Tatbestand, den man von Kind auf kennt: Man verlässt sich in den meisten Dingen des Lebens auf die überlegenen Orientierungen anderer, als Kind auf die eigenen Eltern und Lehrer, später auf Fachleute jeder Art, die sich in spezifischen Bereichen einfach besser auskennen, Handwerker, Ärzte, Anwälte, Ingenieure usw. Auch in der Wissenschaft, im Nachrichtenwesen und in der Politik muss man weitgehend auf andere Orientierungen vertrauen. Und doch unterwirft man sich, einmal erwachsen, nicht einfach den jeweils Orientierungsüberlegenen, sondern beobachtet, beurteilt und entscheidet

19 Nietzsche setzt hinzu: „{jene ~~christliche~~ {schauerliche} Art des Zugrundegehens, deren ~~schmerzhaftestes~~ berühmtestes Beispiel ~~das Ende~~ Pascal~~s ist~~ abgiebt.“

jeweils selbst, welcher fremden Orientierung man in welchem Fall folgt, ist also zuletzt wieder auf seine eigene Orientierung angewiesen. In der Demokratie, der Nietzsche so skeptisch begegnete, wird das noch wichtiger: Gerade wenn man die Möglichkeit hat, die Regierenden zu *wählen*, muss man einen Blick dafür haben, ob sie tatsächlich über eine überlegene Orientierung verfügen, die sie zum Regieren der anderen fähig machen. So geht es nicht einfach um Überlegenheit und Unterlegenheit, sondern um Grade der Orientierungsfähigkeit. Will man die Distanz zwischen den Regierenden und den Regierten in Demokratien im Sinn der Moral der Gleichheit möglichst unsichtbar machen, so ist sie doch auch keine absolute, sondern eine nur relative.

Nietzsche dagegen treibt, wie so oft in seinem Philosophieren,[20] die Distanz zwischen den Orientierungsüberlegenen und -unterlegenen ins Extrem; er arbeitet bewusst mit der „{Magie} des Extrems", der „{Verführung, die alles Äußerste übt}" (Nachlass 1887, 10[94], KSA 12.510 / KGW IX 6, W II 2.72). Denn seine große Sorge ist, dass man in den schweren Krisen, die bei der Einstellung auf den Nihilismus zu erwarten sind, nicht ohne überlegen und neu Orientierende auskommen kann, dass sie aber ausbleiben und gezielt ausgeschaltet werden könnten. Dabei denkt er nicht an Politiker, sondern an Philosophen; im Maßstäbe-Setzen und Werte-Umwerten sieht er die höchste Aufgabe der Philosophie. Hört man hier aber auf die „berühmten Weisen", die Liebediener des Volkes oder Populisten, die die Orientierung an den alten Idealen verstetigen, solange sich die meisten damit wohlfühlen, sind die „eigentlichen Philosophen" (JGB 211) stets in Gefahr, bekämpft und ausgemerzt zu werden. Denn nach der gängigen Moral haben sie alles Recht gegen sich, weil, wie Nietzsche zuletzt in *Der Antichrist* schreibt, mit dem „Gift der Lehre" des Ideals der Gleichheit aller Menschen „jedes Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heisst der Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachsthum der Cultur" immer mehr verlorengeht (AC 43).

Doch auch bei den Extremen kann man nicht stehenbleiben. Denn, wie Nietzsche zuletzt klar wird, der Nihilismus ist kein Extrem, sondern ein „{**normaler** Zustand}". Er setzt das über eine neue große Aufzeichnung zum Nihilismus, den er zunächst noch kämpferisch in einen „aktiven" und „passiven" unterschieden hat (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350 / KGW IX 6, W II 1.115). Ein normaler Zustand ist einer, mit dem man, wenn man die entsprechende Einsicht gewonnen hat, leben können muss und auch leben kann – wenn man etwas aus ihm macht, statt an ihm zu verzweifeln. Wenn der Nihilismus der Zustand ist, in dem es keine metaphysisch an sich bestehenden letzten Gewissheiten mehr gibt, muss man sich seine Gewissheiten, die man zur Orientierung braucht, nun selbst schaffen und also selbst über sie entscheiden. Das kann schwer werden, und es ist sehr viel leichter, an altbewährten Orientierungen festzuhalten, selbst wenn sie irreführen.

Philosophen, die Nietzsche hier in der Verantwortung sieht, müssen es sich schwer machen, werden damit in „Noth" kommen und daran leiden, bis ihr neues „Licht", das

20 Vgl. Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit*, 319–358.

aus der „Nacht“ des Nihilismus kommt, die Welt erhellt. Nietzsches eigener Weg dorthin ist eine „Experimental-Philosophie“, die er zwar lange schon praktiziert hat, zu deren Begriff er aber ebenfalls erst zuletzt findet:

> Eine solche ~~Denkweise~~ {Disciplin ~~als Philosophie Denkweise~~ {Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe,} nimmt [...] {versuchsweise selbst die} Möglichkeit{en} des grundsätzlichsten Nihilismus ~~selbst~~ vorweg: ~~Doch ist~~ {ohne daß} damit ~~nicht~~ gesagt {wäre}, daß sie {bei einem Nein}, bei einem Willen zum ~~Nichts~~ {Nein} ~~enden müsste~~ stehen ~~bleiben wolle~~ bliebe (Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492 / KGW IX 9, W II 7.144).[21]

Wenn nichts in der Welt letztlich feststeht, muss man mit allen möglichen Orientierungen in ihr experimentieren, um zu sehen, wie haltbar sie sind, auf kurze, mittlere oder längere Zeit, und muss sich, ebenso im vorausschauenden Denken wie im praktischen Handeln, stets Alternativen vorbehalten, weil es sich immer noch anders verhalten könnte, als man gedacht hat. Nietzsche nennt das alternative Perspektiven „aus- und einhängen“ (MA I, Vorrede 6; GM III 12). Auch das beherrscht man mehr oder weniger schon im Alltag. Nun muss man es auch im Philosophieren lernen, in den großen Dimensionen der Welt, in der man lebt, wo es weit anspruchsvoller ist. Wo es wie Nietzsche und seinem Zarathustra ums Ganze geht, erfordert das Philosophieren sehr starke Orientierungs-, Urteils- und Entscheidungsfähigkeiten, über die nicht alle in gleichem Maß verfügen können. Wo man es kann, findet man, schon im Alltag, von Fall zu Fall die richtige Perspektive, um in einer überraschend neuen Situation neue Möglichkeiten zum Handeln zu erkennen und sie so erfolgreich zu meistern. Dann kommt Freude auf. Im *Nachtlied* lässt Nietzsche seinen Zarathustra um eine solche Perspektive ringen, um ihn dann im *Tanzlied* schon weit gelöster auftreten, im *Grablied* seine Erinnerungen an früheres Glück aufarbeiten und seinen „Willen“ zum Handeln in der gegebenen Situation wiederfinden zu lassen. So übersteht er seine eigene Orientierungskrise und kann dann kraftvoll seine neue Lehre vom Leben verkünden. So gesehen, handelt das *Nachtlied* von einer großen Orientierungskrise Zarathustras und die folgenden Lieder von ihrer Überwindung.

2.3 Die Not des Schenkenden und die Sprache der Liebe: Das Leiden an unterschiedlichen Orientierungen

Zarathustra hört beim Rauschen der Brunnen unten auf der Piazza auf seine Seele, die das „Lied eines Liebenden“ singen will, aber nicht kann, weil das „Licht“, das aus seiner „Nacht“ aufgegangen ist, sie daran hindert, was ihn „einsam“ macht. Es ist offenkundig nicht die Liebe der jungen Leute, die um den Brunnen zu sitzen pflegen, nach der er sich

21 Die Aufzeichnung ist stark bearbeitet; man sieht, wie sehr Nietzsche mit den Formulierungen ringt. Er hat sie nicht mehr publiziert.

sehnt. Die Figur Zarathustras ist nicht so angelegt, dass man sie sich mit einer geliebten und liebenden Gefährtin vorstellen kann; das wäre eine ganz andere Erzählung, und auch sein Liebestanz mit dem Leben im *anderen Tanzlied* des III. Teils ist, so wie die Szene abläuft, nur Allegorie. Es geht vielmehr um einen Philosophen, der die Welt mit neuen Augen zu sehen gelernt, die unvermeidliche Distanz unter den Orientierungen der Menschen erkannt hat und den nun ein „Ungestilltes, Unstillbares", „eine Begierde nach Liebe" dazu bringt, „die Sprache der Liebe" zu reden. Philosophen redeten *als* Philosophen seit Sokrates die Sprache der Liebe – seit Sokrates nicht mehr von Weisheit (*sophía*), sondern, weil deren Wahrheit unerreichbar schien, nur noch von Liebe zur Weisheit (*philosophía*) sprechen wollte. Auch Sokrates tat das in einer sehr spezifischen Lebenssituation: Ihm, dem liebenden Jäger nach den schönsten Jünglingen Athens, wie er freimütig bekannte, war es gelungen, seine erotische Liebe zu einer geistigen zu erheben und sich nicht einmal vom in jeder Hinsicht attraktivsten Jüngling Athens, Alkibiades, sexuell verführen zu lassen. Er agierte seine Liebe in Dialogen mit den Jünglingen aus, bestand dabei auf logischer Rechtfertigung (*lógon didónai*) aller geäußerten Meinungen, brachte so die Idee einer gemeinsamen Vernunft aller auf den Weg und erprobte sie nun auch in Dialogen mit anderen. Nietzsche kommentiert das in *Götzen-Dämmerung* (1889) so, „dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe" (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 23).

Mit *seiner* „Magie des Extrems" gelang Sokrates so eine ungeheure Umwertung: Von der für Athener ganz selbstverständlichen Rangordnung unter den Aristokraten in ihrem Kampf um persönliche Auszeichnung voreinander wurde, unter Führung des „Pöbel" Sokrates (GD, Das Problem des Sokrates 3), abgesehen zugunsten der gemeinsamen Vernunft aller. Damit wird, so Nietzsche,

> ein v o r n e h m e r Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloss. Man warnte die Jugend vor ihnen. Auch misstraute man allem solchen Präsentiren seiner Gründe. Honnette Dinge tragen, wie honnette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist unanständig, alle fünf Finger zeigen. Was sich erst beweisen lassen muss, ist wenig werth. Überall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht „begründet", sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst (GD, Das Problem des Sokrates 5).[22]

Danach lachten die Aristokraten über Sokrates, wie nun „das Volk" über Zarathustra lacht. Mit der Liebe zur Wahrheit in der Weisheit, die doch nie zu finden war, fand die Philosophie etwas anderes: ein eigenes Reich ihrer Liebe, in dem sie sich über das Leben erheben und in dem sich dann auch die Lehrer des Christentums gut bewegen konnten.

---

22 Vgl. Werner Stegmaier, „Die ‚Magie des Extrems' in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates", in: *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 1–25.

In der kritischen Rückbesinnung auf Sokrates' große Umwertung tritt die Rangordnung unter den Menschen, den Geistern und ihren Problemen wieder hervor, und nun bekommt auch die Liebe, die so vielfältig transformiert und sublimiert werden kann (FW 14),[23] ihre alte Bedeutung auf neue Weise wieder: als eine Beziehung unter Individuen, die sich vorbehaltlos aufeinander einlassen und dabei alle gesellschaftlichen und moralischen Einschränkungen ebenso wie ihre Orientierungsüber- und unterlegenheiten überschreiten können. Nietzsche nennt dies die „Liebe als P a s s i o n“ (JGB 260, KSA 5.212). Aber auch sie – und das liebt er wiederum an dieser Liebe – ist auf Distanz möglich, was er bei den „provençalischen Ritter-Dichtern“ entdeckt, „jenen prachtvollen erfinderischen Menschen des „gai saber“, denen Europa so Vieles und beinahe sich selbst verdankt“ und die er zum Leitbild seiner eigenen fröhlichen Wissenschaft macht. Die Ritter-Dichter kennen die Angebeteten oft nicht einmal persönlich, haben nur ein Bild von ihr. Und dennoch ist es diese Eine, die sie lieben, ein Individuum, das sie allen andern Individuen vorziehen, das sie an die Spitze ihrer Rangordnung stellen.

Zarathustra, der hoch Orientierungsüberlegene, stößt auf das Problem, dass eben seine Orientierungsüberlegenheit eine hohe Distanz zu den Orientierungsunterlegenen schafft, die nun nicht mehr durch bloße Vernunft, sondern nur noch durch eine vorbehaltlose Beziehung der Individuen zueinander, also durch Liebe zu überbrücken ist.[24] Das schafft eine asymmetrische Situation: Während die „Nehmenden“ viel von ihm, dem „Schenkenden“ annehmen und übernehmen können, haben sie ihm wenig oder nichts zu geben – außer ihrer Anhänglichkeit und Gläubigkeit, die ihm wiederum peinlich ist und „Scham“ erregt. Und *eine* Schwäche hat auch Zarathustra: dass er sich mitteilen, in seiner Sprache vom „Überfluss“ seiner „Weisheit“ abgeben will und darum für sein „Verschenken“ und „Austeilen“ Annehmende braucht (Za I, Zarathustra's Vorrede 1). So sind sie aufeinander angewiesen und bleiben dennoch auf Distanz. Das wird unter ungleichen Menschen zu „Bosheit“, „Rache“ und „Tücke“ führen, die wiederum nur die Liebe überwinden könnte.

Auch diese Situation ist im Kern alltäglich. Nicht nur Zarathustra, jeder lebt in „[s]einem eigenen Lichte“, jeder ist von seinem Licht „umgürtet“, sofern er alles von *seinem* Standpunkt aus, in *seinen* Horizonten und *seinen* Perspektiven erlebt. Das ist nicht größenwahnsinnig, sondern unvermeidlich. Im Nihilismus, Phänomenalismus und Perspektivismus wissen die Menschen, dass sie einander mit unterschiedlichen Orientierungen begegnen (heute würde man sagen, jeder lebt in seiner „bubble“).

---

23 Zum Bedeutungsspektrum des Begriffs ‚Liebe' bei Nietzsche vgl. erneut Melanie Shepherd, „Nietzsche on the Poverty and Possibility of Human Love. Jesus, Dionysus, Zarathustra“, in: *Nietzsche-Studien* 54 (2025).

24 Christoph König, *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ und „Dionysos-Dithyramben“*, Göttingen 2021, versteht in seinem Kapitel zum *Nachtlied* (62–71) die Liebe dagegen so: Sie sei hier der „dynamische Modus der Selbstbezüglichkeit des Begehrens“ (63), und „die Klage über die Fülle der Liebe“ sei „als Sehnsucht nach der Einsamkeit formuliert.“

Eben darum sind sie aber auch an anderen Orientierungen interessiert; denn andere kommen in ähnlich schwierigen Situationen vielleicht besser zurecht, und so ist es gut, für sie offen zu bleiben und sich vorläufig an sie zu halten. In diesem Sinn wird jeder gerne etwas von anderen annehmen, wenn es ihm die eigene Situation erhellt („Und euch selber wollte ich noch segnen, ihr kleinen Funkelsterne und Leuchtwürmer droben! – und selig sein ob eurer Licht-Geschenke"). Aber dabei ist – jedenfalls philosophisch – immer klar, dass man die anderen Lichter immer nur im eigenen Licht sehen kann und dass es das eigene Licht ist, das von anderen zurückstrahlt („Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen"). Je stärker aber das eigene Licht ist, desto mehr werden die anderen verblassen. Darauf kann man stolz sein, und darunter kann man auch leiden. Nietzsches Zarathustra ist einerseits stolz darauf („meine[] Schönheit"), und er leidet zugleich unter diesem Stolz, weil er denen nicht „wehetun" möchte, denen er „leuchtet" und die ihn dennoch nicht hinreichend verstehen, so dass er von ihnen nichts lernen kann. Es kommt Mitleid in ihm auf.

Vom Mitleid wird im *Nachtlied* nicht ausdrücklich gesprochen, aber zuvor und im Folgenden ist es ein großes, vielleicht sogar das beherrschende Thema von *Also sprach Zarathustra*. So grundiert es auch das *Nachtlied*. Zarathustra widmet ihm kurz zuvor eine ausführliche Rede (Za II, Von den Mitleidigen), in der er die Orientierungsunterlegenen, Nicht-„Erkennenden", sogar „Thiere" nennt, um sich nicht, wenn er sie als „Menschen" betrachtete, für sie „schämen" zu müssen. Selbst „edel", will er sie auch nicht „beschämen" und nicht „barmherzig" mit ihnen sein. Gerade zum Mitleid will er möglichst große Distanz bewahren („Muss ich mitleidig sein, so will ich's doch nicht heissen; und wenn ich's bin, dann gern aus der Ferne"). Dabei helfe am ehesten sich zu freuen („Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, Andern wehe zu thun und Wehes auszudenken"). Denn Leidende, auf irgend eine Weise schlechter Weggekommene, leiden zu sehen, beschäme ihn auch selbst und ihnen helfen zu wollen, noch mehr. So gesehen, ist, in Umkehrung des christlichen Satzes, Annehmen besser als geben, Annehmen aber nicht offen, sondern heimlich wie Stehlen; „so beschämt es weniger." Denn „Gewissensbisse erziehn zum Beissen" – sie lösen im Sinn des *Nachtlieds* Bosheit, Tücke und Rachsucht aus, die Zarathustra so quält.

Nicht nur Bosheit, auch sein Mitleid kann Zarathustras „Schaffen" beeinträchtigen, verhindern und vielleicht sogar vernichten: „Man soll sein Herz festhalten; denn lässt man es gehn, wie bald geht Einem da der Kopf durch!" Und schon hier ruft er die Liebe zu Hilfe: „Also redet alle grosse Liebe: die überwindet auch noch Vergebung und Mitleiden." Mit dem Übergehen der Rangordnung unter den Individuen bringe sie ein doppeltes Opfer: „„Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir" – so geht die Rede allen Schaffenden." Und sie berge die Chance, die Nächsten so umzuschaffen, dass sie tatsächlich liebenswert werden: „alle grosse Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch – schaffen!" Und so kommt Zarathustra schon hier auf den Kern des Problems zu sprechen: dass die Orientierungen getrennt sind, dass sie zwar viel miteinander und voneinander erleben,

aber einander immer nur in ihrer eigenen Perspektive sehen und beurteilen können: „Man weiss von Jedermann Etwas zu viel! Und Mancher wird uns durchsichtig, aber desshalb können wir noch lange nicht durch ihn hindurch."

Im *Grablied* nimmt Zarathustra seine Auseinandersetzung mit dem Mitleid wieder auf („Meiner Mildthätigkeit sandtet ihr immer die frechsten Bettler zu; um mein Mitleiden drängtet ihr immer die unheilbar Schamlosen. So verwundetet ihr meine Tugend in ihrem Glauben"). Im III. Teil ruft er den Mut gegen das Mitleid auf („Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden" (Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1).[25] Im IV. Teil spricht es „der hässlichste Mensch" nochmals an: „Mitleiden geht gegen die Scham. Und nicht-helfen-wollen kann vornehmer sein als jene Tugend, die zuspringt" (Za IV, Der hässlichste Mensch). Am Ende lässt sein Mitleid mit den höheren Menschen Zarathustra noch einmal erstarren. Dann aber kommt sein „Zeichen", das Zeichen nur für ihn.

Zarathustras Orientierungskrise tritt ein, als er sich dessen bewusst wird, dass Orientierungen die anderen immer nur begrenzt erreichen und insofern einsam sind, die seine, wegen ihrer hohen Überlegenheit, mehr als die der anderen. So ist sein Mitleid auch Selbstmitleid, das zum Neid auf die anderen wird: „Das ist meine Armuth, dass meine Hand niemals ausruht vom Schenken; das ist mein Neid, dass ich wartende Augen sehe und die erhellten Nächte der Sehnsucht." Mag man einander auch noch so gut verstehen, so bleibt die Distanz zwischen den Orientierungen ein „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses", selbst unter „„guten Freunde[n]"" (JGB 27), die einen vollkommen zu verstehen glauben. Dies ist „die kleinste Kluft", die „am letzten zu überbrücken" ist. Man muss anderen, erläutert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* bitter, stets diesen Spielraum zugestehen und hat dann, wo ihnen „einige Feinheit der Interpretation" fehlt, „zu lachen", wenn man sie nicht „ganz ab[]schaffen" will (JGB 27). In seinem *Nachtlied* drückt Zarathustra sich zarter aus – „Die Hand zurückziehend, wenn sich schon ihr die Hand entgegenstreckt" – und findet ein weiteres starkes Bild dafür: „dem Wasserfalle gleich zögernd, der noch im Sturze zögert". Ein großer und hoher Wasserfall zieht, wie jeder aufmerksame Beobachter feststellen kann, im Fallen den Blick mit und scheint so auf einen Moment langsamer zu fallen. Doch sobald der Blick dem Sturz nicht mehr folgen kann, wird man sich seiner Täuschung gewahr, ihm folgen zu können.[26] Und zu Beginn des II. Teils lässt Nietzsche Zarathustra sagen: „Diess nämlich ist das Schwerste, aus Liebe die offne Hand schliessen und als Schenkender die Scham bewahren" (Za II, Das Kind mit dem Spiegel). Das ist es dann auch, was Zarathustra aus seiner Orientierungskrise lernt.

25 Vgl. Za III, Die Heimkehr und Der Genesende 2.

26 Pietzcker, „‚Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte'", 244, kommentiert: „einen zögernden Wasserfall gibt es ja gar nicht."

Literaturverzeichnis

Alberts, Benjamin: *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Berlin 2022

Blumenberg, Hans: „Licht als Metapher der Wahrheit“, in: *Studium Generale* 10 (1957), 432–447

Grätz, Katharina: *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ I und II*, Berlin 2024

Groddeck, Wolfram: „*Das Nachtlied*. Dithyrambisch reflektierte Rede in *Also sprach Zarathustra*“, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2016, 413–424

Jaspers, Karl: „Zu Nietzsches Nachtlied“ [1950], in: *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hg. v. Hans Saner, München 1968, 402–408

Kjaer, Jørgen: „Zarathustras *Nachtlied* und der Dionysosdithyrambus *Von der Armut des Reichsten*“, in: *Nietzscheforschung* 3 (1996), 127–146

König, Christoph: *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ und „Dionysos-Dithyramben“*, Göttingen 2021

Kreuzer, Johann: „Licht“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 3. Aufl., Darmstadt 2011, 211–227

Luhmann, Niklas: „Soziologische Aufklärung“ [1967], in: *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 6. Aufl. Opladen 1991, 66–91

Pietzcker, Carl: „‚Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte; ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen‘. *Das Nachtlied* in F. Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 18 (1999): *Größenphantasien*, 233–252

Shepherd, Melanie: „Nietzsche on the Poverty and Possibility of Human Love. Jesus, Dionysus, Zarathustra“, in: *Nietzsche-Studien* 54 (2025)

Stegmaier, Werner: „Die ‚Magie des Extrems‘ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates“, in: *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 1–25

Stegmaier, Werner: *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin 2022

Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012

Stegmaier, Werner: *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016

Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008

Stegmaier, Werner: „‚Was heißt: Sich im Denken orientieren?‘ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/1 (1992), 1–16

Stegmaier, Werner: „Zarathustras philosophische Auslegung des Mitternachts-Lieds“, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2016, 425–442

Hélène Sicre

Les saturnales de la poésie dans *Le Gai savoir*

Abstract: The Saturnalia of Poetry in *The Gay Science*. In 1882, *The Gay Science* was the first of Nietzsche's works to include a large number of poems by the philosopher, a practice he owned up to in 1887 with the addition of *Songs of Prince Vogelfrei*. However, whether the texts are prose or poetry, the author never fails to parody, criticize – or even condemn – the artists and their art. The aim of this contribution is to highlight the role played by the simultaneity of such criticism and poetic practice: to reverse the ancillary position that poetry has held since the advent of theoretical optimism and, in so doing, to redefine its nature, role and status. This key step marks the transition from theory to practice in Nietzsche's project of transvaluation.

Keywords: Poetry, Art, Parody, Axiology, Saturnalia

Tout lecteur de Nietzsche est coutumier des affirmations contradictoires, lapidaires ou déconcertantes. Tout lecteur soucieux de bien lire Nietzsche sait combien elles exigent une attention accrue : les apories résistent rarement à l'analyse méticuleuse et indiquent souvent une nuance capitale. En la matière, le traitement de la poésie dans *Le Gai savoir* (1882–87) est paradigmatique. À plusieurs reprises, Nietzsche réserve aux poètes une sentence sévère et ce, dès le premier aphorisme : « Les poètes [...] furent toujours les valets de chambre d'une morale ou d'une autre » (FW 1).[1] Le lecteur pourrait s'attendre, après une telle condamnation, à ce que la poésie disparaisse définitivement – en théorie et en pratique – des ouvrages nietzschéens, à plus forte raison du *Gai savoir*, qui se présente et s'affirme comme un renversement radical.

« ‹Gai savoir› : cela veut dire les saturnales d'un esprit qui a résisté patiemment à une terrible et longue oppression [...] et qu'envahit soudain l'espoir, l'espoir de la santé, l'ivresse de la guérison » (FW, Avant-propos 1). Pourtant, l'œuvre inclut un recours inédit à la pratique poétique et une revendication sans commune mesure du statut de poète – les *Chansons du Prince Vogelfrei* sont bien le fait d'« un poète [qui] tourne tous les poètes en ridicule » (FW, Avant-propos 1). Non content d'adjoindre des poèmes à sa prose en 1882,[2] le philosophe renchérit en 1887 et choisit, pour nommer son nouvel appendice poétique, un titre significatif. La part des poèmes revisités des *Idylles de*

1 Trad. Patrick Wotling, Paris 2020.

2 Aux *Préludes en rimes allemandes*, soixante-trois pièces en vers rassemblées sous le sous-titre *Plaisanterie, ruse et vengeance*, il faut ajouter le poème *Sanctus Januarius* qui ouvre le livre IV.

Hélène Sicre, Université de Reims Champagne-Ardenne, Département de philosophie, Rue Pierre Taittinger 57, 51097 Reims, France, E-Mail: helene.sicre@outlook.com

Nietzsche-Studien 54 (2025), 39–58 Published online Juni 05, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2024-0019

Messine[3] s'intitule désormais *Chansons du Prince Vogelfrei.*[4] Si le statut de prince – qu'il règne ou soit destiné à régner – est déjà opposé à celui de valet, Nietzsche associe en outre explicitement la notion de « *vogelfrei* »[5] à celle d'esprit libre. Les deux qualificatifs, qui servent de masque au philosophe, le situent – selon ses propres termes – par-delà la morale. « À l'époque, je m'étais baptisé moi-même ‹esprit libre›, ou ‹le Prince Vogelfrei› ; et celui qui m'eût demandé : où donc habites-tu en vérité ? Je lui aurais répondu ‹peut-être par-delà bien et mal, et nulle part ailleurs› » (Nachlass 1885, 40[59], KSA 11.657).

Il est curieux qu'une poésie placée sous la houlette de la morale dès les premières pages puisse paradoxalement être le lieu d'expression privilégié – pour ne pas dire exclusif –, de la figure de l'esprit libre. En effet, le Prince Vogelfrei, comme Zarathoustra et à la différence d'autres masques nietzschéens (Dionysos, le crucifié), ne s'exprime jamais que poétiquement.[6] Comment comprendre que la poésie puisse être au service de la morale et, paradoxalement, si intimement liée à l'indépendance d'esprit, vertu chère à Nietzsche ? Pourquoi la condamner en théorie et lui réserver, en pratique, une place capitale au sein d'un ouvrage destiné au renversement ? Car Nietzsche, tout en déployant son art poétique, ne cesse de déplorer le recours à ce dernier et multiplie les attaques *ad hominem*. « N'est-ce pas une chose extrêmement plaisante que de voir les philosophes les plus sérieux, si sévères qu'ils soient le reste du temps avec toute certi-

3 Six poèmes sont extraits de ce recueil indépendant, publié la même année que le *Gai savoir* dans la revue *Internationale Monatsschrift*, sous le titre *Idyllen aus Messina*. Cette première publication incluait huit poèmes rédigés en Sicile au printemps 1882, postérieurs donc au *Gai savoir*. Outre la suppression de deux de ces textes (*« Pia, caritatevole, amorosissima » (Auf dem campo santo)* et *Die kleine Brigg, genannt « das Engelchen »*), Nietzsche réorganise ceux qu'il conserve. Il change par ailleurs la quasi-intégralité des titres et modifie significativement la forme des textes : ajouts ou suppressions de vers, de strophes, variations … Pour une analyse détaillée de la réutilisation des *Idylles de Messine* dans le *Gai savoir*, voir la contribution de Sebastian Kaufmann, « ‹‹Verbessert›, ‹verlängert›, zum Theil verkürzt, dieser Sammlung einverleibt› : Nietzsches ‹Rezyklierung› der *Idyllen aus Messina* in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* », in : Christian Benne / Claus Zittel (éd.), *Nietzsche und die Lyrik : Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 115–134.

4 Nous choisissons volontairement de ne pas traduire le terme « *Vogelfrei* » dont la richesse de la polysémie exclue de choisir l'un ou l'autre sens sans amputer trop dramatiquement la fertilité du nom.

5 Le terme jouit de l'ambiguïté de définitions concurrentes. S'il est originellement un équivalent de l'expression « libre comme l'air », il devient, dès 1815, un synonyme de « hors-la-loi » sous la plume de Grimm (dans un essai intitulé *De la poésie du droit*, où l'auteur recueille des formules et matériaux de différentes jurisprudences allemandes). « Das Wort vogelfrei ist uns sowohl aus der Dichtung geläufig […] als auch im volkstümlichen Gebrauch nicht auffällig » (Eberhard von Künßberg, « Vogelfrei », in : *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Germanistische Abteilung* 58/1 (1938), 525). Nous traduisons : « Une autre expression, tout aussi poétique, permet au droit allemand de qualifier un hors-la-loi d'oiseau libre ; abandonné au ciel des oiseaux, il est placé hors de la protection des hommes ».

6 Dans les *Idylles de Messine*, la figure du Prince perce dans le poème *Prinz Vogelfrei*, texte repris et enrichit dans *Le Gai savoir* sous le titre *Im Süden*. À ce sujet, il est intéressant de noter un changement d'accent : tandis que le recueil initial valorisait la localisation méridionale, Messine, et faisait du locuteur un sous-thème, le nouveau titre place tous les textes sous la houlette du Prince, qui prend donc une place plus importante.

tude, en appeler sans cesse à des *sentences de poètes* pour assurer force et crédibilité à leur pensée ? » (FW 84)

Le philosophe en veut pour preuve… une sentence de poète. Et pas n'importe laquelle, celle qui place ce dernier du côté de la morale : « Car comme le dit Homère : ‹Ils mentent beaucoup, les aèdes !› » (FW 84). Moins que le recours à la poésie de la part des philosophes donc, c'est un certain usage que Nietzsche récuse : celui qui consiste à mettre cet art du langage au service de la morale, alors même qu'il se situe précisément – l'auteur ne cesse de l'indiquer – par-delà bien et mal. Pour le lecteur qui manquerait l'ironie de la tournure et le propos, l'ouvrage abonde en références[7] ou citations poétiques,[8] et use constamment du rythme et de la rime[9] pour traiter ou soutenir les idées qu'il expose. Comment faut-il comprendre, somme toute, que Nietzsche contredise en pratique les critiques théoriques qu'il formule au sujet de la poésie ? Pourquoi recourir à un art dont il ne cesse de récuser l'usage par la philosophie ? En définitive que fait poétiquement le philosophe ? Nous souhaiterions montrer que la pratique poétique de Nietzsche dans *Le Gai savoir* vise à renverser la position à laquelle est soumise la poésie depuis l'avènement de la philosophie. Ces contradictions de surface servent à mettre en évidence le hiatus entre les potentialités de l'art poétique et son usage effectif, usage qui repose notamment sur une interprétation moralisante de l'art. L'exercice, loin de se limiter à un pur jeu théorique ou esthétique, consiste à inhiber et rendre caduque durablement la position ancillaire qui échoie à la poésie depuis le changement de paradigme institué par Socrate et Platon, et qui participe à soutenir l'optimisme théorique et ses effets sur l'humanité. Or ce renversement ne peut advenir sans étapes : Nietzsche, par une articulation savante de la théorie et de la pratique poétiques, métamorphose au fil de l'ouvrage le statut et le rôle du poète, jusqu'à offrir à cet artiste du langage une indépendance et une fonction inédites. Ce faisant, il le prépare à légiférer, et non plus seulement à obéir, ouvrant ainsi la voie à Zarathoustra.

7 Outre le titre et le sous-titre de l'ouvrage qui renvoient à la tradition littéraire des troubadours (plus précisément, la formule fait écho à la création en 1324 du *Consistòri del Gai Saber*, une tentative de restauration de l'occitan comme langue poétique après le déclin de la tradition des troubadours – dont l'apogée a lieu aux XII^e^ et XIII^e^ siècles), de nombreuses références sont faites à des poètes et à leurs productions, notamment Edgar Allan Poe, Goethe, Schiller, Heine …

8 L'épigraphe de 1882, par exemple, est une citation d'Emerson ayant pour sujet le poète : « Pour le poète et pour le sage, toutes les choses sont amies et sacrées, toutes les expériences utiles, tous les jours saints, tous les hommes divins. Emerson » (FW, Épigraphe de l'édition de 1882*).*

9 En 1887, l'épigraphe est remplacée par une création versifiée de Nietzsche. Voir FW, Épigraphe de l'édition de 1887.

Du poète « valet de chambre » au négateur

L'originalité de la critique de la position ancillaire du poète relativement à la morale dans le *Gai savoir* tient moins à sa nature qu'à son positionnement dans l'ouvrage. En effet, dès *La Naissance de la tragédie* (1872), Nietzsche ne cesse de lier l'émergence de la philosophie à la subordination de la poésie à la dialectique[10] – et ce faisant, à la disparition de l'esprit tragique. Mais tandis qu'il s'agissait d'une conclusion dans les ouvrages précédents, *Le Gai savoir* s'ouvre sur ce problème et en dresse les contours. Le devant de la scène est occupé, depuis l'avènement de l'optimisme théorique, par un type spécifique : les « fondateurs de morales et de religions », les « théoriciens du but de l'existence » (FW 1). Ceux-ci s'évertuent, par tous les moyens possibles, à faire perdurer le spectacle « *en favorisant la foi en la vie* », en rendant l'existence digne d'être vécue. À grand renfort d'illusions, de falsifications, de mises en scène et d'artifices, ces héros déterminent des sujets d'intérêts, des raisons de prendre la vie au sérieux.[11] Or, si Nietzsche insiste sur le caractère vital de cette mise en scène,[12] il imagine un avenir où, ayant « ‹pris conscience› d'elle-même », la comédie de l'existence cessera, où rire et sagesse seront liés, où il ne restera plus « qu'un ‹gai savoir› » (FW 1). Tout l'enjeu consiste donc à déterminer comment en finir avec la grande comédie européenne et, corrélativement, comment affaiblir ce et ceux qui la renforcent. Deux maux qu'elle occasionne font ici l'objet d'une mise en relief : l'instauration de sujets de sérieux n'ayant d'intérêt que celui qui leur est concédé, et la formation corrélative de « croyants », d'« animaux fantastiques ». La poésie, bien qu'uniquement « sous forme de machinerie et de cou-

10 « Car à présent il faut que le vertueux héros soit dialecticien, il faut qu'il y ait un lien visible et nécessaire entre la vertu et le savoir, entre la foi et la moralité, et le dénouement par la justice transcendante que l'on rencontrait chez Eschyle se voit réduit au principe superficiel et impudent de la ‹justice poétique›, avec son habituel d e u s e x m a c h i n a » (GT 14, trad. Céline Denat, Paris 2015). Sur cette question, voire notamment l'étude récente de Guillaume Métayer, « Nietzsche : Philosophie des valeurs et valeur de la poésie », in : Olivier Gallet / Adeline Lionetto / Stéphanie Loubère / Laure Michel / Thierry Roger (éd.), *Le poète et le joueur de quille : Enquête sur la construction de la valeur de la poésie (XIV–XXIe siècles)*, Rouen 2023, 159–173 ; voir aussi Patrick Wagner, « Schein und Wahrheit : Nietzsches Philosophie der Poesie », in : Sebastian Kaufmann / Katharina Grätz (éd.), *Nietzsche als Dichter : Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin 2017, 315–337.

11 La recherche de « raisons » de vivre est le propre de la philosophie telle qu'elle est pensée et pratiquée par Socrate (et ses successeurs). Là où l'esprit tragique s'accommode du caractère terrible de l'existence, l'optimisme théorique des philosophes témoigne, selon Nietzsche, d'un pessimisme radical, d'une incapacité à affronter la vie. La victoire de cette interprétation rend vital d'établir des « raisons » de vivre pour que l'humanité puisse perdurer, ce qu'explique précisément ce premier aphorisme du *Gai savoir*.

12 « Ce ne sont pas seulement le rire et la gaie sagesse, mais encore le tragique avec toute sa sublime déraison qui font partie des moyens et des nécessités de la conservation de l'espèce ! » (FW 1). De fait, l'action répétée des théoriciens du but impacte le besoin de croyance des individus sur le long terme. « L'homme est devenu progressivement un animal fantastique qui doit satisfaire une condition de vie plus que tout autre animal : l'homme d o i t de temps en temps croire qu'il sait p o u r q u o i il existe. »

lisses », joue nommément un rôle dans ce processus : elle se met au service « d'une morale ou d'une autre » (FW 1). Extrêmement efficace dans ce cadre, elle bénéficie d'une puissance contraignante sans commune mesure, ce que Nietzsche prend soin de mettre à nu dans l'aphorisme dédié à sa réflexion sur l'origine de la poésie. « [L]e rythme est une contrainte », il exerce une « domination élémentaire » sur l'homme (FW 84). Aussi, renverser la fonction de la poésie pourrait consister à retourner cette puissance du rythme contre la morale en vigueur ce que, précisément, Nietzsche s'attelle à mettre en œuvre dans son expérience poétique comme s'attachera à le montrer le développement par la suite. Or si le philosophe se bornait à placer le pouvoir de l'art au service de la réévaluation, il cantonnerait la pratique au servage, à la manière de ceux qu'il dénonce. Il faut, pour comprendre, être attentif, pour comprendre, aux nuances de la pratique nietzschéenne, à la forme et au ton de la poésie dans *Le Gai savoir*, ainsi qu'à la façon dont ils sont justifiés. Si les théoriciens du but de l'existence instaurent sans relâche de nouveaux sujets de sérieux, c'est dans la mesure où aucun n'est immuable. Sans qu'une intervention ne soit nécessaire, les valeurs finissent toujours par révéler leur caractère relatif et chimérique. Quatre facteurs sont cités dans le processus de déclin des « buts de l'existence » : le temps – qui conditionne les autres facteurs dans la mesure où ceux-ci n'agissent « qu'à *la longue* » (FW 1) –, « le rire, la raison et la nature ».[13] Or Nietzsche va s'appliquer à montrer que trois de ces éléments[14] sont intimement liés à la pratique poétique. Ce faisant, il ne se contente pas de réaffirmer l'efficacité de la poésie pour combattre les valeurs, mais précise qu'elle est la plus apte à mener cette guerre. Le renversement ne se borne plus simplement à retourner sa fonction, il permet de la redéfinir – et met ainsi d'autant plus en relief le caractère pervers de son servage moral. Nietzsche indique en premier lieu combien la poésie est liée, dès l'origine, à la question du temps (1). Parmi ses effets, il mentionne le pouvoir supposé de « contraindre l'avenir » (FW 84). « Dès que la formule est prononcée, exacte dans sa lettre et dans son rythme elle enchaîne l'avenir : mais la formule est l'invention d'Apollon, qui comme dieu des rythmes peut aussi lier les déesses du destin. » En versifiant, le poète influerait sur le cours des événements. Il ne s'agit pas seulement d'une croyance antique aux yeux de Nietzsche : le langage forme le monde interprétatif – nommer, c'est interpréter. Ce pouvoir d'informer l'environnement de la poésie est renforcé par la puissance rythmique et l'apparence de vérité et de rationalité (2) que celle-ci confère aux vers – c'est à ce titre qu'elle est intimement liée à la raison.

13 « – On ne saurait nier qu'*à la longue*, le rire, la raison et la nature ne l'aient jusqu'à présent emporté sur chacun de ces grands théoriciens du but : la brève tragédie finit toujours par aboutir et en revenir à l'éternelle comédie de l'existence » (FW 1).

14 En effet, la poésie n'est liée à la nature que dans la mesure où elle s'y oppose, ne représente qu'« une espèce de déviation par rapport à la nature » : « Et [les Grecs] exigeaient donc même de la passion représentée sur scène qu'elle parle bien, et s'abandonnaient avec ravissement à la non-naturalité du vers dramatique » (FW 80).

> [A]ujourd'hui encore, après un travail de plusieurs millénaires pour combattre cette superstition, même le plus sage d'entre nous se transforme à l'occasion en dément du rythme, fût-ce simplement en ce qu'il r e s s e n t une pensée comme p l u s v r a i e lorsqu'elle a une forme métrique et qu'elle s'avance sur un hop-la-la divin (FW 84).

Si l'art poétique a été réduit au statut d'instrument des valeurs, c'est précisément grâce à sa capacité d'intensification du sentiment de vérité : il s'oppose intrinsèquement à la naturalité, donc à l'irrationalité de la vie.[15] Cette caractéristique fait « la fierté de l'homme ; c'est grâce à elle qu'il aime l'art en tant qu'expression d'une non-naturalité, d'une convention élevée » (FW 80). L'art poétique est donc le meilleur allié pour entrer en guerre contre les valeurs régnantes pour les raisons mêmes qui en ont fait l'instrument le plus efficace pour les introniser. Mais Nietzsche ajoute à cela un dernier élément capital justifiant que seule la poésie puisse s'adonner au discrédit des « buts de l'existence » : le rire (3). « Rire signifie : prendre plaisir au malheur d'autrui, mais avec bonne conscience » (FW 200). L'indissociabilité du rire et de la bonne conscience est le socle sur lequel repose le renversement de la fonction de la poésie. En effet, dans la pratique artistique du langage – dans la reconnaissance de son caractère fictionnel donc, seule fidèle à sa nature –, un unique élément distingue le menteur du poète. « P o è t e s e t m e n t e u r s . – Le poète voit dans le menteur son frère de lait qu'il a privé de son lait ; et aussi ce dernier est-il demeuré misérable et n'est-il même pas parvenu à la bonne conscience » (FW 222).

La poésie assure l'accession à la bonne conscience – prérequis du rire donc – en tant que pratique artistique[16] et, à ce titre, en tant que phénomène amoral. En d'autres termes, elle est le seul recours langagier par lequel peuvent s'exprimer pleinement les bénéfices du rire, c'est-à-dire qu'elle est la seule en mesure d'endiguer avec une telle force les valeurs régnantes. Ceci explique que la dérision, l'ironie, la parodie ou le burlesque s'expriment très majoritairement – pour ne pas dire exclusivement – chez Nietzsche sous forme poétique – comme l'ont noté plusieurs commentateurs,[17] et qu'ils

15 « [D]ans la nature, la passion est si avare de paroles ! si muette et si embarrassée ! Ou bien, lorsqu'elle trouve les mots, si perdue et si irrationnelle » (FW 80).

16 « Comme phénomène esthétique, l'existence demeure toujours *supportable*, et l'art nous offre l'œil, la main et surtout la bonne conscience qui nous donnent le *pouvoir* de faire de nous-mêmes un tel phénomène. Nous devons de temps en temps nous reposer de nous-mêmes en jetant d'en haut un regard sur nous-mêmes, et, avec un éloignement artistique en riant *sur* nous-mêmes ou en pleurant *sur* nous-mêmes, nous devons découvrir le *héros* et de même le *bouffon* qui se cachent dans notre passion de la connaissance » (FW 107).

17 Voir par exemple : « It is in his lyric poetry that the use of the mode of parody is initially and most clearly presented » (Sander L. Gilman, « Incipit parodia : The Function of Parody in the Lyrical Poetry of Friedrich Nietzsche », in : *Nietzsche-Studien* 4 (1975), 52–74 : 53). Voir encore : « Nietzsche n'a pas seulement élaboré une apologie détaillée de l'élément ‹bouffon› en philosophie, qu'il range résolument parmi les forces affirmatives ; il en a aussi donné l'illustration dans son œuvre de poète, en particulier par l'usage de l'épigramme » (Guillaume Métayer, « Nietzsche poète du *Gai savoir*, ou la folie de l'épigramme : À propos d'une traduction récente », in : *Études Germaniques* 2/26 (2012), 333–350 : 335–336).

ne soient jamais associés à une antithèse de la tragédie.[18] Nietzsche identifie ainsi, entre les lignes, le véritable ennemi de l'esprit tragique : non le rire, la gaieté, mais l'optimisme de la science, la morale, et le sérieux dont elles se nimbent.[19] Aussi, l'association des vertus correctrices du rire à celles curatives[20] de la poésie s'avère redoutable pour contrer les « théoriciens du but de l'existence ». Nietzsche entreprend donc de multiplier les poèmes destinés non plus à soutenir les valeurs ascétiques, mais à les railler : « Unseren Tugenden auch soll'n leicht die Füsse sich heben: / Gleich den Versen Homer's müssen sie kommen u n d g e h n ! » (FW, Plaisanterie 5, KSA 3.354);[21] « Nah hab den Nächsten ich nicht gerne: / Fort mit ihm in die Höh und Ferne! » (FW, Plaisanterie 30, KSA 3.359);[22] « Roll' selig hin durch diese Zeit! / Ihr Elend sei dir fremd und weit! » (FW, Plaisanterie 63, KSA 3.367);[23] « Mitleid soll Sünde für dich sein! » (FW, Plaisanterie 63, KSA 3.367).[24] L'exercice est plus évident encore en 1887 avec les *Chansons du Prince Vogelfrei*. Tour à tour, le poète s'attaque aux grands motifs de sérieux : la vérité et la raison (*Im Süden*), la piété (*Die fromme Beppa*), l'amour et le sacrifice (*Lied eines theokritischen Ziegenhirten*), la sagesse (*Narr in Verzweiflung*), la morale (*An den Mistral*) … Loin d'être exhaustive, cette liste témoigne du minutieux travail de sape axiologique engagé dans l'art poétique nietzschéen. Retournant la puissance des vers contre les spoliateurs, le philosophe fait passer la poésie du statut d'instrument de la morale à celui d'outil d'émancipation axiologique. Un indice de ce changement d'allégeance est transmis au lecteur dès 1882 par le titre du *Prélude en rimes allemandes – Plaisanterie, ruse et vengeance* – emprunté à un *Singspiel* de Goethe rédigé en 1790. Le texte d'origine narre la revanche prise par deux protagonistes lésés de leur héritage sur celui qui les en a dépouillés. C'est bien ce dont il est question dans cette ouverture : se réapproprier le bien spolié (une position indépendante et centrale) par un bénéficiaire illégitime (les « théoriciens du but de l'existence »). Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche entreprend de ren-

18 « Moi-même qui ai de mes propres mains composé cette tragédie des tragédies, si tant est qu'elle soit achevée ; […] – moi-même, j'ai à présent, au quatrième acte, tué tous les dieux, – par moralité ! Qu'en sera-t-il maintenant du cinquième ! Où emprunter encore l'issue tragique ! – Dois-je commencer à songer à une issue comique ? » (FW 153).

19 C'est en partie ce que souligne l'analyse de Patrick Wotling : « Le rire, équivalent de la gaieté d'esprit, s'oppose précisément au ressentiment, à cet affect qui joue clandestinement un rôle central dans la croyance à l'objectivité du connaître et son assimilation à la recherche de vérité » (Patrick Wotling, « ‹Peut-être le rire aussi a-t-il encore un avenir !› Hiérarchie, perspectivisme et problématique des valeurs dans l'idée de gai savoir », in : *« Oui, l'homme fut un essai » : La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris 2016, 129–147 : 143).

20 La poésie est un « art de guérir » (FW 84).

21 « Nos vertus mêmes doivent s'élever le pied léger, / Comme les vers d'Homère, venir *et s'en aller* » (*Aux vertueux*, in : *Poèmes complets*, éd. et trad. Guillaume Métayer, Paris 2019, 9).

22 « Je n'aime pas qu'il soit trop proche, mon prochain : / Qu'il s'en aille dans les hauteurs et le lointain ! » (*Le prochain*, in : *Poèmes complets*, 15).

23 « Roule bienheureuse à travers notre ère ! / étrangère et lointaine te soit sa misère ! » (*Morale d'étoile*, in : *Poèmes complets*, 25).

24 « La pitié doit être un péché pour toi ! » (*Morale d'étoile*, in : *Poèmes complets*, 25).

verser la tendance : la poésie n'est plus là désormais pour soutenir, mais pour accompagner au contraire un travail de destruction des sujets de sérieux. Pour autant, elle ne change pas d'allégeance. Les précisions théoriques données au fil des aphorismes visent à redessiner les contours de sa pratique et de sa nature : fondamentalement par-delà bien et mal, la poésie ne peut ni ne doit être mise au service d'« une morale ou d'une autre ». Son recours pour saper l'autorité morale est ainsi distingué d'un pur usage instrumental, et par-là même justifié.

Du poète « pitre à grelots » à l'émancipateur

> Et peu importe le nom que l'on donne à tous ces doit et à tous ces donc et qu'on leur donnera encore à l'avenir ! (FW 1)

Si le recours à la vertu dissolvante de la poésie sur l'axiologie dominante est une étape nécessaire, elle n'est pas suffisante. Certes, la victoire des valeurs ascétiques est totale. Mais leur déclin est déjà amorcé : nul motif de sérieux n'est voué à perdurer. Les valeurs comptent donc moins que le mécanisme à l'œuvre derrière leur établissement, raison pour laquelle « l'ensemble du processus – théâtre, public et poète compris – [...] devient [...] le véritable spectacle tragique et comique, de sorte que la pièce que l'on joue n'a quant à elle que peu d'importance » (FW 1). Or, si de nouveaux motifs de sérieux réapparaissent inlassablement, c'est que le besoin de croyance a été rendu vital par l'habitude, en d'autres termes, incorporé. «[L]'homme d o i t de temps en temps croire qu'il sait p o u r q u o i il existe, son espèce ne peut prospérer sans avoir périodiquement confiance en la vie ! Sans croire à la r a t i o n a l i t é d e l a v i e ! » (FW 1).

Cet « *instinct de faiblesse* » (FW 347) offre, selon Nietzsche, une « échelle de mesure » de la force des individus.[25] Mais s'il existe des degrés inférieurs caractérisés par un fort besoin de croyance, le philosophe postule la présence, à l'autre bout du spectre, d'hommes dénués de cette nécessité instinctive – ceux que Nietzsche baptise les esprits libres : « on pourrait penser un plaisir et une force de l'auto-détermination, une *liberté* de la volonté par lesquelles un esprit congédie toute croyance, tout désir de certitude » (FW 347). Puisque l'art peut soutenir l'émergence et le rayonnement d'un type faible, mû par le besoin de certitude, tout le problème est désormais de travailler au développement d'un art contraire – « pour artistes » (FW, Avant-propos 4) –, qui bénéficierait à l'épanouissement d'esprits libres, de créateurs. Ce recours à l'art est d'autant plus justifié que les artistes et les poètes sont déjà souvent, face aux croyances partagées par le plus grand nombre, « des déserteurs » (FW 76). En effet, le besoin de certitude n'est

25 « La quantité de c r o y a n c e dont quelqu'un a besoin pour se développer, la quantité de « stable » auquel il ne veut pas qu'on touche parce qu'il y p r e n d a p p u i, – offre une échelle de mesure de sa force (ou, pour m'exprimer plus clairement, de sa faiblesse) » (FW 347).

aucunement lié à un quelconque désir de vérité – raison pour laquelle il est inutile de raisonner quant aux valeurs[26] – mais correspond plutôt à un désir instinctif de stabilité. Sous l'impulsion de celui-ci, le corps assimile tous types de croyances, les incorpore de sorte qu'elles deviennent régulatrices. Cette contrainte constitue pour Nietzsche l'antagonisme radical de la folie. « Ce ne sont pas la vérité et la certitude qui constituent l'opposé du monde du fou, mais l'universalité et le caractère absolument contraignant d'une croyance, bref l'absence de caprice dans le jugement » (FW 76).

Or c'est chez les artistes, et plus particulièrement les poètes, « que fait irruption le véritable plaisir de la folie, en raison du *tempo* si gai qu'elle possède ! » (FW 76). Les aèdes seraient donc potentiellement le type le plus prompt à donner naissance à des esprits libres – à plus forte raison dans la mesure où Nietzsche assimile l'entièreté du monde à un poème[27] et, corrélativement, l'acte d'interpréter à celui de poétiser.[28] La figure du poète ne se réduit donc pas à l'acteur d'une pratique poétique, mais renvoie à un type plus large, que Nietzsche nomme également « contemplatif », c'est-à-dire à ceux qui ne cessent « de c o n s t r u i r e réellement quelque chose qui n'existe pas encore » (FW 301). Malheureusement, la réduction de la poésie à un rôle accessoire empêche l'épanouissement de ces hommes.[29] Ils aspirent dès lors à une autre position, comme en témoigne selon Nietzsche le *Jules César* de Shakespeare. Le philosophe interprète en effet la figure de Brutus comme reflet d'une soif d'indépendance – aspiration qui, du reste, peut demeurer inconsciente, étrangère au créateur.[30] La poésie joue ainsi le rôle de révélateur : elle dévoile un désir infra-conscient d'émancipation, d'invitation à une grandeur qui outrepasse le champ restreint de sa pratique et aspire à s'étendre « dans la philosophie de l'action et de la vie » (FW 98). Si l'ensemble du monde est un poème, l'exercice poétique exige une radicalité dont elle est, pour l'heure, privée : « n o u s, nous voulons être les poètes de notre vie, et d'abord dans les choses les plus modestes et les plus quotidiennes » (FW 299). Il est donc capital de congédier le pitre à grelots, « suffisant, pathétique, importun » (FW 98), de sortir en d'autres termes du carcan de la

26 « Car l'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, – à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à le tenir pour ‹vrai› » (FW 347).

27 « Ce poème que nous avons composé est constamment assimilé à force d'étude et d'exercice, traduit en chair et en réalité, et même en quotidienneté par ceux qu'on appelle les hommes pratiques » (FW 301).

28 « J'ai d é c o u v e r t quant à moi que l'ancienne humanité et animalité, voire même que l'ensemble de l'ère primitive et du passé de tout être sensible, continue à poétiser en moi, continue à aimer, continue à haïr, continue à tirer des conclusions » (FW 54).

29 « [N]ous nous estimons, nous, les contemplatifs, un degré trop bas, – nous ne sommes n i a u s s i f i e r s n i a u s s i h e u r e u x que nous pourrions l'être » (FW 301).

30 « Peut-être nous trouvons-nous face à un événement et une aventure obscure, demeurés inconnus, qu'éprouva l'âme du poète, et dont il ne put parler que par signes ? » (FW 98). Voir aussi : « nul ne connaît plus mal un enfant que ses parents – et ceci vaut même, pour prendre un exemple considérable, par rapport à l'ensemble du monde poétique et artistique grec : il n'a jamais ‹su› ce qu'il a fait … » (FW 369).

philosophie. « ‹S'il connaît son époque, je connais ses lubies, – dehors, le pitre à grelots !› – lance Brutus. Que l'on retraduise cela dans l'âme du poète qui l'écrivit. »

Pour ce faire et agir non plus sur les valeurs incorporées mais sur le besoin de croyance lui-même, Nietzsche ne peut simplement substituer un socle axiologique à un autre – raison pour laquelle l'entreprise est jugée si dangereuse.[31] C'est pourquoi la poésie du *Gai savoir* se caractérise par l'absence radicale d'idéaux. Sa seule proposition est un horizon dégagé, une invitation à chercher en soi des perspectives nouvelles. Véritable *Leitmotiv* du *Prélude en rimes allemandes*, l'invitation à découvrir son propre idéal imprègne un très grand nombre de textes : « Wo du stehst, grab tief hinein! / Drunten ist die Quelle! » (FW, Plaisanterie 3, KSA 3.353).[32] Le vade-mecum est un « vade-tecum » : « Geh nur dir selber treulich nach: – / So folgst du mir – gemach! gemach! » (FW, Plaisanterie 7, KSA 3.354).[33] Les exemples sont légion : « ‹Kein Pfad mehr! Abgrund rings und Todtenstille!› » (FW, Plaisanterie 27, KSA 3.359).[34] Nul chemin n'est balisé ici. La structure même des *Chansons du Prince Vogelfrei* témoigne des deux directions poétiques prises successivement par Nietzsche. Le recueil est constitué de quatorze poèmes dont deux chants d'ouverture. Les huit suivants sont consacrés à la parodie des valeurs, les quatre derniers à l'exposition d'un espace vide. Le premier temps consiste donc à la négation, le second à la création. Mais il s'agit d'une proposition sans proposition, d'une invitation sans point de rendez-vous… L'importance des lieux et du mouvement en témoigne au fil des poèmes. *Im Süden* marque une première étape : le narrateur est à l'arrêt, il se repose. Tout indique néanmoins que cette « pause » suit un mouvement important : « Wo bin ich doch? Ach, weit! Ach, weit! » (FW, Dans le Sud, KSA 3.641).[35] Si une direction est donnée, aucune destination précise n'est évoquée : « Nach Süden flog ich über's Meer. »[36] Pire encore, la destination – le but – est précisément interprétée comme ce qu'il s'agit de ne pas rejoindre trop vite : « Vernunft! Verdriessliches Geschäfte! / Das bringt uns allzubald an's Ziel! »[37] En d'autres termes, le salut est dans le mouvement. Il s'agit donc moins de rejoindre le Sud à proprement parler que d'aspirer à l'ailleurs, sentiment préalable au travail de sape qui suivra dans le recueil. *Mein Glück!* annonce une nouvelle étape. Le poème est situé à Venise, sur la place Saint-Marc, mais prédit de nouveaux mouvements. Le narrateur aspire déjà, craintivement, à d'autres cieux : « Du stilles Himmels-Dach, blau-licht, von Seide, / Wie schwebst du

31 Avec cet idéal nouveau en effet, « débute peut-être pour la première fois *le grand sérieux*, est posé pour la première fois le véritable point d'interrogation, s'infléchit le destin de l'âme, avance l'aiguille de l'horloge, *commence* la tragédie » (FW 382).

32 « Là où tu es, creuse profond, ici ! / La source est sous terre ! » (*Intrépide*, in : *Poèmes complets*, 8).

33 « Mais suis fidèlement tes propres pas plutôt : – / C'est ainsi que tu me suivras – piano ! piano ! » (*Vademecum-Vadetecum*, in : *Poèmes complets*, 9).

34 « ‹Fin de sentier ! Gouffre autour, silence de mort ! –› » (*Le Voyageur*, in : *Poèmes complets*, 9).

35 « Où suis-je donc ? Loin ! Loin, hélas ! » (*Dans le Sud*, in : *Poèmes complets*, 29).

36 « Vers le Sud, sur la mer, j'ai volé, moi aussi. » (*Dans le Sud*, in : *Poèmes complets*, 29).

37 « Raison ! Ô triste activité ! / Cela mène au but bien trop tôt » (*Dans le Sud*, in : *Poèmes complets*, 30).

schirmend ob des bunten Bau's, / Den ich – was sag ich? – liebe, fürchte, n e i d e … » (FW, Mon bonheur !, KSA 3.648).[38] Le Sud n'est définitivement pas une destination mais bien une contreproposition. Le départ est pris dès le poème suivant, *Nach neuen Meeren* : « Dorthin – w i l l ich; und ich traue / Mir fortan und meinem Griff. / Offen liegt das Meer, in's Blaue / Treibt mein Genueser Schiff » (FW, Vers de nouvelles mers, KSA 3.649).[39] Comme le note Marie Wokalek dans son étude détaillée des cinq versions du poème (dont la première remonte à l'été 1882), l'une des transformations les plus frappantes est l'indétermination croissante de l'espace d'action, la perte progressive de tout repère et de toute stabilité.[40] L'autrice le souligne encore, il est possible de lire là la révolte contre une conception divinisée – donc morale – du monde. L'aspiration à une vie animée, en mouvement, est réaffirmée avec force dans *An den Mistral*. Là encore, le narrateur veut bondir, galoper, dévaler les monts, il se précipite, court, danse … Tout invite à faire place nette, chasser, effaroucher, vider, rendre limpide, comme le note notamment l'analyse détaillée de Stavros Patoussis : le Mistral est un phénomène amoral à effet cathartique, purifiant.[41] « Lösen wir die ganze Küste » (FW, Au Mistral, KSA 3.651),[42] « Jagen wir die Himmels-Trüber, / Welten-Schwärzer, Wolken-Schieber, / Hellen wir das Himmelreich! » (FW, Au Mistral, KSA 3.651).[43] La poésie de Nietzsche aspire à des ciels purs, aux départs, aux horizons ouverts. En d'autres termes, il ne s'agit plus de proposer de nouveaux idéaux, mais de faire place nette pour que chacun puisse découvrir son propre chemin et, ce faisant, se découvrir. Le philosophe-poète se distingue ainsi radicalement – malgré un recours apparent à la poésie pour soutenir sa philosophie – des fondateurs de religion. Il n'est jamais question d'instaurer de nouveaux sujets de sérieux, mais bien de les supprimer. L'objectif est clair : préparer le terrain aux esprits libres, favoriser à la fois leur émergence et leur épanouissement. Aussi, la poésie de Nietzsche dans le *Gai savoir* vise l'émancipation axiologique, laquelle passe autant par une décrédibilisation des valeurs régnantes que par le renforcement

38 « Ô calme toit du ciel, bleue lumière de soie, / Protecteur ondulant du palais chamarré, / Pour qui j'ai – qu'avoué-je ? – amour, *envie*, effroi … » (*Mon bonheur !*, in : *Poèmes complets*, 37).

39 « Là-bas – j'y *veux* aller ; sûr / De moi et de mon coup de main. / La mer s'ouvre à moi, vers l'azur / Ma nef génoise va son chemin » (*Vers de nouvelles mers*, in : *Poèmes complets*, 38).

40 « Drittens reduziert Nietzsche von Fassung zu Fassung die ortsanzeigenden Adverbien und topografischen Indizien, sodass der Handlungsraum des Rollen-Ichs in der letzten Fassung des Gedichts kein stabiler, nach Gesichtspunkten der Logik gestalteter Raum mehr ist, sondern ein Raum, in dem die Blickrichtung des singenden Ichs aus der Mitte heraus nach dem ‹Dorthin› unter dem Blick der unendlichen Totalen zum Absurdum wird. Nietzsches lyrische Schiffsreise wird zu einer Fahrt ins Unendliche » (Marie Wokalek, « Nietzsches *Nach neuen Meeren* : Verdichtung eines Aufbruchs ins Unbestimmte », in : Benne / Zittel (éd.), *Nietzsche und die Lyrik*, 269–279: 269).

41 Voir Stavros Patoussis, « Philosophie als Tanz : Eine philosophische Lektüre von *An den Mistral. Ein Tanzlied* », in : Kaufmann / Grätz (éd.), *Nietzsche als Dichter*, 179–205.

42 « Libérons le rivage entier » (*Au Mistral*, in : *Poèmes complets*, 41).

43 « Chassons les gâcheurs d'empyrées, / Ombreurs du monde, aimants à nuées, / Illuminons le paradis ! » (*Au Mistral*, in : *Poèmes complets*, 41).

des individus grâce à la conquête de leur indépendance. C'est ainsi que Nietzsche, non content de renverser le statut de la poésie en lui conférant un rôle émancipateur et non plus castrateur, se distingue d'un recours à cette dernière comme servante de la/sa philosophie. L'art poétique nietzschéen entraîne « à se tenir sur des cordes et des possibilités légères et même à danser jusque sur le bord des abîmes » (FW 76). Somme toute, il entraîne à se passer de croyances. Nietzsche espère, ce faisant, participer à l'épanouissement des esprits libres, voire encourager leur surgissement. « Nous, artistes ! [...] Nous, voyageurs [...] qui parcourons des sommets où nous ne voyons pas des sommets mais nos plaines, nos certitudes ! » (FW 59).

Du poète ancillaire au Prince Vogelfrei

> [...] l'apparence initiale finit presque toujours par se transformer en essence et agit comme essence ! (FW 58)

Certes, la poésie est momentanément protégée par la plume nietzschéenne : nul recours instrumental n'est plus permis par l'auteur qui menace toute tentative en ce sens de nouvelles attaques parodiques.[44] Mais le temps est ici un ennemi : qu'en est-il des philosophes et fondateurs de morale à venir, qui ne manqueront pas de réinvestir la scène de l'existence ? Comment prévenir toute réminiscence d'une réduction de l'art poétique à l'esclavage, l'en préserver durablement, rendre caduque cette option ? Il faut, en premier lieu, empêcher que les poètes eux-mêmes n'aient une trop haute opinion de cette tâche subalterne. En d'autres termes, il faut se prémunir de toute croyance concernant l'intérêt et l'importance de ce servage, de ce rôle de soutien et de renfort des valeurs. C'est précisément ce que Nietzsche condamne avec le plus de véhémence chez les romantiques : ils se prennent au sérieux et font ainsi basculer avec eux la poésie vers la sphère dangereuse des choses dont il n'est plus toléré de rire.[45] Dans ses poèmes, l'auteur prend un soin particulier à endiguer cette tendance, à ramener la poésie dans le giron de la légèreté, de la gaieté, du rire. Si de nombreux textes visent à parodier le sérieux des poètes, *Dichters Berufung* fait, dans cette optique, office de modèle. Le poème est placé stratégiquement au début des *Chansons du Prince Vogelfrei* en vue de décrédibiliser la poésie ancillaire. Il ne s'agit pas, comme certains commentateurs ont

44 « [Q]ui sait quel genre de victime [ce ressuscité] recherche, quelle monstrueuse matière à parodie le charmera sous peu ? » (FW, Avant-propos 1).

45 « Ce pan de désert, d'épuisement, d'incroyance, de glaciation au beau milieu de la jeunesse [...] cette restriction principielle à l'amer, à l'âpre, au douloureux de la connaissance, décrétée par le *dégoût* qu'avaient fait croître peu à peu un régime et une mauvaise éducation intellectuels imprudents – on appelle cela le romantisme –, oh qui pourrait éprouver tout cela comme je l'ai éprouvé moi ! » (FW, Avant-propos 1).

pu l'écrire,[46] de signifier que la poésie n'est pas une affaire sérieuse ou qu'elle échoue, mais que son importance ne consiste jamais dans le soutien aux valeurs d'une part, que la légèreté et la gaieté ne sont aucunement des contre-arguments à une position stratégique d'autre part. Nietzsche s'attaque, pour ce faire, à un texte paradigmatique du sérieux qui gangrène l'art en ce XIXe siècle : *The Raven* d'Edgar Allan Poe.[47] L'intervention de l'oiseau – métaphore traditionnelle de l'aède, ici de Nietzsche – qui raille, se moque,[48] permet au poète de se distancier de sa pratique, sans pour autant y renoncer : « Doch der Dichter – Reime flicht er / Selbst im Grimm noch schlecht und recht » (FW, Une vocation de poète, KSA 3.641).[49] C'est l'étape préalable à toute reformulation de la tâche poétique : le poète doit rire, des valeurs certes, mais surtout de lui-même et de sa pratique. C'est ainsi seulement qu'il sera possible de congédier les « pourvoyeurs d'enthousiasme » (FW 86), de renoncer à leurs vins, d'endiguer leur perpétuelle réémergence. « Wie mir so im Verse-Machen / Silb' um Silb' ihr Hopsa sprang, / Musst' ich plötzlich lachen, lachen / Eine Viertelstunde lang » (FW, Une vocation de poète, KSA 3.640).[50] Le poète n'est plus dès lors susceptible de faire marche arrière, de revenir sous la coupe des fondateurs de morales. C'est ce qu'indique nettement le changement d'épigraphe de 1887 : à une citation d'Emerson, Nietzsche substitue une production dont la forme est significativement versifiée. L'autodérision doit présider à toute création saine et joyeuse.[51]

---

46 Notamment Philip Grundlehner, qui lit dans *Dichters Berufung* une critique des effets de l'art et une reconnaissance de la faillite de la poésie : « Nietzsche exposes through the use of parody the illusion and the danger that art can present » (Philip Grundlehner, *The Poetry of Friedrich Nietzsche*, New York 1986, 164). C'est également le cas de Hannah Vandegrift Eldridge, qui souscrit à l'hypothèse d'une condamnation de la poésie, et ajoute à sa lecture la critique des effets du rythme : « ‹Poet's Calling› thus performs a complex double bind : it critiques the compulsion of rhyme and rhythm in using them; it condemns poets in poetry » (Hannah Vandegrift Eldridge, *Metrical Claims and Poetic Expérience : Klopstock, Nietzsche, Grünbein*, New York 2022, 168).

47 Sur la question de la centralité de ce poème et des raisons qui conduisent Nietzsche à s'attaquer à celui-ci, nous renvoyons notamment à l'étude détaillée de Thomas Forrer, « Rhythmische Parodie : Friedrich Nietzsches Gedicht *Dichters Berufung* », in : Felix Christen / Thomas Forrer / Martin Stingelin / Hubert Thüring (éd.), *Der Witz der Philologie : Rhetorik – Poetik – Edition*, Frankfurt a.M. 2014, 108–122, ainsi qu'à celle de Giulia Baldelli, « Von Spechten und Lacerten : Nietzsches Auseinandersetzung mit der Epigrammtradition in *Dichters Berufung* », in : Benne / Zittel (éd.), *Nietzsche und die Lyrik*, 173–190. Nous renvoyons également à notre article : Hélène Sicre, « *Dichters Berufung* contre *The Raven* : La poésie selon Nietzsche et Edgar Allan Poe », in : Céline Denat / Patrick Wotling (éd.), *Nouvelles pistes nietzschéennes : Tendances actuelles de la jeune recherche*, Reims 2024, 17–38.

48 « Höhnst du, Vogel? Willst du scherzen? » / « Tu railles l'oiseau ? Te fais moqueur ? » (*Une vocation de poète*, in : *Poèmes complets*, 28).

49 « Mais le poète – des rimes apprête / Cahin-caha, même en colère » (*Une vocation de poète*, in : *Poèmes complets*, 28).

50 « Et tandis que je versifiais / Que pied sur pied pour moi bondissait, / Je n'ai pas pu me retenir / Un quart d'heure, de rire, rire » (*Une vocation de poète*, in : *Poèmes complets*, 27).

51 Joshua M. Hall, bien qu'il lise dans *Le Gai savoir* une *Ars poetica*, postule que l'indignité des poètes à prétendre à la vérité est ce qui permet à Nietzsche de les louer sans les élever au rôle d'idoles : « But this unworthiness with regard to Truth also allows Nietzsche to praise the poets for their considerable power

> Ich wohne in meinem eignen Haus,
> Hab Niemandem nie nichts nachgemacht
> Und – lachte noch jeden Meister aus,
> Der nicht sich selber ausgelacht.
> Ueber meiner Hausthür. (FW, Épigraphe de l'édition de 1887, KSA 3.343)[52]

Rire de la poésie est par conséquent l'étape préalable à l'émergence d'une poésie destinée à régner et non servir, à l'avènement du Prince Vogelfrei donc, un type poétique nouveau, ayant conquis de haute lutte son droit à gouverner – à créer[53] –, ayant renoncé à tout idéal, en particulier poétique. La préface du *Gai savoir* est très claire sur le processus enclenché par Nietzsche : il faut avoir ressenti la tyrannie de la raison pour pardonner ces « chants dans lesquels un poète tourne tous les poètes en ridicule de manière difficilement pardonnable » (FW, Avant-propos 1). En d'autres termes, il faut avoir senti combien la poésie et l'art ont été contraints, dévoyés, réduits à des statuts subalternes. À ce titre, la relation entretenue par Nietzsche avec la tradition poétique est cruciale : l'objectif est de souligner combien celle-ci a travaillé, malgré des apparences de variété, à une même tâche : soutenir les valeurs dominantes. « [L]a poésie occupe par rapport à la philosophie dialectique la même position hiérarchique qui fut durant des siècles celle de cette même philosophie par rapport à la théologie : à savoir la position *d'*ancilla. C'est à cette condition nouvelle que Platon réduisit la poésie, sous l'influence du démonique Socrate » (GT 14).

La tâche consiste donc moins à parodier la poésie, toute poésie, que celle qui sert le projet mortifère de survalorisation de la science et de la raison propre à l'optimisme socratique[54] qui a dominé jusqu'alors. Or c'est précisément ce que Nietzsche met en œuvre en apparence. Bien que justifiant avec finesse son recours à la poésie, le penseur met celle-ci au service de son projet de réévaluation, de renversement axiologique. Il serait ainsi possible de reprocher au philosophe-poète son manque de radicalité, s'il

---

and charm without fear of elevating the poets to the level of new transcendent idols » (Joshua M. Hall, « Slanted Truths : *The Gay Science* as Nietzsche's *Ars Poetica* », in : *Evental Aesthetics* 5/1 (2016), 98–117 : 107. Au contraire, nous postulons donc que le rire conditionne une possible reconnaissance de la poésie.

52 « J'habite en ma propre maison, / N'ai jamais copié personne en rien / Et – me suis en outre moqué de tout maître / Qui ne s'est pas moqué de lui-même. / Au-dessus de ma porte » (FW, Épigraphe de l'édition de 1887).

53 « Le gai savoir […] est reconnaissance de ce fait que vivre, c'est interpréter ; et par là même, invitation à créer en artiste des interprétations nouvelles – union, donc, de l'art et de la connaissance. Le rire n'est pas seulement grinçant ou ironique, mais véritablement *créateur* : il témoigne de la dévalorisation des valeurs et de la compréhension de la tâche philosophique comme création de valeurs nouvelles » (Wotling, « ‹Peut-être le rire aussi a-t-il encore un avenir !› », 143).

54 Par conséquent, nous ne pensons pas, comme Guillaume Métayer (ou d'autres commentateurs), que l'évaluation de la poésie de Nietzsche ait « connu de remarquables fluctuations » (Métayer, « Nietzsche : Philosophie des valeurs et valeur de la poésie », 159). Le philosophe ne critique jamais la poésie en soi (concept abstrait qui n'aurait aucun sens dans une optique nietzschéenne), mais un certain type de pratique.

n'avait pris un soin méticuleux à souligner l'inanité d'une telle pratique, comme ceci est exposé en introduction. « N'est-ce pas une chose extrêmement plaisante que de voir les philosophes les plus sérieux, si sévères qu'ils soient le reste du temps avec toute certitude, en appeler sans cesse à des sentences de poètes pour assurer force et crédibilité à leur pensée ? » (FW 84).

Se moquer d'une tendance et la mettre en pratique, n'est-ce pas précisément le ressort de l'auto-dérision ? Nietzsche verse son statut de philosophe-poète dans la caricature. En d'autres termes, c'est précisément en recourant aux mêmes procédés qui prêtent à rire de la part des philosophes que Nietzsche invalide et rend caduque ces tendances. L'emploi et la dénonciation simultanée d'une poésie ancillaire sont le médium de libération de cet art, du renversement de sa position. Le recours à la poésie dans *Le Gai savoir* permet donc de s'attaquer simultanément aux valeurs dominantes et au besoin de certitudes, tout en renversant la croyance qui les soutient, à savoir la supériorité de la philosophie – de la science – sur la poésie. Dans ce cadre, l'art poétique recèle une fonction d'émancipation axiologique totale : pour les individus, mais aussi pour elle-même, puisqu'elle permet sa propre sortie du giron de la science. De fait, c'est le jugement sur la valeur de l'art et sa dépréciation face au savoir qui se renversent dans *Le Gai savoir*, donc la définition même de ce qu'est la poésie et le fondement du socle de l'optimisme de la science. Les véritables créateurs de valeur sont des poètes – ce qui n'implique pas que tous les artistes soient des fondateurs de valeur puisqu'ils ne sont pas, pour l'heure, les « véritables estimateurs ».[55] En revanche, toute valeur, toute appréciation est un poème, une création artistique. La poésie est bien le modèle idoine pour penser et représenter les créations d'ordre axiologique, les évaluations et, somme toute, l'entièreté du monde, science incluse. L'homme est fondamentalement un *animal poétique* : il forme et informe continuellement son environnement, crée, imite. Il convient donc de renverser la tendance, d'endiguer la mutation de celui-ci en « animal fantastique », de permettre l'épanouissement d'un type créateur de ses propres valeurs, qui ne vit sous l'égide d'aucune axiologie extérieure. Ce « plus heureux » (FW 302), celui qui accède à la gaieté, c'est Homère qui l'illustre le mieux. En créant « ses propres dieux », il a imprégné toute une société.

> [J]ouir d'une âme forte, audacieuse, téméraire ; traverser la vie l'œil calme et le pas ferme, être toujours prêt à l'extrême comme à une fête et plein de l'aspiration à des mondes et des mers, des hommes et des dieux encore à découvrir ; prêter l'oreille à toute musique pleine de gaieté d'esprit [...] : qui ne souhaiterait que tout cela soit précisément son bien, son état ! C'était le bonheur d'Homère ! L'état de celui qui inventa les dieux des Grecs, – non, s'inventa ses propres dieux ! (FW 302)

55 « [I]ls [les artistes] ne sont pas eux-mêmes ceux qui fixent le prix du bonheur et de l'homme heureux, mais ils se pressent toujours auprès de ces estimateurs avec la plus grande curiosité et la plus grande envie de tirer immédiatement profit de leurs estimations » (FW 85).

La poésie a les ressources pour assurer à la fois l'épanouissement des hommes qui assimileront le poème et de ceux qui le crée, elle est la nature même de toute activité créatrice. L'art poétique est donc clé dans la tâche que Nietzsche s'assigne. Dès *La Naissance de la tragédie*, le penseur identifie le véritable ennemi de la science, de l'optimisme théorique – ce qui explique l'acharnement dont font montre les philosophes pour bannir la poésie de toute cité. Renverser le statut de la poésie est l'étape nécessaire à toute autre forme de renversement : les individus doivent regagner leur droit à légiférer. Il ne s'agit aucunement d'en revenir à une société ou à un modèle tragique – l'hypothèse d'une renaissance de l'esprit tragique a succombé à la désillusion wagnérienne –, ni même à l'art des troubadours.[56] C'est la position de la poésie qui est valorisable dans ces deux propositions selon Nietzsche, non sa forme, son expression ou son contenu. Sa visée est pratique, non théorique : elle n'explique rien ni ne raisonne, elle ne délivre pas de message ni n'en soutien aucun, elle forme et informe, invite à l'action, à la création et au mouvement préalables à toute réévaluation véritable. « Mais ce que l'on vous fera entendre est du moins nouveau ; et si vous ne le comprenez pas, si vous comprenez le *chanteur* de travers, qu'importe ! C'est cela, la ‹malédiction du chanteur›. Vous pourrez entendre sa musique et sa mélodie d'autant plus clairement, au son de son fifre d'autant mieux – danser. *Le voulez-vous* ? » (FW 383).

56 C'est ce qui conduit Nietzsche, selon nous, à modifier le titre des *Idylles de Messine :* le *Lieder* rappelle le caractère allemand de sa nouvelle proposition. Il n'est pas question de valoriser le Sud au sens géographique, mais l'esprit qui sous-tend les créations. Il s'agit moins donc d'une ode aux troubadours comme idéal de réalisation ou de pensée, mais d'un modèle d'émancipation. Nietzsche s'inscrit dans une lecture romantique des trouvères, les assimilant à ceux qui s'élèvent contre le modèle régnant, qui s'en émancipent. Voir notamment sur ce sujet : Tilman Borsche, « Vom romantischen Traum einer fröhlichen Wissenschaft », in : *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 175–199. Ceci est encore visible dans le tableau de Pétrone dressé par Nietzsche plus tard : « que l'auteur soit un Provençal, mon instinct le plus intime me le souffle » (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.615). Au provençalisme, aux troubadours donc, Nietzsche associe une position face à la vie bien plus qu'un enseignement théorique – comme le souligne encore Tilman Borsche : « Sie ist der Ausdruck einer Lebensform, nicht die Übung einer akademischen Disziplin. » (195). C'est encore cette idée qui préside dans l'analyse de la notion de gai savoir de Patrick Wotling : « En d'autres termes, le gai savoir traduit bien plus un état du vivant qu'un mode de connaissance – en spécifiant le nouveau type de rapport à la réalité qui résulte de cet état » (Wotling, « ‹Peut-être le rire aussi a-t-il encore un avenir !› », 142).

Du Prince Vogelfrei à Zarathoustra

> « Gai savoir » : cela veut dire les saturnales d'un esprit qui a résisté patiemment à une terrible et longue oppression [...] et qu'envahit soudain l'espoir, l'espoir de la santé, *l'ivresse* de la guérison (FW, Avant-propos 1).

Si *Le Gai savoir* célèbre des saturnales, ce sont celles de la poésie. Les apparentes contradictions entre un discours « philosophique » critique de l'art poétique et une pratique récurrente et assumée ne résistent pas à l'analyse. Les nombreux reproches adressés aux poètes ne sont pas une condamnation de leur art mais de la philosophie et de l'usage qu'elle en fait. Nietzsche passe ainsi à l'offensive, c'est-à-dire à la pratique : il faut en finir avec les valeurs délétères qui minent les sociétés européennes et avec la toute-puissance d'un optimisme socratique qui identifie la vie un problème qu'il faudrait résoudre. Or dès *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche démasque le véritable antagonisme de cette interprétation mortifère : la poésie qui, sur le terrain même de la philosophie – le langage –, permet l'acceptation et le dépassement de la connaissance tragique, offre une joie et une gaieté sans commune mesure, non artificielles mais pleinement conscientes du « tragique du monde ».

« Je ne parlerai que de *l'antagonisme le plus éminent* à l'égard de la considération tragique du monde, je veux parler de la science, par essence profondément optimiste, avec à sa tête son ancêtre Socrate » (GT 16). Pour régner en maître, l'optimisme socratique devait nécessairement incorporer l'idée que la poésie – tout l'art en vérité – était de moindre valeur que la science. Cela étant admis, rien ne s'opposait plus à ce que la poésie soit réduite en esclavage par la philosophie, que sa puissance soit mise au service des valeurs. Face à cette situation, le diagnostic de Nietzsche est simple : renverser la position de la poésie, c'est la faire passer d'instrument de servage moral et axiologique à celui d'agent émancipateur. Désormais, l'art ne se dévoue plus à l'incorporation ou au soutien des valeurs mais à leur négation. Il ne participe plus à former des esclaves, des croyants, mais à séduire des esprits libres. À ce titre, la poésie du *Gai savoir* n'est pas un pur ajout qui se suffirait à lui-même – comme semble l'indiquer son titre trompeur – mais bien une partie de l'ouvrage qui œuvre philosophiquement au même titre que ses parties en prose.[57] En parodiant le recours instrumental à l'art poétique, en le mettant à son tour au service d'une tâche et en dénonçant cette tendance, Nietzsche émancipe définitivement la poésie elle-même du joug de la philosophie – elle ne peut donc plus

57 C'est également à cette conclusion que parvient Sebastian Kaufmann dans son article : « Es handelt sich gerade nicht um einen bloß angehängten lyrischen Zyklus, der im Grunde, so wie der separat publizierte ‹Urtext› der *Idyllen aus Messina*, für sich steht, sondern um ein konzeptionell-poetologisch mit dem Voranstehenden verzahntes Teilstück der *Fröhlichen Wissenschaft*, nach dessen inter- bzw. intratextuellen Bezügen zu deren fünf ‹Büchern›, aber auch zur Vorrede von 1886, die bereits in einem radikalen Bekenntnis zum ästhetischen Schein gipfelt, folglich noch eigens zu fragen wäre » (Kaufmann, « Nietzsches ‹Rezyklierung› der *Idyllen aus Messina* », 132).

non plus être un pur délassement, un simple contrepoids à une activité scientifique.[58] Cette poésie, il faut l'entendre au sens large : il ne s'agit pas de libérer une pratique poétique formelle, restreinte, voire d'agrément, mais le socle même de toute activité interprétative. Notre monde est assimilable à un poème, une création. La philosophie elle-même est de nature poétique.[59] Aussi, le changement de statut de la poésie préside nécessairement à tout renversement axiologique efficace : la vie a besoin de poètes, de créateurs, mais ceux-ci doivent être libres. Les frontières entre philosophie et poésie sont vouées à s'effacer pour laisser place à un créateur pluriel, à la fois poète, esprit libre et législateur.

> Les *Chants du Prince Hors-la-Loi* en grande partie composés en Sicile rappellent très expressément l'idée provençale de la « *gaya scienza* », cette unité du *troubadour*, du *chevalier* et de *l'esprit libre* par laquelle cette magnifique culture ancienne des Provençaux se distingue de toutes les cultures équivoques (EH, FW).[60]

Nietzsche, le Prince Vogelfrei, conquiert donc, dans cet ouvrage, son droit à créer. Il est l'étape préalable à une nouvelle génération de poètes, dont l'avènement est annoncé à maintes reprises, y compris poétiquement : un poète pleinement conscient de la nature de sa pratique, détaché de toute morale, ouvert au jeu et à la légèreté.

> Hier sass ich, wartend, wartend, – doch auf Nichts,
> Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts
> Geniessend, bald des Schattens, ganz nur Spiel,
> […]
> Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei –
> – Und Zarathustra gieng an mir vorbei … (FW, Sils-Maria, KSA 3.649)[61]

Si *Le Gai savoir* est une introduction à *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883–85), c'est précisément parce que l'ouvrage permet à la poésie de se déployer philosophiquement et ainsi de se confondre avec l'activité philosophique pour redevenir un modèle interprétatif, le socle d'un « réarrangement » du monde. « C'est seulement en créateur que nous pouvons anéantir ! » (FW 58). Il est donc bien question d'une renaissance : celle d'un type libéré du joug des valeurs, de ses idéaux, celle de poètes législateurs en somme :

---

58 C'est ce que postule notamment Marco Brusotti, en particulier dans le chapitre *Leben als ästhetisches Phänomen und Leidenschaft der Erkenntnis : « Die fröhliche Wissenschaft »*, in : *Die Leidenschaft der Erkenntnis : Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von « Morgenröthe » bis « Also sprach Zarathustra »*, Berlin 1997, 380–488.

59 « Grand embarras : la philosophie est-elle un art ou une science ? Dans ses buts et ses produits, elle est un art. […] Elle est une forme de l'art poétique » (Nachlass 1872/73, 19[62], KSA 7.439).

60 Trad. Éric Blondel, Paris 1992.

61 « Assis-là, j'attendais, n'attendais – rien pourtant, / Par-delà Bien et Mal, et tantôt jouissant / De la lumière, ou de l'ombre, rien qu'un jeu, rien / […] Quand, tout à coup, l'amie ! L'Un est devenu Deux – / – Alors Zarathoustra passa devant mes yeux … » (*Sils-Maria*, in : *Poèmes complets*, 39).

des créateurs conscients de leur force, de leur pouvoir, de leur tâche. La renaissance d'une poésie « modèle » enfin, déterminée à créer de nouveaux poèmes, de nouveaux mondes, de nouveaux jeux, sous l'égide d'une gaieté sans précédent. Une poésie qui, à l'image des troubadours selon Nietzsche, a identifié son véritable antagonisme, l'ennemi de toute allégresse authentique, de tout « gai savoir » : non la connaissance mais la colère et la tristesse, l'optimisme de la science.

> Dans la noble et royale cité de Toulouse, vécurent sept vaillants, sages, subtils et réservés seigneurs qui éprouvèrent le désir et le grand Amour de retrouver cette merveilleuse et vertueuse Dame Science, afin qu'elle leur donne le gai savoir pour composer des poèmes en langue romane […] pour instruire les ignorants et freiner les amoureux fous et sots, de même que pour vivre dans la joie et la liesse et fuir la colère et la tristesse, ennemies du gai savoir.[62]

Bibliographie

Anglade, Joseph : *Las Leyes d'Amor*, Toulouse 1919

Baldelli, Giulia : « Von Spechten und Lacerten : Nietzsches Auseinandersetzung mit der Epigrammtradition in *Dichters Berufung* », in : Christian Benne / Claus Zittel (éd.), *Nietzsche und die Lyrik : Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 173–190

Borsche, Tilman : « Vom romantischen Traum einer fröhlichen Wissenschaft », in : *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 175–199

Brusotti, Marco : *Die Leidenschaft der Erkenntnis : Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von « Morgenröthe » bis « Also sprach Zarathustra »*, Berlin 1997

Eldridge, Hannah Vandegrift : *Metrical Claims and Poetic Expérience : Klopstock, Nietzsche, Grünbein*, New York 2022

Forrer, Thomas : « Rhythmische Parodie : Friedrich Nietzsches Gedicht *Dichters Berufung* », in : Felix Christen / Thomas Forrer / Martin Stingelin / Hubert Thüring (éd.), *Der Witz der Philologie : Rhetorik – Poetik – Edition*, Frankfurt a.M., 108–122

Gilman, Sander L. : « Incipit parodia : The Function of Parody in the Lyrical Poetry of Friedrich Nietzsche », in : *Nietzsche-Studien* 4 (1975), 52–74

Grundlehner, Philip : *The Poetry of Friedrich Nietzsche*, New York 1986

Hall, Joshua M. : « Slanted Truths : *The Gay Science* as Nietzsche's *Ars Poetica* », in : *Evental Aesthetics* 5/1 (2016), 98–117

Kaufmann, Sebastian : « ‹‹Verbessert›, ‹verlängert›, zum Theil verkürzt, dieser Sammlung einverleibt› : Nietzsches ‹Rezyklierung› der *Idyllen aus Messina* in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* », in : Christian Benne / Claus Zittel (éd.), *Nietzsche und die Lyrik : Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 115–134

Künßberg, Eberhard von : « Vogelfrei », in : *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Germanistische Abteilung* 58/1 (1938), 525

Métayer, Guillaume : « Nietzsche : Philosophie des valeurs et valeur de la poésie », in : Olivier Gallet / Adeline Lionetto / Stéphanie Loubère / Laure Michel / Thierry Roger (éd.), *Le poète et le joueur de quille : Enquête sur la construction de la valeur de la poésie (xiv-xxi^e siècles)*, Rouen 2023, 159–173

Métayer, Guillaume : « Nietzsche poète du *Gai savoir*, ou la folie de l'épigramme : À propos d'une traduction récente », in : *Études Germaniques* 2/26 (2012), 333–350

62 Joseph Anglade, *Las Leyes d'Amor*, Toulouse 1919, t. I, 8–9.

Patoussis, Stavros : « Philosophie als Tanz : Eine philosophische Lektüre von *An den Mistral. Ein Tanzlied* », in : Sebastian Kaufmann / Katharina Grätz (éd.), *Nietzsche als Dichter : Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin 2017, 179–205

Sicre, Hélène : « *Dichters Berufung* contre *The Raven* : La poésie selon Nietzsche et Edgar Allan Poe », in : Céline Denat / Patrick Wotling (éd.), *Nouvelles pistes nietzschéennes : Tendances actuelles de la jeune recherche*, Reims 2024, 17–38

Wagner, Patrick : « Schein und Wahrheit : Nietzsches Philosophie der Poesie », in : Sebastian Kaufmann / Katharina Grätz (éd.), *Nietzsche als Dichter : Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin 2017, 315–337

Wokalek, Marie : « Nietzsches *Nach neuen Meeren* : Verdichtung eines Aufbruchs ins Unbestimmte », in : Christian Benne / Claus Zittel (éd.), *Nietzsche und die Lyrik : Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 269–279

Wotling, Patrick : « ‹Peut-être le rire aussi a-t-il encore un avenir !› Hiérarchie, perspectivisme et problématique des valeurs dans l'idée de gai savoir », in : *« Oui, l'homme fut un essai » : La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris 2016, 129–147

Alexander Rueger

Nietzsche's "Sensualism" from 1885 to 1888

Abstract: After having held through much of his career the view that our senses and our intellect falsify the world, Nietzsche published in *Twilight of the Idols* the claim that the senses do not lie at all. A preparation for this apparent change of mind has often been seen in BGE 15, where Nietzsche seems to recommend "sensualism," at least for scientists working on the physiology of the senses. I try to characterize in some detail what "sensualism" means by drawing on contemporary discussions and suggest a clarifying reading of the argument in BGE 15. Nietzsche's attitude towards sensualism, however, is ambivalent. It is a suitable view to hold for scientists engaged in accomplishing "coarse tasks." But there is a nobler way of doing science, exemplified by Copernicus and Boscovich who "triumphed over the senses." I explicate this more nuanced attitude towards sensualism and suggest that the senses do not lie insofar as they show us *change*, that is, temporal relations between events, while they do lie about the events themselves. This happens to be a view that the eminent physiologist of the senses, Helmholtz, had arrived at in 1867.

Keywords: Falsification thesis, Senses, BGE 15, Hermann von Helmholtz, *Augenschein*

From early in his career, Nietzsche held a view that has been labeled the "falsification thesis"[1] and that he summarized in a fragment from 1886/87 as a "[d]ouble falsification, from the senses and from the intellect" (Nachlass 1886/87, 7[54], KSA 12.312).[2] All our beliefs are, in some sense, false on account of what the senses deliver and on account of our practices of conceptualization. A year or so later, however, in *Twilight of the Idols* (1888), he declared that the senses "do not lie at all" and that we "possess scientific knowledge today to precisely the extent that we have decided to accept the testimony of the senses" (TI, Reason 2 and 3). Commentators have detected a change of mind here: Nietzsche seems to have abandoned one part of the falsification thesis and affirmed his confidence in science. An important stepping stone on the way to the changed outlook has been seen in *Beyond Good and Evil* (1886), where Nietzsche apparently advocates for "sensualism," usually understood as the claim that all cognition is based on the deliverances of the senses and implying that the senses do not systematically lie (BGE 15). This developmental story, however, has to explain why Nietzsche, in *Beyond Good and*

1 See Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990.

2 All translations are my own, unless noted otherwise.

Dr. Alexander Rueger, University of Alberta, Department of Philosophy, Assiniboia Hall, Edmonton, Alberta, T6G 1C9, Canada, E-Mail: arueger@ualberta.ca

Nietzsche-Studien 54 (2025), 59–80 Published online Januar 17, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2024-0024

Evil and in *Twilight of the Idols*, celebrates scientists like Copernicus and Boscovich who had "triumphed over the senses" by designing theories that went against what seems evident to everybody: we see the sun move across the sky and we see and feel material bodies.[3] In what ways did these exemplary scientists accept and rely on the testimony of the senses and avoid falling for the temptations of *Augenschein*? I suggest that an answer to this question is required to have a clearer idea about what sort of sensualism Nietzsche may have supported.

In the following, I try to follow this theme from the time of the composition of *Beyond Good and Evil* to that of *Twilight of the Idols*. I start by reexamining the reference to sensualism in *Beyond Good and Evil*. Nietzsche argues that a physiologist of the senses – contrary to Friedrich Albert Lange's opinion in his *Geschichte des Materialismus* (1st ed. 1866; 2nd ed. 1873–75) – cannot coherently hold on to idealism. His argument raises a version of the "problem of empirical affection" that had plagued Kantians since the 1790s and that is laid out, for instance, in one of Nietzsche's standard references for the history of philosophy, Friedrich Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866). Although Nietzsche does not explain what he means by this sensualism – a view that is supposed to allow the physiologists to do their work with a "good conscience" (BGE 15), I suggest, based on Lange's discussion of sensualism, that what Nietzsche actually recommends is a kind of materialism, albeit as a "regulative hypothesis." This interpretation agrees with many notes in the *Nachlass*, where materialism (in the form of atomism) is similarly recommended as a heuristic for science – with the important qualification that this science is suitable for the "world of *Augenschein*" (Nachlass 1885, 34[247], KSA 11.504).[4] In BGE 12 and 14 (and in TI, Reason 5), he contrasts scientific theories ("materialistic atomism"), which rely on *Augenschein* by requiring that the postulated atoms are to be represented as miniature macroscopic bodies, with the apparently superior theory of Roger Boscovich, which rejects this requirement and posits unextended atoms or force centers, which Lange, on account of their unintuitive nature, their lack of *Anschaulichkeit*,[5] classified as "transcendent" entities.[6] For Nietzsche, however, the advantage of Boscovich's theory lies precisely here: because it is not *anschaulich*, it prevents the "sensualist coarse prejudice" that the senses give us "the truth about things" (Nachlass 1887, 9[97], KSA 12.390). The contrast between *Augenschein*, as a superficial view, and more refined scientific insight figures again in *Twilight of the Idols* in the allusion to Copernicus. Since we have science only to the extent that

3 See BGE 12: "it was the greatest triumph over the senses that has been achieved so far on earth." See also TI, Reason 5: with respect to the apparent movement of the sun, the erroneous view "has our eye […] as a perpetual advocate."

4 The usual translation of *Augenschein* as "evidence" is therefore misleading because it suppresses the critical way in which Nietzsche uses the term (see section II below). I therefore retain the German word.

5 Again, there does not seem to be a fully adequate translation. *Anschaulich* involves both, "visualizable" and "intelligible." The translation as "intuitive," I think, does not capture this.

6 Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2nd ed., vol. II, Leipzig 1875, 272.

we accept the testimony of the senses, the latter must be intended as the contrast to *Augenschein*. But what is this testimony such that we should rely on it?

Mattia Riccardi has proposed an answer: in *Twilight of the Idols* Nietzsche allows that there are "pure sensations," which are not interpreted by the intellect and thereby made to lie.[7] Such a contrast between pure and interpreted sensations would indeed account for the opposition of the testimony of the senses and *Augenschein*. But it seems difficult to connect such pure sensations – which do not "falsely represent because they do not represent at all"[8] – with the business of science. I suggest an alternative by focusing on Nietzsche's qualified statement: "Insofar as the senses show becoming, passing away, change, they do not lie …" (TI, Reason 2). The senses do not lie when we take (temporal) relations between sensations (pure or not) ontologically seriously rather than the relata, the sensations themselves. The change of sensations in consciousness is taken to indicate changes in the world of "flux" without a claim to know what it is that changes. This view, a kind of epistemic structural realism, is similar to ideas that Helmholtz had formulated around 1870 and which are a special case of Lange's observation: "With the progress of science we gain more and more knowledge about the *relations* of things and become more and more uncertain about the subject of these relations."[9]

I The Argument of BGE 15

Nietzsche's conviction that we are irredeemably caught in the "*Lug und Trug*" of sensation and of the intellect (D 117) has two sources: his early and never modified belief that the world, ultimately, is Heraclitean flux and that we, in order to secure survival as organisms, have to impose, through our senses and our intellect, a certain degree of order and stability on this reality. This belief was also, at least in the early Nietzsche, confirmed by the problems philosophers in the Kantian tradition had in defending themselves against the complaint that the unknowability of things in themselves leads to skepticism, that is, the complaint that what we call knowledge is only about a *scheinbare*, not the real world. The Kantians of the 1790s had fought this fight against Kant's critics, and the Neo-Kantians in the second half of the nineteenth century still had to deal with the same issues. Although a card-carrying Kantian should not admit that what we know about the world of appearances is a falsification of the world of noumena, the incautious reception of the results of the physiology of the senses by Neo-Kantians – most importantly for Nietzsche, by Lange and in an anticipatory way

7 Mattia Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2021.
8 Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, 116.
9 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 266.

by Schopenhauer[10] – could only compound the difficulties. The opposed realist view asserted that we have knowledge of a mind-independent material world, that is, in Kantian terms, of things as they are in themselves. Since this external world was usually thought of as constituted by matter, contemporary literature only occasionally kept realism and materialism conceptually apart. (I shall follow this habit here; only later, in section III, the finer distinction will become important.) In his *Geschichte des Materialismus*, Lange made abundantly clear that materialism, as a heuristic in the practice of science, has been and continues to be fruitful; his main point, however, was that the materialist in the end has to admit that the results of research – not least in the physiology of the senses – require an idealist view. The materialist's matter, with all its properties, has to be regarded as a representation, a mere appearance, in our mind because these properties themselves are the product of our "*Empfindungsmechanismus*," that is, the physiology of our sense organs.[11]

In BGE 15 Nietzsche puts his finger on this issue:

> In order to pursue physiology with a good conscience, one has to insist that the sense organs are *not* appearances in the sense of idealist philosophy: as appearances they could not possibly be causes! Sensualism, therefore, at least as a regulative hypothesis, certainly as a heuristic principle. – What? And others even claim that the external world is the product of our organs? But then our body, as a part of the external world, would be the product of our organs! But then our organs themselves would be – the product of our organs! This is, it seems to me, a complete reductio ad absurdum: supposing that the notion of a causa sui is a complete absurdity. Hence the external world is *not* the product of our organs –? (BGE 15)

The project of a physiology of the senses was to investigate causal relations: how external objects affect the sense organs and how they, in turn, give rise to our representations of the external world. Ignoring the second part of the text (starting with "What?") for now, Nietzsche's lapidary statement that appearances cannot be causes is mysterious because, for the idealist, causation is a relation *only* between appearances. Surely, Nietzsche was aware of this and, for instance, critically remarked on attempts to infer from appearances to things in themselves as their cause (e.g., HH I 16). What could he have in mind with this statement, which, if true, would indeed be an obstacle for doing physiology?

Nietzsche's argument for the claim about the causal impotence of appearances is actually given in the second part of BGE 15. In fact, the issue he raises here for the idealist is an old problem that had been discussed by critics of transcendental idealism since Friedrich Heinrich Jacobi first brought it up in 1787: the problem of "empirical affection," which was among the problems that motivated Kant's critics in the 1790s, who

10 For an overview, see, e.g., Mattia Riccardi, "*Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus": Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel 2009, 54–70.

11 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 58.

accused him of skepticism.[12] The problem in its general form is this: objects of experience are appearances, that is, on a popular understanding of Kant, they are representations in the mind. The table in front of me is nothing but the table-wise representation I have. If this is granted, then it is paradoxical that this empirical object, the table, should be able to causally affect me so that I have those representations, which, after all, are precisely those that constitute the empirical object. How could the very representations that constitute the table at the same time cause me to have these representations? If x constitutes y, y cannot be a (or the) cause of x. Nietzsche poses this general problem for the special case of sense organs in the second part of the text. To make the difficulty for the idealist more vivid, he adds that if x constitutes y, then y could only be the cause of x if we allow x to be a *causa sui*, a supposed absurdity. This *reductio* establishes the claim that objects, as appearances or representations, cannot be causes.

The transcendental idealist might object that Kant's notions of appearance and representation have been misunderstood in setting up the *causa sui* argument. Nietzsche confuses an empirical or psychological concept of representation with the transcendental notion Kant employs, where the former merely designates a state of mind while the latter always contains a reference to things as they are in themselves.[13] It is indeed interesting that these things are left out of Nietzsche's discussion[14] – in contrast, for instance, to many places in Lange where he emphasizes that sense organs (and the brain) are nothing but representations but that they are always appearances of unknowable things in themselves.[15] On this view then, the empirical objects are "mere" appearances but they are not fully constituted by their representations; they have a "ground" in the noumenal, mind-independent world. How this "grounding" is to be understood is, of course, a major problem since it is officially ruled out that appearances are caused by things in themselves.

In his *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, one of Nietzsche's standard references in the history of philosophy, Ueberweg gave a formulation of the problem that comes close to Nietzsche's own. But Ueberweg made clear that he thought that the difficulty arises only for idealists like Sigismund Beck, who tried to eliminate things in themselves:

---

12 For an overview of the history of the problem up to the end of the nineteenth century, see Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, vol. II, Stuttgart 1892, 35–53. For a recent re-evaluation, see Nicholas Stang, "Who is Afraid of Double Affection?", *Philosopher's Imprint* 15 (2015), 1–28.

13 See, e.g., Paul W. Franks, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, MA 2005, 158–61.

14 Though this is presumably motivated by Nietzsche's long-standing conviction that things in themselves should be eliminated from such discussions on account of their notion being incoherent. See Riccardi, *"Der faule Fleck."*

15 See, e.g., Lange, *Geschichte des Materialismus*, 73–6. Because he reads the text as consisting of *two* arguments, Sommer found the claim about appearances not being able to cause anything so perplexing that he conjected Nietzsche must have had in mind a "pre-Kantian form of idealism." See Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2016, 167.

> Beck eliminates the question about the origin of the empirical matter of representations by assuming an affection of the senses by appearances (since the appearances themselves are only representations, however, this assumption involves the absurdity that the origin of our representations in general is conditioned by the effect of our representations on our senses, that is, that our representations affect us before they exist.[16]

The attempt to hold on to noumenal causation, or grounding of appearances by things in themselves, while also allowing empirical affection (appearances cause representations) led Hans Vaihinger in 1884 to propose the doctrine of "double affection,"[17] which he later however found contradictory as well.[18]

The problem of the causation of appearances by things in themselves thus remained an unresolved difficulty for the Neo-Kantians, although it was not often diagnosed as openly and succinctly as in Vaihinger's publications. The Neo-Kantians of his time, Vaihinger summarized resignedly, largely repeated the development of thought about this issue that exercised the Kantians of the 1790s, without having made substantial progress in a hundred years.[19] Meanwhile, physiologists and Kant sympathizers like Hermann von Helmholtz apparently practiced their trade without a bad conscience, readily admitting ignorance about things in themselves but invoking them in (more or less) cautious ways for explaining certain structures in our perceptions. Helmholtz sketched the framework of his sense-physiological investigations in this way: When we assume that perceptions occur in our mind according to causal laws, we can infer that when we experience *different* perceptions, they originate under different "*reale Bedingungen*" that must have occasioned the perceptions. About these conditions themselves, about the "*eigentlich Reale*" that is the basis of the appearances, we know nothing.[20]

In light of the argument in BGE 15, Helmholtz should not have been entitled to his good conscience.[21] Without admitting the "real conditions," the physiologist's frame-

16 Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, vol. III, Berlin 1866, 161.

17 Hans Vaihinger, "Zu Kants Widerlegung des Idealismus," in *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, Freiburg i.Br. 1884, 87–164: 145.

18 Vaihinger, *Commentar*, 53.

19 Vaihinger, *Commentar*, 50.

20 Hermann von Helmholtz, "The Facts in Perception" [1878], in *Epistemological Writings*, ed. Robert S. Cohen and Yehuda Elkana, trans. Malcolm F. Lowe, Dordrecht 1977, 159. Nevertheless, he went on to make distinctions with respect to the unknown conditions into those that determine at which place in space an object appears to us and those that occasion the changes in time of an object at a place. – I will return to Helmholtz' view in section IV below.

21 That the "good conscience" is a very ambivalent notion in Nietzsche has been pointed out by German commentators. See, e.g., Luca Guerreschi, "Antinaturalistische Strategien in *Jenseits von Gut und Böse*," *Nietzsche-Studien* 52 (2023), 124–47, with further references. Compare also BGE 204: "Science is flourishing today and carries plenty of good conscience on its face." – On Nietzsche's knowledge of Helmholtz, see fn. 62 and 79 below.

work reduces to causation between mere representations. That this is an absurdity, Nietzsche had noted several times before *Beyond Good and Evil* in his *Nachlass*. Perhaps the earliest fragment on this issue is from winter 1883/84: "Our sense organs as causes of the external world? But *they* themselves are just effects of our 'senses.' – Our image of the eye is a product of the *eye*" (Nachlass 1883/84, 24[35], KSA 10.663). In spring 1884, Nietzsche finds Lange's view contradictory (or "at least indemonstrable") that the sense organs are merely appearances and effects of our senses. He even labels this view "the coarsest form of idealism" and provides a (surprising) "sufficient proof of the contrary": since objects, understood as mere representations, cannot cause anything, the fact that we have photographs of objects demonstrates that objects are causally efficacious (Nachlass 1884, 25[310], KSA 11.92).[22] In the same note, Nietzsche, as it were, stamps his foot and declares: "That tartarus stibiatus makes me vomit, has nothing to do with any 'appearances' and 'opinions'." This seems to correspond to the claim in a *Vorstufe* to BGE 15: "Therefore, sensualism as regulative hypothesis: as we have it in life. Nobody regards a beefsteak as an appearance" (KSA 14.350).[23] Such pronouncements will become important in understanding what Nietzsche might mean by sensualism in BGE 15.

II Sensualism

Lange famously claimed that: "The physiology of the sense-organs is developed or corrected Kantianism, and Kant's system may, as it were, be regarded as a program for modern discoveries in this field. One of the most successful inquirers, Helmholtz, has employed the views of Kant as a heuristic principle."[24] BGE 15 can be read as a direct response to this: Nietzsche argues that, on the contrary, the physiologist cannot use Kant but has to use sensualism as a heuristic (or regulative) principle. But what did Nietzsche mean by this? From the just quoted unpublished notes one might suspect that he had a version of realism or materialism in mind, according to which we take material objects (including the sense organs) in the external world to causally affect us and produce representations. The published text, however, is more cautious: apart from

22 I therefore think that it is not necessary (but of course possible) to assume, with Riccardi (*"Der faule Fleck"*, 128–34, and Mattia Riccardi, "Nietzsche's Sensualism," *European Journal of Philosophy* 21 (2013), 219–57), that Nietzsche spelled out the argument of BGE 15 *after* he studied Maximilian Drossbach's book in 1885 (*Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, Halle 1884). Paolo D'Iorio, however, has speculated that Nietzsche may have been acquainted with a 1875 article by Drossbach (reprinted in Drossbach's book), which he perhaps read already in 1881. See Paolo D'Iorio, "La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir," *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 257–94: 283 n.50.

23 See also how the idealist treats his lunch: Nachlass 1884, 26[430], KSA 11.265.

24 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 507.

qualifying sensualism as a "regulative hypothesis," the open question at the end leaves the issue of realism or materialism apparently undecided. Furthermore, a regulative principle in the Kantian tradition is a (transcendentally motivated) maxim for research that entitles one to treat a domain of objects "as if" they had certain properties, or "as if" they stood under certain laws. From such a maxim one is *not* entitled to *assert* as true that the objects indeed have such properties, etc. This qualification should be kept in mind in interpreting BGE 15, as well as the conditional phrasing ("*if* you want to do physiology") – two reminders that the text cannot straightforwardly be taken to express Nietzsche's own view.[25]

It has been suggested that the notion of sensualism relevant for BGE 15 is an epistemic one, not an ontological one. Maudemarie Clark and David Dudrick spell out the epistemic version as the view that "the senses are the only source of information or evidence" or (equivalently?) that "the senses are causal conditions of knowledge."[26] The ontological version, by contrast, takes sense perception as the criterion of reality: "only what is in principle sensible is real."[27] I shall adopt this distinction in the following, although the limitations of its applicability will become clear as I proceed.

At least the first of the epistemic formulations is uncontroversial and has been widely used in the nineteenth century. According to Heinrich Czolbe, the most prominent self-declared sensualist in Germany of the time, sensualism has to show "how perceptions, representations, concepts, judgments, inferences, the will etc. develop alone from the senses."[28] In their discussions of Czolbe's program, Hermann Lotze and, following him, Lange emphasized that sensualism, so characterized, is, in principle, neutral with respect to realism (or materialism) and idealism.[29] For the "strict" sensualist, they point out, it is of no concern whether sensations are caused by other representations (as idealism holds) or by matter, that is, mind-independent objects (as the materialist holds).[30] Czolbe, however, presents his position as a materialist, anti-idealist view.[31] The transformation of the apparently metaphysically neutral position into a metaphysical one comes about because he added a methodological postulate to the strict version of sensualism: he insisted that only "visualizable concepts" (*anschauliche*

25 As many commentators do, e.g., Maudemarie Clark / David Dudrick, *The Soul of Nietzsche's "Beyond Good and Evil"*, Cambridge 2012, 99–100. For criticism along these lines, see also Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, 168, and Guerreschi, "Antinaturalistische Strategien."

26 Clark / Dudrick, *The Soul*, 98 and 102.

27 Clark / Dudrick, *The Soul*, 97.

28 Heinrich Czolbe, *Neue Darstellung des Sensualismus*, Leipzig 1855, vi–vii.

29 Hermann Lotze, "Recension von Heinrich Czolbe, *Neue Darstellung des Sensualismus*" [1855], in *Kleine Schriften*, vol. III, Leipzig 1891, 238–57: 239–41, and Lange, *Geschichte des Materialismus*, 143. Lange calls this the "strict" notion of sensualism.

30 Kuno Fischer, *Francis Bacon und seine Nachfolger*, 2nd ed., Leipzig 1875, 512–3, made the same distinction (without reference to Czolbe).

31 Czolbe, *Neue Darstellung*, v: "sensualism or materialism."

Begriffe) must be admitted in the construction of a philosophical theory,[32] an addition that is not obviously implied by the strict version. The postulate is for Czolbe in practice satisfied only by *mechanistic* accounts of how representations are formed on the basis of external stimuli, how self-consciousness arises, etc.[33] By requiring *Anschaulichkeit* in this sense, he uses sensualism, as Lange says, "as a regulative principle, while the metaphysical principle is matter."[34]

Czolbe thus abandons the metaphysical neutrality of "strict" sensualism by imposing the requirement that the development of representations out of sense impressions be explained in a visualizable, that is, mechanistic way. Materialism is the result. In BGE 15, Nietzsche, by contrast, eliminates idealism as a metaphysical option for the physiologist and arrives at the recommendation of sensualism. On account of the elimination of one of the two metaphysical alternatives, the Nietzschean sensualist would seem to be committed to materialism. With idealism rejected, epistemic sensualism cannot remain neutral.[35] As a regulative hypothesis it should now be understood as the recommendation to treat the sense organs (and the external world generally) *as if* they were causally efficacious material objects. Since regulative principles do not assert anything about the world but merely ask us to treat the world *as if* it were such and such, there is no commitment to materialism involved – hence Nietzsche's ambivalent or tentative concluding question.

There is, of course, something unsatisfactory about such a position. But the understanding of sensualism and materialism as regulative hypotheses is, I think, as much as one can responsibly attribute to Nietzsche. It should be emphasized though that the sensualism he seems to recommend cannot be the "strict," metaphysically neutral sensualism of Lotze, Fischer, and Lange; nor can it be Clark and Dudrick's "epistemic sensualism" if "epistemic" were to be understood as involving no metaphysical commitment. If Nietzsche is right, sensualism involves realism or materialism, in the form of a regulative hypothesis.

It is well known that in the *Nachlass* he often classified mechanism and atomism as useful views in the scientist's toolbox – with caveats, of course. In spring of 1884, the "method of the mechanical world view is so far the most honest method" (Nachlass

32 According to Czolbe, sensualism has to give an account of the development of representations, consciousness, etc., avoiding all use of concepts of the supersensible, "exclusively through *anschauliche* concepts, judgments, and inferences" (vii).

33 Czolbe, *Neue Darstellung*, 3.

34 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 143. For further discussion of Czolbe's program, see Nadeem J. Z. Hussain, "Nietzsche's Positivism," *European Journal of Philosophy* 12 (2004), 326–68.

35 Unless, of course, there is a third alternative. Hussain, "Nietzsche's Positivism," has suggested that this alternative is Ernst Mach's phenomenalism (or "neutral monism"). For problems with this proposal, see R. Lanier Anderson, "Sensualism and Unconscious Representations in Nietzsche's Theory of Knowledge," *International Studies in Philosophy* 34 (2002), 95–117: 104–6, and Riccardi, "Nietzsche's Sensualism," 224–5.

1884, 25[448], KSA 11.132), and a year later: "the mechanistic [world interpretation] today seems to stand triumphantly in the foreground: clearly it has good conscience [!] on its side" (Nachlass 1885, 36[34], KSA 11.564). The caveats are noted at the same time: "the mechanistic notion of pressure and thrust is only a hypothesis on the basis of *Augenschein* and the sense of touch, although it may serve us as a regulative hypothesis for the world of *Augenschein*!" (Nachlass 1885, 34[247], KSA 11.504).

The term *Augenschein* in such passages is obviously meant critically. It has connotations of superficiality and illusion; the mechanistic world view is therefore a "*Vordergrunds-Philosophie*."[36] It is *Augenschein* that tells us: the earth does not move (BGE 10). And the often-quoted aphorism: "All credibility comes from the senses in the first place, all good conscience, all *Augenschein* of truth" (BGE 134) should be read with the same critical flavor of *Augenschein* in mind that is expressed in the claim that: "The law of identity [which Nietzsche rejects] has as its background the '*Augenschein*' that there are equal [*gleiche*] things" (Nachlass 1885, 36[23], KSA 11.561). This is made perfectly clear when Nietzsche calls Copernicus and Boscovich "the greatest and most victorious enem[ies] of *Augenschein*" and explains that Boscovich's theory of "dynamic atoms" or "centers of force" was the "greatest triumph over the senses that has been achieved so far on earth" (BGE 12). The praise for Copernicus is implicitly repeated in *Twilight of the Idols*: the "error" we commit when we take the sun to be moving rather than the earth has "our eye […] as its perennial advocate" (TI, Reason 5). This advocate, which Copernicus defeated, must be *Augenschein* rather than the "testimony of the senses," the acceptance of which is supposedly the necessary condition for science (TI, Reason 3).

Mechanistic atomism is suitable for the world of *Augenschein* – even though the atoms are, of course, invisible – because the atoms are imagined to be miniature versions of tangible bodies and hence "in principle" sensible objects.[37] Sensualism in this sense might seem to be a criterion of *reality* along the lines of Clark and Dudrick's ontological sensualism. But a refinement has to be made here: "in principle sensible" translates into the requirement that the entities postulated by the theories, and thereby the theories, should be *anschaulich*. This is a methodological maxim, a criterion not of reality but of *intelligibility*. With the possible exception of Czolbe, it was used as such by Lange and by many eminent physicists at the time.[38] According to Lange (who

36 See Nachlass 1886/87, 5[16], KSA 12.190.

37 See, for instance, Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.259: "The mechanistic world is imagined precisely in the only way in which the eye and the sense of touch represent a world to themselves."

38 British physicists of the time put perhaps the most emphasis on visualizable models of phenomena. Cf. the famous pronouncement by Lord Kelvin (1884): "It seems to me that the test of 'Do we or do we not understand a particular subject in physics?' is 'Can we make a mechanical model of it?'." This request for visualizability and intelligibility, however, is conjoined with the admission that such models are "not to be accepted as true in nature" (quoted in Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, trans. Philip P. Wiener, New York 1962, 71, 75).

even attempted something like a transcendental deduction of the maxim),[39] we do not understand – that is, find intelligible – any theory unless it operates with *anschauliche* hypotheses. But nothing is thereby decided about the reality of the entities the hypotheses postulate. Lange thus has no objections to using forces and action at a distance in physics, although the former are "*unsinnlich*" and the latter is "transcendent" or unintelligible. The criterion of intelligibility, Lange points out, is a main reason for the success of atomic theories.[40] But he clearly did not support ontological sensualism in Clark and Dudrick's sense.

Although he recommends mechanistic atomism as a heuristic for the world of *Augenschein*, Nietzsche also has reservations, which he articulates, for instance, in BGE 14. *Anschauliche* theories, of material atoms, e.g., encourage the application of the "*Wahrheits-Kanon* of the eternally popular sensualism," the "sensualist coarse prejudice,"[41] namely, to (mis)understand the methodological maxim as a criterion of reality (that is, in the sense of ontological sensualism) or as a much too narrow criterion of intelligibility. In order to discourage the prejudice, it is desirable to formulate theories that avoid *Anschaulichkeit* – and thereby can triumph over *Augenschein*. Boscovich's system of force centers accomplished precisely this by rejecting the assumption of the "*Klümpchen-Atom*" (BGE 12) in favor of the point atom that cannot, even in principle, be visible or touchable. Boscovich himself emphasized this feature of his proposal, which was, of course, not motivated by concerns about *Anschaulichkeit* but by mathematical difficulties in the treatment of inelastic collisions of extended atoms:

> for the purpose of forming an idea of a point that is indivisible and non-extended, we cannot consider the ideas that we derive directly from the senses; but we must form our own idea of it by reflection [...]. [Of this idea], using only the equipment that we have got together for ourselves by means of the senses from our infancy, we could not have formed any conception.[42]

For Nietzsche, this remoteness of the postulates of a theory from the senses is a tool in overcoming *Augenschein*. While the "eternally popular sensualism," understood in the

39 The notion of the atom is "a necessary representation in physics," because it is "the reflection of our organization: the atom would be [from a Kantian point of view] a creation of our subject but precisely for this reason it would be the basis of all of natural science" (Lange, *Geschichte des Materialismus*, 271). Similarly, the notion of a thing "is in fact only the desired resting point for our thinking. We know nothing except for the properties and their being-together in something unknown, the supposition of which is an invention [*Dichtung*] of our mind, albeit, apparently a necessary one that is necessitated by our organization" (274). The closeness to many of Nietzsche's views has often been noted. See George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983.

40 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 272 and 270.

41 See Nachlass 1887, 9[97], KSA 12.390: "the sensualist coarse prejudice that the sensations teach us *truths* about the things."

42 Roger Joseph Boscovich, *A Theory of Natural Philosophy* [1763], trans. J. M. Child, Chicago 1922, 133 and 137.

ontological sense, displays a "plebeian basic taste" and finds in "that which can be seen and touched"[43] the suitable tool to perform the "*coarse* work" of a "coarse industrious race of machinists and bridge builders," a "noble way of thinking" characterizes the anti-sensualist, the Platonist idealist: "precisely in the resistance *against* what falls into the senses [*Sinnenfälligkeit*] consisted the charm of the Platonic way of thinking, which was a *noble* way of thinking" (BGE 14).[44] Although Boscovich had of course nothing to do with idealism, it is easy to see some of this nobility, the "pathos of distance" from the senses (BGE 257), in his abstract theory that does not provoke the sensualist prejudice of the workers engaged in pursuing coarse tasks.

In a letter to Köselitz from late August 1883, Nietzsche emphasized that Boscovich's theory is "useless" for "practical applications" of science (no. 460, KSB 6.442); it does not assist the "machinists and bridge builders of the future," for which the "imperative" may be suitable that "[w]here humans have nothing more to see and to touch, there they also have nothing more to investigate" (BGE 14). By contrast, Nietzsche's view of Boscovich's achievement is well characterized in Lange's comparison of "idealist" and "materialist" researchers. The idealist scientist's work "often [...] stands in direct opposition [*Widerspruch*] to the testimony of the senses and of our understanding" – while

> materialism [...] suffers from a comfortable satisfaction with the world of appearances [...]. The urge to go beyond the apparent objectivity of the sensible appearances is missing, as is the urge to extract a completely new language from the things through asking paradoxical questions and to design experiments that [...] explode the customary view of the world [...]. Materialism in the natural sciences is, in one word, conservative.[45]

I shall come back to this characterization in the next section. For now, it remains to point out that BGE 14 classifies the "physiological workers" together with the engineers and others who are engaged in performing coarse tasks. According to Clark and Dudrick, Nietzsche unreservedly sides with these researchers – the ones who rely on the sensualist prejudice.[46] In light of his criticism of the prejudice, this seems quite implausible, however important their work might be for the "future." In fact, Nietzsche's reserva-

43 See Lange's characterization of Boscovich's theory and its modern developments as opposed to our "mental desires" (*Gemütsbedürfnisse*) for theoretical posits that we can, in principle, touch and see (Lange, *Geschichte des Materialismus*, 248–9).

44 A few years later, Pierre Duhem wrote his famous characterization of the British style of doing theoretical physics (with its insistence of visualizable, mechanical models) and the Continental style (with its preference for "abstract" theories). He described the impression of the French reader upon opening a British treatise on electricity: "In it there are nothing but strings which move around pulleys, which roll around drums, which go through pearl beads, which carry weights [...], toothed wheels which are geared to one another and engage hooks. We thought we were entering the tranquil and neatly ordered abode of reason, but we find ourselves in a factory." We witness here "a lapse in the faculty of abstracting, that is, a victory of the imagination over reason." See Duhem, *Aim and Structure*, 70–1 and 73.

45 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 229–30.

46 Clark / Dudrick, *The Soul*, 99–100.

tions carry over into BGE 15, where he recommends sensualism as a heuristic to physiologists.[47] One could say that Nietzsche's complaint against "the eternally popular sensualism" in BGE 14 is in fact a criticism directed against those who mistake a regulative or heuristic hypothesis for a true assertion about the world.

Riccardi agrees that BGE 15 *seems* to recommend a kind of materialism (of mind-independent objects).[48] But the previous section, he thinks, rules this out: Nietzsche rejects this materialism or "folk sensualism," partly because he does not want to bring back a view that has already been eliminated by Schopenhauer and Lange. Instead, Riccardi attributes to Nietzsche a "qualified sensualism" that treats sense organs as collections of force centers that interact with other force centers in the "external world." As plausible as this interpretation looks in light of Nietzsche's "power ontology," it overlooks the qualifier "regulative" in BGE 15. Nietzsche indeed rejects "folk sensualism" as a misunderstanding of regulative hypotheses as assertions about the world, a misunderstanding encouraged by *Anschaulichkeit*. But as long as the hypotheses are understood as regulative – that is, as I shall discuss in section III, as "interpretations" rather than "explanations" – folk sensualism is a suitable heuristic for the world of *Augenschein*. There is, however, a better or "nobler" alternative (though not necessarily for practical applications of science): the immaterialist mechanism of Boscovich, which allows the scientist to triumph over *Augenschein*, while still accepting the testimony of the senses. Insofar as this mechanistic theory replaces material atoms with extensionless force centers, accepting Boscovich's view implies that the late nineteenth-century convention of equating realism with materialism has to be given up. Nietzsche's regulative sensualism that implies the rejection of idealism, it turns out, does not imply materialism but "merely" realism: the realism of Boscovich's matter-less world.

47 Clark / Dudrick, *The Soul*, emphasize that in BGE 14 Nietzsche talks about "the Darwinists and anti-teleologists among the physiological workers, with their principle of 'smallest possible force' and 'the greatest possible stupidity'" and that he rejects such conceptions of physiology because they ignore the "will to value" in favour of the "will to truth," while in BGE 15 no such qualifications apply. Even if we grant that Nietzsche is here singling out an objectionable kind of physiology (see also Nachlass 1885, 36[34], KSA 11.564), it is still mysterious why Clark and Dudrick think that Nietzsche supports, or even counts himself among, the engineers that need the sensualist prejudice in order to accomplish their "coarse tasks." Phrases like "plebeian basic taste" and the obvious admiration for the Platonists should make one suspicious about attributing the sensualist position, as characterized, to Nietzsche. – The reference to the principle of the smallest possible force could be an allusion to Richard Avenarius' *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses* (Leipzig 1876), which Nietzsche read and excerpted in 1883/84.

48 Riccardi, "Nietzsche's Sensualism," 230–3.

III Explanation

The skeptical characterization of the "physiological workers" in BGE 14 is prefaced by Nietzsche's complaint that those who adhere to "popular sensualism" tend to mistake theories in physics for "explanations" of the world, while in fact – recognized only by a few contemporary minds – they are merely different "interpretations" (*Auslegungen*) of the world. The misunderstanding, as we have seen, is, according to Nietzsche, encouraged by the theories' *Anschaulichkeit*: accounts of phenomena that are couched in terms of *anschauliche* entities (like material atoms) are easily taken as explanations, that is, as giving us a true causal story. One might think that the misunderstanding could at once be corrected when we regard, with Nietzsche, such theories as merely regulative hypotheses. After all, Kant had insisted that on the basis of such hypotheses no proper – for Kant, mechanical – explanations can be given. We assume, for instance, that organisms are "natural purposes," that is, we assume them to be organized according to a purpose; but since there are no literal purposes in nature, no true causal stories can be derived from the regulative supposition. Although this view could account for Nietzsche's regarding theories even in physics as interpretations rather than explanations, he does not explicitly spell out his claim in these terms.

His skepticism about the ability of physics to provide such explanations, however, can be traced in earlier publications (e.g., GS 112) and in numerous places in the *Nachlass*. It is also not an attitude that is idiosyncratic to him. It can be found in scientists' pronouncements of the time and in Lange, who noted that "most of today's 'materialists' […] are essentially skeptics; they do not believe anymore that matter, as it appears to our senses, contains the ultimate solution of all the riddles of nature; yet they proceed in principle as if it were so."[49] In much the same terms Nietzsche himself diagnosed a development in science towards a "sovereign ignorance" (Nachlass 1886/87, 5[14], KSA 12.189). His claim in BGE 14 that only "five or six minds" had realized that physics is dealing with interpretations, not explanations, therefore is somewhat exaggerated. But his skepticism about explanation fits smoothly into this context.

Clark and Dudrick, however, have tried to rescue Nietzsche from the apparent skepticism and offered a reading of BGE 14, according to which Nietzsche himself did not let go of the image of physics as providing us with explanations (albeit of a Humean kind).[50] The availability of theories that explain the world differently than materialist atomism – namely, the availability of an immaterialist theory like Boscovich's – Clark and Dudrick claim, has confused people into believing that physics gives us only different interpretations of the world. This confusion is to be blamed on ontological sensualism, the mistaken view that a theory's *Anschaulichkeit* is an indication of its truth and

49 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 25. Stack, *Lange and Nietzsche*, sees in Lange an early conventionalist and instrumentalist. His view, Stack claims, influenced Nietzsche's view of science.
50 Clark / Dudrick, *The Soul*, 227–8.

its ability to give us true explanations of the world. Since Nietzsche rejects ontological sensualism as a prejudice, Clark and Dudrick conclude that he is entitled to the view that physics does explain, while accepting that there can be explanations that are better than others. They find the appropriate contrast in epistemic sensualism, the kind that Nietzsche supposedly embraces in BGE 15.

This extraordinary interpretation of BGE 14, I think, is hard to defend, both on contextual grounds and in light of the evidence of the *Nachlass* (which, however, is off-limits for Clark and Dudrick). Instead of dwelling on this, I add a further reason for doubting that Nietzsche maintains that physics explains the world. His general and often repeated view of explanation is neutral with respect to truth: explanations reduce the unfamiliar to what we are familiar with; such reduction gives us the feeling that we have understood something.[51] It seems clear, however, that he regards this sort of explanations critically, even though he can account for it in terms of securing the survival of the species. What could be objectionable to this explanatory practice and motivate skepticism? In a famous and widely discussed speech on *The Limits of Our Knowledge of Nature* (1872), the eminent physiologist Emil du Bois-Reymond proposed a reason.[52] Our desire for explanations, he said, cannot ever be satisfied by atomistic mechanism; all that it delivers is "only a sort of substitute for an explanation." This is because these theories "in fact, carry over into the region of the minute and invisible the concepts we obtained in the region of the gross and visible."[53] Thus, the very advantage that Lange saw in the *Anschaulichkeit* of atomism is turned by du Bois-Reymond into the claim that such atomistic theories abdicate the task of giving satisfactory explanations because they try to account for the unfamiliar and invisible in terms of what we are familiar with.[54] Nietzsche saw this problem with "explanation" in a similar way: "To trace an unfamiliar thing back to things we are already familiar with, to get rid of the feeling of strangeness – that *counts* for our feeling as *explaining*. We do not want to 'know' [*erkennen*]; we rather do not want to be disturbed in our belief that we already *know* [*wissen*]" (Nachlass 1885, 34[246], KSA 11.502–3).

Although scientists, according to Nietzsche, "instinctively" aim at explanation in the sense of reducing the unfamiliar to the familiar, their practice shows that what actually has recently happened is the reverse; the theories dissolve the known into the unknown (Nachlass 1886/87, 5[14], KSA 12.189). Boscovich again is an illustration, although Nietzsche does not mention him in this fragment. Because his theory does not reduce the unfamiliar to what we know, i.e., because he does not give explanations in

51 See, for instance, Nachlass 1885, 34[246], KSA 11.502–3 and GS 355.

52 Lange devoted considerable space (in the 2nd edition of the *Geschichte des Materialismus*) to discussing du Bois-Reymond's views.

53 Emil du Bois-Reymond, "The Limits of our Knowledge of Nature" [1872], *Popular Science Monthly* 5 (1874), 17–32: 21–2.

54 Like Lange, du Bois-Reymond regarded theories like Boscovich's as unintelligible and therefore did not take them seriously as a way to overcome the limits of our knowledge of nature.

this sense, he reveals to Nietzsche that the business of physics is actually to give interpretations instead of explanations.[55]

In sum: the *Anschaulichkeit* of materialist mechanistic theories tempts people to regard them as more than regulative hypotheses. This temptation is minimized by Boscovich's theory, which Nietzsche understands as exemplifying immaterialist or dynamic mechanism. It is an interpretation, rather than explanation, of the world, an interpretation that suggests a "scientific image" of the world, in contrast with the "manifest image," the world of *Augenschein*.[56]

IV The Senses Do Not Lie at All

If Nietzsche did not unambiguously embrace sensualism in *Beyond Good and Evil*, it becomes a deeper mystery why he seemed to have presented, shortly after 1886, a view that does sound very much like it. We have seen that in *Twilight of the Idols* he distinguishes between *Augenschein* and the testimony of the senses and uses the distinction to praise the triumph over the former (in Copernicus, though Boscovich is now not mentioned or alluded to) while maintaining that the senses do not lie and that we have science only to the extent that we have accepted the testimony of the senses (TI, Reason 2 and 3). The world of *Augenschein*, obviously, is the product of the senses, together with the intellect – a product that is a falsification of the world. This is Nietzsche's view throughout his career, although what is being falsified in his later opinion is no longer a world of things in themselves but, perhaps, a "chaos of sensations" or a world of centers of force.[57] In *Twilight of the Idols*, the senses do not lie, but only "what we *make* of their testimony injects the lie [...]. 'Reason' [the intellect] is the cause of our falsification of the testimony of the senses" (TI, Reason 2). The senses are innocent and only reason, with its "categories" of unity, thinghood, substance, permanence is to be blamed. Apart from the accusation of thoroughgoing falsification by reason, this is reminiscent of Kant's view in the first *Critique* that what the senses deliver cannot be false because they do not judge at all. Nietzsche's claim, however, seems to repudiate much of what he had pronounced

55 See also Nachlass 1885, 36[34], KSA 11.565, where the "dynamic world interpretation" is contrasted with "explanation." There is a tension in Nietzsche's attitude towards the notion of explanation as reduction of the unfamiliar to the familiar. While he is often clearly critical of the notion (e.g., in GS 355), he also, especially in the *Nachlass*, sometimes advocates the view that the task of science is to give us accounts in terms of concepts that we can "imagine" (*vorstellen*): see, for instance, Nachlass 1885/86, 2[83] and 2[88], KSA 12.102–4 and 105. Boscovich's forces, acting at a distance, do not live up to this requirement and therefore are lacking with respect to this view of explanation. What is required, as he puts it in BGE 36, is to see the world "from within." On this program see, e.g., Riccardi, *"Der faule Fleck"*, 120–8.
56 This is also the way Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, Berlin 2014, understands Nietzsche's view (e.g., 49).
57 See Riccardi, "Nietzsche's Sensualism."

previously, namely that there is a "double falsification," from the senses and from the intellect (Nachlass 1886/87, 7[54], KSA 12.312). Since such falsifications are necessary for the survival of the species and have evolved accordingly,[58] it is surprising that Nietzsche now seems to exempt the senses from this development and only includes the intellect in it. While it is evident that by the time of *Twilight of the Idols*, he has not given up on the "falsification thesis" or adopted a form of common-sense realism, as Clark once suggested, the re-distribution of blame is striking.

Riccardi has proposed a straightforward answer to the question of what Nietzsche could have meant by "the senses do not lie at all."[59] In *Twilight of the Idols* he must be distinguishing between sensations that are "interpreted" by the intellect according to its categories and "pure" sensations that are not yet touched by such interference. Thus, while in D 117 or GS 110, for instance, Nietzsche still held the comprehensive falsification view, in *Twilight of the Idols* he has retreated to a selective view. Why this partial change of mind concerning falsification should have occurred, is left open. But Riccardi points out that the distinction was not an innovation of Nietzsche's; it was widely available to nineteenth-century physiologists.[60] It had been an ingredient in Helmholtz's (and other's) framework[61] from early on as the distinction between "sensations" and "perceptions," where the former are the "raw materials" from the sense organs (nerves), upon which intellectual functions operate, unconsciously, to produce perceptions (e.g., representations of three-dimensional objects).[62] These operations were usually labeled "unconscious inferences" that the mind performs, a form of inductive inferences, whose status and origin remained somewhat vague.[63] Lange's reception of this view, which largely follows Helmholtz, culminates in the claim that the eye itself "makes, as it were, a probabilistic inference, an inference from experience, an incomplete induction […]. [I]n this case, seeing itself is an inference and the inference is performed in the form of a visual representation […]. Seeing and inferring are here one and the same." More explicitly than Helmholtz himself, Lange insisted that he regards it "as methodologically inadmissible to separate in this case [the act of] inferring and [the

58 See, for instance, Nachlass 1886/87, 6[8], KSA 12.236: "the conditions of our existence prescribe the general laws, within which we are allowed to see forms, shapes."

59 Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, 216–22.

60 Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, 118.

61 It is not known whether Nietzsche ever read anything by Helmholtz. But Lange's reports (*Geschichte des Materialismus*, 506–34) and other books Nietzsche read (see below, fn. 79) would have been sufficient to acquaint him with Helmholtz' physiological work.

62 The details of these operations are complicated and Helmholtz's views about them changed over time. See Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA 1990, chapter 5.

63 For the early Nietzsche's knowledge and reception of the doctrine of unconscious inferences, see Sören Reuter, "Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung: Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*," *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 351–72.

act of] seeing."[64] This sounds as if there cannot be anything like "innocent" sensations; they are too intimately interwoven with intellectual activities.

It is indeed clear to Helmholtz that what is immediately available in consciousness when we have experiences, is not the "raw" but the interpreted material, the full-fletched perceptions of objects, etc., as opposed to single sensations of colour or tactile sensations.[65] "The knowledge of objects precedes the knowledge of sensations," Ernst Cassirer summarized Helmholtz's view; the former is "far superior in clarity and distinctness" than the latter, and we have to make special efforts and learn how "to direct our attention on our particular sensations" in an act of conscious reflection.[66] The thus isolated sensations – which, to repeat, are not available in immediate experience, i.e., before reflection – Helmholtz treats as "signs" or "symbols" in order to emphasize that, for all we know, they are not "images" that we could expect to resemble their causes in the external world. To even ask the question about such resemblance or correspondence of signs and what they signify does not make sense, he maintains; it would be as misguided as to ask "whether a certain sound is red, yellow, or blue. The representation and what is represented obviously belong to two wholly different worlds, which admit of comparison with each other as little as colours and sounds or as the letters of a book and the sound of the word that the letters indicate."[67]

The artificially isolated "pure" sensations, therefore, cannot "falsely represent because they do not represent at all," as Riccardi sums up what he takes to be Nietzsche's view.[68] The "pure" sensations do not give us (in Riccardi's terminology) pictorial or conceptual content; they are Helmholtzian signs, not images. In this respect, Nietzsche's sensualism can be regarded as a reliabilist view: "since sensations are causally warranted responses to external stimulation, it makes no sense to say that they falsify reality." They merely indicate the presence of a stimulus. Falsification, then, "first comes into play only once we have manipulated their [the senses] testimony."[69]

The reliability of the senses, according to Riccardi, is thus restricted to "pure" sensations as Helmholtzian signs. He also points out that in order to make sense of the idea of pure sensations, Nietzsche would have to be committed to Helmholtz and Lange's claim that to "attend to sensory qualities as such [...] is usually effortful and unnatural."[70] Following this interpretation, we can understand Nietzsche's earlier claims about

---

64 Lange, *Geschichte des Materialismus*, 525–6.

65 Hermann von Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig 1867, 432.

66 Ernst Cassirer, *Substance and Function* [1910], in *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, trans. W. C. Swabey and M. C. Swabey, New York 1953, 1–346: 290. Similarly Lange: although seeing and inferring are to be treated as one act, we are able to isolate the pure visual material "in abstraction," in an "artificial interpretation" of what we immediately experience (*Geschichte des Materialismus*, 526).

67 Helmholtz, *Handbuch*, 443; see also 445.

68 Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, 116.

69 Riccardi, "Nietzsche's Sensualism," 237–8.

70 Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, 116.

falsification by the senses as claims in which he did not yet make the distinction and treated sensations always as interpreted. The "double falsification," from the senses and from the intellect, could be accounted for along these lines. Riccardi's proposal also makes sense of Nietzsche's unusual choice of example in *Twilight of the Idols* (TI, Reason 3) where he praises the accuracy of our senses in the case of the nose. In the sense of smell, according to Riccardi, we are less likely to find "conceptual paraphernalia," that is, interpretation of sensations, than in the visual case and find it therefore easier to attend to the sensory qualities themselves.[71]

But what use could such pure sensations be to science? I am assuming that Nietzsche's claims that the senses do not lie and that we have science only to the extent we have accepted the testimony of the senses must be connected. Maybe this assumption is misguided. The contrast of *Augenschein* and testimony of the senses, however, seems to strongly indicate such a connection. But Nietzsche's admission of pure sensations in Riccardi's sense – "purely qualitative states of consciousness" – does not elucidate how the two claims might relate to each other.[72] We can, however, find a clue in the example of the accuracy of olfactory sense perception.

Nietzsche's analysis of this case emphasizes that the nose is capable of detecting "minimal differences of motion [*Bewegung*] […] that even the spectroscope does not detect" (TI, Reason 3).[73] Although it is notoriously difficult to understand why Nietzsche thought smells have anything to do with "motion,"[74] the point clearly is that the nose is a reliable and accurate detector for even minute *changes* in the environment. Thus, although olfactory sensations do not represent qualities of objects in the sense in which we attribute the quality of a smell to an object as one of its qualities, they do function as indicators of some "motion" or change when we think of the transition from a neutral olfactory state to, say, becoming conscious of a pleasant smell. Generalizing, one could say, with Nietzsche, that the senses do not lie insofar as they show us change.[75] And this is what he actually says in *Twilight of the Idols* when he qualifies "the senses do not lie at all" immediately afterwards as: "insofar as the senses show becoming, passing

71 Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, 122.

72 In fact, Helmholtz, although he accepted the existence of pure sensations, thought that they are of no use to science, except as objects of study for the physiologist and psychologist, not as a basis for scientific theories: "the subjective [pure] sensations are for the most part interesting only for such scientific investigations; when these sensations are noticed in the common use of our senses, they can only act as distortions" (Helmholtz, *Handbuch*, 432).

73 See also Riccardi's discussion of D 117 in "Nietzsche's Sensualism," 233–4.

74 Nor is it clear why he thought that the spectroscope detects "motion." In this case perhaps he was thinking of the detection of the vibrations of atoms or molecules that were thought to be the cause of light emission. See Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Der Fall Wagner" und "Götzen-Dämmerung"*, Berlin 2012, 292–4.

75 For a detailed interpretation of what Nietzsche means by change, see John Richardson, *Nietzsche's System*, Oxford 1996, 79–109, and the discussion in Meyer, *Reading Nietzsche*. From these analyses it is clear that Nietzsche's change or becoming includes much more than just change in time.

away, change, they do not lie" (TI, Reason 2). In this passage, Nietzsche observes that Heraclitus was correct in his ontology of flux but mistaken in his rejection of the testimony of the senses. If we trust this testimony *insofar* as it shows us change, we can say that the senses do not lie and actually provide us with the basis of a science that takes change seriously by eliminating the fiction of unchanging matter. The relations of temporally changing sensations (pure or not) indicate corresponding relations in the external world, even though the sensations themselves cannot be taken to represent objects or qualities.

This view is actually found in Helmholtz[76] as well: "our sensations [are] only signs of changes in the external world [...] and can only have the significance of images in the representation of the temporal sequence" of such signs.[77] That is, for Helmholtz, only the change, the temporal sequence of sensations, can make a claim to represent (be an image of) changes in the external world; the individual, isolated sensations can make no such claim:

> The only respect in which there can be an actual correspondence [*Uebereinstimmung*] of our perceptions with reality is in the temporal sequence of events [...]. Simultaneity, sequence, the regular recurrence of simultaneity or of sequence, can occur in sensations just as in the events. External events, just like their perceptions, happen in time, and, therefore, can the temporal relations among the latter be the correct image of the temporal relations among the former.[78]

Helmholtz presupposes that perceptions arise in us according to "fixed laws, so that when different perceptions force themselves upon us, we are entitled to infer from this a difference in the real conditions under which they were formed."[79] This quasi-transcendental assumption that all changes, in sensations and in the real world, happen in a *lawlike* way allows Helmholtz to claim that even though individual sensations are merely *signs* and not images, their lawlike changes, their relations in time, can serve as *images* of corresponding relations in the real world. Since science, for Helmholtz, aims at discovering the lawfulness of such temporal relations (*Zeitverhältnisse*), he can come to the optimistic conclusion that "what our sense organs accomplish is just sufficient for fulfilling the task of science and is also sufficient for the practical purposes of the acting human being."[80]

---

76 On Helmholtz' theory, see Michael Friedman, "Helmholtz' *Zeichentheorie* and Schlick's *Allgemeine Erkenntnislehre*," *Philosophical Topics* 25 (1997), 19–50: 28–37.

77 Hermann von Helmholtz, "Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft" [1869], in *Vorträge und Reden*, vol. I, Braunschweig 1884, 334–64: 360.

78 Helmholtz, *Handbuch*, 445. Although Nietzsche may not have read Helmholtz, this passage is quoted and sympathetically discussed by Otto Liebmann in *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 2nd ed., Strasbourg 1880, 195 ff., a book Nietzsche had read.

79 Helmholtz, "The Facts," 159.

80 Helmholtz, "Über das Ziel," 360.

This is evidently the view Nietzsche announced in *Twilight of the Idols*. Although he did not formulate the aim of science in terms of revealing laws of nature and had serious reservations about the very notion of such laws, he too claims that what the testimony of the senses provides us with, is the basis for our having science and that, therefore, what the senses accomplish is what science needs. His presupposition is that the real world is characterized by flux, of which changes in sensation provide us with a more or less coarse-grained image. To this extent, the senses do not falsify or lie.[81] It is perhaps not altogether far-fetched to recognize in this view a form of "epistemic structural realism," according to which the aim of science is not knowledge of things but of "the relations between things; outside those relations there is no reality knowable."[82] This is a more general claim than the one expressed by Helmholtz', who restricted the relations in question to temporal ones. But the underlying idea seems to be the same.

The senses then do not lie insofar as they present us with change, that is, with certain temporal relations between sensations. As the case of Helmholtz shows, this reliability in detecting change is of much more obvious significance to science than the existence of "pure" sensations as reliable indicators of external stimuli. Furthermore, the detection of such relations can be reliable, even when the sensations themselves are "manipulated" and thus are lying.

If it is true that Nietzsche (partially) changed his mind about the senses in *Twilight of the Idols*, what was the reason for this change? I can only offer a speculation. According to Matthew Meyer, Nietzsche had believed since the 1870s that Boscovich's immaterialist theory is the way to make contact between his conviction about the flux character of the world and science.[83] He may have gradually realized that this project cannot succeed if he held on to the comprehensive falsification thesis. In order for a theory like Boscovich's to give us at least approximate insight into a world without matter, swarming with centers of force, Nietzsche perhaps concluded that such a science needs to make some kind of contact – through the senses – with this world, however insufficient (i.e., falsifying) the theory's conceptual apparatus might otherwise be.[84] The real world would be the apparent world, unfalsified by the senses but still subject to intellectual

81 At least at one point Nietzsche interestingly acknowledges that the perpetual change in the world "wonderfully" turns out to be slow enough to allow the success of our schematizing and falsifying activities; that we can build bridges shows that the flux is sufficiently slow for such coarse tasks (Nachlass 1881, 11[234], KSA 9.531).

82 This is from Henri Poincaré's *Science and Hypothesis* (1902), quoted by Matthew Meyer in "Nietzsche's Ontic Structural Realism?", in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 365–80: 368. Meyer regards Lange as proposing a "proto-version" of epistemic structural realism but interprets Nietzsche as holding a "proto-version" of ontological structural realism, the view according to which the world consists of nothing but relations without relata (373).

83 Meyer, *Reading Nietzsche*, 123–8.

84 See Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.302: "We are not at liberty to change our ways of expression: it is [however] possible to grasp to what extent they are merely semiotic," that is, a "sign language from our logical-psychological world."

falsification, as required by the needs of organisms. Hence it is still true that "precisely the best science is best at keeping us in this *simplified*, through and through artificial, fabricated, falsified [*zurecht gedichteten, zurecht gefälschten*] world" (BGE 24).[85]

Bibliography

Anderson, R. Lanier: "Sensualism and Unconscious Representations in Nietzsche's Theory of Knowledge," *International Studies in Philosophy* 34 (2002), 95–117

Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990

Clark, Maudemarie / Dudrick, David: *The Soul of Nietzsche's "Beyond Good and Evil"*, Cambridge 2012

D'Iorio, Paolo : "La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir," *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 257–94

Duhem, Pierre: *The Aim and Structure of Physical Theory*, trans. Philip P. Wiener, New York 1962

Franks, Paul W.: *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, MA 2005

Friedman, Michael: "Helmholtz' *Zeichentheorie* and Schlick's *Allgemeine Erkenntnislehre*," *Philosophical Topics* 25 (1997), 19–50

Guerreschi, Luca: "Antinaturalistische Strategien in *Jenseits von Gut und Böse*," *Nietzsche-Studien* 52 (2023), 124–47

Hatfield, Gary: *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA 1990

Hussain, Nadeem J. Z.: "Nietzsche's Positivism," *European Journal of Philosophy* 12 (2004), 326–68

Meyer, Matthew: "Nietzsche's Ontic Structural Realism?", in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 365–80

Meyer, Matthew: *Reading Nietzsche through the Ancients*, Berlin 2014

Reuter, Sören: "Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung: Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*," *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 351–72

Riccardi, Mattia: "*Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus": Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel 2009

Riccardi, Mattia: *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2021

Riccardi, Mattia: "Nietzsche's Sensualism," *European Journal of Philosophy* 21 (2013), 219–57

Richardson, John: *Nietzsche's System*, Oxford 1996

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Der Fall Wagner" und "Götzen-Dämmerung"*, Berlin 2012

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2016

Stack, George J.: *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983

Stang, Nicholas: "Who is Afraid of Double Affection?", *Philosopher's Imprint* 15 (2015), 1–28

85 For helpful comments I thank Charles Rodger, Catherine Wilson, and two anonymous referees.

Melanie Shepherd

Nietzsche on the Poverty and Possibility of Human Love: Jesus, Dionysus, Zarathustra

Abstract: Nietzsche's portrait of Jesus as a lovesick knower of the heart in BGE 269 aligns the problems of Christian love with some of Nietzsche's critical remarks about erotic love in the Free Spirit works. In this paper, I will examine the nuances of Nietzsche's criticisms of erotic and of Christian love and demonstrate that in their failures, they also contain potential for forms of love that Nietzsche celebrates: self-love, friendship, and *amor fati*. Finally, I consider *Beyond Good and Evil* in the context of Book IX, arguing that the chapter does not resolve with Dionysus as Nietzsche's final response to Jesus, but instead that the duality between them marks different kinds of deficiencies regarding love, to which Nietzsche responds with his Zarathustra.

Keywords: Love, *Amor fati*, Friendship, Jesus, Dionysus, BGE 269

Nietzsche's varied and context-specific remarks on human love are not easily packaged into a comprehensive philosophy of love. For the most part, Nietzsche is cool toward what he describes as a fleeting and overwrought passion, skeptical of the claims it makes about itself in both erotic and agapic forms. Yet even this very general characterization of his attitude is limited by moments of enthusiasm, as, for example, when an analysis of love's "disguise and simulation" gives way to admiration for the "beautiful madness" of a spectacle "too subtle for human eyes" (D 532).[1] Moreover, a certain kind of love – *amor fati* – is importantly associated with an overarching theme of Nietzsche's work – life affirmation. While one might say that *amor fati* is too specific to bear on a conception of human interpersonal love, there are good reasons to think that Nietzsche's general conceptions of love and the more specific *amor fati* might be

1 In this paper, I use the following editions and translations of Nietzsche's writings: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *Beyond Good and Evil*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2002; *Daybreak*, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974; *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann, New York 1989; *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1986; *Nietzsche Contra Wagner*, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *Thus Spoke Zarathustra*, ed. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006; *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; and *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997.

Dr. Melanie Shepherd, Misericordia University, Philosophy, 301 Lake Street, 18612-1098 Dallas, PA, USA, E-Mail: mshepherd@misericordia.edu

Nietzsche-Studien 54 (2025), 81–102 Published online Dezember 18, 2024

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2024-0021

mutually illuminating. Indeed, a number of commentators have taken *amor fati* as the crucial concept for interpreting Nietzsche's reflections on love *tout court*. Both Simon May and Frank Choraqui argue that *amor fati* is Nietzsche's understanding of what love in the fullest sense is. As the love of necessity, love properly so called does not attach itself to any particular object, but instead becomes a desire for the whole that is synonymous with life affirmation.[2] These accounts of *amor fati* also include a role for other forms of love that Nietzsche references positively – that of self-love and friendship. The literature covering the more interpersonal dimensions of Nietzsche's understanding of love focuses on these two positively oriented dimensions as they relate to one another.[3] The conversation surrounding Nietzsche's views on love, then, centers primarily around *amor fati*, self-love, and friendship, and the literature devoted to these positive phenomena draws a marked contrast between these forms, erotic love, and especially Christian love.[4] May notes that Nietzsche describes Christian love as the product of revenge and hatred, making it a radically different phenomenon from those forms of love that he affirms. Similarly, Lawrence Hatab notes Nietzsche's disdain for vengeful Christian neighbor love, which he contrasts with the agonistic affirmation of the whole, including the enemy.[5]

However, the complicated nature of Nietzsche's critique of love is not easily resolved by separating love's most offensive and stultifying manifestations from its more promising ones. Despite scathing comments on Christian love, there are also suggestions of

2 Choraqui shows that *amor fati* is a love *par excellence* insofar as it corresponds to an overcoming of judgment and objectivity. *Amor fati* is objectless – a love of self and love of a whole that elides any rigid distinction. See Frank Choraqui, "Nietzsche's Science of Love," *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 267–90: 290. May also says that true self-love means loving the whole of which one is a part, and thus fate in general. See Simon May, "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life," *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 64 (2015), 264–76: 274. It should also be noted that not everyone links *amor fati* with love more generally. Bernard Reginster, for instance, consistently refers to "love" of life in quotation marks, indicating a separation between love and the affirmation of life in his account of eternal recurrence. See Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2006, 209, 229. Others deny the centrality of love for Nietzsche altogether. Neil Durrant argues that Nietzsche's ethics privileges contest instead of love, and says that "great love" includes a number of different relational affects, several of which are antithetical to love as it is conventionally understood. See Neil Durrant, *Nietzsche's Renewal of Ancient Ethics*, London 2023, 30–3.

3 See David Owen, "Autonomy, Self-Respect, and Self-Love: Nietzsche on Ethical Agency," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 197–222, and Razvan Ioan, "Self-Love in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*," *The European Legacy* 26/5 (2021), 505–18. Ioan emphasizes that self-love entails love for others, but specifies "friends" and "the future" as the particular others (515).

4 Beatrice Han-Pile offers a nuanced exception here, arguing that *amor fati* is best understood as *agape*, rather than erotically, as a "secularized version of grace." See Beatrice Han-Pile, "Nietzsche and Amor Fati," *European Journal of Philosophy* 19/2 (2009), 224–61: 242.

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

continuity between Christian love and the limited forms that Nietzsche praises. Numerous passages in which Nietzsche reduces Christian love to petty affects such as pity and revenge contribute to the sense that Christian love is not love properly so called. Rather than being unerotic in the sense of being better described as agapic, a love born of hatred would be thoroughly *anti*-erotic. Yet this anti-erotic sense of the Christian makes a passage like BGE 269 all the more interesting. Though still highly critical of Christianity, in this passage, the order of affects is reversed. Here Nietzsche does not diagnose Christian love as the final manifestation of a brew of bad affects, but instead, he describes an erotic and lovesick Jesus as the inventor of Christian metaphysics. The toxic brew that becomes Christianity is, in this vignette, rooted in passionate desire for union. While it is fairly well-established that Nietzsche finds potential in the psychological complexity of Christian decadence, he tends to describe Christian love primarily as a manifestation of decadence, rather than a site for potential growth in its own right.[6] This passage, however, suggests complexity in Nietzsche's understanding of Christian love.

In what follows, I prioritize BGE 269 in a reflection on love in Nietzsche, employing it to examine parts of the corpus where Nietzsche says more about love – the Free Spirit works and *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) specifically. The fatal flaw of Jesus's love for humanity in this passage, unlike Nietzsche's other descriptions of Christian love, is consistent with Nietzsche's critiques of erotic love. Erotic love, despite its problems, is developmentally important for forms of love that Nietzsche praises. As Robert Pippin has demonstrated, the desire in erotic love provides a crucial foundation for Nietzsche's other ethical goals.[7] In this paper, I will argue that erotic love and Christian love are not simply rejected forms of relationality, but instead they contain developmentally important features for the love that he affirms as friendship, self-love, and *amor fati*. More specifically, I will show: 1) that the failures of erotic love open avenues for self-development and friendship; 2) that through his heroic portrait of Jesus, Nietzsche shows that a certain potential in the Christian idea of loving humanity informs superior relational forms; and 3) that Nietzsche's response to this poverty and possibility in erotic and Christian love culminates in his Zarathustra.[8] Finally, I will conclude by considering

6 See, e. g., GM I 8 as well as Nietzsche's many remarks on pity.

7 Robert B. Pippin, "Love and Death in Nietzsche," in Mark A. Wrathall (ed.), *Religion After Metaphysics*, Cambridge, MA 2003, 7–28.

8 If we regard Nietzsche's project in a strictly chronological way, it will seem absurd to say that Nietzsche's response to an issue outlined in *Beyond Good and Evil* culminates in *Thus Spoke Zarathustra*. Yet Nietzsche continues to refer back to *Zarathustra* in later works as the work to which others, including later ones, lead. In this way, though chronologically prior to *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morals*, and the 1888 works, *Zarathustra* is treated by Nietzsche himself as a futural path orienting later works. This is clear in texts such as EH, Destiny 8; GM II 25; and BGE, Aftersong, on which I will comment later in the paper. Paul Loeb makes a particularly strong case for the centrality of *Zarathustra* and its disruption of straightforward chronology. See Paul S. Loeb, "Finding the *Übermensch* in Nietzsche's *Genealogy of Morality*," *Journal of Nietzsche Studies* 30/1 (2005), 70–101.

how attention to love and to Nietzsche's portrait of this lovesick Jesus sheds light on interpretive issues concerning the figures of Dionysus and Zarathustra at the end of *Beyond Good and Evil* (1886).

Jesus the Inventor[9]

BGE 269 is a long reflection on the psychologist's pity for higher people. Toward the end, Nietzsche complains of women's pity and their supposedly misguided faith in love, finally concluding the passage with an unusual account of Jesus:

> It is possible that one of the most painful cases of the martyrdom of *knowledge about love* lies hidden under the holy fable and disguise of the life of Jesus: the martyrdom of the most innocent and wishful of hearts, who never had enough of human love, who asked for nothing other than to love and be loved, but who asked it with harshness, with madness, with horrible outbursts against anyone refusing to love him; the story of a poor man who was unsatisfied and insatiable in love, who had to invent hell for there to be somewhere to send people who did not *want* to love him, – and who, in the end, having learned about human love, had to invent a God who was all love and all *ability* to love, – who had mercy on human love for being so desperately poor and ignorant! – Anyone who feels this way, anyone who *knows* this about love – will *look for* death (BGE 269).

Significantly, Jesus seems to be depicted here in the style of a romantic hero, and his love for humanity is described in erotic rather than agapic terms.[10] Tormented and trapped in an existence of insatiable cravings for something that he knows he cannot have because it does not exist, the burden of his knowledge prompts him to defiant creation. Originating in internal excess rather than fate or external conflict, his self-destructive madness is heroic in the sense of a Manfred, Werther, or Faust more than in the sense of a Greek hero like Prometheus or Oedipus.[11] Nietzsche presents Jesus with a despair born of the world's inability to provide that which the exceptional soul longs for and is able to contain.[12] We can understand the deeds authoring the worldview that

9 The literature is relatively quiet on Nietzsche's treatment of Jesus, and what there is tends to focus on Nietzsche's extended reflections in *The Antichrist* (1888). Uwe Kühneweg shows a number of affinities between Jesus and the human of the future in Nietzsche's portrait of Jesus there. See Uwe Kühneweg, "Nietzsche und Jesus: Jesus bei Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 382–97: 389–97.

10 It is worth noting that this depiction of Jesus differs greatly from the portrait in A 29 of a thoroughly passive and anti-heroic Jesus. The odd and heroic nature of the image in BGE 269 has not been remarked upon in the literature.

11 For more on the relationship between the Promethean and the romantic, see Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, CA 2001, 257, 298–302.

12 That Nietzsche perhaps has Faust in mind in a passage that omits Goethe from its list of romantic writers is strengthened by his inclusion in a repetition of the passage in *Nietzsche Contra Wagner* (1889) the claim "I do not dare name greater names, but I mean them," following the list of romantic writers (NW, Psychologist 2).

Nietzsche consistently deems slavish, decadent, and life-denying as a result of something tragic within himself – an excess in his nature that made the world a torment to him.

The fact that this romantically heroic Jesus is *inventive*, creating both God and hell, aligns him not only with the romantic *hero*, but also with the romantic artist and what Nietzsche calls romanticism more generally. In GS 370, Nietzsche describes romantic pessimism as an expressive form grounded in need:

> The will to *immortalize* also requires a dual interpretation. It can be prompted, first, by gratitude and love [...]. But it can also be the tyrannic will of one who suffers deeply, who struggles, is tormented, and would like to turn what is most personal, singular, and narrow, the real idiosyncrasy of his suffering, into a binding law and compulsion – one who, as it were, revenges himself on all things by forcing his own image, the image of his torture, on them, branding them with it (GS 370).

Indeed, this description sounds almost exactly like the idiosyncratic Jesus of BGE 269. Moreover, just as Nietzsche sets up a contrast between Jesus and Dionysus there, he also contrasts romantic pessimism in GS 370 with the "pessimism of the future" that he calls Dionysian pessimism. On the one hand, it is unsurprising that Nietzsche would find Christian tendencies in romanticism. His primary artistic and philosophical examples of romanticism are Schopenhauer and Wagner, both of whom he charges in other places with lurking Christian tendencies.[13] On the other hand, to say that Christianity can be understood in romantic terms constitutes a significant difference in that it emphasizes the creative and expressive dimensions of Christianity. It is one thing to say that romanticism, "the last *great* event in our culture," ultimately succumbs to Christian impulses. It is another to say that Christianity, though decadent, can be interpreted in the fundamentally aesthetic terms of romanticism, thus giving Christianity a share of the last great event of culture, represented by Schopenhauer and Wagner.[14] Yet in framing Jesus as a lovesick inventor, this is precisely what Nietzsche does.

Nietzsche's various accounts of the invention of Christian values have decidedly fewer affinities with the creative and artistic than his account of Jesus here. Nietzsche often describes Christian morality as the reaction of a herd to danger (BGE 201–2), and when he eschews these more adaptive accounts of the origin of morality for more actively creative ones, as in *On the Genealogy of Morality* (1887), the invention is rooted entirely in *ressentiment* targeted at a specific enemy group. It is "the *ressentiment* of natures that are denied the true reaction, that of deeds, and compensate themselves with imaginary revenge" (GM I 10). While the creative deed yields a comprehensive worldview, it does so as a response to a specific external problem: "Slaves want the unconditional; they understand only tyranny, even in morality. They love as they hate,

13 See, e. g., GM III 2–8 and A 7. Nietzsche's critiques of Schopenhauer's moralism do not represent those tendencies as specifically Christian. See, for instance, BGE 56, 204

14 Nietzsche also refers to the "Christian-Romantic" in BGE 251.

without nuance, into the depths, to the point of pain and sickness – their copious, *hidden* suffering makes them furious at the noble taste that seems to *deny* suffering" (BGE 46). The creative dimensions of the invention of Christian morality are thus narrow in scope, and though their interpretations impose a framework on the whole, they remain fueled by revenge at nobles and nobility as a specific target.

There are some subtle but important differences between these accounts of the slave's invention of Christian morality and Nietzsche's account of romantic creativity. The slave's internal state and the creative resentment arising from it are entirely defined by the hostility of his external circumstances, such that his creativity is a lashing out at what torments him: "in order to exist, slave morality always first needs a hostile external world […], its action is fundamentally reaction" (GM I 10). Nietzsche classifies the romantic artist or philosopher, though, as an artist or philosopher *first*: "Every art, every philosophy may be viewed as a remedy and an aid in the service of growing and struggling life; they always presuppose suffering and sufferers" (GS 370). Distinguishing between those who suffer from overfullness and those who suffer from an impoverishment of life, he calls romanticism a creation of the latter. Yet unlike the slave whose struggle is defined by externalities, the romantic pessimist's predicament arises from within. He is restless and in a state of desire irrespective of any social and political contingencies. Though impoverished, he seeks excess. Moreover, Nietzsche describes his revenge as against *all* things, as he tries to project the image of his own torture onto what is. This desire is already metaphysical in a way that the revenge of the slave, lashing out primarily against what oppresses him, is not. Similarly, the Jesus of BGE 269 does not become who he is primarily through the oppression of external forces. The trouble for him begins in excessive love and excessive need. Though he lashes out against those that do not love him by inventing a hell, he also invents a God who can have mercy on human love. A craving that cannot be met drives him mad.

This constitutes a distinction between Christianity – comprised of multiple elements – and Christian morality. Nietzsche distinguishes between them, for instance, when he says that Christian morality is responsible for the overturning of Christianity as a dogma (GM III 27). In recognizing Nietzsche's sense of multiple features of Christianity with disparate origins, we are able to better identify the role that the critique of Christianity plays in his philosophy. While Christian morality is described in wholly reactive terms, Nietzsche aligns some elements of Christianity with romantic creativity, which he takes, in spite of its limitations, to be a more profound event than Christian morality. In *Beyond Good and Evil*, considering the "stupidity and abomination" in the idea of loving humanity for God's sake ("*Den Menschen zu lieben um Gottes Willen*"), Nietzsche adds that whoever first felt this is "forever holy and admirable to us as the man who has flown the highest so far and has got the most beautifully lost [*am schönsten sich verirrt hat*]!" (BGE 60). Such expressions of admiration are scattered throughout earlier works as well. In *Human, All Too Human* (1878–80), he says: "The subtlest artifice Christianity has over other religions is a word: it spoke of *love*. Thus it

became the *lyrical* religion" (HH II, VM 95). Earlier still, he refers to the "exaltedness" of Christianity's ideal, though it "proved unattainable" (UM III, SE 2). Furthermore, though he consistently scoffs at the notion of "neighbor love," Nietzsche finds unique potential in Christianity's ideal of loving humanity. Indeed, Zarathustra's "I love man" at the beginning of *Thus Spoke Zarathustra* indicates that Zarathustra's alternatives to neighbor love will still retain a common root with it. Thus, despite a rejection of Christianity and mostly negative assessment of Christian love, we have adequate evidence that Nietzsche finds the Christian idea of loving humanity innovative in a way that is essential for his own philosophical project. In imagining Christian decadence as originating from a madness tied to the poverty of human love, Nietzsche also makes reflection on love central to its overturning.

Love as Poverty and Possibility

Though Nietzsche does not elaborate in BGE 269 on his claim that human love is "desperately poor and ignorant [*so armselig, so unwissend*]," some of his earlier accounts of love, particularly from the middle period works, allow us to imagine what he might mean. In a long passage on love in GS 14, for example, Nietzsche reduces love's loftiness to egoistic and pathological naturalized phenomena. There he writes that both agapic and erotic love are fundamentally expressions of a desire for possession,[15] whereby "the lover aims at the impoverishment and deprivation [*Verarmung und Entbehrung*] of all competitors," only to come up bored when the conquest is made (GS 14). Yet, even where Nietzsche seeks to disillusion us about the nature of most love, he often leaves room for our own mistaken notions of love to introduce and induce new capacities within ourselves. For instance, in *Daybreak* (1881), he says that while institutions founded upon love have "introduced a very great deal of hypocrisy and lying into the world," they have also "introduced a new *suprahuman* [*übermenschlicher*] concept which elevates mankind" (D 27). Furthermore, Nietzsche indicates that the passion in love is not necessarily an immediacy, but can instead be the work of a disciplined spirit. In GS 334, he says that love must be learned, requiring first toleration of something strange and other, followed by familiarity that progresses to an attachment, and finally, enchantment. Using the example of a piece of music, Nietzsche argues that many things which compel the sort of heightened emotional response in us that we call love must first have been handled with some patience and good will before we can begin to see them as beautiful and enchanting. One first needs the perspicacity to identify the object in question as a separate life, and then having distinguished it, one needs the forbearance to tolerate the separate thing. Only in following this labor does one become used to it,

15 See also HH I 401 and GS 363.

and this familiarity gradually grows into love. "That is," Nietzsche suggests, "how we have *learned to love* all things that we now love" (GS 334).

This idea of love as a learned discipline would seem to be at odds with Nietzsche's critical portrayal of love in GS 14.[16] There, love is an initial heat cooling to boredom after a series of failures, whereas love is a heat gradually cultivated from coolness in GS 334. Calling it the "most ingenuous expression of egoism" (GS 14), Nietzsche shows that the frenzy of love is a desire to possess. While this is clearest in the case of sexual love, Nietzsche extends it to the love of neighbor, of knowledge, and of truth as well. In understanding love in its manifold forms as tantamount to a desire for possession, Nietzsche describes the course by which boredom with the possession follows predictably from its attainment. However, these two passages describe multi-step processes that are different, but can be understood to coincide. In reading them together, we are able to see love as a complex dynamic of banal egoism and aspirational possibility.

When Nietzsche says in GS 14 that we quickly tire of our possessions, he adds that this means that we become bored with ourselves, and when he says in GS 334 that all love must be learned in the plodding way he describes, he adds: "Even those who love themselves will have learned it in this way" (GS 334).[17] If self-love must be learned, it seems that the possessive love described in GS 14 provides encounters in which the self becomes a problem for itself in the first place. The centrality of love to the project of self-cultivation is established as early as the third *Untimely Meditation* (1874), where Nietzsche writes that "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" (UM III, SE 6).[18] While Nietzsche's tone is more straightforwardly positive in this early passage, even in his more skeptical accounts, love remains central to self-development, and self-development determines the possible courses that love may take.[19] Nietzsche writes that possession means that "our pleasure in ourselves tries to maintain itself by again and again changing something new *into ourselves*" (GS 14). This form of love,

16 May, "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life," for instance, quotes GS 14 as an example of possession and pity.

17 Ruth Abbey argues for a "subtraction story" in the middle period works, whereby self-love is *not* learned, but a natural state that returns when we eliminate Christian self-abasement. Abbey cites GS 334 as a passage that challenges her view. See Ruth Abbey, "Swanton and Nietzsche on Self-Love," *Journal of Value Inquiry* 49 (2015), 387–403: 397–9.

18 For more on love and "becoming what you are," see Tracy B. Strong, "The Obstinance of Voice: Rousseau and Nietzsche on Music, Language, and Human Association," in Mark T. Conard (ed.), *Nietzsche and the Philosophers*, New York 2017, 258–85: 269–79.

19 While many scholars (e. g., May, "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life"; Willow Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, London 2019; Robert C. Miner, "Nietzsche on Friendship," *Journal of Nietzsche Studies* 40 (2010), 47–69; and Abbey, "Swanton and Nietzsche on Self-Love") have reflected on the effect of self-love or the lack thereof on other-oriented relations for Nietzsche, there is less addressing the role of love of others on the possibility of self-love.

then, originates in a self-pleasure that feels itself quickly becoming extinguished. Experiencing the other as fuel for its own consumptive enjoyment, it tires of the possessed other, and since its boredom with the other is also boredom with itself, we see that what is called a self in this mode is only a pleasure seeking to expand itself by enlarging its territory. Nietzsche describes the act of possession as an attempt "to live and rule in the other soul as supreme and supremely desirable" (GS 14). In this way, possession is only successful to the extent that it also paradoxically effaces the egoistic self, converting the active possessor into a desired object that feels its success only in having itself reflected back as a thing desired by the one that it set out to possess. The self of possession then bores of itself easily because it is a self in a limited sense, existing only to be returned to itself by the other as object. If love of this sort is, as Nietzsche says, "the most ingenuous expression of egoism" (GS 14), the ego in question seems to have engaged very little in the sort of self-fashioning that Nietzsche emphasizes later in the book.[20]

Yet GS 14 contains a much-discussed twist when Nietzsche says that in some instances, love continues when the possessive craving of two people for one another gives way to a desire for an ideal shared between them.[21] This is friendship. Friends relate to one another through a third, the ideal, and since the ideal is above them, it is neither easily exhausted, nor do the two parties look to consume one another.[22] The relational triad achieves stability insofar as it allows a way for the two to relate to one another with a degree of detachment. Thus, while Nietzsche describes a process of learning necessary for allowing one to love in the first place, it would seem that something is learned in loving as well. On the one hand, one learns that love is a bait and switch or dead end, but occasionally one learns of another path – that the luxurious feeling might be redirected and thereby sustained. Yet Nietzsche describes this learning as a simple giving way or yielding (*weichen*), an eruption based upon pressure by certain forces rather than a steady process of education. Here we might remember that Zarathustra teaches friendship in opposition to both erotic and neighbor love as a superior way of relating to the other. Whereas Zarathustra calls love of the neighbor "your bad love of yourselves," he admonishes his friends to "create your friend and his overflowing heart out of yourself" (Z I, Neighbor-Love), adding that the love of the

20 See, e. g., GS 290.

21 Durrant thinks that only the higher thirst (*höheren Durst*) and not the ideal itself is shared, supporting his view of friendship as agonism without some higher purpose. Although this is plausible, there is not a great deal to suggest that the ideal itself is not also shared, particularly given that it is above them (*einem über ihnen stehenden Ideale*). See Durrant, *Nietzsche's Renewal of Ancient Ethics*, 133.

22 Miner, "Nietzsche on Friendship," argues that the aim of friendship is truth, while Verkerk makes the case that the ideal of GS 14 is *Redlichkeit*. See Willow Verkerk, "Nietzsche's Goal of Friendship," *Journal of Nietzsche Studies* 45/3 (2014), 279–91: 285–90, and Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, 52–61. For a more deflationary view of friendship, see Paul van Tongeren, "Kant, Nietzsche, and the Idealization of Friendship into Nihilism," *Kriterion* 128 (2013), 401–17.

friend can also be love of the overhuman.[23] The giving way of possession would seem to require a cultivation of self that is not yet present in the more possessive kind of love. In locating the origins of friendship in the giving way of possession, though, Nietzsche indicates that the move from more possessive forms of love to friendship is not a simple opposition, as the latter is a superior path opening out of the failures of the former. The self that becomes capable of friendship is born of the failure of love.[24]

Willow Verkerk has argued that Nietzsche finds erotic love and friendship to be incompatible, a position which she develops by considering Nietzsche's remarks on the role of women in heterosexual relationships. Nietzsche tends to associate women with the relation of love, and Verkerk adds that Nietzsche thinks that "female conceptions of self and value make it unlikely for them to form friendships."[25] While Verkerk correctly notes numerous ways in which love is fraught by gendered power dynamics as well as Nietzsche's limited imagination concerning relational possibilities for women, these do not entail a straightforward incompatibility between love and friendship. The relationship described in GS 14 would instead make love a necessary prerequisite for friendship. The implications are limited here. We cannot conclude that Nietzsche thinks that the two are positively compatible, but only that love can be understood to do important preparatory work for other kinds of relationality, thus retaining an essential role in Nietzsche's understanding of ethical goals.[26] Nietzsche does not indicate that the development of friendship from love is straightforward or necessary. His claim that even love of oneself must be learned through a process by which an individual is distinguished as a separate being and then patiently tolerated before it might inspire any frenzy of feeling entails the possibility that one might *not* distinguish oneself as a separate being in any rigorous way and might not patiently habituate oneself to that separate being.

---

23 For more on this point, see Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, 58–61, and Durrant, *Nietzsche's Renewal of Ancient Ethics*, 141.

24 This has consequences for how we characterize different sorts of human relationships. May, for instance, claims that Nietzsche regards any love for others not based on self-love as based in hate. See May, "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life," 271. This opposition is too rigid to appreciate the co-development of self and other relations argued for here. Miner limits his remarks on the relationship between self-love and the love of others to the claim that self-love is required for "superior friendship." See Miner, "Nietzsche on Friendship," 53. Abbey notes that the idea that we can be seduced into self-love in *Daybreak* makes it a project for the community. See Abbey, "Swanton and Nietzsche on Self-Love," 398.

25 Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, 135.

26 May argues that erotic love is consistent with loving the whole, but that it interests Nietzsche less than friendship. See May, "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life," 272. Though Durrant deemphasizes love, he thinks that higher friendship can "incorporate every imaginable human experience." See Durrant, *Nietzsche's Renewal of Ancient Ethics*, 130. Abbey notes the ephemerality of romantic love, but says that marriage can be a form of friendship. See Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford 2000, 126–9. Lorenzo Serini argues for a positive role for romantic love, compatible with friendship, distinguishing between authentic and inauthentic love. See Lorenzo Serini, "Stendhal, Nietzsche, and Beauvoir on Romantic Love," in Michael J. McNeal (ed.), *Nietzsche on Women and the Eternal Feminine: A Critique of Truth and Values*, London 2023, 161–74: 173.

Indeed, the one who learns to love others in the way that Nietzsche suggests has only distinguished the desired possession in a way that does not require self-reflection. Yet the boredom resulting from being returned to oneself as the desired object presents an opportunity for the distinction to be made and the self to become the patiently tolerated object that Nietzsche describes in GS 334. One who has then been still with oneself, who has come to love oneself or at least completed some of the preparatory work of self-love, would then presumably re-enter that egoistic realm of desire differently, namely because the ego itself would be experienced differently by the one who has engaged in the kind of self-reflection required for self-love.[27] Indeed, unlike the asymmetrical relationship that Nietzsche describes for the person involved in simple possession, the possession that gives way does so on both sides for the two. We can surmise that those who have cultivated some sense of self or self-love desire others with the same sense, making such a yielding of desire to an ideal possible.

The poverty and ignorance that Nietzsche diagnoses in human love, then, is at least in part a poverty and ignorance of self. Given the ability to love in this avaricious way before one has come to distinguish, tolerate, and care for a self with any depth, it appears that it is precisely in the failures of this avaricious love that pathways to a love that promotes self-cultivation and new ideals might be opened up. The self that has become capable of friendship then exists within a relational structure that engenders creation beyond itself: "The friend shall be your festival of the earth and an anticipation of the overman" (Z I, Neighbor-Love).

Zarathustra's Exhortation: "*Learn* to Love!"

While the case of friendship shows a determinate path out of failed love and toward the overhuman, Nietzsche does not treat love merely as a route to the higher path of friendship. Love itself remains a crucial relation beyond its development into friendship. Zarathustra provides a direct link between love and the overhuman when he exhorts

27 The importance of friendship for self-development and self-overcoming is well-established. See, for example, Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, 73–86; Miner, "Nietzsche on Friendship," 53–6; Daniel I. Harris, "Nietzsche and Aristotle on Friendship and Self-Knowledge," *Journal of Nietzsche Studies* 48/2 (2017), 245–60; Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, 30–65; and Durrant, *Nietzsche's Renewal of Ancient Ethics*, 137–43. I am making the more contentious claim that less desirable affects can become honed relationally such that a self capable of friendship is formed in failed projects of love. Such a claim would likely be rejected by scholars like Durrant, who argues that higher friendship is only available to higher types, constituted by an already existing capacity to order drives within oneself. The self, on his account, is not itself constituted by social relations. See Durrant, *Nietzsche's Renewal of Ancient Ethics*, 103–24. While a theory of the self is beyond the scope of this paper, I am in agreement with more relational accounts, as this reading suggests. The passages under consideration here give us reason to think that whether one becomes capable of what is higher is a question that gets worked out relationally.

his friends to "*learn* first to love." Since the context here is a speech on child and marriage, we can infer that he is exhorting them to learn a love that is still subordinate to friendship, having said a few sections earlier, "woman is not yet capable of friendship: she knows only love" (Z I, Friend).[28] This imperative echoes back to GS 334's claim that love must be learned. Given that context, we can hear in Zarathustra's command the exhortation to master the rudimentary steps of distance and tolerance specified there. Moreover, Zarathustra's friends are to learn to love precisely so that they can experience something lacking in it, tasting "the bitterness in the cup of even the best love" (Z I, Child and Marriage). Love, it seems, necessarily breeds dissatisfaction, and from the dissatisfaction in love arises "a longing for the overman" (Z I, Friend).

All of this underscores a point made by Robert Pippin in his analysis of the problem of nihilism, which, he says, "does not consist in a failure of knowledge or failure of will, but a *failure of desire*, the flickering out of some erotic flame."[29] Pippin shows that Nietzsche esteems precisely those desires that, as manifestations of a self-induced dissatisfaction, *cannot* be satisfied, and in doing so, he illuminates a priority of eros over will in the overcoming of nihilism.[30] The overhuman cannot be willed without first being *longed* for, and Zarathustra seems to locate the seeds of this longing in a dissatisfaction endemic to love. But why is it necessary to feel the dissatisfaction of the best love, described by Nietzsche in these distinctly erotic and possessive terms, in order to long for the overhuman, particularly when Nietzsche has already provided the friend as the more productive path originating out of love?

Zarathustra tells his disciples: "But even your best love is merely an ecstatic parable and a painful smolder. It is a torch that should light you to higher ways. Over and beyond yourselves you must someday love!" (Z I, Child and Marriage). We have already seen that the accomplishment of possessive love is at the same time a failure that brings one back to oneself as a boredom-inducing object. But here, rather than boredom, Zarathustra describes the failure as both painful and pointing to an as-yet-unrealized possibility of loving over and beyond oneself. I would suggest that the bitterness and disappointment as Nietzsche sees it is that one does not actually love beyond oneself in erotic love, though the experience of erotic love contains the promise that such a loving was indeed possible. This is why it is an ecstatic parable pointing beyond its own experience, and why Nietzsche notes in GS 14 that erotic love is the most ingenuous expression of egoism that nonetheless understands itself to be the opposite. All of these passages highlight the way in which human love routinely involves a return to the self, though something in the experience led the lover to understand that they had somehow escaped the ego in

28 I cite this here only to note a hierarchical distinction between love and friendship. The passage also raises numerous questions about gender and misogyny in Nietzsche. Verkerk elaborates on the passage with attention to gender. See Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, 125–51. See also Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, 123–39.

29 Pippin, "Love and Death in Nietzsche," 13.

30 Pippin, "Love and Death in Nietzsche," 18.

loving. There is thus a dual experience in this return to oneself. As Nietzsche describes it in GS 14, one experiences a boredom that might lead either to further conquests or to the sort of self-distancing reflection that enables a self to emerge as a distinct phenomenon. Self-distancing reflection would also allow for the eros that gives way to friendship. The passage in *Zarathustra*, though, in presenting a possibility of love that even in its success (as the *best* love) is painful and bitter and productive of further longing, indicates another degree of reflection: on the distance between the promise of love and its actuality. If Nietzsche thinks that love only enacts egoism, he also thinks that love can engender the ability to be dissatisfied by that egoism, which in turn creates the potential for loving beyond ourselves. Out of this dissatisfied love, Zarathustra suggests that we might become creators of the overhuman (Z I, Child and Marriage).[31] But first we must become the sort of self capable of longing to create, and love is the site for such a longing to emerge. Thus, while friendship might be a refining of love and ultimately a higher form of relationality,[32] the unrefined desire of love plays its own distinct role in the pursuit of the overhuman. This suggests that the forms of eros of which Nietzsche is critical can be honed and transformed in ways that enable self-development and revaluation. The open-endedness of the painful smolder further suggests that love does not have a linear relationship with other kinds of goals, but it is instead a risky site of possibilities both affirmative and dangerous.[33]

31 A full interpretation of this concept is beyond the scope of this paper. However, two insights guide my understanding of the overhuman: 1) Nietzsche is not naming an individual, a new species (pace Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010) or even ideal so much as a transformation in humanity's relational being, brought about by lived embodied revaluation. 2) I think (contra Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990, 271–7; Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"*, New Haven, CT 1986, 258; Tom Stern, "Nietzsche on Context and the Individual," *Nietzscheforschung* 15 (2008), 299–315: 301–15; and Matthew Meyer, *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge 2019, 237) that Nietzsche does not abandon the idea in favor of eternal recurrence. A number of scholars have upheld the idea of the *Übermensch*, noting the problem eternal recurrence poses. See T. K. Seung, *Nietzsche's Epic of the Soul*, Lanham, MD 2005, for an account of eternal recurrence revising rather than overriding the idea of *Übermensch*. Meyer also supports such a view in a more recent work. See Matthew Meyer, *The Routledge Guidebook to Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"*, New York 2025.

32 Daniel I. Harris, among the scholars who see continuity between love and friendship, argues that the feature that makes friendship higher is an openness to the world that is lacking in the more myopic form of love. See Daniel I. Harris, "Friendship as Shared Joy in Nietzsche," *Symposium* 19/1 (2015), 199–221: 214.

33 Leslie Paul Thiele writes: "Nietzsche held love to be the greatest of life's affirmative forces. But it is always accompanied by the greatest dangers, its decadent forms." See Leslie Paul Thiele, "Love and Judgment: Nietzsche's Dilemma," *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 88–108: 92.

Love of Humanity, Love of the Whole

The Christian command to love the neighbor, obviously misguided for Nietzsche, is nevertheless a radical form of the desire to transcend egoism that we have identified above. Nietzsche's portrayal of Jesus as a lover in BGE 269 indicates his recognition of something more substantive than mere *ressentiment* at work in Christian love. Though nihilistic, it is also heroic. The first problematic yet pregnant dimension of Jesus is the craving to love and be loved by human beings in an indiscriminate way. All noble forms of human love are highly discriminating for Nietzsche[34] – a conviction following largely from his naturalistic interpretations of human psychology. Given that we are not universally loving creatures, our aspirations to love human beings universally deteriorate into petty forms of power-seeking such as pity. A more honest assessment of who we are concentrates the circle of our concern, more honestly affirming the being that we are. However, Nietzsche portrays Jesus in this passage as genuinely overwhelmed by his own love of humanity. Neither dishonest nor petty, this Jesus is simply an excessive and extraordinary nature, as is his impulse of such universal love.[35] Against the threat of the omni-satisfied last man, a love that extends and spends itself universally appears radical and mad, and Nietzsche seems to want to give some degree of credit to the Christian passion. Though he rejects neighbor love, Nietzsche finds something heroic in the rigor with which Christianity expresses the impulse to love beyond self-seeking possession.[36]

The heroic dimensions of the impulse nevertheless succumb to a nihilistic despair. Jesus's invention of the eternal realm of God and hell is also, Nietzsche suggests, a desire for death – a theme also explored in *Zarathustra*. In a passage resembling what he says about Jesus in BGE 269, Zarathustra notes that Jesus had some nobility to him, and that he only desired death because he was too young.[37] Had he lived to be older, Zarathustra says, he might have recanted and loved the earth (Z I, Voluntary Death). This suggests that Jesus's longing for death is an immature and inadequate reaction to his knowledge concerning the poverty of human love. Similarly, Nietzsche's tormented, heroic Jesus in BGE retrieves something of the impulse in Christian love without endorsing it. In *Zarathustra* IV, Jesus is described as having overwhelming pity that breaks down barriers between self and other (Z IV, Ugliest Man). There, as in other places, Nietzsche depicts

34 See BGE 260; Z I, Tree on the Hill; and Z I, War and Warriors.

35 That certain expressions of decadence are also signs of extraordinary natures is clear from the way in which Zarathustra experiences pity (Z IV, Sign). See David Cartwright, "The Last Temptation of Zarathustra," *Journal of the History of Philosophy* 31/1 (1993), 49–69.

36 Greek *eros* as it appears in Plato also moves beyond possession. But Christian *agape*, neither for a particular, nor for an unchanging ideal, but some hybrid of the two that does not fulfill itself in greater abstraction, ultimately is un-Platonic.

37 The emphasis on Jesus's youthful desire for death further links Nietzsche's Jesus to a more modern romanticism. In addition to Werther, we might think of Novalis's *Hymns of the Night* (1800).

Jesus's love of humanity as an extraordinary capacity of the heart gone awry. Unable to square a humanity he wants to love with humanity as he finds it, his creative act is a punitive negation and death instinct. This failure, however, brings to the fore a challenge that Nietzsche takes up in *Zarathustra:* how to embody the longing for a transformed humanity while also loving the world and the human beings within it. Nietzsche finds Jesus's response to this challenge, in its death-seeking absolutism, deficient.

Zarathustra's foundational idea of eternal recurrence combines this tragic irreconcilability – the longing for a higher human being and the love of humanity as it is given – making it the object of eternal longing. Importantly, the work begins with a version of Christian love in Zarathustra's assertion "I love humanity." Later, Zarathustra takes up the noble impulse that the young Jesus could not deliver on by willing the eternal recurrence of the same, embodying a love that I would argue is for Nietzsche the mark of a transformed and "overhuman" humanity.[38] That the teacher of the overhuman is also the one tasked with the willing of eternal recurrence indicates that in order to embody the transformative capacity, one must long for life in its selfsame form. When Zarathustra finally affirms the greatest weight of the return of his selfsame life, he does so by addressing eternity as a lover (Z III, Seven Seals), and his embrace of eternity directly follows an intimate conversation between Zarathustra and life in which they address one another as playful lovers (Z III, Second Dance-Song).[39]

This shift to eternity as the beloved other does indicate, as Choraqui argues, that Nietzsche's idea of the fullest love is one that takes on no particular object, but instead affirms the whole, incorporating "my fate with fate in general."[40] I have made the case, though, that Nietzsche's remarks on love throughout the corpus link the self who would make such an affirmation to more banal and frustrating forms of interpersonal love. Furthermore, we can see a developmental affinity between the Christian idea of loving humanity and the comprehensive love of the whole that Nietzsche imagines for Zarathustra.[41] In loving eternity as recurrence, Zarathustra wills perpetual striving for the humanity that is not yet. He thus embraces a tragic incommensurability between

38 In *Ecce Homo*, Nietzsche says that man cannot be for Zarathustra an object of love, but only an "unform, a material, an ugly stone that needs sculpting" (EH, Z 8).

39 I agree with Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 262, and Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985, 148, that the small man's return is part of what must be craved in the longing for eternity, denied by Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, New York 1962; Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism*; and Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*.

40 Choraqui, "Nietzsche's Science of Love," 288.

41 While some nuanced distinctions might be drawn out between *amor fati* and eternal recurrence (see Han-Pile, "Nietzsche and Amor Fati," 246–7), I agree with the overwhelming tendency in the literature to slide between the two as ways of naming the same idea. See, e. g., Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 282; Hatab, "Amor Agonis," 110; Simon May, "Why Nietzsche is Still in the Morality Game," in Simon May (ed.), *Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": A Critical Guide*, Cambridge 2011, 78–100: 95; and May, "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life," 274–5.

humanity as he finds it and his own vision of what humanity could be by confronting the idea of life's eternal recurrence with joy and longing.[42] Moreover, longing for the eternal recurrence of the same would mean loving one's own life and self in its temporality unashamedly, thus responding to the anxiety about the poverty of love in its inability to escape love of self. Rather than despairing over that poverty, the one who wills eternal recurrence confronts this interest in the self with a love and longing that is self-transforming. The desire for possession that makes love so disappointing is nevertheless a site at which the boundaries of the self begin to shift, and where such shifting takes place, there is potential for the ground to give way to a new form of relationality. This offers an alternative to the absolutist distinction between self and other, as Zarathustra shows that the poverty in human love is not primarily an issue of being unable to love others in a way that disregards the self, but is instead an issue of not being the sort of self that is able to love generously. Rather than demanding that human beings live up to an idea of love that breaks their natural dispositions, he exhorts them to learn that ordinary and disappointing love that in its discontents might open possibilities for new selves, and in new selves, new loves. This affirms love as the way that a self becomes, and self-development as the way that relationality becomes. This is not the same as a simple affirmation of human nature becoming comfortable with itself,[43] but it is rather a call to something more difficult: a joy in perpetual dissatisfaction. As Pippin argues, Nietzsche emphasizes eros and its discontents as a resistance to the last man's complacency toward the human situation.[44] Love in its poverty thus remains the path to human and overhuman possibility.

The Genius of the Heart

The above analysis has highlighted the Jesus of BGE 269 in order to demonstrate the ways in which Zarathustra is Nietzsche's response to a poverty and a possibility in the Christian idea of love for humanity. While one could object that this makes a great deal hinge on one somewhat cryptic passage, in fact, there are a number of reasons to weigh BGE 269 as having greater than average significance for the interpretation of *Beyond Good and Evil* and other important themes throughout Nietzsche's corpus. On the one hand, the passage offers an original, if enigmatic, lens for considering the relationship

42 Hatab argues that an agonistic conception of love applied to eternal recurrence means that "the recurrence of something one opposes includes one's recurring opposition to it." See Hatab, "Amor Agonis," 110.

43 May makes a similar point, noting that *amor fati* means learning to see the world as beautiful. See Simon May, *Love: A History*, New Haven, CT 2011, 197.

44 Pippin, "Love and Death in Nietzsche," 20–1. Verkerk also notes the importance of human relationality in avoiding the last man's orientation to life, but in regard to goal-oriented friendship. See Verkerk, "Nietzsche's Goal of Friendship," 289.

between Christian love and nihilism. More importantly, though, Nietzsche situates BGE 269 so as to put it into conversation with another arguably climactic aphorism in Book IX. As Laurence Lampert has noted, Nietzsche's description of Jesus's insatiable love for humanity is countered in the penultimate section of *Beyond Good and Evil* by Dionysus's qualified love for humanity in the figure of Ariadne,[45] and Martin Kornberger has bolstered the importance of reading these two passages together by observing that Jesus appears as the *knower* of the heart in BGE 269 while Dionysus is presented in BGE 295 as the *genius* of the heart.[46] Book IX is then followed by an afterword in the form of a poem, *From High Mountains*, that invokes Zarathustra. Thus, in order to complete this analysis counterposing Jesus and Zarathustra, we must return to the more immediate relationship between Jesus and Dionysus in the text. In this final section, I will show that attending to the heroic dimensions of Jesus's love has consequences for interpreting the end of *Beyond Good and Evil* and sheds light on how Nietzsche understands the figures of Dionysus and Zarathustra. Specifically, attention to these heroic dimensions in Nietzsche's portrayal of Jesus allows us to see the ways in which the superior Dionysus is still limited in relation to his figure of Zarathustra.

There is some justification for assuming that Dionysus and Zarathustra name basically the same idea for Nietzsche,[47] in which case the opposition between Jesus and Zarathustra and between Jesus and Dionysus might be interpreted as an uncomplicated development of a final conceptual opposition between Dionysus and the Crucified. Kornberger, for instance, argues that the pair of knower and genius of the heart develops into the opposition of *Dionysus versus the Crucified* in *Ecce Homo* (1888), where Nietzsche realizes a Dionysian apotheosis.[48] However, Nietzsche's reservations concerning the figure of Dionysus in BGE 295 both complicate the identification of Zarathustra with Dionysus and raise further questions about his aim in pairing Jesus with Dionysus in Book IX.

Nietzsche writes the penultimate section of *Beyond Good and Evil* as "the last disciple and initiate of the god Dionysus" – one whose path has been crossed by Dionysus "again and again" (BGE 295). Out of this intimate familiarity, Nietzsche relays a conversation in which Dionysus reveals a number of things that appear to give Nietzsche pause:

> You can guess: this type of divinity and philosopher is, perhaps, lacking in shame? – He once said: "I love humans under certain circumstances" – meaning Ariadne, who was present –: "I think humans are pleasant, brave, inventive animals that have no equal on earth, they find their way

45 Laurence Lampert, *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven, CT 2001, 276.

46 Martin Kornberger, "Zur Genealogie des '*Ecce homo*'," *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 319–38. See also Matthew Meyer, "Review of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*: A Reader's Guide," *Journal of Nietzsche Studies* 45/2 (2014), 210–2.

47 See EH, Z 6.

48 Kornberger, "Zur Genealogie des '*Ecce homo*'," 329.

> around any labyrinth. I am very fond of them: I think about how I can help them advance and make them stronger, more evil, and more profound than they are." – "Stronger, more evil, and more profound?" I asked, startled. – "Yes," he said again, "stronger, more evil, and more profound; and more beautiful" – and at that, the tempter god smiled his halcyon smile, as if he had just paid a charming compliment. You can see: this divinity lacks more than just shame –; but you can also see that there are good reasons for supposing that the gods could learn a thing or two from humans. We humans are – more human [*menschlicher*] (BGE 295).[49]

As Kornberger notes, Ariadne enters the passage suddenly, just as Jesus enters BGE 269 suddenly toward the end, and her sole function seems to be in serving as an illustration of the "certain circumstances" under which this genius of the heart loves humans. Yet the only description that Nietzsche gives of her – that she was present ("*die zugegen war*") – offers additional context through which we might consider his reflections on the god here. The claim concerning Ariadne's presence, somewhat highlighted by the surrounding m-dashes, echoes a moment in Plutarch referring specifically to Ariadne's presence at Minos's yearly games for his son Androgeus. In this story, Plutarch says: "Ariadne, who was present, was struck with admiration of the manly beauty of Theseus, and the vigour and address which he showed in the combat, overcoming all that encountered with him [Ἀριάδνη παροῦσα πρός τε τὴν ὄψιν ἐξεπλάγη τοῦ Θησέως καὶ τὴν ἄθλησιν ἐθαύμασε πάντων κρατήσαντος]."[50]

Dionysus regards Ariadne in BGE 295, but we can surmise that she is not looking back at him. Instead, Nietzsche has captured a moment in which Ariadne is admiring Theseus, smitten with his appearance and filled with wonder at his deeds – deeds which originate in his having been moved by the sufferings of his fellow citizens. Nietzsche gives no account of what in Dionysus's expressed aim of making human beings stronger, more evil, and more profound causes him to be "startled [*erschreckt*]," but the tone shifts when Dionysus adds "more beautiful," and Nietzsche moves from startled to dismissive. His addition of "as if he had just paid a charming compliment [*wie als ob er eben eine bezaubernde Artigkeit gesagt habe*]" and subsequent assertion that gods could learn a thing or two from human beings indicates that in invoking beauty, Dionysus's statement has advanced from merely startling to misguided.

A passage in *Twilight of the Idols* (1889) in which Nietzsche likewise invokes Dionysus in a discussion of beauty might help to explain why. There Nietzsche writes:

> People think that the world itself is overflowing with beauty, – they *forget* that they are its cause. They themselves have given the world its beauty – but oh! Only a very human, all too human

49 Much of the material in BGE 295 is found in an 1885 notebook passage, but seems to have been an early preface to *Human, All Too Human*. In that entry, "We are *more humane*" is followed by: "And herewith we have arrived and are at the right place: namely at the end. For by now one will have abundantly grasped what it is supposed to be called: 'Human, All Too Human.' And why this book is 'a book for *free spirits*'" (Nachlass 1885, 41[9], KSA 11.686).

50 Plutarch, *Theseus*, in *Plutarch's Lives*, ed. Arthur Hugh Clough, trans. John Dryden, New York 1975, 11.

> beauty … Fundamentally, humanity is reflected in all things, people find beauty in everything that throws their image back at them: the judgment "beautiful" is the *vanity of their species* … (TI, Skirmishes 19).

Beauty as Nietzsche describes it here is a strictly human evaluation and experience, centered on auto-erotic satisfaction and delight. Nietzsche adds that one might respond with skepticism concerning whether such a vanity actually does anything substantive: "does the world really become beautiful just because it is seen this way by human beings?" (TI, Skirmishes 19). In lieu of a definitive answer, he wonders what a "higher arbiter of taste" might think of the human being, speculating that the judgment might range from "daring [*gewagt*]" to amusing to "arbitrary." He then ends the passage by imagining Dionysus questioning Ariadne concerning her "amusing" ears (TI, Skirmishes 19).

Beauty, Nietzsche argues, is that which increases one's feeling of power, and ugliness is any sign of degeneration and decline, which brings about hatred precisely because people hate the decline of their type. "Art is *profound* for the sake of this hatred" (TI, Skirmishes 20), he says, and one may assume here that art is the impulse to create beauty and to cover the ugly. Since beauty is tied to a feeling of power against the inevitable threat of decay and decline, it is defined by its opposition to the ugly – any sign that power is becoming exhausted. Thus, when Nietzsche entertains the skeptic's objection in TI, Skirmishes 19 by imagining what a Dionysus might think of a human being, he drops the language of beauty altogether. The god has no opinion on beauty because beauty is not a concept that a god can entertain. Beauty is defined by its opposition to ugliness, not in any abstract sense, but rather by the threat of decline as belonging to oneself. These sections indicate the experience of beauty is only possible for a being who can experience decline within themselves. Importantly for Nietzsche's reaction to Dionysus in BGE 295, the dependence of beauty on an anxiety about decay and decline ties it to the desire to cover such manifestations in oneself. The experience of beauty is then necessarily linked to shame. As inventive projections of what human beings celebrate in themselves, gods are beautiful, but insofar as an immortal being cannot dread the ugly as a possibility affecting it, the perspective of such a being could not include a concept of beauty resembling the human one. Hence, when Dionysus the tempter dangles the possibility of greater beauty before him, Nietzsche is taken aback. A god, lacking shame, cannot see the beauty that Ariadne sees in the *menschlicher* hero; yet he proposes to remake human beings, according to a standard of which he cannot himself have a concept.

This genius of the heart clearly has more appeal for Nietzsche than the lovesick knower of the heart. In his "smoothing of rough souls" and instilling of new desire, Dionysus seems to offer what the knower of the heart sought in vain from love: the transcendence of self. But the loveless genius of the heart also turns out to be something of a seducer. Nietzsche sobers up at the point at which the god makes this suspicious offer, and we see why Dionysus is "not unthreatening," insofar as he promises human-

ity a transformation masquerading as divine while appealing to fully human concepts. Nietzsche must realize at this point in his reverie that his encounter with this spirit has reached a limit. Thus, in the next section, he says: "We only immortalize things that cannot live and fly much longer, only tired and worn-out things" (BGE 296). Indeed, this describes the Dionysus of his encounter, who has developed from an intoxicating experience to a full-blown deity, promising undeliverable possibilities. On the verge of believing in the transformation offered to humans by this new god, Nietzsche stops himself in order to reassert the priority of the human.[51] Just as Ariadne and Theseus find their way through the labyrinth together, so too must the task of transforming humanity fall to human beings themselves in relation to one another. Thus, *Beyond Good and Evil* concludes with *From High Mountains*, an aftersong culminating in the arrival of Zarathustra. Experiencing alienation from his friends due to a change in himself, the poem's speaker finally welcomes "Friend Zarathustra, the guest of all guests" (BGE, Aftersong). The introduction of Zarathustra following skepticism toward Dionysus's propositions suggests that human transformation must come from an action within the human condition itself: the willing of eternal recurrence and creation of the overhuman. The foregoing analysis has shown the ways in which love and friendship are central to these tasks. Nietzsche accepts the genius of the heart as the inspiration toward a post-romantic Dionysian art, but interrupts his discipleship, turning back toward the human. In returning to his human hero, Zarathustra, Nietzsche reminds us that the Dionysian task cannot be performed by a god, but belongs to the human will alone.

Conclusion

Though interpersonal love, either of specific others or human beings generally, is far from being a straightforward ethical goal for Nietzsche, I have tried to demonstrate that Nietzsche invests human love and its inevitable failures with ethical importance. Nietzsche's enigmatic portrait of Jesus in BGE 269 reflects some of the complexities of

51 That the role of gods in a heroic conception of life is an ongoing question for Nietzsche is evident in a notebook entry from 1888: "Zarathustra goes so far to confess: 'I would only believe in a god who could *dance*' – To repeat: how many new gods are still possible! – Zarathustra himself, to be sure, is merely an old atheist: he believes neither in old nor in new gods. Zarathustra says he *would*; but Zarathustra *will* not" (Nachlass 1888, 17[4], KSA 13.526). Julian Young argues that Nietzsche makes a sharp distinction between himself as the god's disciple and the atheists of his day when he says in BGE 295 "I am told you do not like believing in God and gods these days." See Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge 2006, 141. I do not see evidence for any sharp distinction. Nietzsche addresses the claim to "*euch, meinen Freunden*." For comparison, consider GM III 24, where Nietzsche discusses "those rarer cases [...], the unbelievers." That Nietzsche marks his distance by referring to them constantly in the third person is highlighted by the fact that he switches back to "*wir Erkennenden*" when he contrasts his own position with that of the heroically spirited atheists.

Nietzsche's views on love – the erotic dimensions of the agapic impulse and the heroic tendencies of its failure. Nietzsche's Zarathustra picks up and completes some of the more promising features of Jesus and Christian love, indicating that Nietzsche does not make an absolute distinction between decadent and noble forms of love, but rather maintains a sense of fluidity between problematic and more aspirational forms. Finally, attention to the issue of love allows us to make more finely-tuned distinctions concerning how Nietzsche uses Dionysus, the Dionysian, and Zarathustra. The figure of Dionysus as the genius of the heart should not be understood straightforwardly as Nietzsche's response to Jesus the knower of the heart. Rather, the heroic dimensions of the god-man are brought into conversation with the tempter-god in a way that shapes Nietzsche's own Zarathustra – not a new god, but humanity transformed through a new love and a new will.

Bibliography

Abbey, Ruth: *Nietzsche's Middle Period*, Oxford 2000

Abbey, Ruth: "Swanton and Nietzsche on Self-Love," *Journal of Value Inquiry* 49 (2015), 387–403

Cartwright, David: "The Last Temptation of Zarathustra," *Journal of the History of Philosophy* 31/1 (1993), 49–69

Choraqui, Frank: "Nietzsche's Science of Love," *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 267–90

Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990

Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, New York 1962

Durrant, Neil: *Nietzsche's Renewal of Ancient Ethics*, London 2023

Gooding-Williams, Robert: *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, CA 2001

Han-Pile, Beatrice: "Nietzsche and Amor Fati," *European Journal of Philosophy* 19/2 (2009), 224–61

Harris, Daniel I.: "Friendship as Shared Joy in Nietzsche," *Symposium* 19/1 (2015), 199–221

Harris, Daniel I.: "Nietzsche and Aristotle on Friendship and Self-Knowledge," *Journal of Nietzsche Studies* 48/2 (2017), 245–60

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

Ioan, Razvan: "Self-Love in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*," *The European Legacy* 26/5 (2021), 505–18

Kornberger, Martin: "Zur Genealogie des '*Ecce homo*'," *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 319–38

Kühneweg, Uwe: "Nietzsche und Jesus: Jesus bei Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 382–97

Lampert, Laurence: *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven, CT 2001

Lampert, Laurence: *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"*, New Haven, CT 1986

Loeb, Paul S.: "Finding the *Übermensch* in Nietzsche's *Genealogy of Morality*," *Journal of Nietzsche Studies* 30/1 (2005), 70–101

Loeb, Paul S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010

May, Simon: *Love: A History*, New Haven, CT 2011

May, Simon: "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life," *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 64 (2015), 264–76

May, Simon: "Why Nietzsche is Still in the Morality Game," in Simon May (ed.), *Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": A Critical Guide*, Cambridge 2011, 78–100

Meyer, Matthew: *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge 2019

Meyer, Matthew: "Review of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*: A Reader's Guide," *Journal of Nietzsche Studies* 45/2 (2014), 210–2

Meyer, Matthew: *The Routledge Guidebook to Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"*, New York 2025
Miner, Robert C.: "Nietzsche on Friendship," *Journal of Nietzsche Studies* 40 (2010), 47–69
Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985
Owen, David: "Autonomy, Self-Respect, and Self-Love: Nietzsche on Ethical Agency," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 197–222
Pippin, Robert B.: "Love and Death in Nietzsche," in Mark A. Wrathall (ed.), *Religion After Metaphysics*, Cambridge, MA 2003, 7–28
Reginster, Bernard: *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2006
Serini, Lorenzo: "Stendhal, Nietzsche, and Beauvoir on Romantic Love," in Michael J. McNeal (ed.), *Nietzsche on Women and the Eternal Feminine: A Critique of Truth and Values*, London 2023, 161–174
Seung, T. K.: *Nietzsche's Epic of the Soul*, Lanham, MD 2005
Stern, Tom: "Nietzsche on Context and the Individual," *Nietzscheforschung* 15 (2008), 299–315
Strong, Tracy B.: "The Obstinance of Voice: Rousseau and Nietzsche on Music, Language, and Human Association," in Mark T. Conard (ed.), *Nietzsche and the Philosophers*, New York 2017, 258–85
Thiele, Leslie Paul: "Love and Judgment: Nietzsche's Dilemma," *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 88–108
Tongeren, Paul van: "Kant, Nietzsche, and the Idealization of Friendship into Nihilism," *Kriterion* 128 (2013), 401–17
Verkerk, Willow: *Nietzsche and Friendship*, London 2019
Verkerk, Willow: "Nietzsche's Goal of Friendship," *Journal of Nietzsche Studies* 45/3 (2014), 279–91
Young, Julian: *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge 2006

William Wood

Nietzsche on Reading Philosophers and Posthumous Friendship in *Beyond Good and Evil* 27–28

Abstract: This article presents a close reading of BGE 27 and 28, which concern how to read philosophical books and the kind of friendship such reading makes possible. In BGE 27, Nietzsche distinguishes three kinds of readers who have different paces of thought and life, comparable to rivers, frogs and tortoises. While he implies a hierarchy by saying some are "at best" comparable to frogs, he does not state explicitly which type is best. Most commentators assume "rivers" are ideal, but the article argues that Nietzsche is deliberately misleading; though he provokes this misinterpretation, he actually implies that "tortoises" are the best readers. Tortoise-like readers are often posthumous, reading authors who are already dead, but they enjoy a kind of friendship with the deceased unavailable to most contemporaries, who lack the right "nature." The transition from BGE 27 to 28 reflects the shift from "good friends" among the living to true friends among the dead. The article also explores the idea of posthumous friendship in Nietzsche more broadly and suggests that his ideal of friendship as "shared joy" (*Mitfreude*), rather than "compassion" or "shared suffering" (*Mitleid*), is best realized in posthumous friendship with philosophers, which takes the form almost exclusively of shared joy.

Keywords: Reading and writing, Literary style, Friendship, *Mitfreude*, Machiavelli

1. Introduction

Nietzsche often talks about how to read philosophers in general and how to read him in particular. Thus, in *Ecce Homo* (1888), he speaks of "a reader such as I deserve, who reads me as good old philologists read their Horace" (EH, Books 5).[1] In *On the Genealogy*

1 For Nietzsche's published books, I use the following translations, occasionally modified for accuracy: *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York 1969; *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs, Cambridge 1999; *The Case of Wagner*, trans. Walter Kaufmann, New York 1967; *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *Ecce Homo*, trans. Duncan Large, Oxford 2007; *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974; *On the Genealogy of Morality*, trans. Walter Kaufmann, New York 1969; *Human, All-Too-Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996; *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006; and *Twilight of the Idols and The Antichrist*, trans. R. J. Hollingdale, London 1990. For Nietzsche's letters and notebooks, translations are my own.

Dr. William Wood, University of Pardubice, Faculty of Arts and Philosophy, Studentská 84, 530 09 Pardubice II, Czech Republic, E-Mail: williamcarroz@gmail.com

Nietzsche-Studien 54 (2025), 103–129 Published online August 19, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-20

of Morals (1887), he says that an aphorism is not understood until it has been subjected to "rumination" (GM, Preface 8). It must be chewed over as a cow chews over its cud. This claim seems to apply to other writers of aphorisms as well as to Nietzsche himself, but he gives an example of the art of "exegesis" (GM, Preface 8) which *he* demands from *his* readers in the third essay, where he follows an "aphorism" (the first section: GM III 1) with its detailed interpretation (the remaining 27: GM III 2–28). Zarathustra says: "He who writes in blood and aphorisms does not want to be read, he wants to be learned by heart. In the mountains the shortest route is from peak to peak, but for that one must have long legs. Aphorisms should be peaks, and those to whom they are spoken should be large and tall of stature" (Z I, Reading). In the preface to the second edition of *Daybreak* (1881), Nietzsche states that he wants to be "a teacher of slow reading" and that he writes "slowly" (D, Preface 5). There are also some interesting remarks on this subject in Nietzsche's notebooks, such as his claim that he does not write essays because such are for "asses and journal-readers" (Nachlass 1885, 37[5], KSA 11.579). In the same fragment, Nietzsche says that "between and behind short aphorisms" stand "chains of thought" which the reader must disinter.

Nietzsche's remarks about reading and writing differentiate him from most philosophers before him; it is an explicitly reflexive aspect of his writing which represents what is called his "modernist" sensibility. It is in this context in which one must understand the pair 27 and 28 in *Beyond Good and Evil* (1886). These aphorisms clearly belong together; they both concern translation and the related themes of reading, writing and understanding. They each suggest that in order to translate a writer properly, one must understand him, and in order to understand him, one must think and live in a comparable manner. They suggest that Nietzsche's general remarks about reading, writing and understanding apply to *him* in particular, as well as having broader, general application.

Further, this pair also concerns posthumous friendship. This is a somewhat unusual theme; when we think of friendship, we do not usually think of posthumous friends; we may think of what relation we might have to our friends when they die, and what relation our friends might have to *us* when we die, but we do not usually think of friendship as something that might be *essentially* posthumous. It is well known that friendship was an important theme in ancient philosophy, even as it is somewhat marginal in modern philosophy.[2] Aristotle dedicated two books of his *Nicomachean Ethics* to friendship; Plato wrote a dialogue, the *Lysis*, about this theme; the question of the wise man's friends was a central theme in Epicurus' reflections, and it has even been argued that making room for friendship compelled Epicurus to revise his principles, so important

2 This is not to say that this theme is completely absent from major modern philosophical writers; e. g., Kant discusses friendship in his *Lectures on Ethics* (trans. Peter Heath, Cambridge 1997, 184–90) and *The Metaphysics of Morals* (trans. Mary Gregor, Cambridge 1991, 261–4) and Jacques Derrida devotes an entire book to *The Politics of Friendship* (trans. George Collins, London 2006). But it does not hold the rank it enjoys in ancient philosophy. This is in large part a consequence of the ancient emphasis on philosophy as a way of life, in contrast with the modern emphasis on philosophy as a form of inquiry.

was it to him.[3] By contrast, modern philosophy often focuses on the conditions of moral action, understood, e. g., as "autonomous" and undetermined by inclination (Kant) or as contributing to the greatest good of the greatest number (utilitarianism); whether the philosopher has friends seems a secondary consideration, perhaps of great empirical importance, but of no strict philosophical consequence. However, when Plato, Aristotle, Epicurus and other ancient philosophers accord great importance to friendship, they appear to speak primarily about friendship with the living. The idea of posthumous friendship appears to be a rather idiosyncratic theme.

However, this idea plays a more important role in the history of philosophy than one might suppose. In a recent article, Helen de Cruz has shown that "friendship with the ancients" is an important theme in a variety of authors, such as Machiavelli.[4] It is a short step from imagining oneself enjoying a "parasocial" friendship, as de Cruz puts it, with those who are long dead to imagining the friendship one might enjoy with those who read one's books after one has died oneself. Joanne Faulkner and Willow Verkerk have argued that the establishment of a certain intimacy with his posthumous readership is an essential part of Nietzsche's art of writing,[5] while de Cruz points out that this technique is not unique to Nietzsche – the impression one might receive from Faulkner or Verkerk – but is present throughout the history of philosophy, often taking the form of implicitly claiming that one's future readers might enjoy a friendship with the author analogous to that which the author enjoys with the ancients. In fact, in a fascinating aphorism, Nietzsche suggests that anticipating the effect he will have on readers after he dies constitutes his principal enjoyment in *this* life:

> One reaches out for us but gets no hold of us. That is frightening. Or we enter through a closed door. Or after all lights have been extinguished. Or after we have died. The last is the trick of posthumous ones *par excellence* ("What did you think?" one of them once asked impatiently; "would we feel like enduring the estrangement, the cold and quiet of the grave around us – this whole subterranean, concealed, mute, undiscovered solitude that among us is called life but might just as well be called death – if we did not know what will become of us and that it is only after death that we shall enter our life and become alive – oh, very much alive! – we posthumous ones") (GS 365).

Such anticipation belongs only to very few. The vast majority of people, even the vast majority of writers, cannot enjoy *this* life primarily through their anticipated effects on a posthumous readership. One must *know* that one has a reasonable chance of attaining

3 See Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, NY 1988, 125–8.

4 Helen de Cruz, "Friendship with the Ancients," *Journal of the American Philosophical Association* 11/1 (2025), 1–19.

5 Joanne Faulkner, *Dead Letters to Nietzsche, or, The Necromantic Art of Reading Philosophy*, Athens, OH 2010, and Willow Verkerk, "Is Friendship Possible with the Dead? On Love and Solidarity with Bataille and Nietzsche," *Journal of Friendship Studies* 8/1 (2024), 27–38. Verkerk shows how Bataille understood himself, not merely as a reader of Nietzsche, but also as his friend, and that Nietzsche deliberately sought out not just readers, but also friends.

immense and lasting fame through one's talents; even writers celebrated during their lifetimes, if they do not have exceptional literary skill, are likely to be forgotten soon after they are dead. However, posthumous friendship must be understood as an extension, albeit a strange and unusual one, of ordinary friendship; although they are very different, they are also closely related, as genus is to species.

In 1879, Nietzsche concludes the second volume of *Human, All-Too-Human* with an aphorism *Descent into Hades*, in which he claims that he sacrificed his own blood in order to speak with a number of figures, ancient and modern: "There have been four pairs who did not refuse themselves to me, the sacrificer: Epicurus and Montaigne, Goethe and Spinoza, Plato and Rousseau, Pascal and Schopenhauer" (HH I, VM 408). These figures are all traditionally regarded as philosophers except Goethe, although he also wrote theoretical works and might be regarded as an unusually philosophical poet or as a philosopher who chose poetry as his primary medium of expression. Nietzsche claims that the living "appear to me as shades" compared to these figures, who possess, not "eternal life," but rather an "eternal liveliness" in his estimation, even "after death," presumably to those who know how to *read* them properly.

Returning to BGE 27–28, in this essay, I argue that this pair is also concerned with posthumous friendship. I must explain, then, why for Nietzsche translation, understanding, reading and writing are connected to friendship in general and to posthumous friendship in particular. I will argue that for Nietzsche, true philosophical friends, as opposed to merely "good friends," are able to understand each other, and this is the basis of their friendship.[6] More precisely: philosophical friends understand each other *and those who are not philosophers*, while others fail to understand, not only philosophers, but also themselves. Philosophical friends communicate their understanding of human nature; non-philosophical friends are brought together by their mutual *misunderstanding* of human nature, which may take either friendly or inimical forms, but is in each case a misunderstanding. Nietzsche implies that philosophical writers are also philosophical readers, but philosophical readers are not necessarily philosophical writers. Philosophical writers, however, like Nietzsche himself, are comparable to gods who create literary worlds for others to inhabit and enjoy – others who may be able to understand such worlds, even if they cannot create them (philosophical readers), or who may live in them without understanding them at all (non-philosophical enthusiasts of philosophical writers). This is not to say that Nietzsche believes that philosophers are omniscient, or that philosophy is radically systematic in the sense in which Kant or Hegel believed. Indeed, for Nietzsche the reflexive acknowledgement of the *limits* of philosophy is paradoxically *more philosophical* than the conviction that philosophy must be able to solve every question it is driven to pose, because it involves greater knowledge *of* these limits, rather than the false belief that one can go beyond them.

6 For an interesting discussion of Nietzsche's reflections on friendship in several of his books, see Robert C. Miner, "Nietzsche on Friendship," *Journal of Nietzsche Studies* 40 (2010), 47–69.

Nevertheless, even when Nietzsche emphasizes, e. g., the instinctual character of the "greater part" of conscious thought (BGE 3) or the vast realm of the unconscious behind the superficial dimension of consciousness (GS 354), it is *conscious awareness* of these characteristics of thought which he aims to communicate.[7] The rare ability to incorporate this awareness makes one Nietzsche's friend.

BGE 27–28, then, concern not just translation, understanding, reading and writing, but the kind of friendship these activities make possible and the posthumous form it may take. BGE 27 refers to one's "good friends," and suggests they *fail* to understand us, inviting us to imagine what kind of friendship is possible beyond this kind of failure. BGE 28 does not refer explicitly to posthumous friendship, but it concerns Nietzsche's enjoyment of a variety of authors, all of whom died before he was born – the earliest is Aristophanes and the latest is Goethe, who died about twelve years before Nietzsche's birth. BGE 28 implies that most people do not understand these authors, but Nietzsche does. The aphorism concludes with what was found under Plato's "pillow" *after he died*. The emphasis is on understanding after death – and the peculiar relationship to the dead it makes possible. However, all the writers mentioned in BGE 28 are extremely famous and influential, even as the aphorism emphasizes how true understanding of their activity, and the life and thought both expressed and concealed by their literary works, is extremely rare. The duality between unusual understanding by one's true friends and broad influence on one's much wider circle of "good friends" is also present in BGE 27. This duality is a central theme of both aphorisms.

2. BGE 27: Three Paces of Thinking, Living and Writing

BGE 27 is fairly short:

> It is difficult to be understood, especially when one thinks and lives *gangasrotogati* among human beings who think and live differently – namely, *kurmagati*, or at best "according to the pace of the frog," *mandukagati* – am I doing everything in order to be difficult to understand myself? – and one should be grateful from the heart for the good will to some subtlety of interpretation. Concerning "the good friends," however, who are always too comfortable and believe that precisely as friends they have a right to be comfortable: one does well to allow them a play-space and stomping ground [*Spielraum und Tummelplatz*] for misunderstanding – then one can even laugh – or abandon them altogether, these good friends – and still laugh!

7 In GM, Preface 1, Nietzsche famously says that "we men of knowledge" are "unknown to ourselves." But it is precisely knowledge *of* this limitation which Nietzsche means to communicate with this statement. Furthermore, "we men of knowledge" are not necessarily the same as "philosophers." Nietzsche describes *himself* as a philosopher in the next section (GM, Preface 2), emphatically using the first person singular for the first time, which contrasts with the plural used in the previous section.

Nietzsche speaks of three paces of thinking and living, those of the river Ganges (fast), the tortoise (slow) and the frog (somewhere in between) and says that those who think and live like the Ganges find it "hard to be understood" by those who think and live differently. Nietzsche appears to compare himself and those like him to the Ganges.[8] This is how Walter Kaufmann takes BGE 27 in a note to his translation.[9] This is also how Laurence Lampert, Douglas Burnham, Christa Davis Acampora and Keith Ansell-Pearson take BGE 27 in their commentaries on the book.[10] Indeed, this is how readers usually take the aphorism. This would appear to be confirmed by the next aphorism, which seems to ascribe to writers Nietzsche likes a speedy tempo akin to the one which he ostensibly ascribes to himself in this aphorism.

I suggest that BGE 27 has been misunderstood by most readers – just as Nietzsche leads one to expect in this very aphorism! Most readers assume that the aphorism which suggests that Nietzsche's books have no easy takeaway message itself has an easy takeaway message, without appreciating the irony involved in this assumption. I suggest that rather than comparing himself to the speedy Ganges, Nietzsche in fact compares himself to the slow tortoise. I give four reasons for this hypothesis.

First, while Nietzsche's statement entails the existence of a three-place hierarchy involving the tortoise, the frog and the Ganges, and that the frog is in second place, it does not entail that the tortoise is at the bottom of the hierarchy and the Ganges at the top. Nietzsche qualifies the frog's way with "at best." One assumes at first that he means this qualification to relate the frog to the Ganges; the pace of life of one's fellow human beings is "at best" like the frog, i.e., faster than the tortoise but not nearly as fast as the Ganges, which would be the best. But logically what he says is compatible with the *tortoise* being atop the hierarchy and the Ganges at the bottom. The only thing which the qualification "at best" directly implies is that the frog is in the middle. This alone is not a reason for the tortoise to be at the top; however, it is notable that Nietzsche's formulation leaves this possibility open, when he could have chosen to exclude it definitively, through an explicit statement to the contrary. In an explicitly reflexive aphorism that is about reading and writing, it is plausible that this is deliberate.

---

8 The question of whether the characteristics which make the human distinct from the "lower" animals require the postulation of metaphysical faculties such as free will or can be understood as complex developments of essentially the same (*wesensgleich*, as Nietzsche puts it in BGE 2) elements is important for Nietzsche's thought. See Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York 2009. Furthermore, Zarathustra's relationship to "his" animals, such as the eagle and the serpent, is crucial for understanding *Zarathustra*. However, in BGE 27, the frog and the tortoise serve a primarily metaphorical function, alongside the river Ganges, as elements in the threefold hierarchy developed in this aphorism.

9 *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York 1969, 39, n. 9.

10 Laurence Lampert, *Nietzsche's Task: An Interpretation of "Beyond Good and Evil"*, New Haven, CT 2001, 66–8; Douglas Burnham, *Reading Nietzsche: An Analysis of "Beyond Good and Evil"*, Stocksfield 2007, 48–9; and Christa Davis Acampora / Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche's "Beyond Good and Evil": A Reader's Guide*, London 2011, 65 and 104.

Secondly, if BGE 27 refers to the difficulty of understanding *the common*, this aphorism continues the theme of the preceding BGE 26, rather than reversing it abruptly. Nietzsche says that it is "difficult" to understand those who think and live like the Ganges. Accordingly, one might assume that it is easy to understand those who think and live like the tortoise or "at best" like the frog; the contrast would be between the difficulty of understanding the few who are fast and the ease of understanding the many who are slow. But BGE 26 deals explicitly with the *difficulty* of understanding "the animal, the base [or the common: *die Gemeinheit*], the 'rule'" in the human being. Nietzsche claims there that if one never feels the need to escape to a citadel in which one is "redeemed" from the common run of human beings, one is not an exception, but if one never feels "an even stronger instinct" which impels one to say to oneself someday, "the rule is more interesting than the exception, than I – the exception!" then one was not "made or predestined for knowledge." Someone who "remains quietly and proudly in his fortress" is not "a knower in the great and exceptional sense." Someone who is such a knower, however, will engage in the difficult and "occasionally disagreeable" task of understanding the common or base in others, which also involves understanding this ugly phenomenon in oneself. Accordingly, the lesson of BGE 26 is that the one made for knowledge, the philosopher, understands himself *because* he understands the common, while the common or base person *and* the exceptional or noble person, while otherwise quite different, understand neither themselves nor the philosopher. As Lampert puts it, while the noble are "exceptions," the philosopher is "the exception among exceptions."[11] If, then, BGE 27 asserts that the non-philosopher is comparable to the Ganges, and that it is indeed "difficult" to understand them, and (finally) that this difficult task is accomplished by the philosopher, who is therefore *not* comparable to the Ganges – but rather, presumably, either to the frog or to the tortoise – then this aphorism continues the preceding one. Given that the frog, as we have seen, is explicitly placed in the middle of the hierarchy, we have reason to think that the tortoise represents the "knower in the great and exceptional sense," such as Nietzsche himself.

Thirdly, while the next aphorism seems to ascribe to Machiavelli and those like him, such as Petronius, a speedy and thus Ganges-like pace of thought and life, a close reading suggests that things are not as they seem. We will examine BGE 28 more closely in the next section, but here let us note that Machiavelli is not distinguished by his Ganges-like mode of writing, but rather by the "contrast" or "contradiction" (*Gegensatz*) between his boisterous outer style, a kind of galloping *presto*, and the inner depth contained by *The Prince* (1532). The fact that Machiavelli "risks" a contradiction between external form and internal subject matter shows that Nietzsche does not believe that this happens without Machiavelli being aware of it. Rather, it is a deliberate stylistic choice. Further, to recognize this contradiction requires that one read Machiavelli's *Prince* slowly and carefully, not merely rush through its pages, enjoying the galloping

11 Lampert, *Nietzsche's Task*, 71.

pace of its prose. Nietzsche implies that Machiavelli tempts us to read him speedily, but rewards those who resist this temptation and read him slowly, just as he composed *The Prince* with patience and care. Machiavelli, then, is likened to the slow tortoise, not to the fast Ganges. While BGE 28 appears retroactively to justify placing the Ganges at the top of the hierarchy, really it supplies evidence for favoring the tortoise.

Fourthly, Nietzsche suggests elsewhere that his pace of thought and life, and his manner of writing books, is *lento*, like the tortoise, not *presto*, like the Ganges. In the preface to the second edition of *Daybreak*, Nietzsche not only describes himself as a slow writer who wants to be "a teacher of slow reading," whose habit is "no longer to write anything which does not reduce to despair every sort of human being who is 'in a hurry'" (D, Preface 5). Nietzsche also says: "A book like this, a problem like this, is in no hurry; we both, I just as much as my book, are friends of the *lento*." Not only is it reasonable to assume that the pace of a tortoise is more likely to be *lento* than that of the Ganges. Nietzsche makes this comparison explicit in a contemporaneous notebook entry, where he says that the pace of the Ganges is *presto*, that of the frog is *staccato* and that of the tortoise is *lento* (Nachlass 1886, 3[18], KSA 12.175). If, then, Nietzsche is a "friend of the *lento*," then he is a true friend – not merely a "good friend" – of tortoise-like readers. Insofar as books like *Beyond Good and Evil* are inherently difficult, it is partly because they involve an analysis of "the animal, the base [or common], 'the rule'" in the human being, which is in a certain sense the most difficult thing for us to gain distance on and thereby to understand.[12]

Taken together, these four reasons supply powerful evidence to posit that it is the tortoise who stands atop Nietzsche's hierarchy in BGE 27. Nietzsche is careful to retain this logical possibility with his formulation ("at best"), it continues the theme of the preceding aphorism and anticipates that of the next and accords with his claim that he is a "friend of the *lento*." So what exactly is Nietzsche's thought here? What do the frog and the Ganges represent?

In *The Gay Science* (1882–87), Nietzsche follows an aphorism on "the intellectual conscience" with an aphorism on "the noble and base" (GS 2–3). In the preceding BGE 26, Nietzsche also distinguishes the philosopher, "a favored child of knowledge," from both the base instance of the rule and the noble exception. However, while it is tempting to assume that the threefold distinction between the tortoise, the frog and the Ganges corresponds to the threefold distinction between the philosopher, the noble and the base, which can be found in many aphorisms in Nietzsche's books, including the preceding one, these distinctions do not map onto each other neatly. First, it would be strange for the frog to represent the noble and the Ganges the base. If anything, the opposite

12 "The great certainty of the natural sciences in comparison with psychology and the critique of the elements of consciousness – one might almost say, with the *unnatural* sciences – is due precisely to the fact that they choose for their object what is *strange*, while it is almost contradictory and even absurd to even *try to* choose for an object what is not-strange" (GS 355).

comparison would seem to be more apposite. Now, it is true that BGE 26 suggests that the noble is not simply "higher" than the base, but the relationship between them is complex. However, BGE 27 proposes a hierarchy, in which the frog *is* higher than the third term, which is normally taken to be the tortoise, but I have suggested is the Ganges. So, what is going on here?

Let us note that while the tortoise and the frog are both animals, the river Ganges is not conscious or sentient. The Ganges rushes without stopping to observe what is happening around it, while the tortoise and the frog both absorb information from the external world and respond to it. In the aphorism on the noble and base in *The Gay Science*, Nietzsche suggests that most people rush through life, driven by their noble or base objectives, even as these objectives are quite different and they are pursued in different ways, the base person calculating the most efficient means to base objectives and the noble person driven toward noble objectives unreflectively, like an animal in mating season (GS 3). But it is only the person with an intellectual conscience, the philosopher like Nietzsche, who stops and thinks about the *value* of different ends (GS 2).

While the tortoise represents the philosopher, who stands still and examines phenomena carefully, the Ganges represents neither the noble nor the base alone, but rather most people, who rush through life driven by their noble or base objectives, moving from thing pursued to thing pursued, without stopping to think about their value. Further, while GS 3 and BGE 26 focus on the noble and base as pure tendencies, embodying them in particular individuals, and there are of course noble and base "types," these aphorisms also suggest that nobody is completely noble or altogether base, but that everyone incorporates some complex combination of noble and base elements, even if one element predominates. Noble people have "base" desires; even if a few, rare people are completely asexual,[13] even those gripped by the passion for love or justice still want to eat. The cynic of BGE 26 who "sees, seeks, and *wants* to see only hunger, sexual lust, and vanity as the real and only motives of human actions" is not consistent; his desire to see these phenomena as the only wellsprings of human actions is itself not explicable according to the terms of this very desire. This is a kind of desire to understand, even if misdirected, not an example of hunger, sexual lust or vanity.

Nietzsche implies that "the tortoise" accomplishes the difficult (but not impossible) task of understanding those who are like the Ganges, while the latter do not understand either the tortoise or themselves. Nietzsche implies not that one must think and live like the Ganges in order to understand others who also think and live like the Ganges

13 They could be altogether different in other respects. Someone who has no sexual desires might be devoted to monastic, spiritual pursuits, or intellectual, philosophical pursuits, but they might also work as a supermarket cashier and spend all their free time watching reality television. Asexuality does not imply a noble way of life, nor does a noble way of life require asexuality; asexuality might help one focus on noble pursuits, but sublimating one's cruder sexual desires for the sake of artistic or intellectual achievement could itself be a noble pursuit.

(a simple thought), but rather that one must think and live like a tortoise in order to understand *both* those who think and live like the Ganges *and* those who think and live like oneself (a far more complex thought).

But what about the frog? Let us recall that the aphorism is about different modes of understanding. Nietzsche contrasts three paces of thinking and living and implies, with his reference to the difficulty of understanding *him*, that they correspond to different ways of reading a book like *Beyond Good and Evil*. To represent different paces of thought and life, he uses three Sanskrit words, which must literally be translated word-for-word; he helps us by translating one of them. He thereby indicates playfully that a crude or political distinction between "the outside and the inside" (BGE 30)[14] *is* a crucial element of his art of writing – there are times when Nietzsche simply lies, forcefully expresses opinions he believes are questionable or false, encourages the crudest forms of misinterpretation, or overtly contradicts himself. One cannot ignore this dimension of Nietzsche's writing if one wants to understand him. To a limited but important extent, reading his books is comparable to the mechanical process of looking up a word in a dictionary – one must simply break through "the outside," the initially incomprehensible foreign word (or, in Nietzsche's case, the enigmatic literary maneuver), to reach "the inside," the meaning that the dictionary (or one of Nietzsche's books) contains.

However, only then does the truly interesting art of exegesis begin. For "the inside" of Nietzsche's books does not consist in a doctrine which could have been presented explicitly had he lacked a whimsical desire to make himself "difficult to understand." As Lampert says, "Nietzsche does not try to be hard to understand but simply is hard to understand."[15] Nietzsche uses various enigmatic literary stratagems, but he feels justified in doing so because he is not simply playing a game with his readers. Walter Kaufmann mistranslates Nietzsche's *question* about himself as if it were a simple *assertion* that he is trying to be "difficult to understand," replacing the question mark in the original with an exclamation mark in his translation.[16] Rather, "the inside" consists of Nietzsche's psychology,[17] which *could not be presented* in a straightforward manner that is easy to understand and to absorb.

Nietzsche writes in a way that often gives the impression of a passionate lack of concern with details and thereby encourages fast reading. To approach him in the way we tend to approach, say, Aristotle, Leibniz or Kant, weighing every choice of word

14 In BGE 30, Nietzsche says that "the difference between the exoteric and esoteric" consists "not so much" in that between "the outside and inside" and as in that in between "the lower and higher," in other words, it *also* consists in the former, even if not as fundamentally as in the latter. Thus, Faulkner is wrong to claim that for Nietzsche, the distinction between the outside and the inside does not apply *at all* to esotericism, even as she claims that (contra Nietzsche, she believes) it can be so applied. See Faulkner, *Dead Letters to Nietzsche*, 85–6.

15 Lampert, *Nietzsche's Task*, 67.

16 *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, 39.

17 In the nearby BGE 23, Nietzsche describes psychology as "the queen of the sciences."

and its place in a developing argument, seems to many readers to be missing the point. Anybody who has presented a careful reading of a Nietzschean argument to a group of non-specialist professors of philosophy knows this kind of reaction from their own experience. Readers tend to assume that careful attention to the logical implications of Nietzsche's prose is inappropriate. As Robert Pippin writes: "Given the great passion and energy of Nietzsche's polemical writing, his readers are often tempted to race through passages, as if that passion requires, to do it justice, such speed."[18] Many readers are primed to regard any contrast between faster and slower reading made by Nietzsche as necessarily favorable to the former.

However, Pippin goes on to add the qualification: "But much of what is actually said is, and is meant to be, puzzling, and that puzzlement, properly attended to, slows one down."[19] As we have seen, there is good reason to suppose that Nietzsche compares himself to the tortoise, not to the Ganges, and that he means thereby to indicate that his books are carefully written, represent a careful posture toward the world around him and can be understood only if they are read carefully even as, paradoxically, they provoke one to read them speedily. One reason why Nietzsche's style is characterized by this duality is that he wants to reproduce or imitate the challenge of philosophical thinking, which compels one to slow down in a manner necessary for understanding the world, even as it encourages us to be swept up in various noble and base objectives which *prevent* us from understanding it.[20]

The threefold hierarchy in BGE 27 represents three different ways of reading a book like *Beyond Good and Evil*. The tortoise-like reader is the philosophical reader, who may or may not be able to *write* a book like *Beyond Good and Evil*, but can understand it. The Ganges-like reader is the altogether unphilosophical reader, whether noble or base, who is completely unable to understand it. The connections between the aphorisms are blurred or obliterated by this reader, who is therefore comparable to a "river," characterized by a lack of consciousness and an uninterrupted, unidirectional stream. But what about those who read Nietzsche's books "according to the pace of the frog"? These are the readers who hop from aphorism to aphorism like a frog, reading his books more carefully than the impassioned "Nietzscheans" (or "anti-Nietzscheans") who are merely carried away by the force of his rhetoric, and trying but largely failing to understand the hidden "chains of thought" which connect them as rigorously as the propositions in

18 Robert B. Pippin, "Nietzsche's Masks: Philosophy and Religion in *Beyond Good and Evil*," in Paul S. Loeb / Matthew Meyer (eds.), *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Ends of Philosophy*, Cambridge 2019, 106–23: 109.

19 Pippin, "Nietzsche's Masks," 109.

20 Maudemarie Clark and David Dudrick argue that one reason behind Nietzsche's oblique and frequently difficult style is the pedagogical purpose of teaching the reader how to think. See Maudemarie Clark / David Dudrick, *The Soul of Nietzsche's "Beyond Good and Evil"*, Cambridge 2012, 245–57.

Spinoza's *Ethics* (1677).[21] And surely we must admit that most of the time we "friends of Nietzsche" are comparable to frogs when we read his "indiscreet" yet infuriatingly "taciturn" books, to apply to Nietzsche himself the paradoxical combination he applied to the Abbé Galiani in BGE 26,[22] even with the heartiest "good will to some subtlety of interpretation." Nietzsche's anticipation of this kind of frog-like "good friend" can be seen in his claim in BGE 246 that the art of writing involves the proper use of *staccato*, and his reference here to "two masters" of German prose, at least one of which must be Nietzsche himself. While Nietzsche employs aphorisms, and the reference to the hopping frog contains a humorous reference to this literary technique, his point is broader and does not apply only to aphoristic writers, but to any writer who employs a comparable technique of indirection and pedagogically conscious ambiguity, "masks and refinement," as he puts it in BGE 25. For example, Nietzsche's point would apply also to Plato's use of the dialogue form. The broader point is that only the slow reader can see the hidden connections between different parts of a truly philosophical book, e. g., Machiavelli's *The Prince*, which is mentioned in the next aphorism.

Nietzsche is nevertheless "grateful" to us from his very "heart" for trying to understand him, and he allows us plenty of space to "play" around in his books as in our own "stomping ground" (what Nietzsche scholar or enthusiast doesn't regard Nietzsche's corpus as his own private "stomping ground"?), creating a beautiful artificial world in which we can "live," even as we are scarcely able to understand it. But Nietzsche also "laughs" at our incapacity to understand him fully and turns away in the next aphorism to share some time with his real friends, the great thinkers of the past, such as Aristophanes, Machiavelli, and Lessing.

Lampert raises this question in relation to Nietzsche's suggestion that one may abandon one's "good friends": "Is this directed at Rohde and Lou and Rée and Overbeck, warning them not to presume special access to the writings through access to the writer?"[23] Lampert cites a passage in which Nietzsche claims: "The worst readers of aphorisms are their author's friends if they are intent upon guessing back from the general to the particular instance to which the aphorism owes its origin, for with this pot-peeking they reduce the whole effort of the author to nothing" (HH II, VM 129).[24] However, as Lampert appropriately says: "This warning must have a wider range too and include

21 In a letter to Georg Brandes from January 8, 1888, Nietzsche claims that *Beyond Good and Evil* represents "the long logic of an entirely determinate philosophical sensibility" and "not some confusion of a hundred varied paradoxes and heterodoxies" (no. 974, KSB 8.228).

22 Andreas Urs Sommer claims that while the cynics of BGE 26 adopted a direct form of expression which is straightforward and easy to understand, Nietzsche by contrast shows in BGE 27 that he will be difficult to understand. See Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2016, 235. But Galiani is said to be a cynic who combines indiscreetness with taciturnity; this combination is hardly a straightforward mode of expression which is easy to understand!

23 Lampert, *Nietzsche's Task*, 67.

24 Cited in Lampert, *Nietzsche's Task*, 67, n. 7.

those made good friends of the writer by the lure of his writings: we're deluded if we suppose that affinity for the writer gives us easy access to the writings."[25] Someone like Nietzsche may have closer "friends" among the dead and not-yet-born than among the living, share a more real intimacy with those whose books he reads and with those whom he anticipates will read him than with his "good friends" in the present – or his merely "good friends" among his future readers, people like you and me.

In its abrupt reference to "the good friends," BGE 27 suggests that there is a close connection between understanding, especially *how to read books*, and friendship. If the interpretation suggested here is correct, Nietzsche implies that the philosopher's friendship necessarily bifurcates into friendship with those who are and are not capable of understanding him. BGE 27 proposes a threefold (Ganges-like, tortoise-like and frog-like paces of life), while BGE 28 proposes a twofold distinction (those who are or are not like Aristophanes, Plato, Petronius, Machiavelli and Lessing). But BGE 27 anticipates the streamlining undertaken in BGE 28 by concluding with the suggestion that the philosopher "get rid of" (*abschaffen*) his "good friends," which is exactly what Nietzsche does in the next aphorism.

Finally, I do not mean to imply that the usual interpretation of BGE 27 as favoring the Ganges over the tortoise is merely accidental or (still less) a sign of Nietzsche's incompetence, his failure to communicate properly. Rather, Nietzsche deliberately provokes this misunderstanding. Why does he do this? I suggest that, as is appropriate for an aphorism concerning reading, writing and understanding, Nietzsche gives us a lesson in how he wants to be read. It is through *resistance* to the obvious way of reading this aphorism that one comes to appreciate what a dense, complex and difficult writer he is and how, in order to learn from him properly, one must resist the kind of speedy reading his rhetoric paradoxically also encourages.

3. BGE 28 on Translating Free-Spirited Writers

BGE 28 is much longer than BGE 27. Nietzsche begins with the theme of translation: "What allows itself to be translated most badly from one language to another is the tempo of its style, which has its basis in the character of the race, or to speak more physiologically, in the average *tempo* of its 'metabolism.'" Nietzsche appears to be speaking somewhat capriciously about translation, a theme with only a loose (albeit unmistakable) connection, it seems, with the preceding aphorism. BGE 28 is linked with BGE 27

25 Lampert, *Nietzsche's Task*, 67. Werner Stegmaier takes the "good friends" mentioned in this aphorism to refer to *all* readers of Nietzsche's books, but Nietzsche distinguishes *three* ways of reading in BGE 27 and goes on in BGE 28 to talk about a variety of "exceptions," which implies a contrast with a "rule." See Werner Stegmaier, "After Montinari: On Nietzsche Philology," *Journal of Nietzsche Studies* 38 (2009), 5–19: 9.

through the use of Sanskrit in the latter, a non-European language with which Nietzsche had only an extremely limited familiarity, but which he used to illustrate the point that his books are difficult to understand, as the Sanskrit language will be to the European reader. However, if we examine BGE 28 slowly, we discover that it is more closely connected with BGE 27 than appears to be the case.

BGE 28 is often anthologized in translation studies readers, but Nietzsche himself was not particularly interested in the problem of translation. As Duncan Large points out, although Nietzsche was an excellent classical philologist, who was used to translating ancient Greek and Latin into contemporary German, his knowledge of modern languages was spotty and weak. The German word for "translate," *übersetzen*, appears only sixty-four times in his writings. Large notes: "Of those sixty-four occurrences, the majority (forty-two) have nothing to do with what one might call translation 'proper,' interlinguistic translation, but are occasions where Nietzsche uses the term in a transferred sense."[26] Large notes that the most famous instance occurs in BGE 230, where Nietzsche speaks of "translating" the human being back into nature as the "insane task" which he has made his own.[27]

However, in BGE 28, Nietzsche makes it clear that his interest in translation is a window onto his deeper interest in "the character of the race" or "the average *tempo* of its 'metabolism.'" We assume there is a connection with the different paces of thought and life mentioned in BGE 27. However, while Nietzsche there suggested that there are three human types, one of which (seemingly the Ganges, but I have argued the tortoise) is far superior to the other two, in BGE 28, there are only two different human types implied – philosophers or free spirits like Aristophanes, Petronius, Machiavelli and Lessing and everybody else, who are incapable of "translating" them adequately.

Nietzsche says that some "honestly meant translations" are "involuntary vulgarizations" of the original, and thereby "almost falsifications," because there is a radical difference between the "metabolism" of the translator and that of the original author. Nietzsche even says that some "races" are incapable of "free-spirited thought," and thus presumably of philosophy itself, because of the *tempo* of their metabolism, which is reflected in the language they speak. Yet Nietzsche's example is not, as one would expect from a nineteenth century racist like Arthur de Gobineau, say, the Oriental or the African race, but the German race:

> The German is almost incapable of *presto* in his language; thus, as may reasonably be inferred, also of many of the most delectable and audacious nuances of free, free-spirited thought. And just as the buffoon and the satyr are foreign to him in body and conscience, so Aristophanes and Petronius are untranslatable for him (BGE 28).

26 Duncan Large, "Nietzsche and/in/on Translation," *Journal of Nietzsche Studies* 43/1 (2012), 57–67: 60–1.
27 For a discussion of BGE 229, see Christopher Janaway, "Why Naturalism? Translating *Homo Natura* Back into Nietzsche's Text," *The Monist* 107/4 (2024), 307–21.

Nietzsche is being playful; he puts "metabolism" in scare quotes, qualifies his claim with "almost," and goes on to cite an exception to this rule: "Lessing is an exception." What made Lessing an exception? His singular personal nature, more precisely his "actor-nature," "which understood much and understood how to do much." What made Lessing an exception to the German "nature" was Lessing's own personal nature! We learn that philosophers are actors – they have a reflective distance from the socially recognized roles they inhabit which affects how they write and is rooted, not in their culture or race, but in their personal singularity. Nietzsche then asks the question of whether Machiavelli's style, which combines two things which seem not to go together ("long thoughts" and a galloping style), could be "imitated" in the German language, "even in the prose" of an exception such as Lessing. Nietzsche mentions Machiavelli's *Il Principe* by its Italian title, although as Thomas Brobjer points out,[28] he almost certainly read it in French translation:

> How could the German language, even in the prose of a Lessing, imitate the *tempo* of Machiavelli, who in his *Principe* lets us breathe the dry, fine air of Florence and cannot help but present the most serious subject matter [*die ernsteste Angelegenheit*] in a boisterous *allegrissimo*, perhaps not without a malicious artist's sense of the contrast [*Gegensatz*] he risks – thoughts which are long, difficult, hard, dangerous, and the *tempo* of the gallop and the very best, most mischievous temper? (BGE 28)

As I noted in the previous section, Machiavelli's peculiarity consists in the *contrast* between "the *tempo* of the gallop," "a boisterous *allegrissimo*," of his rhetorical style and the "long," "difficult," and "dangerous" thoughts he presents. They are accessible only to the reader who slows down and undertakes the difficult but enjoyable burden of working through them, not the reader who enjoys the more superficial pleasure of getting carried away by the gallop of Machiavelli's prose and his provocative apothegms, rushing from page to page with the speed of a fast-flowing river. Furthermore, Nietzsche does not quite say that such a contrast cannot be presented in the German language. Rather, he raises the *question* whether it can be presented in this language, in an example of galloping prose that seems to answer this question by giving an example of what the question suggests might be impossible. Nietzsche's own prose is characterized not by a boisterous *tempo* which reflects a thoughtless character, but by a contrast between the boisterous *tempo* of the prose and the depth of thought it contains, comparable to the one he ascribes to Machiavelli. This depth is accessible, Nietzsche tells us, only to the slow reader. His books "drive to despair" the type of person who is "in a hurry" (D, Preface 5).

However, to add to the complexity we have come to expect from Nietzsche, everything I have just said must be qualified by the sense in which the philosopher *is* comparable to the fast-flowing Ganges. It is precisely the unique combination of appar-

28 Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 104.

ent opposites, such as gravity and levity, slowness and speed, "taciturnity" and "indiscretion," characteristic of the philosopher which those who do not think or live in a philosophical way find difficult to grasp: "That genuinely philosophical co-presence of a bold, exuberant spirituality which runs *presto* and a dialectical severity and necessity which takes no false step is unknown to most thinkers and scholars from their own experience" (BGE 213). The reference to "two masters" of German prose at the end of BGE 246, one "whose words drop hesitantly and coldly, as from the ceiling of a damp cave" and "another who handles his language like a flexible rapier," which seems at first to be a reference to Heine and Nietzsche, is perhaps *also* a double reference to Nietzsche himself, i.e., to different *aspects* of his literary style. The contrast Machiavelli "risks" between the brisk *tempo* of his rhetoric and the gravity of his thought, which Nietzsche imitates in his own use of the German language, reflects both the contradiction between "the outside and the inside," accessible to the careless and slow readers respectively, and the contrast between "the lower and the higher," insofar as such a style manifests the combination of seriousness and play characteristic of the highest perspective: "He who climbs the highest mountains laughs at all tragic plays and tragic seriousness [*Trauer-Spiele und Trauer-Ernste*]" (Z I, Reading). Thus, while the initial impression of BGE 27, which seems to favor the Ganges over the tortoise, is undercut by the considerations that indicate Nietzsche favors the tortoise over the Ganges, this new evaluation is further qualified by his implicit suggestion that, ultimately, a complexity which allows for both speeds is necessary for a free-spirited way of thinking and living.

The serious point behind Nietzsche's nasty joke about the German race as incapable of translating free-thinking authors is that the difference between those endowed with the right kind of nature for such a task and those who are not is more fundamental than any differences among races, languages and historical epochs, even between antiquity and modernity, as indicated by the fact that he uses both ancient and modern writers as examples (Machiavelli straddles the boundary between the medieval and modern periods). I suggest that the "involuntary vulgarizations" to which Nietzsche refers are not attempts to translate, say, a Greek or Latin book into, say, German or English, which inevitably fail due to the spiritually constipated "metabolism" of Germanic over against Mediterranean "races." Nietzsche's own books would constitute counter-examples, as would English books by, say, Laurence Sterne or Francis Bacon, if Nietzsche's remarks on these authors are to be taken seriously.[29] Rather, they refer to attempts of the unphilosophical reader to "translate" the knower's speech into thought, which however earnestly intended will invariably result in an "involuntary vulgarization" of the knower's highest insights: "Nowadays all the world talks of things of which it cannot have any experience, and this is most true, and in the worst way, concerning philosophers and philosophical states: only the fewest know them, are permitted to know them, and all popular opinions about them are false" (BGE 213). Thus, when Nietzsche says that Aris-

29 See HH II, VM 113 (on Sterne) and EH, Clever 4 (on Bacon).

tophanes is untranslatable for the German, what he really means is that Aristophanes' deepest thoughts are inaccessible to most of us – a claim to which we can readily give our assent. However, this limitation may also have implications for the actual practice of translation, as we have seen with Walter Kaufmann's mistranslation of BGE 27, for example, replacing a question mark with an exclamation mark to better capture the meaning of the aphorism as *he* understands (or misunderstands) it.

Nietzsche says that it was "not for nothing" that Lessing was "the translator of Bayle" and that he "liked to flee" to "the vicinity" of Diderot and Voltaire and "still more" to "flee among" – or "conceal himself beneath," as *flüchtete unter* could also be translated – the Roman "writers of comedies" (BGE 28). Then he adds, "Lessing also loved free-spiritedness in its *tempo*, the escape from Germany." Nietzsche virtually identifies free-spiritedness with "the escape from Germany." The surface suggestion is that Lessing loved to escape from Germany because he loved free-spiritedness and Germans are metabolically incapable of freedom of thought due to their constipated physiology. But we have seen that this is a nasty joke. Furthermore, why did Lessing escape to "the vicinity" (or as Kaufmann translates *die Nähe*, "the neighborhood") of Diderot and Voltaire, as Nietzsche carefully says? (By contrast, he claims that Plato enjoyed Aristophanes *himself*; he had "an Aristophanes" under his pillow.) Was it to enjoy the company of Diderot and Voltaire? But in the immediately preceding aphorism, Nietzsche emphasized that Voltaire was not a deep thinker, and he will emphasize this still more strongly in BGE 35: "Oh Voltaire! Oh humanity! Oh stupidity!" The dedication to Voltaire in the first edition of *Human, All-Too-Human* in 1878 was removed by Nietzsche for the second edition in 1886. Diderot and Voltaire were the archetypical "free thinkers" in the modern Enlightenment sense which Nietzsche contrasts with "free, *very* free spirits" such as himself in the final aphorism of this part of *Beyond Good and Evil*: "We 'free spirits' [...] are something other than '*libres-penseurs*,' '*liberi pensatori*,' '*Freidenker*' and whatever else all these goodly advocates of 'modern ideas' like to call themselves" (BGE 44).

Nietzsche's claim that Lessing loved "free-spiritedness" and "the escape from Germany" to France or Paris, however imaginary, seeming virtually to identify these two things or at least to suggest that one follows ineluctably from the other, finds its parallel in his claim that Machiavelli "in his *Principe* lets us breathe the dry, fine air of Florence" and "cannot help but present the most serious subject matter in a boisterous *allegrissimo*," an Italian phrase that literally means "extremely happy" (BGE 28). The hasty reader who is carried along by Nietzsche's galloping rhetoric will get the sense that Machiavelli's allowing us to "escape" to Renaissance Florence when we read *The Prince* is a part of his presenting the deepest, most difficult thoughts in a mischievously boisterous *tempo*, as if such a combination were characteristic of "the dry, fine air" of Florence itself. But did Nietzsche believe that the average Florentine or Italian of the Renaissance epoch possess the free-spirited combination of seriousness and play which constitutes "the very best, most mischievous temper"? Was the average Florentine or Italian of Machiavelli's day "extremely happy," as Nietzsche says implicitly of Machiavelli himself? Rather, Nietzsche indicates that Machiavelli was just as much of

an "exception" among the Italians as Lessing and Nietzsche himself were among the Germans.

BGE 28 is not primarily concerned with different "races" or "cultures" and how free-spirited they may or may not be. Nietzsche was neither a Gobineau nor a Burckhardt. Rather, it is about the unique form of friendship enjoyed by "philosophers and 'free spirits'" (GS 343) as they communicate across the centuries. BGE 27 and 28 suggest that "translation" is indeed possible – from speech into thought and from one language or epoch into another. Let us note the short, cryptic aphorism in which Nietzsche says that neither the worst *nor the best* in a book is "untranslatable" (HH I 184). What one needs, however, to be capable of translating "the best" in a book is a careful, tortoise-like way of thinking, as BGE 27 implies, which is an unpredictable gift of nature, as BGE 28 confirms.

While the dialogue Nietzsche has with "his kind" in the past and future will in a literal sense be one-sided (his friends in the past can't reply to his questions, while his friends in the future can't hear them yet), if he has learned to read and write in a free-spirited way, there will be an important, albeit metaphorical, sense in which it is a real dialogue in both directions. The model for such trans-historical conversations is the Platonic dialogue, which was inspired by actual conversations with Socrates. Plato's founding of an enduring tradition ensured that all trans-historical conversations between philosophers would in a way be conversations with Socrates, even when they are explicitly directed *against* Socrates, as Nietzsche's writings often are. The early Nietzsche acknowledges this when he writes, in an 1875 fragment: "Socrates is so close to me that I am almost always fighting with him" (Nachlass 1875, 6[3], KSA 8.97). In BGE 28, Nietzsche acknowledges this when he says that "the buffoon and the satyr" are foreign to the German "in body and conscience." The idea that a buffoon or a satyr would have a distinctive "conscience" is startlingly odd – unless Nietzsche has in mind the intellectual conscience of a Socrates (GS 2).

BGE 28, then, continues a train of thought about reading philosophers which was started in BGE 27 by giving examples of tortoise-like writers, who are like Nietzsche himself – Aristophanes, Plato, Petronius, Machiavelli, Bayle and Lessing. (Nietzsche mentions "Goethe's prose" but not Goethe himself, reminding us that even if how one writes *can* express how one lives, Goethe's writings remain one thing, even as Goethe is another; there can also be a disparity between how one thinks and lives and what one is able to put into writing.) Nietzsche suggests that all these people are "tortoises," whom "frogs" and "rivers" cannot "translate" adequately, i.e., they cannot understand their free-spirited ways of thinking.

In reading BGE 28, one must keep in mind Nietzsche's claim that some are born posthumously (A, Foreword), i.e., through the dissemination of their writings. The final sentence mentions Plato's "deathbed," under the "pillow" of which was found, not "a Bible" or anything comparably mystical, "Egyptian," "Pythagorean" or "Platonic," as one might expect given the influence of Plato's metaphysical doctrines on the emergence of Christianity, but rather "an Aristophanes," presumably a volume of his writ-

ings.[30] Nietzsche uses this anecdote[31] as a metaphor for what reveals itself to the reader if one reads Plato's dialogues carefully: "How could even a Plato have endured life – a Greek life, to which he said 'no' – without an Aristophanes!"[32] Nietzsche's point is not that even an ascetically-inclined thinker like Plato, who repudiated the luxuriant Hellenic world around him (in fact, Nietzsche speaks here with uncharacteristic disgust of the pestiferous "swamps" of the "ancient world"), needed comic relief from time to time by enjoying the lewd humor of a bawdy playwright, like a monk with a stash of pornography hidden under his bed. Rather, Nietzsche's point is that all philosophers in one sense say "no" to the invariably common, vulgar world which surrounds them, whatever epoch they might find themselves in – one might think of Jorge Luis Borges' remark about Juan Crisóstomo Lafinur, "like all men, he was given bad times in which to live"[33] – but they still need friendship with other philosophers, even the great Plato, whom Nietzsche says possessed more "strength" (*Kraft*) than any other philosopher in history (BGE 191). Plato was fortunate enough to know Aristophanes and Socrates personally, whereas we know them only through books.[34]

However, the theme of trans-historical friendship does not exhaust this very rich aphorism. It is also concerned with the closely related question of historical diagnosis or what Nietzsche calls "the historical sense." It is no accident that Lessing not only "translated" Bayle, but in his imagination also "fled to the vicinity" of Paris, or that Machiavelli not only presents us with "the most serious subject matter" in a highly artistic fashion, but also "lets us breathe" the air of Florence. Similarly, *Beyond Good and Evil* is both a work of philosophy and a "*critique of modernity*" (EH, Beyond 2). As such a critique, *Beyond Good and Evil* must reproduce what it criticizes. Nietzsche suggests

30 However, Nietzsche does not say "a volume of Aristophanes," as Walter Kaufmann translates this, but "an Aristophanes" (*einen Aristophanes*). It is natural to take this statement as referring to a book, as when one says, "you know your Shakespeare well!" or "I have just bought a new Cervantes." Also, Nietzsche has just said that no "Bible" was found under Plato's pillow after he died. But given how carefully written *Beyond Good and Evil* is – and the fact that this pair of aphorisms deals with careful writing – this ambiguity may be deliberate; Nietzsche could be implying, as Leo Strauss would later argue, that Aristophanes is Plato's beloved and that this can be seen from a close reading of the *Symposium*. See Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago, IL 2001, 254.

31 The anecdote is from Olympiodorus the Younger, *Vita Platonis* 2:22–7. Nietzsche could have discovered it in a variety of sources and may already have known about it in Schulpforta. See Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, 242.

32 Leo Strauss notes that large parts of Plato's *Republic* closely resemble Aristophanes' *Assembly of Women*: "Plato's *Republic* […] is manifestly akin to Aristophanes' *Assembly of Women*." Strauss also notes allusions to the *Thesmophoriazusae* and *Lysistrata*. See Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, IL 1964, 61.

33 Jorge Luis Borges, "A New Refutation of Time," trans. James E. Irby, in Donald A. Yates / James E. Irby (eds.), *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, New York 1964, 217–34: 218.

34 Of course, Socrates did not write, but Aristophanes, Plato and Xenophon knew him personally and wrote about him. In a note from 1879, Nietzsche describes, not a tragedy by Aeschylus or Sophocles, nor Thucydides' history, nor even Plato's *Symposium*, but Xenophon's *Memorabilia* as "the most attractive book in Greek literature" (Nachlass 1879, 41[2], KSA 8.584).

that a diagnostic task was not introduced into philosophy by Hegel – philosophers and free spirits at least as far back as Aristophanes recognized the need "to comprehend their own time in thought," not because this task exhausts philosophy, as Hegel claimed, but because one must comprehend one's culture if one wants to overcome it. Therefore, Nietzsche says that knowledge of Wagner, though repugnant to someone of primarily noble taste, is "indispensable" for the philosopher:

> What does a philosopher demand of himself first and last? To overcome his time in himself, to become "timeless." With what must he therefore engage in the hardest combat? With whatever marks him as the child of his time. Well, then! I am, no less than Wagner, a child of this time; that is, a decadent: but I comprehended this, I resisted it. The philosopher in me resisted (CW, Preface).

Philosophers are impelled to flee into "vicinities" or "neighborhoods" other than their own, in order to gain distance on their culture, whether they do this after the fashion of Herodotus, or only in thought, like Socrates, who remained in Athens for his entire life when he wasn't on military campaign, but was always eager to speak with interesting visitors who were passing through.

There is even a remarkable letter to his friend Heinrich Köselitz from March 13, 1881, where Nietzsche toys with the idea of spending a year or two in a Muslim country: "I want to live for a while among Muslims, in the places moreover where their faith is at its most devout; this way my eye and judgment for all things European will be sharpened" (no. 88, KSB 6.68). (This desire never materialized.) It is for this reason that a philosopher's corpus will often combine historical diagnosis with psychological analysis of the philosophical type, sometimes in the same book. Think of Plato's *Republic*, in many ways the model for *Beyond Good and Evil* – they both end with a kind of mystical poem or religious myth.[35] But the deeper ontological dimensions of this problem, and the points of epistemological tension which a radically historical thinker such as Hegel or Heidegger would exploit, are only hinted at in BGE 28, with the playful reference to physiology and the emphasis on the singular natures of Lessing the "actor" and Plato the "sphinx," which enabled *them* to overcome *their* times in themselves.

Perhaps the most famous description of friendship across the ages occurs in Machiavelli's letter to Francesco Vettori, to which Nietzsche perhaps alludes:

> I enter the ancient courts of ancient men, where, received by them lovingly [*amorevolmente*], I feed on the food that alone is mine and that I was born for. There I am not ashamed to speak with them and to ask them the reasons for their actions; and they in their humanity reply to me. And for the space of four hours I feel no boredom, I forget every pain, I do not fear poverty, death does not frighten me.[36]

---

35 Laurence D. Cooper argues in persuasive detail that the nine books of *Beyond Good and Evil* and its *Aftersong* are loosely modelled on the ten books of Plato's *Republic*. See Laurence D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche: The Politics of Infinity*, University Park, PA 2008, 203–302.

36 Niccolo Machiavelli, Appendix to *The Prince*, trans. Harvey Mansfield, Chicago, IL 1998, 109–10.

Machiavelli's description of his "loving" reception by those who are long dead through the solitary activity of reading ends with an allusion to his own "being-toward-death," as Heidegger would call it, the distinctive character of the philosopher's interior self-relation and relation to the end of human life in the twofold sense of its purpose – "the food that alone is mine and that I was born for," i.e., knowledge – and its conclusion, its abrupt passing into nothingness: "Death does not frighten me." Nietzsche raises the same set of questions by his reference to Plato's "deathbed" at the end of BGE 28, which implicitly contrasts Plato's gentle, unforced death, while sleeping on a "pillow," with Socrates' martyrdom for philosophy. Nietzsche thereby prepares us for the themes of the next aphorism, BGE 29 – the free spirit's solitude and death (*zu Grunde gehen*) in the labyrinth of his own soul.

BGE 27 proposes that even if Nietzsche is extremely unusual, he is not perfectly unique. Rather, he is an example of a group, "tortoises," a very small group, to be sure, much smaller than "rivers" or even "frogs," but still a group of its own. BGE 27 suggests that only those who belong to this group are capable of understanding Nietzsche's thoughts and thus of true friendship with him – whether during his lifetime or, more likely, after his death. BGE 28 gives various examples of writers who belong to this small group and with whom Nietzsche enjoys a special intimacy, inaccessible to most of their readers, including most of their translators. Most of these "friends" did not know each other in their lifetimes, but Nietzsche refers to Aristophanes and Plato, who did know each other, and implicitly to Socrates, about whom they both wrote.[37] Nietzsche thereby reminds us that posthumous friendship is an extension of friendship with the living, even if those born with an "actor nature" or "sphinx nature" are more likely to find others like them among the dead than among the living.

4. Concluding Remarks

BGE 27 and 28 deal with how Nietzsche and those like him should be read. However, they are not merely a reflection on literary style independent of subject matter, but they show that subject matter itself affects style. BGE 27 and 28 also deal with friendship. Together, these aphorisms suggest that philosophical friendship is usually posthumous, even as there are exceptions to this rule, as Aristophanes, Socrates and Plato indicate. BGE 27 shows that the philosopher also constructs a world for his "good friends" to live in, even as they can only partly understand it. The tortoise reminds us of Nietzsche's praise of the *lento*, the Ganges reminds us that if his books are read

37 The view that the Socrates of Aristophanes' *Clouds* is merely a generic caricature of a sophist which tells us nothing about the actual Socrates is challenged by Leo Strauss, who argues that Aristophanes advances a subtle critique of Socrates as a profound thinker who is nonetheless insufficiently erotic, which anticipates Nietzsche's critique of Socrates. See Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, IL 1966.

speedily, as his rhetoric often encourages, his carefully constructed aphorisms collapse into a single, unidirectional flow which obliterates their complexity, and the hopping frog reminds us, comically, that even when one notices and attempts to understand Nietzsche's enigmatic aphoristic style, one mostly fails to bring to light the invisible "chains of thought" which "stand between and behind short aphorisms" (Nachlass 1885, 37[5], KSA 11.579–80), i.e., those thoughts which implicitly connect different aphorisms ("stand between") or which are implicitly contained in what is explicitly said ("stand behind").

Joanne Faulkner writes: "By means of a division of the text into an esoteric and exoteric address, commentators such as Stanley Rosen and Laurence Lampert put forward the thesis that not all who read Nietzsche penetrate to the core of his writings, and that Nietzsche is in this sense protected from the inopportune reader."[38] Faulkner claims that such a distinction between readers cannot be made. However, BGE 27 not only claims that such a distinction can be made; it also, humorously, gives us an example of Nietzsche's literary technique of concealment by giving the impression that the Ganges is atop the hierarchy implicit in this aphorism, while a close reading shows (if my arguments are successful) that it is really the tortoise which is on top. While this is a humorous, comically superficial example of grasping Nietzsche's real intention (the tortoise is number 1) and its contradiction with his apparent intention (the Ganges is number 1), this example illustrates the principle Nietzsche wants us to follow when trying to determine his intention concerning far weightier subjects, e. g., his reasons for rejecting "'freedom of the will' in the superlative metaphysical sense" (BGE 21), and many others. Faulkner's claim that there is no determinate hierarchy is simply false; Nietzsche's claim that some readers are "at best" like frogs shows that he does mean there to be a hierarchy, and the fact that most interpreters assume that the Ganges is atop shows that he is deliberately misleading as to his intentions. Faulkner claims that Rosen and Lampert take themselves to be privileged readers, but thereby delude themselves. This is an overly schematic statement which is probably true in some cases and false in others. All one can say in response is: one should try to interpret Nietzsche well, and this involves defending an interpretation of his real meaning with regard to this or that subject and criticizing those who disagree, as do Rosen, Lampert – and Faulkner herself. In this respect, Nietzsche is no different from any other philosopher, even as he adopts unusual, distinctive literary techniques.

BGE 27 and 28 encourage us to believe in two, if not entirely false, highly exaggerated assumptions about Nietzsche: that he prefers the speedy to the slow and the Mediterranean to the Germanic. As we have seen, Nietzsche is "a friend of the *lento*," even as he ultimately allows for a complexity that encompasses both the speedy and the slow. Nietzsche had a certain liking for the Mediterranean and its customs against what he regarded as the heavy, ponderous tendencies of the German people and their culture.

38 Faulkner, *Dead Letters to Nietzsche*, 76–7.

There is evidence for this throughout his letters and notebooks.[39] But close attention to BGE 27 and 28 shows that, although Nietzsche used this fact as material to be shaped in his writing, his deeper concern was with the difference between philosophers and free spirits on the one hand, including not just Aristophanes, Petronius and Machiavelli, but also Lessing and Nietzsche himself, and the rest of humanity on the other, including enthusiastic lovers of great writers, "the good friends," who unfortunately generally do not understand the writers whom they passionately love.[40]

Nietzsche is concerned with the experience of reading books written by free spirits, as well as the trans-historical friendship it enables. BGE 27 and 28 tell us that one must have a philosophical nature to do this properly, even as reading such books can help one develop this nature. They thereby represent a paradox (not necessarily a contradiction) which has often been noticed in Nietzsche's writing – the way he seems on the one hand to be exhortatory, asking his readers to change their lives, and on the other merely descriptive, telling his readers that they *cannot* change their lives, no matter what they do, because their ways of life are rooted in their unalterable "natures." Ironically, one must *be* a philosopher in order to understand a philosopher's books: "What a philosopher is, that is difficult to learn because it cannot be taught: one must 'know' it from experience – or one should have the pride *not* to know it" (BGE 213). BGE 27 and 28, however, do not explore the epistemological dimensions of this problem, although they remind us that it can be found in many of Nietzsche's great predecessors, such as Machiavelli, who tells us that only a prudent prince can be well-advised, even as a prince who is already prudent would appear not to *need* an advisor in the first place.[41]

Finally, I must include a brief discussion of the status of philosophy and free-spiritedness in Nietzsche's work. Throughout this article, I have taken for granted that these phenomena are, if not synonymous, closely related. This is a controversial stance. While few would claim that Nietzsche does not extoll free-spiritedness, many would claim that he does not think it necessarily goes together with philosophy; while Nietzsche occasionally refers to himself as a philosopher (e. g., GM, Preface 2), and seems to think that some individuals traditionally regarded as philosophers (e. g., Heraclitus and Epicurus) are to some extent free-spirited, he often seems to regard others (e. g., Socrates and Plato) as extremely constrained spirits. Further, many would say that Nietzsche is violently opposed to metaphysics, but believes that metaphysicians are philosophers and that some philosophers are metaphysicians. Some would even say that Nietzsche is an anti-philosophical writer, his occasional claims to be a philosopher notwithstanding (they can be regarded as examples of inconsistency, or the fact that "philosopher"

39 For example: "The German mixes, mediates, complicates and moralizes. The Italian has made by far the freest and most refined use of borrowed material, putting in a hundred times more than he has extracted: than the richest genius who had the most to give away" (Nachlass 1887, 9[5], KSA 12.341).

40 Plato illustrates this tendency comically with the example of Apollodorus, the desperately enthusiastic hanger-on of Socrates who doesn't understand him at all.

41 See Machiavelli, *The Prince*, Chapter 23.

has a variety of senses in his writings). Most would say that even if Nietzsche admits the existence of free-spirited philosophers, he also admits the existence of those who are philosophers but are not free-spirited at all. Finally, it could be maintained that, even if I am correct that the tortoise stands atop Nietzsche's hierarchy in BGE 27, it is unwarranted to identify the tortoise with the philosopher, and that in BGE 28 Nietzsche distinguishes, not between philosophers and non-philosophers, but between free and constrained spirits, as his inclusion of Aristophanes and Petronius, who are not philosophers, and Machiavelli and Lessing, whose status as philosophers is highly ambiguous and controversial, demonstrates.

This is not the place to adjudicate this controversy, which would require a lengthy study of its own.[42] I will limit myself to a few remarks. There is much evidence in *Beyond Good and Evil* itself that Nietzsche regarded the philosopher as the highest human type, even as there is also some apparently countervailing evidence.[43] I do not have the space to argue for this in detail here, but one can maintain that Nietzsche is a consistent thinker, and that the apparently countervailing evidence should be interpreted in a way consistent with the hypothesis that he regarded the philosopher as the highest type.[44] In GS 343, Nietzsche speaks of "philosophers and 'free spirits,'" which closely links these concepts, even if it does not identify them. As for Aristophanes, Petronius, Machiavelli and Lessing, one way to interpret these examples is to claim that they indicate that Nietzsche does not have philosophers in mind, but one can also say that they indicate he has an unusual and challenging conception of what it *means* to be a philosopher.[45] Indeed, Kant and Hegel are often taken to be paradigmatic philosophers, but Nietzsche claims that, strictly speaking, they are not "genuine philosophers" at all (BGE 211). As for metaphysicians, one might argue that Nietzsche does not believe that a sincere metaphysician is a philosopher in the strict sense and that a true philosopher cannot be a sincere metaphysician.[46] As for Plato,

42 See Paul S. Loeb / Matthew Meyer (eds.), *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, Cambridge 2019, reviewed in this volume of *Nietzsche-Studien*.

43 One might contrast, for example, BGE 61–2 and 204–13, which speak extremely highly of philosophers, with 5–7, which seem to criticize philosophers as self-deceived.

44 Certainly, Nietzsche is not simply consistent on the surface in his attitude toward philosophy. One must either interpret the apparently countervailing evidence for one or the other interpretation as consistent with the contrary interpretation or convict him of incoherence.

45 For interpretations of Aristophanes and Lessing as deeply reflective thinkers, see Richard Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*, Chicago, IL 2011, 142–55 (on Aristophanes), and Hannes Kerber, *Die Aufklärung der Aufklärung: Lessing und die Herausforderung des Christentums*, Göttingen 2021 (on Lessing).

46 In the programmatic contrast between "metaphysicians" and philosophers of the "dangerous perhaps" in BGE 2, Nietzsche is careful to apply the term "philosopher" only to the latter, not to the former, but he does not always follow this rule; e. g., in BGE 47 he refers to Schopenhauer, whom Nietzsche certainly believed was a sincere metaphysician, as a "philosopher." But in a notebook entry from 1885, Nietzsche, arguably speaking more precisely, says that Schopenhauer is "not a bad writer on philosophical issues" but "in himself no philosopher" (Nachlass 1885, 34[150], KSA 11.471). However, the claim that philosophers in the strict sense cannot be a sincere metaphysician is compatible with the possibility that

in a notebook entry from 1885, Nietzsche suggests that he may have possessed "absolute skepsis toward all traditional concepts," hardly the mark of the metaphysician (Nachlass 1885, 34[195], KSA 11.486–7).[47] Finally, I note that BGE 27 and 28 occur in a sequence where Nietzsche seems to be delineating the characteristics of philosophers. BGE 24 refers to "those of us who know better" and "the best science." BGE 25 is addressed to "philosophers and friends of knowledge." BGE 26 refers to "the life-history of every philosopher." BGE 30 claims that "the difference between the exoteric and esoteric" was "formerly known to philosophers – among the Indians as among the Greeks, Persians and Muslims." It is in *this* immediate context in which BGE 27 and 28 appear.

BGE 27 and 28 imply that the highest friendship is trans-historical friendship between philosophers which one enjoys through reading books written by the great minds of the past, and writing books which "translate" or "imitate" them, as Nietzsche does in *Beyond Good and Evil*, anticipating their future readership (thus Nietzsche refers to his "*unknown* friends" in GM III 27).[48] While a writer's "good friends" seek to possess him through reading him, as Apollodorus (and Alcibiades) wanted to possess Socrates, true friendship is based on shared understanding, expressed through conversations with the living or through books which one leaves behind, to be read by later generations:

> Here and there on earth we may encounter a kind of continuation of love in which the possessive craving of two people for each other gives way to a new desire and lust for possession – a *shared* higher thirst for an ideal above them. But who knows such love? Who has experienced it? Its right name is *friendship* (GS 14).

Such friendship, Nietzsche implies, is deeper than that which one enjoys with one's "good friends" in the present (or future). Willow Verkerk notes:

> If agonistic friendship depends on a shared goal, what happens when that goal is met? If it is primarily the goal that holds friends together, what chance to do they have of being loved for who they are? […] Since the goal of Nietzsche's friends of agon is "an ideal above them," which makes it beyond their reach, it seems unlikely this goal will be achieved.[49]

---

they might propound metaphysical teachings in which they do not believe, e. g., Nietzsche claimed that Plato thought it was "expedient" to teach punishments of the soul after death, even as he did not believe that this teaching was true (Nachlass 1888, 14[116], KSA 13.292–3).

47 For more on Nietzsche's view of Plato, see Catherine Zuckert, "Nietzsche's Rereading of Plato," *Political Theory* 13/2 (1985), 213–38.

48 In the 1886 preface to *Human, All-To-Human*, Nietzsche admits that in this book, he invented "the free spirit" as a companion, because he didn't have a real companion, one might say a true friend, among his contemporaries. See HH I, Preface 2. In BGE 27, Nietzsche implies that a good reader of his books, no matter how rare such a reader might be, *would* constitute such a free spirit – and in BGE 28, he gives several examples of free spirits from the past, whose thoughts have been recorded in books no less difficult to penetrate than Nietzsche's own.

49 Willow Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, London 2019, 49–50.

But Nietzsche writes: "He who attains his ideal by virtue of that transcends it" (BGE 73). In Nietzsche's view, the ideal of the philosophical life can never be transcended *because* it can never fully be attained[50] – other ideals, e. g., achieving recognition for one's gifts by winning a competition or being awarded a position, conquering a city or empire, can be achieved, but immediately become unsatisfying and replaced by another ideal, of the same general kind or of an altogether different kind, until one realizes – as most people never do – that only the ideal of philosophy cannot be transcended. Nietzsche had already become aware of this paradox in his first book, where he wrote: "Lessing, the most honest of theoretical men, dared to state openly that searching for the truth meant more to him than the truth itself" (BT 15).[51] Finally, posthumous philosophical friendship is the closest approximation to Nietzsche's ideal of friendship as "shared joy [*Mitfreude*]" rather than "compassion" or "shared suffering [*Mitleid*]" (HH I 499).[52] While one can feel compassion when one reads about Nietzsche's physical ailments, or even when one reads his often painfully plaintive and desperate letters to Lou Salome, one's primary relationship to Nietzsche, and to other philosophers with whom one enjoys posthumous friendship, is one of shared joy in analyzing and contemplating human nature. If one finds consolation from one's griefs and burdens when reading Nietzsche, this is because the shared joy of understanding helps us to forget these griefs, not because Nietzsche has compassion for our burdens any more than we do (mostly) for his.

The transition from BGE 27 to 28 represents the transition from ordinary to philosophical friendship, which usually, though not always, is from friendship with the living to posthumous friendship. For this reason, BGE 27 and 28 belong together and to *Beyond Good and Evil* itself, the closest thing Nietzsche wrote to a comprehensive philosophical treatise. *Beyond Good and Evil* approaches "the most serious subject matter"[53] from many different "perspectives," but always comes back to this subject matter, in one way or another. For Nietzsche said this toward the end of the book: "A philosopher – alas, a being that often runs away from itself, is often afraid of itself – but is too inquisitive not to 'come to' again, always back to himself" (BGE 292).[54]

---

50 See BGE 289: "an abysmally deep ground behind every ground, behind every attempt to furnish 'grounds'."

51 However, Verkerk is wrong to say that Nietzsche is concerned only with questioning and not with truth (*Nietzsche on Friendship*, 43). These concerns are inseparable; to question a claim means to examine whether its pretence to truth is justified. The paradox is that the philosophical life consists for Nietzsche in an endless quest for truth, which never rests in truth attained; thus, to love such a life means to love this pursuit. However, it remains pursuit of truth.

52 For exploration of this contrast, see Daniel I. Harris, "Friendship as Shared Joy in Nietzsche," *Symposium* 19/1 (2015), 199–221.

53 Nietzsche's claim in BGE 28 that Machiavelli's *Prince* treats of "the most serious subject matter" echoes his claims that BGE 25 is addressed to "those who are most serious."

54 The work on this paper was supported by the Czech Science Foundation (Grantová agentura České republiky) grant 22-33981I.

Bibliography

Acampora, Christa Davis / Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche's "Beyond Good and Evil": A Reader's Guide*, London 2011

Borges, Jorge Luis: "A New Refutation of Time," trans. James E. Irby, in Donald A. Yates / James E. Irby (eds.), *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, New York 1964, 217–34

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

Burnham, Douglas: *Reading Nietzsche: An Analysis of "Beyond Good and Evil"*, Stocksfield 2007

Clark, Maudemarie / Dudrick, David: *The Soul of Nietzsche's "Beyond Good and Evil"*, Cambridge 2012

Cooper, Laurence D.: *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche: The Politics of Infinity*, University Park, PA 2008

Cruz, Helen de: "Friendship with the Ancients," *Journal of the American Philosophical Association* 11/1 (2025), 1–19

Derrida, Jacques: *The Politics of Friendship*, trans. George Collins, London 2006

Faulkner, Joanne: *Dead Letters to Nietzsche, or, The Necromantic Art of Reading Philosophy*, Athens, OH 2010

Harris, Daniel I.: "Friendship as Shared Joy in Nietzsche," *Symposium* 19/1 (2015), 199–221

Janaway, Christopher: "Why Naturalism? Translating *Homo Natura* Back into Nietzsche's Text," *The Monist* 107/4 (2024), 307–21

Kerber, Hannes: *Die Aufklärung der Aufklärung: Lessing und die Herausforderung des Christentums*, Göttingen 2021

Lampert, Laurence: *Nietzsche's Task: An Interpretation of "Beyond Good and Evil"*, New Haven, CT 2001

Large, Duncan: "Nietzsche and/in/on Translation," *Journal of Nietzsche Studies* 43/1 (2012), 57–67

Lemm, Vanessa: *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York 2009

Loeb, Paul S. / Meyer, Matthew (eds.): *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, Cambridge 2019

Miner, Robert C.: "Nietzsche on Friendship," *Journal of Nietzsche Studies* 40 (2010), 47–69

Mitsis, Phillip: *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, NY 1988

Pippin, Robert B.: "Nietzsche's Masks: Philosophy and Religion in *Beyond Good and Evil*," in Paul S. Loeb / Matthew Meyer (eds.), *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Ends of Philosophy*, Cambridge 2019, 106–23

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2016

Stegmaier, Werner: "After Montinari: On Nietzsche Philology," *Journal of Nietzsche Studies* 38 (2009), 5–19

Strauss, Leo: *On Plato's Symposium*, Chicago, IL 2001

Strauss, Leo: *Socrates and Aristophanes*, Chicago, IL 1966

Strauss, Leo: *The City and Man*, Chicago, IL 1964

Velkley, Richard: *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*, Chicago, IL 2011

Verkerk, Willow: "Is Friendship Possible with the Dead? On Love and Solidarity with Bataille and Nietzsche," *Journal of Friendship Studies* 8/1 (2024), 27–38

Verkerk, Willow: *Nietzsche and Friendship*, London 2019

Zuckert, Catherine: "Nietzsche's Rereading of Plato," *Political Theory* 13/2 (1985), 213–38

Alexander Dietz

Nietzsche als Kirchenvater des 21. Jahrhunderts?

Abstract: Nietzsche as a Twenty-First-Century Church Father? The first section, "Nietzsche as a Theologian," reflects on whether Nietzsche can be described as a theologian and which theological positions he represented (image of God, ethics, Christology, soteriology). The second section, "Nietzsche's Influence on Theology," presents the reception of Nietzsche in twentieth-century theology, particularly with regard to the concept of truth, the image of God, orientation toward this world, secularization, and anthropology. The third section, "What Theology and the Church Can Learn from Nietzsche Today," argues that Nietzsche can provide important suggestions for twenty-first-century theology, especially with regard to overcoming a purely historicizing approach, regaining competence in the critique of ideology, a necessary critique of moralization, a search for new forms of spirituality, and overcoming trivializing images of God.

Keywords: Theology, God, Jesus, Historicism, Criticism of moralization

1 Nietzsche als Theologe

1.1 Kann Nietzsche als Theologe bezeichnet werden?

Der Beruf Nietzsches war der des Philologen, auch wenn viele seiner damaligen Kollegen bezweifelten, ob man ihn als Philologen betrachten sollte. Die Berufung Nietzsches war die des Philosophen, auch wenn international heute viele Philosophen bezweifeln, ob man ihn als Philosophen betrachten sollte. Und faktisch entsprachen viele seiner thematischen Interessen denen eines Theologen, auch wenn er selbst niemals als Theologe hätte betrachtet werden wollen. Da wir im Blick auf die Themen Aneignung und Vereinnahmung heute sehr sensibel, vielleicht sogar übersensibel sind, empfinden viele die Bezeichnung von Nietzsche als Theologen vermutlich als problematisch. Doch soll hier weder behauptet werden, dass er nur Theologe und nicht noch vieles andere gewesen sei, noch dass diese Einordnung seiner Person angemessener oder wichtiger als andere sei, noch dass man ihn so interpretieren oder bezeichnen müsse. Wenn wir (gegenstandsbezogen) Personen als Theologen bezeichnen, die sich intensiv und auf

Prof. Dr. Alexander Dietz, Hochschule Hannover, Fakultät V, Blumhardtstr. 2, 30625 Hannover, Deutschland, E-Mail: alexander.dietz@hs-hannover.de

Nietzsche-Studien 54 (2025), 130–161 Published online Juni 03, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2024-0027

hohem Reflexionsniveau mit Themen wie Gott, dem Verhältnis von Gott und Mensch, Jesus Christus, der Interpretation biblischer Überlieferung, der Reformation oder christlicher Ethik beschäftigen, dann passt die Bezeichnung nicht weniger auf Nietzsche als auf viele heutige theologische Lehrstuhlinhaber. Wenn wir (funktionsbezogen) Personen als Theologen bezeichnen, deren Reflexionen das Potenzial besitzen, für Kirche und Christen Anregungen und hilfreiche Orientierung zu bieten, dann passt die Bezeichnung auch nicht weniger auf Nietzsche als auf viele heutige theologische Lehrstuhlinhaber. Und wenn wir (perspektivbezogen) Personen als Theologen bezeichnen, die aus der Perspektive des Glaubens heraus reflektieren, dann passt die Bezeichnung ebenfalls nicht unbedingt weniger auf den mit existenzieller Ernsthaftigkeit um Antworten ringenden Nietzsche als auf viele heutige theologische Lehrstuhlinhaber. Jürgen Moltmann bemerkt zu Recht: „Ist nicht auch jeder Ungläubige, der sich bei seinem Atheismus und seiner Entscheidung zum Unglauben etwas denkt, ein Theologe?“[1]

Von seinem Selbstverständnis her war Nietzsche zweifellos weder Theologe noch Christ. Er polemisierte vielmehr scharf gegen Theologen und gegen das Christentum, wobei ihm gleichzeitig die Furcht vor christlicher Heiligsprechung bezeichnenderweise als nicht abwegig erschien.[2] Denn er wusste, dass seine Polemik frömmer ist, als es scheint,[3] dass sie Ausdruck einer besonderen Verbundenheit mit dem Angegriffenen ist[4] und dass er als „Teufel“ mitunter zum „Advokat Gottes“ (Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.55) wird. Nietzsche gestand sich selbst sein „nicht-fertig-werden mit dem Christenthum“ (Nachlass 1885/86, 2[208], KSA 12.169) ein sowie seinen Wunsch, dass sich herausstellen möge, er könnte in allen Punkten Unrecht gehabt haben.[5] Immer wieder wurde zurecht darauf verwiesen, dass sich die Intensität von Nietzsches Hass auf das Christentum nur als Resultat eines biographisch bedingten inneren Kampfes bzw. im Sinne „enttäuschter und umgeschlagener Liebe“[6] erklären lasse. Der bibelfeste Pfarrerssohn wurde von seiner Mutter und seinen Tanten pietistisch-engstirnig erzogen. „Der kleine Pastor“,[7] wie er von seinen Mitschülern aufgrund seines Auftretens genannt wurde, schrieb als Jugendlicher noch fromme Abhandlungen und Gedichte und begann sogar noch ein Theologiestudium. Seinen Glauben verlor er in einem längeren Prozess, in dem die Lektüre Ludwig Feuerbachs und Arthur Schopenhauers ebenso eine Rolle spielten wie die als intellektuell unredlich empfundene zeitgenössische Schultheologie. Nachdem die Beschäftigung mit religiösen Fragen in Nietzsches Baseler Zeit für zehn Jahre vollkommen in den Hintergrund getreten war, brach sie sich in seiner Zeit als

1 Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* [1999], Gütersloh 2016, 28.

2 Vgl. EH, Warum ich ein Schicksal bin 1.

3 Vgl. Za IV, Ausser Dienst, KSA 4.325.

4 Vgl. EH, Warum ich so weise bin 7.

5 Vgl. Nietzsches Brief an Franz Overbeck, 2. Juli 1885, Nr. 609, KSB 7.63.

6 Georg Siegmund, *Nietzsche der Atheist und Antichrist* [1936], 5. Aufl., Stein am Rhein 1988, 127.

7 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche*, Leipzig 1912, 28.

freier Philosoph wieder umso stärker Bahn und steigerte sich „bis zur Besessenheit“.[8] Nietzsche stand während seines Lebens im Dialog mit mehreren Theologen, aber am meisten beeinflusste ihn sein langjähriger Freund und Zimmernachbar, der Neutestamentler Franz Overbeck. Durch die Gespräche mit diesem wurde Nietzsches Interesse an theologischen Fragen neu entfacht, und Nietzsches Christentumskritik lässt deutlich die Handschrift Overbecks erkennen. Der später von Karl Barth geschätzte Overbeck übte scharfe Kritik an der Theologie seiner Zeit, die er als selbstgefällig und zeitgeisthörig empfand und die seines Erachtens nichts mehr mit dem neutestamentlichen Christentum zu tun hatte.[9]

Nach seiner Vertrauten Lou Andreas-Salomé war Nietzsche ein tiefreligiöser Mensch, der seit dem Verlust seines Jugendglaubens seine religiöse Sehnsucht zeitlebens in seiner Philosophie zu befriedigen suchte.[10] In diesem Sinne blieb er stets der von seinem religiösen Elternhaus geprägte, „in theologischen Bahnen denkende Atheist“ mit „theologischem Koordinatensystem“.[11] Nietzsche redete nur selten explizit „als Theologe“ (EH, JGB 2), dafür umso öfter als Verkündiger eines neuen Evangeliums[12] bzw. einer „neuen atheistischen Religion“,[13] als Verfasser eines „neue[n] „heilige[n] Buch[es]““ (Brief an Malwida von Meysenbug, 20. April 1883, Nr. 404, KSB 6.363) mit dem Anspruch, in Form und Sprache die „Heilsbotschaft Jesu gleichzeitig zu parodieren und imitatorisch zu überbieten.“[14] Nietzsche war von seinem Selbstverständnis her sicherlich kein heimlicher Christ. Aber er dürfte in seinem Denken stärker vom Christentum und vor allem auch von Martin Luther geprägt gewesen sein, als ihm bewusst war. Der hohe ethische Anspruch, die Deutung von Härte als Liebe, die Vorstellung vom verborgenen Gott, das pessimistische Menschenbild, die Möglichkeit einer weltgeschichtlichen Totalvision und der Wille zur unbedingten Wahrhaftigkeit sind nur einige Belege für die Thesen, dass Nietzsche „nur auf dem Boden der deutschen Reformation erwachsen konnte“[15] und dass sein Kampf gegen das Christentum aus letztlich christlichen Antrieben erfolgte.[16] Karl Jaspers trägt in diesem Zusammenhang diverse positive Aussagen Nietzsches zu aufrichtig gelebtem Christentum, Bibelfrömmigkeit, durchgeistigten Priestern und der kirchlichen Institution zusammen, die eine differenzierte Wahrnehmung der widerspruchsvollen und sich wandelnden Position Nietz-

8 Hermann-Peter Eberlein, *Flamme bin ich sicherlich! Friedrich Nietzsche, Franz Overbeck und ihre Freunde*, Köln 1999, 273.

9 Vgl. Walter Nigg, *Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung*, Zürich 2009, 258, 265 und 275.

10 Vgl. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894, 47 f.

11 Hans Hübner, *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen 2000, 22 und 38.

12 Vgl. Za I, Von der schenkenden Tugend 2.

13 Emanuel Hirsch, „Nietzsche und Luther“ [1920], in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 398–431: 410.

14 Eugen Biser, *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt 2002, 33.

15 Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Eberhard Bethge, 11. Aufl., München 1985, 97. Vgl. Karl Holl, „Die Kulturbedeutung der Reformation“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 6. Aufl., Bd. I, Tübingen 1932, 468–543: 533, und Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* [1946], Düsseldorf 2011, 43 und 52.

16 Vgl. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, 7 ff.

sches unumgänglich machen.[17] Von daher ist es nachvollziehbar, dass Nietzsche immer wieder aus christlicher Perspektive etwas einseitig (gegen dessen Selbstverständnis) interpretiert werden konnte als Wiederentdecker der eigentlichen christlichen Botschaft, der zugleich berechtigte Kritik an Missständen der pervertierten Kirche des 19. Jahrhunderts übte. In diesem Sinne wurde Nietzsche als „Erzieher zum Christentum" (Hans Gallwitz), „Lehrer einer imitatio Christi" (Ernst Benz), „letzter großer Prophet der christlichen Welt" (Georg Picht), „frommer Atheist" (Martin Teske) oder „verborgener Erneuerer" (Eugen Biser) bezeichnet.[18] Nietzsches Philosophie war natürlich kein Ausdruck christlichen Glaubens, gleichwohl kann christliche Theologie von ihr lernen, so wie sie in der gesamten Kirchengeschichte stets ihr Profil am Widerspruch ihrer Kritiker geschärft hat, von der Kanonbildung als Reaktion auf Marcion über die Dogmenbildung als Reaktion auf neuplatonische Lehren bis zur Entwicklung der historisch-kritischen Methode als Reaktion auf die Aufklärung.[19]

1.2 Was steckt hinter der Rede vom Tod Gottes?

Bereits bei Luther spielte das ursprünglich genuin theologische Motiv des Todes Gottes eine wichtige Rolle. In seiner Kreuzestheologie betonte er, dass, da Jesus Christus nicht nur als wahrer Mensch, sondern auch als wahrer Gott betrachtet werden müsse, das Kreuzesgeschehen als Tod Gottes zu verstehen sei. Davon, dass nicht nur ein Mensch, sondern Gott gestorben ist, hängt in Luthers christologisch begründeter Soteriologie das Heil des Menschen ab.[20] Hegel griff diesen Gedanken auf und stellte ihn in den Mittelpunkt seiner christlich-metaphysischen Geschichtsphilosophie. Der Tod Gottes am Kreuz wurde bei Hegel zum spekulativen Moment der Selbstentäußerung Gottes als absolutem Geist in die Endlichkeit.[21] In Anlehnung an Hegel bezog sich die Gott-ist-tot-Theologie in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in verschiedenen inkarnationstheologischen Varianten wieder auf das Motiv des Todes Gottes. Damit wurde eine Abkehr des Glaubens von transzendenten Bindungen zugunsten einer Konzentration auf sich selbst, auf das Diesseits und auf die Ethik begründet. In ihrem Ansatz

17 Vgl. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, 7 ff.

18 Hans Gallwitz, „Friedrich Nietzsche als Erzieher zum Christentum", in: *Preußische Jahrbücher* 83/84 (1896), 324–347; Ernst Benz, *Nietzsche*, Leiden 1956, 178; Georg Picht, „Antwort von Georg Picht", in: Georg Picht / Enno Rudolph (Hg.), *Theologie, was ist das?*, Stuttgart 1977, 311–322: 311; Martin Teske, „Das grausame Tier. Friedrich Nietzsche: Der fromme Atheist als Antichrist", in: *Die Zeichen der Zeit* 54 (2000), 6–9; und Biser, *Nietzsche*, 83.

19 Vgl. Biser, *Nietzsche*, 141.

20 Vgl. Horst Georg Pöhlmann, „Nietzsche und wir Christen", in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 117–130: 129.

21 Vgl. Tabea Knura, *Religionspädagogik mit Friedrich Nietzsche. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Religions- und Bildungskritik*, Tübingen 2018, 105 f.

der Gott-ist-tot-Theologie interpretierte Dorothee Sölle die Abwesenheit Gottes als eine Weise seines Seins-für-uns. Gott müsse durch Jesus Christus bzw. durch uns vertreten werden.[22] Im Rückgriff auf Luther betonte auch Eberhard Jüngel, dass das Wesen Gottes ohne die Rede vom Tod Gottes nicht verstanden werden könne.[23]

Nietzsches Rede vom Tod Gottes folgte einer grundsätzlich anderen Intention. Er wollte weder theologisch Gottes Wesen beschreiben noch philosophisch Gottes Existenz bestreiten, sondern er wollte schonungslos den Zustand der europäischen Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts beschreiben. Für ihn lag offen zutage, dass die modernen Menschen auf Gott verzichteten, ohne Gott lebten, ihn nicht mehr brauchten, die Welt in ihre eigenen Hände genommen und dadurch Gott faktisch getötet hatten. Entsprechend ist der Gottesgedanke nun leer, das Christentum ist zu Bürgerlichkeit und Moralismus verkümmert und die Kirchen sind zu Grabmälern Gottes geworden.[24] Nietzsches Bewertung dieses Zustandes ist keineswegs eindeutig. Der bekannte Aphorismus *Der tolle Mensch* wurde im Blick auf seine Grundstimmung mitunter verglichen mit Texten religiöser Autoren, wie Martin Bubers „Gottesfinsternis" oder alttestamentlichen Klagepsalmen.[25] Aus dem Verlust Gottes folgen zunächst einmal weitreichende Konsequenzen, die Nietzsche klar benennt und in denen sowohl Gefahren als auch Chancen für die Menschen liegen. Ohne Gott steigen die Anforderungen an die Menschen, die nun dazu gezwungen sind, Gottes Stelle einzunehmen, d.h. selbstdiszipliniert einen neuen Menschen hervorzubringen, Werte zu setzen und Sinn zu stiften. Werden die Menschen diesen Anforderungen (noch) nicht gerecht, stürzen sie in Orientierungslosigkeit, Sinnlosigkeit und Verlorenheit, in Nihilismus (wie der tolle Mensch), in kulturellen Zusammenbruch und Barbarei. Mit dieser Risikoanalyse schätzte Nietzsche die Relevanz des christlichen Glaubens für den einzelnen und die Gesellschaft wahrscheinlich höher ein als viele heutige Theologen. Als eigentlichen Zweck verfolgte Nietzsche mit seiner Rede vom Tod Gottes jedoch, die Bahn für eine neue Anthropologie sowie die Erneuerung der Menschheit freizumachen. Es ging ihm um die Chancen, die in der genannten Situationsanalyse liegen, im Sinne eines „heuristischen Prinzips zur Veränderung, Entfesselung und Überwindung des Menschen"[26] bzw. eines „Hoffnungssymbols".[27] Wenn die Menschen, die bisher alles Gute auf Gott

22 Vgl. Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tod Gottes"*, 4. Aufl., Stuttgart 1967, 178 f.

23 Vgl. Eberhard Jüngel, „Vom Tod des lebendigen Gottes", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968), 93–116: 105.

24 Vgl. M 92 und FW 125.

25 Vgl. Martin Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, und Werner Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1980, 585. Vgl. zur detaillierten Auslegung des Abschnitts Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches „Die fröhliche Wissenschaft"*, Berlin 2022, 845 ff.

26 Peter Köster, *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich 2003, 70.

27 Knura, *Religionspädagogik mit Friedrich Nietzsche*, 109.

projiziert und sich selbst dadurch abgewertet und zur Passivität verurteilt hätten, sich nun zu ihrem Mord an Gott bekennen und dessen Platz bewusst einnehmen würden, könne ihre Selbstverwirklichung, Lebensbejahung und notwendige Neuausrichtung beginnen.

Ein weiteres, damit zusammenhängendes Motiv für Nietzsches Aussagen zum Tod Gottes stellte sein Kampf gegen die christliche Moral bzw. gegen das, was er für christliche Moral hielt, dar. Für Nietzsche war der christliche Gott das – seines Erachtens von Paulus erfundene – Prinzip einer bestimmten verlogenen, lebensfeindlichen Moral. Er vertrat die These, dass schwache Menschen versuchten, in einem religiösen Denksystem mit Gott an der Spitze eine Möglichkeit zur Verdrängung ihrer Ängste und zur Bewältigung ihres Lebens zu finden. Dies geschehe vor allem durch eine Erklärung der Schwäche mit moralischem Fehlverhalten und die Etablierung eines moralischen Verhaltenskodex als Lösungsangebot.[28] Die christliche Religion mit ihrem Gott steht nach Nietzsche für dieses einflussreiche Moralsystem, das tragischerweise alle inhaltlichen Aspekte vereint, die dem menschlichen Leben zuwiderlaufen. Darum müsse sie im Dienst des Lebens dekonstruiert, d.h. Gott als menschengemacht (und darum sterblich) entlarvt und die Werte, die er verkörpert, durch den nun selbst Verantwortung übernehmenden Menschen umgewertet werden. Zu Recht haben Theologen immer wieder darauf hingewiesen, dass diese Kritik Nietzsches nicht den Gottesbegriff insgesamt, sondern lediglich eine „Karikatur des biblischen Gottes“ treffe, in der Gott „zum leibfeindlichen, naturfeindlichen Götzen depraviert wurde.“[29] Nietzsche selbst räumte ein, dass „nur der moralische Gott überwunden“ sei, und auch wenn er bezüglich der Frage, ob ein amoralischer Gott sinnvoll denkbar sei, schwankte, hielt er es nicht für ausgeschlossen, dass wir Gott, nachdem er seine moralische Haut abgelegt habe, als einen Gott jenseits von Gut und Böse „bald wiedersehn“ (Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.105). Nietzsche führte diesen Gott, der „auch die Seiten der Realität religiös apperzipierbar und gegenwärtig macht, die in der Reduktion Gottes auf einen moralischen Gott ausgeblendet wurden“,[30] in seine spätere Philosophie ein und nannte ihn Dionysos. Anders als in der griechischen Mythologie und anders als in Nietzsches Frühwerk, in dem das Dionysische noch als ästhetischer Rausch und als Gegenelement zum bejahenden Apollinischen definiert wurde, wird Dionysos nun zum Symbol „für das ewig zerstörende und ewig schaffende Leben selbst“,[31] das sich in der menschlichen Selbstbejahung des Willens zum Leben und zur Macht manifestiert. Nietzsches säkulare Theologie versteht Dionysos-Gott metaphysikkritisch und moralkritisch als die „ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual

28 Vgl. Christian Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches. Eine Studie zu ihrer Bedeutung für eine Theologie jenseits von Theologie*, Tübingen 2013, 66 ff.

29 Vgl. Hübner, *Nietzsche und das Neue Testament*, 217 und 228.

30 Günter Rohrmoser, *Geistige Wende. Christliches Denken als Fundament des modernen Konservativismus*, München 2000, 182.

31 Hirsch, „Nietzsche und Luther“, 417.

erlösend, rechtfertigend: – Gott als das Jenseits, das Oberhalb der erbärmlichen Eckensteher-Moral von „Gut und Böse““ (Nachlass 1887, 10[203], KSA 12.581). Dieser Gott ist ambivalent, widersprüchlich und unverfügbar. Nietzsche „denkt Gott so, dass niemand sich seiner sicher sein kann.“[32]

1.3 Entlarvung christlicher Lieblosigkeit

Nietzsche fasste den Kern des Evangeliums beeindruckend präzise zusammen, um damit zu zeigen, wie weit sich das spätere Christentum davon entfernt habe: „Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes“ (AC 29). Mit bekanntermaßen scharfer psychologischer Beobachtungsgabe und in einer gewissen Nähe zu den Vorwürfen, die bereits antike Philosophen gegen das Christentum erhoben hatten,[33] formulierte Nietzsche im Blick auf verschiedene Facetten seinen Vorwurf der Unglaubwürdigkeit gegen die Christen seiner Zeit. Dem ursprünglich christlichen Ideal der sich hingebenden reinen Liebe, bei dem Nietzsche für sein eigenes Übermensch-Ethos „verschwiegene Anleihen“[34] gemacht hatte, wurden die Christen, denen er begegnet war, alles andere als gerecht. Im Geist der neutestamentlichen Pharisäer-Kritik Jesu, wie Dietrich Bonhoeffer mit Sympathie feststellte,[35] entlarvte Nietzsche das Handeln, das aus angeblicher Nächstenliebe erfolgt, als selbstgerecht-heuchlerische Flucht vor sich selbst.[36] Im Handeln aus Mitleid und Barmherzigkeit erkannte er, ganz im Sinne neuerer Perspektiven in der Ethik der Sozialen Arbeit, schamlos-beschämende Zudringlichkeit und paternalistische Machtdemonstration.[37] Vermeintlich aufopferungsvolles Handeln geschieht nach Nietzsche niemals intentionslos, sondern aus dem Wunsch heraus, sich ein Machtgefühl, das „Glück der „kleinsten Überlegenheit““ (GM III 18) zu verschaffen. Insofern, so Nietzsche, verraten die dekadent und moralistisch gewordenen Christen die von Jesus Christus in der Passion vorgelebte nicht richtende, jeden freisprechende große Liebe[38] zugunsten einer sauertöpfischen, heuchlerischen kleinen Liebe. Sie projizierten außerdem diese kleine Liebe auf ihre Vorstellung von Gott, der auf unerwiderte Liebe kleinlich mit

32 Werner Stegmaier, „Nietzsches Theologie“, in: Mourkojannis / Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum*, 1–21: 21.
33 Vgl. Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 2. Aufl., Hamburg 1956, 124 f.
34 Hirsch, „Nietzsche und Luther“, 428.
35 Vgl. Bonhoeffer, *Ethik*, 275.
36 Vgl. Za I, Von der Nächstenliebe.
37 Vgl. Za II, Von den Mitleidigen, KSA 4.113.
38 Vgl. Za I, Vom Biss der Natter, und AC 35.

Zorn reagiert und den sie richten lassen, um dadurch selber zu richten.[39] Diesen allzu berechtigten Anfragen an Liebesvorstellungen sowie Liebespraxis müssen sich Theologie und Kirche damals wie heute stellen.

1.4 Der Anspruch der Wiederentdeckung des wahren Jesus

Nietzsche war nicht der Erste und nicht der Letzte, der für sich beanspruchte, eine authentischere Deutung der Person Jesu zu vertreten als der jeweils herrschende theologische Mainstream. Er war in dieser Hinsicht stark geprägt von verschiedenen Theologen des 19. Jahrhunderts. Die Vorstellung, dass Jesus ein einfaches Evangelium vertreten und Paulus daraus ein dogmatisches Konstrukt gemacht habe, das von der Kirche übernommen worden sei, obwohl es kaum noch etwas mit der ursprünglichen Botschaft zu tun gehabt hätte, war damals weit verbreitet (teilweise mit antijudaistischen Implikationen), beispielsweise durch Ferdinand Christian Baur, Paul de Lagarde oder Hermann Lüdemann (dessen Buch Overbeck Nietzsche geschenkt hatte).[40] Der zunächst von Nietzsche hoch geschätzte David Friedrich Strauß hatte die historisch-kritische Methode auf das Leben Jesu angewandt und war zu dem Ergebnis gekommen, dass die gegenwärtigen Christen nicht mehr in der eigentlichen Tradition Jesu stünden. Auch Nietzsches Freund Overbeck vertrat in seinem Werk *Über die Christlichkeit unserer Theologie* (1873) die These, dass das echte Christentum eine in der Antike aufblühende und wieder verwelkende Religion gewesen sei, von der heutige Christen nur noch den Namen trügen.[41] Ganz in diesem Sinne deutete Nietzsche den historischen Jesus auf seine (im Blick auf die Quellen etwas einseitige) Weise als weltfremden, aber wahrhaftigen Pazifisten, der seine Einsichten in die distanzlose Einheit von Gott und Mensch, in die Überwindung aller Gegensätze und in das Obsoletwerden richtender Moral konsequent in seine Lebenspraxis umgesetzt habe. Seine Religion sei eine Religion der Innerlichkeit gewesen, der es darum gegangen sei, durch eine Lebensweise der reinen Liebe das Gefühl der Seligkeit zu erringen, ohne dass man sich für die äußere Welt (geschweige denn für eine jenseitige Welt) noch interessieren würde (und ihr entsprechend auch keinen Widerstand mehr leiste).[42] Transzendente Begriffe in der jesuanischen Botschaft seien rein symbolisch zu verstehen.[43]

Der eigentliche Stifter der christlichen Religion im späteren Sinne war Nietzsche zufolge Paulus. Dabei habe dieser Jesu Botschaft in ihr Gegenteil verkehrt. Er habe den Schwerpunkt von der mystisch-diesseitigen Lebenspraxis zu einem absurden kopflastigen Jenseitsglauben verschoben, von der individuellen Gotteskindschaft und lebens-

39 Vgl. Za IV, Vom höheren Menschen 16, und AC 45.
40 Vgl. Hübner, *Nietzsche und das Neue Testament*, 160.
41 Vgl. Hermann-Peter Eberlein, „Nietzsches ‚Tod Gottes' und Overbecks ‚Ende des Christentums' – eine Analogie", in: Mourkojannis / Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum*, 63–82: 78.
42 Vgl. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, 19 ff.
43 Vgl. AC 34.

bejahenden Selbsterlösungs-Praxis zur abstrakten, lebensverneinenden Sünden- und Erlösungslehre.[44] „Auf dem Rücken dieser Verfälschung entstand die christliche Gemeinschaft, an deren Spitze sich eine Priester-Kaste etablierte, die durch die moralinhaltige Implementierung spezifischer Dogmen […] ihren Machtgehalt garantierte."[45] Während Jesus nach Nietzsche der Vernichter der Moral habe sein wollen, habe Paulus durch seine (angeblich in jüdisch-gesetzlichen Vorstellungen verwurzelte) Umdeutung die Voraussetzungen für eine Moralisierung geschaffen.[46] Unter völliger Verkennung der (eigentlich moralisierungskritischen und lebensbejahenden) paulinischen und später lutherischen Rechtfertigungslehre ließ Nietzsche weder ein gutes Haar an Paulus noch an Luther, denen er gleichermaßen Ressentiment gegenüber nach Höherem strebenden Menschen aufgrund des eigenen Scheiterns als Motiv für ihre Theologie unterstellte.[47] Während der frühe Nietzsche Luther noch als komponierenden und sprachgewaltigen Helden geschätzt hatte, sah der späte Nietzsche in ihm – unter dem Einfluss des katholischen Historikers Johannes Janssen – nur noch einen rüpelhaften Bauern.[48]

Eugen Biser charakterisiert Nietzsches kompliziertes (und in seinen Werkphasen keineswegs statisches) Verhältnis zu Jesus treffend als „insgeheim bejahende Verneinung".[49] Offensichtlich hatte Nietzsche infolge seiner religiösen Erziehung ein grundsätzlich positives Jesusbild verinnerlicht, was ihn dazu brachte, einen Gegensatz zwischen Jesus und dem Christentum zu konstruieren, um Jesus aus seiner radikalen Christentumskritik heraushalten zu können. Auch seine Vorstellung von Jesus als einem schwächlich-erdenfremden, passiv duldenden jungen Mann war spürbar geprägt von pietistischer Frömmigkeit, wie sie in Nietzsches Familie weitergegeben wurde.[50] Nietzsche konnte Jesus direkt als „edelsten Menschen" (MA I 475) oder „„freien Geist"" (AC 32) und indirekt als Vorbild für den Übermenschen bezeichnen.[51] Jesus war für Nietzsche die Inkarnation seines Ideals uneingeschränkter Lebensbejahung,[52] er machte ihn zum Kronzeugen für seinen Amoralismus und für seine Kritik am degenerierten Christentum. Er betonte, dass das „echte, das ursprüngliche Christenthum zu allen Zeiten möglich sein" würde (AC 39), und identifizierte sich punktuell sogar mit Jesus.[53]

---

44 Vgl. Tom Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth*, Tübingen 2003, 326 f.
45 Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches*, 2013, 134.
46 Vgl. Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.61, und Ulrich Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, Innsbruck 1988, 309.
47 Vgl. Hirsch, „Nietzsche und Luther", 406.
48 Vgl. Hirsch, „Nietzsche und Luther", 400 ff.
49 Eugen Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches proaktive Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, 81.
50 Vgl. Siegmund, *Nietzsche der Atheist und Antichrist*, 129.
51 Vgl. Nachlass 1884, 27[60], KSA 11.289.
52 Vgl. AC 33 und EH, Za 6.
53 Vgl. beispielsweise Nietzsches Brief an Cosima Wagner, 3. Januar 1889, Nr. 1241, KSB 8.572. Vgl. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, 71.

Auf der anderen Seite grenzte sich Nietzsche wiederum entschieden von Jesus ab. Jesu Lebenspraxis sei nämlich auch ein Ausdruck eines abzulehnenden dekadenten Menschentypus, der sich unheroisch selbst zugrunde richte. Jesus habe „die grössten Mängel und Voreingenommenheiten“ (MA II, WS 83) gehabt und die individuelle Entwicklung von Menschen behindert, indem er ihnen seinen eigenen persönlichen Weg nahegelegt habe.[54] Seine Selbstentäußerung (theologisch: Kenosis) sei ein Fehlgriff gewesen, da er (als freiwilliger Bettler) seinen Reichtum an Unwürdige verschleudert habe. Dies sei ein Ausdruck von lebensfeindlichem Nihilismus gewesen.[55] In Nietzsches ambivalentem Verhältnis zu Jesus und in seiner in dieser Form fragwürdigen Trennung von jesuanischem und paulinischem Christentum spiegeln sich grundlegende Missverständnisse im Blick auf christliche Theologie, die es nahelegen, seine christentumskritischen Aussagen theologisch differenzierter zu betrachten.

1.5 Vitalistische Soteriologie

Nietzsche ging – in großer Nähe zur lutherischen Erbsündenlehre – davon aus, dass die Welt und die Menschen sich in einem Zustand fundamentaler Erlösungsbedürftigkeit befänden (den er freilich selbst nicht so bezeichnet hätte).[56] Sie müssten erlöst werden von Sinnlosigkeit, Nihilismus, Ekel, Trübsal, Verblendung und Selbstentfremdung. Nietzsches Menschenbild ist pessimistisch: Selbst das Beste am Menschen sei noch „Armuth und Schmutz, und ein erbärmliches Behagen“ (Za I, Zarathustra’s Vorrede 3). Die Willensfreiheit und die Kontrollierbarkeit der Handlungsfolgen werden verneint (mit Luther), ebenso die Schuldfähigkeit (gegen Luther). „Die ausstehende Erlösung ist nicht in einem System zu vermitteln; […] sie ist das nie abschließbare Werk von Individuen“[57] und sie liegt, so Nietzsche, im Ja zum Leben. Weil das Leben jedoch zerstörerisch, grausam und hässlich sei, sei diese Lebensbejahung schwer und ein Ausdruck großer Tapferkeit – das wusste niemand besser als der zeitlebens kranke Nietzsche. Hier ist er beeinflusst von der Tugendethik der antiken Philosophie. Der Vitalismus, der im Leben den höchsten Wert und das Ziel unseres Daseins sieht (beinahe im Sinne einer neuen Religion bzw. Metaphysik),[58] ist der Kern der Philosophie Nietzsches.[59] Im Willen zum Leben liegen für Nietzsche die Bestimmung der Welt und der Menschen, die Überwindung des Selbstwiderspruchs und die Selbstrechtfertigung der Natur. Mit seiner Rede vom Willen zur Macht möchte Nietzsche nicht, wie gelegentlich unterstellt,

54 Vgl. Nachlass 1880, 6[175], KSA 9.242.
55 Vgl. Za IV, Der freiwillige Bettler, KSA 4.335, und Nachlass 1888, 14[89], KSA 13.266.
56 Vgl. MA II, VM 98 und GM II 24.
57 Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, 307.
58 Vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegungen einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. I, München 1979, 452.
59 Vgl. Pöhlmann, „Nietzsche und wir Christen“, 117.

zur rücksichtslosen Unterdrückung anderer auffordern, sondern den Charakter des Daseins beschreiben. Letztlich handelt es sich nur um eine andere Formulierung für den Willen zum Leben.[60] Aus Nietzsches Bejahung des Willens zur Macht folgt für ihn eine Kritik am Gottesglauben, da die Menschen ihren Machtwillen aus Feigheit auf Gott projiziert hätten und dieser Machtwille infolgedessen verneint und gelähmt werde.[61]

Aus Nietzsches (moralischem) Plädoyer für das Leben und für eine Überwindung der Selbstentfremdung resultiert sein Kampf gegen die christliche Moral, die seines Erachtens lebensfeindlich ist und den Menschen mit sich selbst entzweit, indem sie „einen Widerspruch in das Dasein hineininterpretiert".[62] Nach Nietzsches – exegetisch sehr einseitiger und unsachgemäßer,[63] aber im Blick auf die kirchliche Verkündigung seiner Zeit nachvollziehbarer – Interpretation der christlichen Moral führen die Jenseitshoffnung und die durch die Sündenlehre verursachte Gewissenslast zu einer Abwertung des diesseitigen Lebens, des Leibes und der natürlichen Triebe. Die Vorstellung der Sünde reiße (als priesterliches Machtmittel) eine Kluft zwischen Gott und Mensch auf und befördere selbstzerstörerische Impulse. Nietzsche setzte dagegen neue vitalistische Werte. Dabei unterlief ihm allerdings eine gefährliche Einschränkung im Blick auf die umfassende Lebensbejahung, indem er schwaches Leben gegenüber starkem abwertete.[64] Nietzsche übte eine bedenkenswerte Kritik an einer oberflächlich-weichen Moralpredigt, der er nicht zutraute, ethisch angemessene Antworten auf die Herausforderungen der modernen Welt zu liefern.[65] Indem der Mensch, innerlich angetrieben vom Willen zur Macht, die vermeintlichen Versuchungen der christlich (-platonisch)en Jenseitsvorstellung und Moral besiegt, bewusst die Rolle Gottes einnimmt, schöpferisch den Nihilismus bezwingt und diesseitsorientiert und fröhlich zur Lebens- und Selbstbejahung gelangt, überwindet er nach Nietzsche seine Selbstentfremdung und wird (Nietzsche griff hier auf die berühmte Formulierung Pindars zurück) zu dem, der er eigentlich schon ist.[66] Dieser nicht abschließbare Prozess der Entfaltung bzw. Selbsterlösung des uneingeschränkt über sich verfügenden Menschen wird von Nietzsche mit der (ironischen)[67] Metapher „Übermensch" bezeichnet. In der an dieser Stelle sichtbar werdenden Gefahr eines Omnipotenzwahns des Menschen liegt wahrscheinlich, wie auch schon Barth feststellte,[68] die größte Spannung zwischen Nietzsches radikal humanistischem Ansatz und einem klassischen christli-

60 Vgl. Giorgio Colli, „Nachwort", KSA 5.416.
61 Vgl. Siegmund, *Nietzsche der Atheist und Antichrist*, 97.
62 Bernhard Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958, 30
63 Vgl. Hübner, *Nietzsche und das Neue Testament*, 269.
64 Vgl. Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches*, 95.
65 Vgl. Rohrmoser, *Geistige Wende*, 201 f.
66 Vgl. beispielsweise Nachlass 1881, 11[183], KSA 9.512.
67 Vgl. Wolfgang Gramowski, „Nachwort", in: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Wiesbaden 1959, 294.
68 Vgl. Karl Barth, *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen 1967, 29.

chen Wirklichkeitsverständnis. Immerhin kommt der Begriff des Übermenschen – in Anlehnung an neutestamentliche Aussagen zur Seinssteigerung des Menschen (beispielsweise 1Joh 3,2) – bereits Jahrhunderte vorher bei theologischen Autoren vor. Dort allerdings wird diese „Seinssteigerung als Aspekt des Glaubens [gedeutet], die dem Menschen erst durch die Anerkennung der Gotteskindschaft zukommt, während Nietzsche sie als selbstreflexives Moment menschlicher Entwicklung begreift."[69] Ein zentrales Fundament des Lebens ist nach Nietzsche die Selbstüberwindung. Mittels des Gedankenexperiments der „ewigen Wiederkunft des Gleichen" könne ein Mensch, so Nietzsche, erkennen, wie weit seine Selbstüberwindung bzw. Selbsterlösung bereits gediehen ist.

2 Nietzsches Einfluss auf die Theologie

Noch zu Nietzsches Lebzeiten erschien eine umfangreiche theologische Traktatenliteratur, die entweder das Christentum gegen ihn verteidigen oder seine Gedanken als konstruktive Anregungen für die christliche Verkündigung nutzen wollte. Im 20. Jahrhundert begann eine intensive Beschäftigung auch der wissenschaftlichen Theologie mit Nietzsche, die im Bereich des Protestantismus von Beginn an und im Bereich des Katholizismus seit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg überwiegend in eher wohlwollender Perspektive erfolgte. Nach Peter Köster ist Nietzsche „in der Theologie des 20. Jahrhunderts immer auf irgendeine Weise präsent."[70] Mehrere einflussreiche Theologen hatten ein regelrechtes Nietzsche-Erlebnis. Albert Schweitzer ließ sich vom Gedanken der Lebens- und Selbstbejahung inspirieren im Blick auf seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Barth knüpfte in der bahnbrechenden zweiten Fassung seiner Auslegung des Römerbriefs im Blick auf seine Hermeneutik an Nietzsches Historismus-Kritik und im Blick auf seine Neuformulierung theologischer Ethik an Nietzsches Moralkritik an. Der frühe Bonhoeffer war von Nietzsche begeistert und forderte eine christliche Botschaft bzw. Ethik „jenseits von Gut und Böse".[71] Der späte Bonhoeffer hatte ein differenziertes Verhältnis zu Nietzsche, aber hinter seiner Forderung nach einer Loslösung von der Metaphysik („Lückenbüßer-Gott") zugunsten einer „religionslos" heroisch-diesseitig („mitten im Leben") ausgerichteten Theologie lässt sich Nietzsches Einfluss deutlich erkennen.[72] Paul Tillichs Forderung nach einer grundlegend neuen Dogmatik ist beeinflusst von Nietzsches Kulturkritik, sein neues Gottesverständnis und sein „Mut zum Sein"-Gedanke stehen unter dem Eindruck von Nietzsches Lebensbegriff sowie Diony-

69 Knura, *Religionspädagogik mit Friedrich Nietzsche*, 123.
70 Köster, *Kontroversen um Nietzsche*, 178.
71 Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, München 1960, 49 f.
72 Vgl. Ralf Frisch, *Widerstand und Versuchung. Als Bonheoffers Theologie die Fassung verlor*, 2. Aufl., Zürich 2022, 113 f. und 149.

sos-Konzept.[73] Die bereits erwähnte Gott-ist-tot-Theologie der sechziger Jahre (Gabriel Vahanian, Sölle) wurde sogar nach einem Nietzsche-Zitat benannt. In den letzten Jahrzehnten wurde die theologische Nietzsche-Rezeption differenzierter und spezialisierter. Falk Wagner macht die Religionskritik Nietzsches fruchtbar für eine theologische Reflexion des religiösen Bewusstseins, Jörg Lauster erklärt Verfallserscheinungen der Religion mit Nietzsches Aufklärungskritik und Christian Danz untersucht Nietzsches Bedeutung für die neuzeitliche Kritik am Gottesbegriff.[74] Zuletzt erschienen diverse theologische Monographien und Sammelbände zu Nietzsche.[75]

2.1 Abschied von einer objektivistischen Wahrheitsvorstellung

Nietzsche kritisierte ein platonisches Metaphysik-Verständnis, das auch dem Christentum zugrunde liege,[76] nach dem neben der erfahrbaren Welt einer zweiten geistigen Welt eine eigene objektive Realität und Wahrheit zukomme und nach dem der Mensch die Möglichkeit habe, ein weltumspannendes Sinnganzes, auch im Blick auf Moral, zu erkennen und festzuschreiben. Nietzsches Erkenntnistheorie geht demgegenüber davon aus, dass es nur eine einzige Welt gebe, und zwar eine Welt, die sich im Werden befinde und in der sich keine ewigen Wahrheiten, sondern nur relative, historisch entstandene Kulturprodukte fänden, die der Mensch zudem nicht objektiv, sondern nur subjektiv und perspektivisch erkennen könne (ohne dass es so etwas wie eine Zentralperspektive gäbe). Die Frage „Was ist das?“ müsse durch die Frage „Was ist das für mich?“ ersetzt werden. Wahrheit gebe es nur im Modus der existenziellen Selbstaneignung. Wenn es eine metaphysische Welt oder eine objektive Wahrheit geben würde, dann wäre sie für uns „gleichgültig“ (UB II, HL 6, KSA 1.288) und ginge uns nichts an.

Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat – so wie die anderen Geisteswissenschaften – diesen Abschied von einer objektivistischen Wahrheitsvorstellung weitgehend mitvollzogen. Die religionsgeschichtliche Schule betonte (beispielsweise bei Ernst

73 Vgl. Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens*, 410 ff. und 445–465.

74 Vgl. Falk Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986; Jörg Lauster, „Aufgeklärtes Christentum? Nietzsches Kritik der theologischen Aufklärungskonzeption“, in: Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Berlin 2004, 359–365; und Christian Danz, „Religion zwischen Atheismus und Kritik“, in: *Glaube und Lernen* 28 (2013), 174–192.

75 Vgl. beispielsweise Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens*; Köster, *Kontroversen um Nietzsche*; Mourkojannis / Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum*; Craig Hovey, *Nietzsche and Theology*, London 2008; Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches*; Knura, *Religionspädagogik mit Friedrich Nietzsche*; Martin Böger, *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Karl Barths Nietzsche-Rezeption in der Auseinandersetzung um das Sein und die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 2019; und Helmut Heit / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche und die Reformation*, Berlin 2020.

76 Vgl. JGB, Vorrede: „Christenthum ist Platonismus für’s „Volk““.

Troeltsch in kritischer Auseinandersetzung mit Nietzsche)[77] die Zeitgebundenheit und Relativität aller historischen Erscheinungen religiöser Überzeugungen und Werte. Barth wiederum bezog sich auf Nietzsches Kritik am Objektivitätsgebot, als er sich von einer historistisch orientierten Theologie abgrenzte. Rudolf Bultmann ging in seinem einflussreichen hermeneutischen Ansatz der existentialen Interpretation biblischer Texte davon aus, dass Glauben und Verstehen untrennbar zusammengehören. Wie Nietzsche vertrat auch Bultmann die Sichtweise, dass Erkenntnis und Wahrheit immer mit konkreter, subjektiver menschlicher Existenz zu tun hätten: „Ein theologischer Satz ist also nicht um deswillen wahr, weil er einen zeitlos gültigen Gehalt ausspricht, sondern er ist dann wahr, wenn er die Antwort gibt auf die Frage der jeweiligen konkreten Situation, zu der er, der Satz selbst, als ausgesprochener gehört.“[78] Ein theoretisch gedachter, objektiver Gott sei ein Götze, nur der subjektiv geglaubte Gott sei tatsächlich Gott. Dass Wahrheit personal bzw. relational gedacht werden müsse, wurde zu einem Gemeinplatz in der Theologie. Beispielsweise ist nach Sölle „das Verifikationskriterium jedes theologischen Satzes […] die zukünftig ermöglichte Praxis“, Wilfried Härle empfiehlt der Theologie einen radikalen Richtungswechsel hin zu einer relationalen Erkenntnistheorie und Ontologie und Ingolf Dalferth konstatiert: „Wahrheit muss uns in der Gebrochenheit eines Wie, einer Ausdrucks- und Manifestationsgestalt gegeben sein, um für unser Leben fruchtbar werden zu können: Nur so kann sie zur Wahrheit für mich, für uns werden – und nur so ist sie lebensdienlich.“[79]

Dabei beziehen sich Theologen zur Begründung wahlweise auf biblische Traditionen (beispielsweise Joh 14,6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ bzw. Verweis auf einen spezifisch hebräisch-biblischen Vernunftbegriff), auf Luther (beispielsweise „Glaubst du einen zürnenden Gott, so hast du einen zürnenden Gott; glaubst du einen gnädigen, so hast du einen gnädigen“),[80] auf aufklärerische Bescheidenheits- und Toleranzforderungen oder auf eine im Wesen des christlichen Glauben selbst liegende Pluralismusaffinität. Hans-Günther Heimbrock fasst den aktuellen Stand theologischer Reflexion christlicher Wahrheitserfahrung folgendermaßen zusammen: Christlicher Glaube sei „nicht auf theoretische Wahrheit gerichtet“, sondern auf „lebensbedeutsame Wahrheit“. Jesus Christus sei die lebendige „Wahrheit-für-mich“. Eine „moderne, nachmetaphysische“ Theologie verstehe Wahrheit nicht mehr statisch, sondern als individuelles prozesshaftes Ereignis. Wahrheit könne „immer nur (vorläufiges) Resultat eines Verständigungsprozesses sein“, und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen seien

77 Vgl. Daniel Mourkojannis, „Die Nietzscherezeption bei Ernst Troeltsch“, in: *Gdanski Rocznik Ewangelicki* 9 (2015), 223–242.

78 Rudolf Bultmann, *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, Tübingen 1965, 116.

79 Dorothee Sölle, *Politische Theologie*, erw. Neuaufl., Stuttgart 1982, 82; Wilfried Härle (Hg.), *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie*, Marburg 1999; und Ingolf Dalferth, *Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott*, Leipzig 2022, 119.

80 *D. Martin Luthers Werke*, WA 40/2, Weimar 1914, 342.

zu achten.[81] In den letzten Jahren gewinnt – entgegen den Positionen Nietzsches[82] sowie der genannten Theologen – unter dem Einfluss eines radikalen Konstruktivismus sowie identitätspolitischer Weltanschauungen eine relativistische Wahrheitsauffassung auch in der Theologie an Zuspruch, die nicht bei Perspektivismus und Vorläufigkeits-Bewusstsein stehenbleibt, sondern Wahrheitsansprüche aller Art als obsolet bzw. als vermeintliche Herrschaftsinstrumente „alter weißer Männer" dekonstruiert. Ein solcher Ansatz macht letztlich nicht nur jede Form von Wissenschaft unmöglich[83] und gefährdet die Demokratie,[84] sondern führt im Sinne Nietzsches auch zu lebensfeindlichem Nihilismus.

2.2 Abschied von einem theistischen Gottesbild

Dem „Gott ist tot"-Diktum Nietzsches lag, wie oben dargelegt, nicht zuletzt die Beobachtung zugrunde, dass der Glaube an einen Gott, wie er von den christlichen Kirchen im 19. Jahrhundert verkündigt wurde, für moderne Menschen zunehmend nicht mehr plausibel erschien. Nietzsche entlarvte dieses Gottesbild als Produkt einer trügerischen Metaphysik, als menschengemachten Götzen sowie als Instrument zur Durchsetzung moralischer Interessen. Damit nahm er eine Denkbewegung vorweg, welche die Theologie im 20. Jahrhundert bewegte und veränderte, bzw. leistete dieser Vorschub. Die meisten bedeutenden Theologen des 20. Jahrhunderts wandten sich von traditionellen theistischen Gottesbildern, damit sind Vorstellungen von Gott als jenseitiger, allmächtiger Person gemeint, ab. Mit seiner Kritik des christlichen Gottesbegriffs, mit der er „den verklammernden Schlussstein aus dem Systemgebäude des Christenglaubens herausbrechen" wollte, habe Nietzsche, so Eugen Biser, unbeabsichtigt eine Weiterentwicklung der Theologie befördert, durch die der „christliche Glaube und seine Theologie wieder zukunftsfähig gemacht" worden seien.[85] Nietzsche habe die Theologie vor die berechtigte Frage gestellt, ob ihr bisheriges Gottesbild die „Höhe des von Jesus erreichten und vermittelten Gottesbewusstseins zu halten vermochte" oder ob es nicht die Vorstellung einer unendlichen Übermacht Gottes vermittelt habe, die den Glauben „in die Bahnen der Weltverneinung zwang."[86] So habe Nietzsche die Theologie daran erinnert, dass sie nicht am „Gott der Philosophen" (Blaise Pascal) festhalten, sondern Gott allein durch Jesus Christus erkennen solle.[87] Dass sich die Theologie in ihrer Art und Weise,

81 Hans-Günter Heimbrock, „Wahrheit", in: *WiReLex* (2016): https://doi.org/10.23768/wirelex.Wahrheit.100173 (abgerufen am 14.07.2024).
82 Vgl. Knura, *Religionspädagogik mit Friedrich Nietzsche*, 67.
83 Vgl. Dalferth, *Die Krise der öffentlichen Vernunft*, 115.
84 Vgl. Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, München 2006, 41 und 47 ff.
85 Eugen Biser, „Der Zuspruch im Widerspruch. Nietzsches provokative Kritik des Christentums", in: Mourkojannis / Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum*, 23–29: 23.
86 Biser, *Gottsucher oder Antichrist?*, 97.
87 Vgl. Biser, *Nietzsche*, 149 und 157 f.

Gott zu denken, unkritisch auf die (griechische) Metaphysik eingelassen habe, obwohl sie in Jesus Christus eines Besseren belehrt worden sei, wird heute vielfach als zu überwindender Abfall von der wahren biblischen Artikulation der unverfügbaren Transzendenz Gottes betrachtet. Nach Ulrich Willers wird allerdings die Metaphysik hier zu undifferenziert „zum Prügelknaben der Fehlentwicklungen des Christentums“[88] gemacht. Trotz der Grenzen der Vernunft im Blick auf die Erfassung des biblischen Gottes benötigt der Glaube dazu doch auch die Sprache der Metaphysik, wenn er nicht in mystisches Schweigen versinken will.[89]

Durch die metaphysische bzw. theistische Rede von Gott wurde nach Nietzsche Gott zu einem „„Ding an sich““ (AC 17) gemacht. Auch diese kritische Beobachtung fand Widerhall in der Theologie. Der frühe Barth stimmte dem „Schrei des Empörers gegen diesen Gott“ zu, der Entlarvung des vermeintlichen Gottes als „Nicht-Gott“, da ein solches Gottesbild in Wahrheit nur eine „Vermenschlichung Gottes“ sei, die der Selbstrechtfertigung des Menschen diene.[90] Sölle formulierte pointiert: „Niemand kann Gott für sich haben. Der Versuch, Gott für sich haben zu wollen, bestraft sich selbst, indem dann aus Gott eine Ideologie – religiöse Tarnung bestimmter Interessen – wird. Einen Gott, den ‚es gibt‘, kann es nicht geben.“[91] Um Gott nicht weiterhin durch eine metaphysisch-theistische Herangehensweise zu einem Götzen zu machen, brachten viele Theologen alternative Formulierungsvorschläge in den Diskurs ein, wie Gott als „Grund des Seins“ (Tillich), Gott als das „Geheimnis der Welt“ (Jüngel), Gott als die „Wirklichkeit, die Allem seine Bestimmung gibt“ (Härle) oder Gott als „Wahrheitsereignis“ (Dalferth).[92] Eine Theologie, die glaubt, Gott in statische dogmatische Beschreibungen fesseln oder ihn zu einer „Moral-Hypothese“[93] funktionalisieren zu können, ist eine Theologie der Selbstberuhigung. An deren Stelle sollte jedoch eine Theologie treten, die dazu bereit ist, auf beruhigende Götzen zu verzichten, sich beunruhigen zu lassen, sich dem Unverfügbaren, dem Sich-Entziehenden auszusetzen.[94] Götzen- bzw. Ideologiekritik in diesem Sinne ist allerdings nicht nur im Blick auf christliche Gottesvorstellungen zu üben, sondern auch im Blick auf säkulare, diesseitsorientierte Güter und Werte, an die „aufgeklärte“ Menschen ihr Herz hängen.[95]

---

88 Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, 337.

89 Vgl. Ulrich Körtner, *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000, 76 f.

90 Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., München 1922, 16, 145 und 218.

91 Dorothee Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, München 1983, 18 f.

92 Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 273 ff.; Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977; Wilfried Härle, *Dogmatik*, 5. Aufl., Berlin 2018, xxvii; und Ingolf Dalferth, „Götzen-Dämmerung“, in: Christoph Schwöbel (Hg.), *Gott-Götter-Götzen*, Leipzig 2013, 197–218: 217.

93 Vgl. Daniel Mourkojannis, „Christus oder Dionysos. Zu Karl Barths Nietzsche-Rezeption“, in: Mourkojannis / Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum*, 83–98: 91 f.

94 Vgl. Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.211, und Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches*, 145 ff.

95 Vgl. Körtner, *Der verborgene Gott*, 12.

2.3 Positives Verhältnis zu Diesseits, Leib und Säkularisierung

Nietzsche setzte seinem Bild der christlichen Religion eine alternative säkulare Weltdeutung entgegen, in der das diesseitige Leben an die Stelle Gottes tritt. Sein Appell, der Erde treu zu bleiben,[96] richtete sich gegen eine lebens- und leibfeindliche Metaphysik sowie Moral. In Theologie und Kirche wurden im Verlauf des letzten Jahrhunderts die Distanzierung von Jenseitsorientierung und Leibfeindlichkeit sowie das Bekenntnis zur guten Natur und zu säkularisierter Religiosität zu einer weithin akzeptierten Selbstverständlichkeit. Besonders gut lässt sich dies am Beispiel Bonhoeffers zeigen, dessen theologisches Programm in weiten Teilen geradezu als Versuch interpretiert werden kann, Nietzsche nicht die Losung von der „Treue zur Erde" zu überlassen, sondern ihm diese zu entwinden und sie theologisch zu begründen.[97] Nach Ralf Frischs kritischer Analyse legt Bonhoeffer dabei „eine nahezu unheimliche Übereinstimmung mit Nietzsches Lebensphilosophie an den Tag."[98] Bonhoeffer ist der Überzeugung, dass Nietzsche die christliche Botschaft missverstanden habe, indem er sie als jenseitsorientiert deutete. In Wahrheit laute diese Botschaft, dass Gott in seiner Christusoffenbarung mitten im Leben erkannt werden müsse, dass Christus den Menschen in der Mitte seines diesseitigen Lebens fasse und dass der Christ das irdische Leben wie Christus ganz auskosten müsse:[99] „Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben."[100] In christlicher Perspektive kann Bonhoeffer nicht wie Nietzsche das Diesseitig-Natürliche gegen die Gnade stark machen, aber er kann die Legitimität des Diesseitig-Natürlichen als des „Vorletzten" betonen, als der von Gott der gefallenen Welt erhaltenen Gestalt des Lebens, die nicht unter Hinweis auf das Eschaton abgewertet werden dürfe, sondern in die Deutung der göttlichen Verheißung integriert werden müsse.[101]

Auch in Nietzsches mit seiner Aufwertung des Natürlichen verbundenen Kritik an der Kategorie der Sünde sind ihm der Mainstream der kirchlichen Verkündigung und viele Theologen mittlerweile gefolgt. Nach einer in der heutigen Kirche verbreiteten Sichtweise ist die Rede von der Sünde nicht mehr zeitgemäß, zumal sie in der Vergangenheit dazu instrumentalisiert worden sei, Menschen – insbesondere Kindern und Jugendlichen – ein schlechtes Gewissen zu machen, sie kleinzuhalten und zu überwachen, um sie besser beherrschen zu können. Dadurch seien Angst vor Gott statt Vertrauen, Schuldbewusstsein statt Selbstbewusstsein und ein gestörtes Verhältnis zur Sexualität gefördert worden. Vor dem Hintergrund einer solchen „christlichen Sünden-

96 Vgl. Za I, Von der schenkenden Tugend 2.

97 Vgl. Eberhard Bethge, „Vorwort", in: Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 7–10: 7, und Köster, *Kontroversen um Nietzsche*, 242.

98 Frisch, *Widerstand und Versuchung*, 141.

99 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, in: *Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe*, Bd. VIII, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u. Renate Bethge, Gütersloh 1998, 455 f. und 500 f.

100 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 537.

101 Vgl. Köster, *Kontroversen um Nietzsche*, 325 ff.

pädagogik“[102] hält beispielsweise Biser Nietzsches Kritik am Sündenbegriff für nachvollziehbar. Klaas Huizing geht in seinem vielbeachteten Buch *Schluss mit Sünde!* von 2017 noch einen Schritt weiter und fordert in der Theologie einen gänzlichen Verzicht auf den Sündenbegriff, stattdessen solle lieber von therapierbarer Scham gesprochen werden.[103] Hier besteht allerdings die Gefahr, wesentliche theologische Grundeinsichten über die selbstentfremdete Grundsituation des Menschen aus dem Blick zu verlieren, die Nietzsche demgegenüber, wenn auch unter Verwendung anderer Begriffe, klarer sah. Barth wiederum stimmte Nietzsches Kritik an der kirchlichen Rede von der Sünde mit der Begründung zu, dass der übliche „Sündenjammer“[104] die radikale Fragwürdigkeit menschlicher Existenz, um die es bei dieser theologischen Kategorie eigentlich gehe, eher verschleiere.

Auch Nietzsches Vorwurf der Leibfeindlichkeit des Christentums stößt seit vielen Jahrzehnten in Kirche und Theologie auf Resonanz und Bereitschaft zur Selbstkorrektur. In der Regel wird betont, dass die ursprüngliche biblische Anthropologie und Ethik nicht leibfeindlich gewesen, aber in der frühen Kirchengeschichte über Gnostizismus, Manichäismus und Neuplatonismus dualistische, leibfeindliche Sichtweisen in das Christentum eingedrungen seien. Daher sei die Leibfeindlichkeit (und in deren Folge auch die Sexualitätsfeindlichkeit) ein nicht zu leugnendes Phänomen des historischen Christentums gewesen. Kritiker wie Nietzsche hätten nun der Kirche und Theologie dabei geholfen, ihre ursprünglichen Traditionen wiederzuentdecken, die sich in Begriffen wie dem monistischen biblischen Menschenbild, dem biblischen Gottesbild, nach dem Gott der Inbegriff des Lebens sei, der Fleischwerdung Gottes, der Vorstellung von der leiblichen Auferstehung sowie vom Leib als dem Tempel des Heiligen Geistes fassen ließen.[105]

Insbesondere die Frage nach der unsterblichen Seele wurde in diesem Zusammenhang zum innertheologisch intensiv diskutierten Thema. Ganz im Sinne von Nietzsches Postulaten „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes) sowie „Wer glaubt noch an eine Unsterblichkeit der Seele!“ (Nachlass 1875, 3[76], KSA 8.38) schloss sich die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert weitgehend der sogenannten Ganztodtheorie an. Danach müsse die Vorstellung einer unsterblichen Seele in dualistisch(-wertender) Abgrenzung zum sterblichen Körper als dem ursprünglichen christlichen Menschenbild widersprechend aufgegeben und durch die angemesseneren Vorstellungen von Ganztod und leiblicher Auferstehung ersetzt werden. Meist beziehen sich die Vertreter dieses Ansatzes auf die Bibel, das Apostolikum oder Luther. Einzelne Theologen, die

102 Biser, *Nietzsche*, 90.

103 Vgl. Klaas Huizing, *Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Freiburg i.Br. 2017.

104 Barth, *Der Römerbrief*, 75.

105 Vgl. Hübner, *Nietzsche und das Neue Testament*, 257, und Pöhlmann, „Nietzsche und wir Christen“, 121 f.

diesen Ansatz kritisieren, verweisen unter anderem auf dogmatische Probleme im Blick auf die individuell-personale Kontinuität sowie auf vernachlässigte biblische, vor allem neutestamentliche Vorstellungen, die deutlich in eine andere Richtung weisen.[106] Aus der verstärkten theologischen Diesseitsorientierung folgt auch ein verstärktes Bewusstsein für diesseitige Transzendenz. Wiederum ist es Bonhoeffer, der mit seinen Forderungen eines „religionslosen Christentums", einer säkularen, „weltlichen Rede von Gott" und einer „nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe" hier eine Vorreiterrolle einnimmt.[107] In diesem Sinne ist der Prozess der Säkularisierung nach Bonhoeffer aus christlicher Perspektive nicht zu beklagen, sondern als aus dem Wesen des christlichen (biblischen) Glaubens folgend zu erkennen und zu unterstützen. Dieser Gedanke wurde von Nietzsche vorbereitet[108] und er setzte sich seit Bonhoeffer, Friedrich Gogarten und Tillich in der Theologie durch. Beispielsweise Sölle oder Harvey Cox interpretieren das säkularisierte Christentum im Sinne politischen Engagements, Trutz Rendtorff im Sinne der Prägung gesellschaftlicher Institutionen. In ähnlicher Weise hatte auch schon Nietzsche die These vertreten, dass das Christentum in Liberalismus, Sozialismus und Demokratie weiterlebe.[109]

2.4 Reduktion der Theologie auf Anthropologie und Ethik

„Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe" (Za IV, Vom höheren Menschen 2). Nachdem die Menschen erkannt hätten, dass ihre frühere Gottesvorstellung lediglich dazu gedient habe, ihre eigene Feigheit und Faulheit zu legitimieren,[110] so Nietzsche, könne nun der Übermensch die Rolle Gottes übernehmen, d.h. in seiner schöpferischen, souveränen Individualität zum neuen diesseitigen Gott werden. Aus der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes wird – säkularisiert – die Gottwerdung des Menschen.[111] In diesem Sinne ist Theologie nach Nietzsche (wie schon bei Feuerbach) auf Anthropologie zu reduzieren. Erlösung könne nur noch als menschliche Selbsterlösung im Sinne einer Selbsterhöhung aus eigener Kraft gedacht werden. Damit rückt die Ethik ins Zentrum der Theologie. Der Mensch müsse die alleinige Verantwortung für die Erde übernehmen. Formulierungen, in denen aktuelle umweltethische Appelle der Kirchen verfasst werden, erinnern deutlich an diese Sicht. Dahinter steht die seit der Aufklärungszeit starke theologische Tradition einer Fokussierung auf die Ethik (inklusive einer Ethisierung dogmatischer Inhalte), die gerade auch zu Nietz-

106 Vgl. Werner Thiede, *Unsterblichkeit der Seele? Interdisziplinäre Annäherungen an eine Menschheitsfrage*, Berlin 2021, 9.
107 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 408, 534 f. und 546.
108 Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, 53 f.
109 Vgl. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, 36.
110 Vgl. Za III, Von den Abtrünnigen 1.
111 Vgl. Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, 340.

sches Zeiten einflussreich war und sich heute in relevanten Teilen der Theologie, der kirchlichen Verkündigung und der Religionspädagogik in einer Variante durchgesetzt zu haben scheint, die ganz im Sinne Nietzsches auf Gott verzichten zu können glaubt. Diese „Strömung ist gespeist von der Überzeugung, dass der Mensch die Antwort auf alle Fragen ist, dass Gott allenfalls eine Metapher für eine bestimmte Art von Daseinsbewältigung darstellt."[112] Sölle spricht in ihrem politisch-theologischen Ansatz davon, dass Menschen den abwesenden Gott vertreten sollen. Auf den Vorwurf einer Reduktion des Christentums auf Ethik antwortet sie selbstbewusst, dass sich das Christentum heute so wie vor 2000 Jahren in einem nie abschließbaren Prozess in Ethik auflösen müsse. Dadurch verschwinde das Christentum allerdings nicht, sondern bleibe in der Bewegung, die Jesus ausgelöst habe. Glaube komme darin zu seinem eigentlichen Wesen.[113]

Natürlich gehört der ethische Anspruch zum christlichen Glauben, wenn auch weder im Sinne einer Voraussetzung für die Erlösung noch im Sinne einer unreflektierten Übernahme moralischer Konventionen. So fordert Barth für Christen – ganz im Sinne Nietzsches – eine transmoralische, individuelle Ethisierung der Existenz.[114] Der frühe Bonhoeffer konnte sogar formulieren, dass Nietzsche in seine Konzeption des Übermenschen „viele Züge des freigewordenen Christen, wie ihn Paulus und Luther beschreiben und kennen, hineingetragen" habe. Wie der Übermensch solle auch der Christ „neue Tafeln, neue Dekaloge" schaffen.[115] Horst Georg Pöhlmann gesteht Nietzsche zu, dass er die Theologie daran erinnert habe, dass eine Lehre, „die den Menschen kleinmachen [wolle], um Gott groß zu machen", wichtige Elemente ihrer eigenen biblischen Tradition vergessen habe, nämlich „dass Gott sich selber in Krippe und Kreuz klein macht, um den Menschen groß zu machen."[116] Schon seit langem überwiegt jedoch in der Theologie demgegenüber ein eher einseitig optimistisches (sowie radikal individualistisches) Menschenbild („du bist bejaht, weil du so bist, wie du bist" anstelle von „du bist bejaht, obwohl du so bist, wie du bist"). Die Menschenrechte haben vielfach faktisch die Bibel als *norma normans* abgelöst.[117] Gerade in der Umweltethik, in der die ambivalenten Folgen der angemaßten Herrschaft des Menschen über die Welt besonders deutlich werden, wird dem Menschen überraschend unbedarft die Aufgabe des Bewahrers der Schöpfung, die in der Theologie traditionellerweise Gott zukam, übertragen.

112 Ralf Frisch, „Mehr Dogmatik!, in: Evangelische Theologie", in: *Nachrichten der ELKB* 2 (2024), 4–7: 7.
113 Vgl. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, 86 und 92.
114 Vgl. Mourkojannis, „Christus oder Dionysos", 97 f.
115 Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, München 1972, 166. Vgl. *D. Martin Luthers Werke*, WA 39/1, Weimar 1926, 47.
116 Pöhlmann, „Nietzsche und wir Christen", 126. Vgl. 2Kor 8,9.
117 Vgl. Martin Honecker, *Auf der Suche nach Orientierung im Labyrinth der Ethik*, Stuttgart 2017, 52.

2.5 Kirchenkritische Konzentration auf einen quasi-buddhistischen Jesus

Nach Nietzsche war Jesus nicht göttlich, sein Tod hatte keine Heilsbedeutung, und schon gar nicht habe er eine Religion oder Kirche stiften wollen. Sondern er war „der Anführer einer – quasi-buddhistischen – Friedensbewegung, dessen einziges Glück darin besteht, das Glück auf Erden gefunden zu haben.“[118] Später habe die Kirche zur Wahrung institutioneller Machtinteressen Jesu Lehre ins Gegenteil verkehrt und eine „schrecklich absurde“ und „barbarisch[e]“ Sühnopfertheologie ersonnen (AC 41). Man könne also an der wahren Sache Jesu gar nicht festhalten, ohne gleichzeitig die Kirche und ihre Christologie abzulehnen. Nach Günter Rohrmoser ist es

> heute fast Allgemeingut geworden, dass man die Kirche ablehnt, aber an Jesus festhält. […] Die Kirche müsse folgerichtig als Herrschaftskirche verschwinden, damit deren Stelle nun endlich Jesus mit seiner liebevollen Zärtlichkeit einnehmen kann, […] Jesus als der Mann der Zärtlichkeit, als der – wie Buddha – willenlos Meditierende.[119]

Tatsächlich ist die Kirchenbindung der Christen wohl so niedrig wie noch nie, und es scheint auch nur noch ein Bild von Jesus als menschlichem Weisheitslehrer und ethischem Vorbild mehrheitsfähig zu sein. Nach der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung von 2023 fühlen sich nur sechs Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder mit ihrer Kirche eng verbunden, und es glaubt nur noch weniger als ein Drittel der evangelischen Kirchenmitglieder, dass „es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“.[120] Auch Nietzsches Kritik an der Sühnopfertheologie als Inbegriff eines Glaubens an die Heilsbedeutung Jesu wird seit mehreren Jahrzehnten von theologischer Seite bestätigt. Es war insbesondere die feministische Theologie, die (in ähnlichen Formulierungen wie denen Nietzsches) darauf insistierte, dass das Bild eines Gottes, der das Opfer eines Unschuldigen benötige, um lieben und vergeben zu können, nur als theologisches Missverständnis bewertet werden könne.[121] Viele Theologen argumentieren heute, dass die zentrale Botschaft Jesu von der unbedingten Liebe Gottes einer Deutung seines Todes als Sühnopfer widerspreche. Andere Theologen, wie Härle, halten an der neutestamentlichen Rede vom Sühnopfer als einer Metapher mit bestimmten Wahrheitsmomenten zwar fest, aber betonen, dass sie sorgfältig gegen

118 Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, 308.

119 Rohrmoser, *Geistige Wende*, 219.

120 EKD (Hg.), *Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Leipzig 2023, 33 und 44.

121 Vgl. Regula Strobel, „Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien“, in: Doris Strahm / Regula Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg 1991, 52–64, und Nachlass 1880, 7[249], KSA 9.369.

theologische Missverständnisse abgegrenzt werden müsse, insbesondere gegen solche, bei denen Gott zum Objekt des Versöhnungsgeschehens gemacht wird.[122]

3 Was Theologie und Kirche heute von Nietzsche lernen können

3.1 Überwindung einer historisierenden, relevanzlosen Theologie

Im 17. Jahrhundert prägte Hugo Grotius die berühmte Formulierung „etsi deus non daretur" im Kontext des Gedankens, dass das Recht auch dann gelte, wenn man rein hypothetisch annähme, dass es Gott nicht gäbe. Durch den Mathematiker Pierre-Simon Laplace wurde diese Formulierung im Sinne eines selbstbewussten Verzichts auf die Gotteshypothese (methodischer Atheismus) zum Bekenntnis aufgeklärter Wissenschaft. Ein großer Teil der Theologen hat seitdem diese Denkvoraussetzung übernommen, um wissenschaftlich ernst genommen zu werden. Bonhoeffer liefert zudem eine theologische Begründung für das Paradigma, indem er proklamiert, dass Gott uns so in der Welt leben lasse, als ob es Gott nicht gäbe.[123] Allerdings stellt der methodische Atheismus nicht nur seinerseits wiederum eine angreifbare metaphysische Position dar,[124] sondern er widerspricht auch dem christlichen Wirklichkeitsverständnis[125] und befördert die „Selbstsäkularisierung" (Wolfgang Huber) und den Relevanzverlust theologischer Wissenschaft. Infolgedessen wird im 21. Jahrhundert an vielen theologischen Fakultäten faktisch nur noch „historische Religionswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung jüdisch-christlicher Tradition"[126] betrieben. Damit erliegt die Theologie einer Tendenz moderner Wissenschaft, vor der Nietzsche eindringlich gewarnt hat. In *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) beschrieb er die Gefahren eines historistischen und objektivistischen Ansatzes, der die Vermehrung abstrakten Wissens zum Selbstzweck erhebe, seine Gegenstände (gerade auch die Religion) seziere, bis sie vernichtet seien, und die Menschen empfindungsunfähig und instrumentalisierbar mache.[127]

Bereits zuvor hatte Nietzsche – beeinflusst von Overbecks Kritik an der zeitgenössischen liberalen Theologie – in der ersten seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen*

122 Vgl. Härle, *Dogmatik*, 333.
123 Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 532 f.
124 Vgl. Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, 7. Aufl., Stuttgart 2015, 15.
125 Vgl. Dalferth, *Die Krise der öffentlichen Vernunft*, 130.
126 Andreas Urs Sommer, „Theologie nach Nietzsches Antichrist?", in: Mourkojannis / Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum*, 131–147: 133.
127 Vgl. UB II, HL 4, KSA 1.271; HL 5, KSA 1.284; HL 7, KSA 1.296; und HL 8, KSA 1.309.

(1873–76) den Theologen David Friedrich Strauß als Verkörperung des „Bildungsphilistertums“ angegriffen. Damit meinte Nietzsche ein oberflächliches Bildungsideal, das gekennzeichnet ist durch Fachidiotentum, Angepasstheit sowie distanzierte Historisierung ohne Lebensbezug:[128] „Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt und in ein Erkenntnissphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, todt“ (UB II, HL 1, KSA 1.257). Demgegenüber soll nach Nietzsche Bildung, gerade auch historische Bildung (die für seine Philosophie eine wichtige Rolle spielte), dem Leben dienen, sonst bestünde sie nur aus „Wiederkäuen“ (UB II, HL 1, KSA 1.250).[129] In mancherlei Hinsicht haben sich Nietzsches Voraussagen für die Theologie realisiert. Ein Übermaß an distanziertem historisch-wissenschaftlichem Pathos hat die christliche Botschaft teilweise aufgelöst und Kirche und Theologie ihre „Mitte“ bzw. ihren „Kompass“ genommen.[130] Das konnte auch die dialektische Theologie nicht verhindern, deren Vertreter sich – teilweise unter expliziter Bezugnahme auf Nietzsche – gegen religiösen Historismus und für einen stärkeren Lebensbezug von Glauben und Theologie einsetzten.[131] Nach Jörg Lauster habe Nietzsche nicht nur „einen beachtlichen Teil der innertheologischen Auseinandersetzungen um die historische Methode vorweggenommen“, sondern er leiste durch seine nach wie vor aktuelle Kritik an „einer platten, säkularisierten Gestalt eines mythologisch bereinigten Restchristentums […] dem Christentum einen größeren Dienst als ihm selbst lieb und seinen theologischen Kritikern recht sein kann.“[132]

3.2 Theologie als Ideologiekritik

An der Frage, vor die uns das erste Gebot stellt, ob ein Mensch, eine Gesellschaft oder eine Kirche ihr Herz an Gott oder an einen Götzen hängen, entscheidet sich aus der Perspektive eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses schlechterdings alles. Darum ist Theologie ihrem Wesen nach Ideologiekritik. Ideologien verhindern die Erkenntnis der Wahrheit, beinhalten trügerische Heilsversprechen und setzen Götzen an die Stelle Gottes. Indem die Theologie weltanschauliche Voraussetzungen, Menschenbilder und Heilshoffnungen transparent macht und diese auf ihre Lebensdienlichkeit hin hinterfragt, kann sie eine ideologiekritische Funktion nicht nur für Gläubige und Kirche, sondern auch für Wissenschaft und Gesellschaft erfüllen.[133] Auch Nietzsches Haltung und Anspruch waren leidenschaftlich und kompromisslos ideologiekritisch.

128 Vgl. BA I, KSA 1.670; UB I, DS 2, KSA 1.170; und DS 4, KSA 1.180.

129 Vgl. Nachlass 1884, 26[334], KSA 11.238.

130 Vgl. Thomas Schneider, *Kirche ohne Mitte? Perspektiven in Zeiten des Traditionsabbruchs*, Leipzig 2023, und Werner Thiede, *Evangelische Kirche. Schiff ohne Kompass?*, Darmstadt 2017.

131 Vgl. Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens*, 366 f., 501 und 578.

132 Lauster, „Aufgeklärtes Christentum?“, 354 f.

133 Vgl. Alexander Dietz, „Theologische Wirtschaftsethik als Ideologiekritik“, in: Arne Manzeschke (Hg.), *Evangelische Wirtschaftsethik – wohin?*, Münster 2018, 83–116: 87 und 94.

Seine Philosophie „beansprucht, eine totale ‚Götzendämmerung' herbeizuführen, ohne neue Götzen nur nötig zu haben."[134] In diesem Sinne kämpfte er gegen intellektuelle Unredlichkeit, Heuchelei sowie autoritäre Denkbegrenzungen. Insbesondere der Theologie warf er vor, Denkverbote bzw. „die Lüge um jeden Preis" (AC 62) an die Stelle wissenschaftlicher Wahrheitssuche zu setzen, biblische Texte politisch zu instrumentalisieren, sich durch Staatsnähe korrumpieren zu lassen, Argumente und Gründe durch Emotionen zu ersetzen und „unter der Behauptung größter Ehrlichkeit und Offenheit im Hinterstübchen immer schon die richtige Antwort parat zu haben."[135] Auch wenn Nietzsches Glaubensdefinition, aus der sich seine Entgegensetzung von Glauben und Wissen ergibt, als defizitär bezeichnet werden muss, sollte heutige Theologie sich doch ernsthaft selbst besinnen, ob die Vorwürfe nicht nach wie vor Wahrheitsmomente enthalten. Ist es abwegig, auch in der heutigen Theologie Tendenzen dazu wahrzunehmen, „den Rosenkranz öffentlicher Meinungen […] abzubeten" (UB I, DS 9, KSA 1.215), eine „(Schein-)Lebendigkeit des unaufhaltsam absterbenden Christentums vorzutäuschen" oder die unentwegte Suchbewegung durch ein Selbstberuhigungssystem zu ersetzen?[136] Möglicherweise kann die Theologie, wenn sie sich von Nietzsches Wahrheits-Leidenschaft inspirieren lässt und seine Anfragen zum Anlass selbstkritischer Reflexion nimmt, ihre eigene ideologiekritische Rolle wieder glaubhaft wahrnehmen.

3.3 Moralisierungskritik als entscheidender Aspekt des Evangeliums in unserer Zeit

Nietzsches Moralisierungskritik könnte aktueller nicht sein. Moralisierung kann geradezu als das Kennzeichen unserer gesellschaftlichen Gegenwart bezeichnet werden. Von Moralisierung kann gesprochen werden, wenn nahezu alle Handlungen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens primär unter moralischen Gesichtspunkten bewertet werden, was (beispielsweise in der Politik oder der Kunst) zur Unterwerfung unter sachfremde Gesichtspunkte führen kann. Wenn unterschiedliche Meinungen einseitig unter moralischen Vorzeichen interpretiert werden, sind sie nicht mehr richtig oder falsch, sondern gut oder böse. Auf diese Weise wird – wie bereits Nietzsche analysierte[137] – Moralisierung einerseits zur selbstgerechten Aufwertung des eigenen Standpunkts und der eigenen Person instrumentalisiert und andererseits zur Machtausübung durch Abwertung und Ausgrenzung Andersdenkender. Bereits seit der Aufklärung wurde Religion programmatisch moralisch gedeutet und Theologie in moralische Kategorien übersetzt. Allerdings stellte die Botschaft von der supramoralischen

134 Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, 225.
135 Eberlein, *Flamme bin ich sicherlich!*, 278. Vgl. AC 52; UB III, SE 6, KSA 1.389; und Nachlass 1887, 10[184], KSA 12.566 f.
136 Köster, *Kontroversen um Nietzsche*, 176, und Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches*, 146 f.
137 Vgl. GM I 11, KSA 5.274; Za I, Vom bleichen Verbrecher; und Za II, Von den Tugendhaften, KSA 4.122.

Liebe und Gnade in der Vergangenheit immer wieder ein inhärentes Korrektiv dar. Anstatt jedoch die – nun gnadenlos gewordene – säkulare Moralisierung zu transzendieren, übernimmt die gegenwärtige Kirche diese und radikalisiert sie sogar noch. Sie setzt „sich an die Spitze des Moralisierungstrends“[138] unter Inkaufnahme der Gefahr, ihre wesentliche Botschaft zu verschleiern oder sogar zu konterkarieren. Darum wirft Hans Joas der Kirche vor, eine reine Moralagentur geworden zu sein, und plädiert dafür, dass die Kirche sich wieder auf ihre eigentliche theologische Bedeutung besinnen sollte.[139] Moralisierung bedeutet theologisch, dass das Gesetz zum Evangelium gemacht wird. Aber Moral kann nicht erlösen. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Kern reformatorischer Theologie stellt nicht den ethischen Anspruch in Frage, der aus dem christlichen Glauben folgt, aber sie hält an der grundlegenden Einsicht fest, ohne die die christliche Botschaft bis zur Unkenntlichkeit verfälscht würde, dass „das Evangelium insofern transmoralisch [ist], als es den Menschen neu in die Beziehung zu Gott versetzt, so dass er aus der Erfahrung und Gewissheit lebt, dass die eigene Existenz nicht im eigenen Handeln gründet und nicht in diesem ihren letzten Sinn findet.“[140] Auf dieser Grundlage müssten nach Ulrich Körtner Kirche und Theologie „der Tyrannei des moralischen Imperativs“[141] Einhalt gebieten, sowohl im Sinne einer Entmoralisierung der Theologie und des Evangeliums als auch im Sinne einer Entmoralisierung gesellschaftlicher Diskurse – sonst bleiben sie „der Gesellschaft den wichtigsten Beitrag schuldig, den sie leisten“[142] können.[143]

Nietzsches Moralisierungskritik, die er so scharf wie wahrscheinlich kein anderer Philosoph formuliert, könnte die Theologie dazu anregen, den (außermoralischen) Kern des Evangeliums wiederzuentdecken, nämlich die paulinisch-lutherische Rechtfertigungslehre, mit der nach traditionellem theologischem Verständnis die Kirche steht und fällt,[144] so dass deren Vernachlässigung ein bezeichnendes Licht auf den Zustand der heutigen Kirche und Theologie wirft. In diesem Sinne hat schon Emanuel Hirsch Nietzsches Philosophie als unbewussten Versuch interpretiert, „die wichtigsten Elemente lutherischer Glaubensweise und Frömmigkeit vom atheistischen Naturalismus aus zurückzugewinnen.“[145] Auch Barth greift Nietzsches Moralkritik konstruktiv

138 Michael Roth, *Über kirchliche Propheten mit Tarifvertrag. Plädoyer für eine moralische Abrüstung*, Stuttgart 2022, 13.

139 Vgl. Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016.

140 Ulrich Körtner, „Moralisierung und Entmoralisierung des christlichen Glaubens“, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Kirche – nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung*, Freiburg i.Br. 2019, 97–116: 105.

141 Ulrich Körtner, *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig 2017, 6.

142 Körtner, *Für die Vernunft*, 100.

143 Vgl. Alexander Dietz, „Emotionalisierung – Moralisierung – Radikalisierung“, in: Alexander Dietz (Hg.), *Emotionalisierung – Moralisierung – Radikalisierung. Theologische Beiträge*, Leipzig 2024, 9–27.

144 Vgl. Martin Luther, *Schmalkaldische Artikel* II/1, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, 415 f.

145 Hirsch, „Nietzsche und Luther“, 420.

im Blick auf die „Freilegung des christlichen Gottes von der Moral“[146] auf. Und der frühe Bonhoeffer reklamiert Nietzsches „Entdeckung des Jenseits von Gut und Böse“ als „verschüttetes Urgut der christlichen Botschaft“.[147] In offensichtlichem Anschluss an Gedanken Nietzsches reflektiert Bonhoeffer den biblischen Befund, dass Jesus zu den moralisch bösen Menschen hält, während er mit den moralisch guten Pharisäern streitet. Anders als Nietzsche erkennt Bonhoeffer jedoch in der transmoralischen Rechtfertigungslehre den theologischen Auslegungsschlüssel.[148] Auch in jüngerer Zeit verstehen einzelne Theologen Nietzsches Moralkritik als Erinnerung an die Mitte des christlichen Glaubens, wie Pöhlmann[149] oder Christian Jung, der – von Nietzsche inspiriert – eine „Theologie der Außermoralität“ andenkt, die das Wesen der Sünde im unentwegten moralischen Bewerten und das Wesen des Glaubens in der „Loslösung aus der moralischen Perspektive auf das Leben“ sieht.[150]

3.4 Lebensfrohe Spiritualität anstelle puritanischer Langeweile

Die wenigsten Menschen verbinden vermutlich mit evangelischen Gottesdiensten Lebensfreude, ekstatischen Rausch oder körperliche Lust, dafür viele wohl eher das, was Nietzsche als „Geist der Schwere“ (Za III, Vom Geist der Schwere), „vermummte Trübsal“ (Za IV, Ausser Dienst, KSA 4.321) oder „grosse Müdigkeit“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.111) bezeichnete. Auch wenn gegenwärtig punktuell spirituelle und mystische Praktiken wie Pilgern oder sakraler Tanz wiederentdeckt werden,[151] scheint der Protestantismus weit davon entfernt zu sein, seine bürgerliche und puritanische Prägung zu überwinden. Vor diesem Hintergrund schließt sich der junge Tillich Nietzsches Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft an und deutet diese sogar als „prophetischen Auftrag“.[152] Außerdem versucht Tillich, Nietzsches Apell zur Lebensbejahung theologisch einzuholen und explizit das „Dionysische“ in die christliche Theologie einzubinden („Mut zum Sein“, „schöpferische Lust“).[153] Ohne die Ambivalenz des Dionysisch-Rauschhaften zu leugnen, wird der von Nietzsche behauptete Gegensatz von

146 Daniel Mourkojannis, *Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie*, Münster 2000, 140.

147 Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 50.

148 Vgl. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, 147 ff.; Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.61; und Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.82.

149 Vgl. Pöhlmann, „Nietzsche und wir Christen“, 124.

150 Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches*, 157 f.

151 Vgl. Marion Keuchen / Matthias Lenz / Martin Leutzsch / Harald Schroeter-Wittke (Hg.), *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2008.

152 Paul Tillich, *Begegnungen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XII, hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1971, 286–288: 288.

153 Paul Tillich, *Dogmatik. Marburger Vorlesungen von 1925*, hg. v. Werner Schüßler, Düsseldorf 1986, 136 f., und Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens*, 453 ff.

Christus und Dionysos aufgehoben. Hans Urs von Balthasar ist sogar davon überzeugt, dass „das Dionysische nur auf seinen eignen Grund zu gehen [habe], um ins Christliche zu münden.“[154] Jesus, den seine Gegner aufgrund seines Lebensstils als „Weinsäufer“ bezeichnen konnten (Mt 11,19), wurde von Johannes mit dem Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) als neuer, besserer Dionysos stilisiert. Während ekstatische Phänomene in Gottesdiensten und großzügiger Alkoholgenuss beim Abendmahl in den frühen Gemeinden offenbar vorkamen (1Kor 14, 1Kor 11,21) und in der gesamten menschlichen Kulturgeschichte Religion und Rausch meist eng miteinander verbunden waren, ist der Protestantismus bis heute geprägt vom asketischen Ideal Johannes Calvins, auch wenn die theologische Ethik gegenwärtig nicht mehr direkt mit Genussfeindlichkeit argumentiert, sondern indirekt mit Gesundheits- oder Klimagefährdung. Zwar wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass Nietzsche sowohl die jesuanische Botschaft als auch die Theologie des Paulus sowie Luthers in zentralen Punkten missverstanden habe und das recht verstandene Christentum dionysischer, fröhlicher und heroischer sei als von ihm gedacht.[155] Und tatsächlich geht es im Christentum wie in allen Religionen (und dem „amor fati“ Nietzsches) letztlich um die Befähigung zu einem mutigen Ja zum Leben trotz seines mitunter unsäglichen Grauens. Aber solche theoretischen Einsichten ändern nichts daran, dass Nietzsche damals ebenso wie viele Menschen heute in den wortlastigen und gleichzeitig oft inhaltsarmen Gottesdiensten wenig von diesem Mut, wenig vom „Mysterium tremendum et fascinosum“ (Rudolf Otto), wenig vom „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) spüren. Nietzsches Rat an die „alters- und tugendschwache“ Kirche lautete: „lasst euch nur umstürzen! Dass ihr wieder zum Leben kommt“ (Za II, Von grossen Ereignissen, KSA 4.169). Vielleicht lässt sich die Kirche dadurch anregen, nach neuen Formen lebensfroher Spiritualität zu suchen.

3.5 Überwindung verharmlosender Gottesbilder

Während biblische Texte sich nicht scheuen, Unglück, Zorn, Gewalt und Rache mit Gott in Verbindung zu bringen,[156] veränderte sich seit der Aufklärungszeit das Reden der Theologen von Gott dahingehend, dass „die dunklen Seiten Gottes“[157] zusehends ausgeblendet wurden. Übrig blieb das Bild vom „lieben Gott“. Entsprechend verbreiten viele Predigten eine „minimalistische Theologie der Krabbelgottesdienste“.[158] Der Preis dafür besteht darin, dass ein entsprechender Glaube an Leiderfahrungen zerbrechen

154 Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III, Einsiedeln 1998, 71.
155 Vgl. beispielsweise Holl, „Die Kulturbedeutung der Reformation“, 533.
156 Vgl. Am 3,6.
157 Vgl. Walter Dietrich / Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 5. Aufl., Bd. I und II, Neukirchen-Vluyn 2009.
158 Günter Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2020, 352.

muss und dass die Theologie in ihrer ureigensten Domäne, den Grenzsituationen des Lebens, nichts mehr Ernstzunehmendes zu sagen hat. Nietzsche spottete (unter dem Einfluss Heinrich Heines) über dieses Gottesbild, nach dem Gott „alt und weich und mürbe und mitleidig [geworden sei], einem Grossvater ähnlicher als einem Vater, am ähnlichsten aber einer wackeligen alten Grossmutter“ (Za IV, Ausser Dienst, KSA 4.324). Die Ursache für die Entwicklung hin zu einem schwächeren (und moralisierenden) Gottesbild vermutete Nietzsche in einem psychologischen Verdrängungsmechanismus angesichts des Schwächerwerdens einer Nation.[159] Das Kernproblem lag für ihn in einer Moralisierung Gottes, durch die Gott zum Gott einer bestimmten menschlichen Moral, zum Dienstboten menschlicher Bedürfnisse degradiert würde.[160] Aus theologischer Sicht könnte dies als angemessene Verteidigung eines religiösen Gottesverständnisses, das sich aus dem Vertrauen in das Unverfügbare speist, gegen ein magisches Gottesverständnis, das über Gott verfügen möchte, gewürdigt werden.

Nach dem Tod des moralischen Gottes hielt der späte Nietzsche das Überleben eines transmoralischen Gottes jenseits von Gut und Böse prinzipiell für möglich und führte ihn unter dem Namen Dionysos in seine Philosophie ein.[161] Die dualistische Trennung zwischen Gott und Teufel, zwischen Schöpfer und Schlange im Paradies sei zu überwinden und Gott stattdessen als „circulus vitiosus“ (JGB 56), als „Gott-Teufelskreis“ (Walter Sparn), als „die ganze Fülle der Lebensgegensätze“ (Nachlass 1887, 10[203], KSA 12.581) zu begreifen.[162] Hirsch zufolge handelt es sich dabei um „ein naturalistisches Nachbild des lutherischen Gottesbegriffs, [nach dem Gott] zugleich Richter und Vater, höchster Zorn und höchste Liebe ist.“[163] Luther unterschied zwischen dem offenbarten Gott und dem verborgenen Gott (deus absconditus).[164] In dieser Spannung wird die komplexe und teilweise abgründige Wirklichkeitserfahrung des Christen in der erlösungsbedürftigen Welt unübertroffen zum Ausdruck gebracht. Manche Theologen sehen darin jedoch (Luthers christologische Begründung verkennend)[165] eine problematische Spaltung Gottes; auch Nietzsche erkannte nicht das Potenzial des Gedankens.[166] Gleichwohl könnten Nietzsches kritische Anfragen an ein oberflächliches Gottesbild die Theologie dazu bringen, Luthers Einsichten wiederzuentdecken. Jung fordert in Anlehnung an Nietzsches Rede vom „tanzenden Gott“ eine „tanzende Theologie“, die ein bleibend spannungsreiches Gottesbild aushält.[167]

159 Vgl. AC 16.
160 Vgl. AC 52.
161 Vgl. Nachlass 1882, 3[1], KSA 10.105.
162 Vgl. EH, JGB 2.
163 Hirsch, „Nietzsche und Luther“, 419.
164 Vgl. Jes 45,15.
165 Vgl. Körtner, *Der verborgene Gott*, 7 und 78.
166 Vgl. Za IV, Ausser Dienst, KSA 4.323, und Der Zauberer 1, KSA 4.314.
167 Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches*, 147 und 149. Vgl. Nachlass 1888, 17[4], KSA 13.526.

Mit dem gleichen Recht, mit dem Rohrmoser den Religionskritiker Feuerbach aufgrund seines Einflusses auf die moderne Theologie „zu einem der maßgebenden Kirchenväter des 20. Jahrhunderts“[168] erklären konnte, könnte man dies – wie im zweiten Abschnitt gezeigt wurde – auch mit Nietzsche tun. Das Fazit des dritten Abschnitts lautet nun, dass Theologie und Kirche im Blick auf ihre gegenwärtigen Krisen von einer intensiveren Auseinandersetzung mit Nietzsche profitieren dürften. So könnte Nietzsche – seiner eigenen Befürchtung entsprechend[169] – zum Kirchenvater des 21. Jahrhunderts[170] werden.

Literaturverzeichnis

Andreas-Salomé, Lou: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894
Balthasar, Hans Urs von: *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III, Einsiedeln 1998
Barth, Karl: *Der Römerbrief*, 2. Aufl., München 1922
Barth, Karl: *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen 1967
Benz, Ernst: *Nietzsche*, Leiden 1956
Bethge, Eberhard: „Vorwort“, in: Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, München 1960, 7–10
Biser, Eugen: „Der Zuspruch im Widerspruch. Nietzsches provokative Kritik des Christentums“, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 23–29
Biser, Eugen: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches proaktive Kritik des Christentums*, Salzburg 1982
Biser, Eugen: *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt 2002
Böger, Martin: *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Karl Barths Nietzsche-Rezeption in der Auseinandersetzung um das Sein und die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 2019
Bonhoeffer, Dietrich: *Ethik*, hg. v. Eberhard Bethge, 11. Aufl., München 1985
Bonhoeffer, Dietrich: *Gesammelte Schriften*, Bd. III, München 1960
Bonhoeffer, Dietrich: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, München 1972
Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung*, in: *Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe*, Bd. VIII, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u. Renate Bethge, Gütersloh 1998
Buber, Martin: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953
Bultmann, Rudolf: *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, Tübingen 1965
Dalferth, Ingolf: *Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott*, Leipzig 2022
Dalferth, Ingolf: „Götzen-Dämmerung“, in: Christoph Schwöbel (Hg.), *Gott-Götter-Götzen*, Leipzig 2013, 197–218
Danz, Christian: „Religion zwischen Atheismus und Kritik“, in: *Glaube und Lernen* 28 (2013), 174–192
Dietrich, Walter / Link, Christian: *Die dunklen Seiten Gottes*, 5. Aufl., Bd. I und II, Neukirchen-Vluyn 2009
Dietz, Alexander: „Emotionalisierung – Moralisierung – Radikalisierung“, in: Alexander Dietz (Hg.), *Emotionalisierung – Moralisierung – Radikalisierung. Theologische Beiträge*, Leipzig 2024, 9–27

168 Zitiert nach: Ohne Verfasser, „Atheismus. So ändern sich die Dinge“, in: *Der Spiegel* 40 (1972), 153–156: 153.

169 Vgl. EH, Warum ich ein Schicksal bin 1.

170 Auch schon Ernst Jünger formulierte: „Nietzsche als Kirchenvater des kommenden Jahrhunderts hat das Titanische an ihr [sc. der Gestalt des Dionysos] erkannt und begrüßt“ (*Tagebücher VII*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XX, Stuttgart 2000, 259, 21. Februar 1983).

Dietz, Alexander: „Theologische Wirtschaftsethik als Ideologiekritik“, in: Arne Manzeschke (Hg.), *Evangelische Wirtschaftsethik – wohin?*, Münster 2018, 83–116
Eberlein, Hermann-Peter: *Flamme bin ich sicherlich! Friedrich Nietzsche, Franz Overbeck und ihre Freunde*, Köln 1999
Eberlein, Hermann-Peter: „Nietzsches ‚Tod Gottes‘ und Overbecks ‚Ende des Christentums‘ – eine Analogie“, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 63–82
EKD (Hg.): *Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Leipzig 2023
Förster-Nietzsche, Elisabeth: *Der junge Nietzsche*, Leipzig 1912
Frisch, Ralf: „Mehr Dogmatik!, in: Evangelische Theologie“, in: *Nachrichten der ELKB* 2 (2024), 4–7
Frisch, Ralf: *Widerstand und Versuchung. Als Bonheoffers Theologie die Fassung verlor*, 2. Aufl., Zürich 2022
Gallwitz, Hans: „Friedrich Nietzsche als Erzieher zum Christentum“, in: *Preußische Jahrbücher* 83/84 (1896), 324–347
Gramowski, Wolfgang: „Nachwort“, in: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Wiesbaden 1959
Härle, Wilfried: *Dogmatik*, 5. Aufl., Berlin 2018
Härle, Wilfried (Hg.): *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie*, Marburg 1999
Heimbrock, Hans-Günter: „Wahrheit“, in: *WiReLex* (2016): https://doi.org/10.23768/wirelex.Wahrheit.100173
Heit, Helmut / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche und die Reformation*, Berlin 2020
Hirsch, Emanuel: „Nietzsche und Luther“ [1920], in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 398–431
Holl, Karl: „Die Kulturbedeutung der Reformation“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 6. Aufl., Bd. I, Tübingen 1932, 468–543
Honecker, Martin: *Auf der Suche nach Orientierung im Labyrinth der Ethik*, Stuttgart 2017
Hovey, Craig: *Nietzsche and Theology*, London 2008
Hübner, Hans: *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen 2000
Huizing, Klaas: *Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Freiburg i.Br. 2017
Jaspers, Karl: *Nietzsche und das Christentum* [1946], Düsseldorf 2011
Joas, Hans: *Kirche als Moralagentur?*, München 2016
Jung, Christian: *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches. Eine Studie zu ihrer Bedeutung für eine Theologie jenseits von Theologie*, Tübingen 2013
Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977
Jüngel, Eberhard: „Vom Tod des lebendigen Gottes“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968), 93–116
Jünger, Ernst: *Tagebücher VII*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XX, Stuttgart 2000
Kaufmann, Sebastian: *Kommentar zu Nietzsches „Die fröhliche Wissenschaft“*, Berlin 2022
Keuchen, Marion / Lenz, Matthias / Leutzsch, Martin / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2008
Kleffmann, Tom: *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth*, Tübingen 2003
Knura, Tabea: *Religionspädagogik mit Friedrich Nietzsche. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Religions- und Bildungskritik*, Tübingen 2018
Körtner, Ulrich: *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000
Körtner, Ulrich: *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig 2017
Körtner, Ulrich: „Moralisierung und Entmoralisierung des christlichen Glaubens“, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Kirche – nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung*, Freiburg i.Br. 2019, 97–116
Köster, Peter: *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich 2003

Lauster, Jörg: „Aufgeklärtes Christentum? Nietzsches Kritik der theologischen Aufklärungskonzeption“, in: Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Berlin 2004, 359–365
Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 2. Aufl., Hamburg 1956
Moltmann, Jürgen: *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* [1999], Gütersloh 2016
Mourkojannis, Daniel: „Christus oder Dionysos. Zu Karl Barths Nietzsche-Rezeption“, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 83–98
Mourkojannis, Daniel: „Die Nietzscherezeption bei Ernst Troeltsch“, in: *Gdanski Rocznik Ewangelicki* 9 (2015), 223–242
Mourkojannis, Daniel: *Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie*, Münster 2000
Nida-Rümelin, Julian: *Demokratie und Wahrheit*, München 2006
Nigg, Walter: *Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung*, Zürich 2009
Ohne Verfasser: „Atheismus. So ändern sich die Dinge“, in: *Der Spiegel* 40 (1972), 153–156
Picht, Georg: „Antwort von Georg Picht“, in: Georg Picht / Enno Rudolph (Hg.), *Theologie, was ist das?*, Stuttgart 1977, 311–322
Pöhlmann, Horst Georg: „Nietzsche und wir Christen“, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 117–130
Rohrmoser, Günter: *Geistige Wende. Christliches Denken als Fundament des modernen Konservativismus*, München 2000
Ross, Werner: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1980
Roth, Michael: *Über kirchliche Propheten mit Tarifvertrag. Plädoyer für eine moralische Abrüstung*, Stuttgart 2022
Schneider, Thomas: *Kirche ohne Mitte? Perspektiven in Zeiten des Traditionsabbruchs*, Leipzig 2023
Siegmund, Georg: *Nietzsche der Atheist und Antichrist* [1936], 5. Aufl., Stein am Rhein 1988
Sölle, Dorothee: *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, München 1983
Sölle, Dorothee: *Politische Theologie*, erw. Neuaufl., Stuttgart 1982
Sölle, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tod Gottes“*, 4. Aufl., Stuttgart 1967
Sommer, Andreas Urs: „Theologie nach Nietzsches Antichrist?“, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 131–147
Stegmaier, Werner: „Nietzsches Theologie“, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, 1–21
Strobel, Regula: „Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien“, in: Doris Strahm / Regula Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg 1991, 52–64
Teske, Martin: „Das grausame Tier. Friedrich Nietzsche: Der fromme Atheist als Antichrist“, in: *Die Zeichen der Zeit* 54 (2000), 6–9
Tetens, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, 7. Aufl., Stuttgart 2015
Thiede, Werner: *Evangelische Kirche. Schiff ohne Kompass?*, Darmstadt 2017
Thiede, Werner: *Unsterblichkeit der Seele? Interdisziplinäre Annäherungen an eine Menschheitsfrage*, Berlin 2021
Thomas, Günter: *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2020
Tillich, Paul: *Begegnungen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XII, hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1971
Tillich, Paul: *Dogmatik. Marburger Vorlesungen von 1925*, hg. v. Werner Schüßler, Düsseldorf 1986
Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956

Wagner, Falk: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986
Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegungen einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. I, München 1979
Welte, Bernhard: *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958
Willers, Ulrich: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, Innsbruck 1988

Tvrtko Vrdoljak

Foucault's Culturalist Axiomatic: A Nietzschean Naturalist Rejoinder

Abstract: The Nietzsche-Foucault relationship has been the subject of extensive scholarship, highlighting their affinity. In contrast, this paper foregrounds what I take to be their most significant point of divergence: it compares Nietzsche's *naturalist* to Foucault's *culturalist* axiomatic of power. First, I introduce a minor, naturalist tradition in the philosophy of power that culminates with Nietzsche. Second, I show how Foucault revolutionized the field of political thought and analysis by drawing on Nietzsche's critique of logocentrism, and in so doing introduced a different and significantly more expansive image of politics. Third, I survey Foucault's key writings on power to support the claim that the contrast between Nietzsche and Foucault can be described in terms of a contrast between naturalism and culturalism. Finally, I follow this theme in the writings of "new materialist" thinkers and their ambiguous reception of Foucault. Although Foucault is often read as *politicizing* Nietzsche, his circumscribing of power-relations to intra-human relations alone, and thereby confining politics to human cultures, in effect led to him *depoliticizing* Nietzsche.

Keywords: Foucault, Power, Politics, Naturalism, Culturalism

> Precisely this necessary perspectivalism by virtue of which every center of force – and not only man – construes all the rest of the world from its own viewpoint, i. e., measures, feels, forms, according to its own force (Nietzsche, Nachlass 1888, 14[186], KSA 13.373).

> What characterizes the power we are analyzing is that it brings into play relations *between individuals (or between groups)*. For let us not deceive ourselves; if we speak of the structures or the mechanisms of power, it is only insofar as we suppose that *certain persons exercise power over others* (Foucault).[1]

There have been many insightful studies highlighting affinities between Nietzsche and Foucault.[2] This is not surprising, given that Foucault himself presented Nietzsche as his

1 Michel Foucault, "The Subject and Power," in Hubert Dreyfus / Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, 208–26: 217.

2 Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. Sean Hand, Minneapolis, MI 1988; Stuart Elden, *Foucault: The Birth of Power*, Cambridge 2017; Bernard E. Harcourt, "Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political," *Theory, Culture & Society* 40/1–2 (2021), 219–40; Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Sub-*

Dr. Tvrtko Vrdoljak, The Institute of Philosophy, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Croatia,
E-Mail: tvrtko@ipe.hr

Nietzsche-Studien 54 (2025), 162–183 Published online Oktober 15, 2024

Open Access. © 2024 the author(s), published by De Gruyter. CC BY This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2024-0013

foremost inspiration, once even proclaiming: "I am simply a Nietzschean."[3] Nevertheless, rather than pursuing continuities among the two thinkers, I seek to foreground a significant zone of difference, which has been underappreciated in the scholarly literature: a pivotal cleavage between Nietzsche's *naturalist* and Foucault's *culturalist* analyses on power, which evinces a broader tension between the two axiomatics of power.[4] I argue that Foucault drew important lessons from Nietzsche's philosophy of power, and in so doing revolutionized the field of political theory, yet he departed from Nietzsche in a crucial respect by confining his "analytics of power" to intra-human relations and processes. It might seem strange to say this of a thinker renowned for decentering the subject and contending that "man is only a recent invention."[5] However, I show that while Foucault's analyses of power innovatively challenged subject-centric approaches, he remained tethered to a culturalist axiomatic grounded on sociocentrism.[6] The upshot of scrutinizing its limitations from the Nietzschean naturalist perspective is an adjustment of our analytic lenses to the realities of a thoroughly entangled, volatile world abundant with more-than-human political agencies that can no longer be ignored.

ject, Albany, NY 1992; Paul Patton, "Power and Right in Nietzsche and Foucault," *International Studies in Philosophy* 36/3 (2004), 43–61; Alan Rosenberg / Joseph Westfall (eds.), *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, London 2018; Martin Saar, "Genealogy and Subjectivity," *European Journal of Philosophy* 10/2 (2002), 231–45; Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York 1995; Gary Shapiro, *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago 2003; Hans Sluga, "'I Am Simply a Nietzschean'", in *Truth and Power* (2018): https://www.truthandpower.com/?p=124; and Leslie Paul Thiele, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought," *The American Political Science Review* 84/3 (1990), 907–25.

3 Michel Foucault, *Foucault Live: Collected Interviews 1961–1984*, ed. Sylvère Lotringer, trans. Lysa Hochroth and John Johnston, New York 1996, 471.

4 Here I draw on Gilles Deleuze's and Félix Guattari's use of the term, who in *A Thousand Plateaus* (1980) coin it to describe a set of unqualified operations that are taken to be self-evident and unquestionable, based on which a system of rules is constructed. The culturalist axiomatic of power takes, as self-evident and unquestionable, its object of study to be the internal dynamics of (human) cultural processes – without taking into account a vast variety of nonhuman processes operative within, above, and outside them. See Gilles Deleuze / Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi, Minneapolis, MI 1987.

5 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London 2005, xxv.

6 Although Foucault became famous for his critique of humanism and of the classical philosophies of the subject (having challenged the traditional notion of the subject as a foundational, stable, autonomous, and self-conscious entity central to many philosophical traditions), this paper shows how he remains beholden to anthropocentrism, especially in its enlarged variety, namely sociocentrism.

Nietzsche and Foucault

Responding to an interviewer's question, at the University of Vermont in 1982, on the most important influences on his thought, Foucault spotlights Nietzsche: "Nietzsche was a revelation to me. I felt that there was someone quite different from what I had been taught. I read him with a great passion and broke with my life, left my job in the asylum, left France: I had the feeling I had been trapped. Through Nietzsche, I had become a stranger to all that."[7]

Through Nietzsche, Foucault inherited a minor naturalist tradition in the philosophy of power, from which he drew to develope a novel culturalist approach.[8] Beginning with Heraclitus in archaic Greece,[9] through Plato's "dunamis criterion" in the late dialogue *Sophist*,[10] continuing most prominently with Baruch Spinoza's "conatus doctrine" in the early modern period,[11] and culminating in Nietzsche's "will to power" in the late modern period, this tradition developed a naturalist ontology of power as an *a*moral, relational dynamic of becoming. For these thinkers, power was (1) not exclusively human, but operative in all of nature; (2) not a "thing" to be possessed, but a relational dynamic through which entities become; (3) not intrinsically moral (good or evil), but

7 Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco, CA 1988, 12.

8 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham and Kate Soper, New York 1980, 53: "It was Nietzsche who specified the power relation as the general focus, shall we say, of philosophical discourse […]. Nietzsche is the philosopher of power, a philosopher who managed to think of power without having to confine himself within a political theory in order to do so."

9 Heraclitus introduced a notion of "logos" as the cosmic principle of relational becoming through strife. See Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 2001. Particularly relevant are fragments 1, 51, and 82. See also W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1992, 403–88.

10 In the famed 247d-e lines from the late dialogue *Sophist*, Plato writes: "I suggest that anything has real being that is so constituted as to possess any sort of power [*dunamin*] either to affect anything else or to be affected, in however small a degree, by the most insignificant agent, though it be only once. I am proposing as a mark to distinguish real things that they are [*ta onta*] nothing but power" (*The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton, NJ 1996). For a good overview, see Tim J. Crowley, "The *Dunamis* Criterion: A Note on *Sophist* 247e," *PaGeS: Arts Postgraduate Research in Progress* 6 (1999).

11 For Spinoza, each *body* (human and nonhuman alike) possesses a certain degree of power, a certain intensity, by which it acts, that is, by which it exists. He calls this power "conatus." With what is sometimes called the "conatus doctrine" Spinoza describes each thing's power to persist in its own being (*suo esse perseverandi*) and resist opposing forces, thus constituting each thing's actual essence. Spinoza also maintains that conatus is directed at enhancing or expanding each thing's "power of action," that is, its degree of intensity and force of its striving. Since Nature (God) is comprised of infinitely many finite modes with their unique strivings, they cannot be understood in isolation from each other, nor from the infinite force of existence. See Benedict de Spinoza, *Ethics: Proved in Geometrical Order*, ed. Matthew J. Kisner, trans. Michael Silverthorne and Matthew J. Kisner, Cambridge 2018, 102 (pt. 3, prop. 7), 104 (pt. 3, prop. 12), and 116 (pt. 3, prop. 28).

perspectivally ethical (good or bad); and (4) not uniformly repressive, but manifoldly productive. With the exception of the first theme, on which I focus in this paper, Foucault creatively folded these insights into a novel rendering of the culturalist axiomatic of power. This axiomatic focuses on the internal dynamics of cultural processes, without taking into account a vast variety of productive (rather than simply resistant) nonhuman processes operative within, above, and outside them.

Nietzsche's Dynamic Naturalism

To gain a better sense of Nietzsche's naturalism, which I am going to contrast with Foucault's culturalism, I will briefly outline my reading of its principal features below.

First, Nietzsche's naturalist philosophy of power applies to all of nature. For the vastness of its scope, some scholars have called it "power physics" or "political physics."[12] In other words, for Nietzsche, power relations describe the relational dynamics of becoming, immanent to the natural world itself, rather than some unique intra-species behavior of a single animal group of bipedal primates that has named itself wise (i. e., *Homo sapiens)*. Though self-avowedly speculative, his philosophy of power operates at a level of cosmology.

Second, Nietzsche's philosophy of power privileges becoming over being, processes over things. Processes both emerge out of and help to weave intricate webs of relations that precede them. Entities are thus bundles of provisional relations:

> *NB [nota bene]: Processes as "beings"* (Nachlass 1885, 36[21], KSA 11.560).

> The "thing-in-itself" absurd. If I think away all the relationships, all the "qualities," all the "activities" of a thing, then the thing does *not* remain behind: because thingness was only a *fiction added* by us, out of the needs of logic, thus for the purpose of designation, communication, *not* – – – (to bind together that multiplicity of relationships, qualities, activities) (Nachlass 1887, 10[202], KSA 12.580).

Third, such a world does not lend itself neatly to notions of mechanistic causality. There is no stable, separate substratum from which causes of actions originate. Rather, actions (that is, processes) emerge out of complex constellations of other actions:

> [T]here is no such substratum; there is no "being" behind doing, effecting, becoming; "the doer" is merely a fiction added to the doing – the doing is everything. The common people in fact double the doing; when they see the lightning flash, they make a doing-doing out of it: they posit the same event, first as cause and then as its effect [...], our entire science still lies under the seduction of

12 Paul S. Loeb, "Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of BGE 36," in Manuel Dries / P. J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 57–88: 61, and John Protevi, *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic*, London 2001, 3.

> language and has not disposed of that little changeling, the "subject" (the atom, for example, is such a changeling, as is the Kantian "thing-in-itself") (GM I 13).[13]

> Cause and effect: there is probably never such a duality; in truth a continuum faces us, from which we isolate a few pieces, just as we always perceive a movement only as isolated points, i. e. do not really see, but infer […]. There is an infinite number of processes that elude us in this second of suddenness. An intellect that saw cause and effect as a continuum, not, as we do, as arbitrary division and dismemberment – that saw the stream of the event – would reject the concept of cause and effect and deny all determinedness (GS 112).

Fourth, relationality is a volatile affair. Frictions, collisions, and surprises do not make an exception, but a rule. Unities emerge out of precarious victories and transient alliances:

> All that happens, all movement, all becoming as a determining of relations of degree and force, as a *struggle* (Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.385).

> My idea is that every specific body strives to become master of all space and to extend its force (its will to power) and to thrust back all that resists its extension. But it continually encounters similar efforts on the part of other bodies and ends by coming to an arrangement ("union") with those of them that are sufficiently related to it: thus *they then conspire together for power*. And the process goes on … (Nachlass 1888, 14[186], KSA 13.373–4).

Fifth, Nietzsche's world of becoming consists of an unstable multiplicity of perspectives. Each perspectival striving becomes implicated in, subordinated to, or overwhelmed by others. A world composed of multiple perspectives does not admit of a "God's eye point of view." It is better described as a "chaosmos" than a "cosmos." But these perspectives are not stable and separate monads; they are "dynamic quanta of force," periodically molded by dicey encounters with other perspectives:

> Precisely this necessary perspectivalism by virtue of which every center of force – and not only man – construes all the rest of the world from its own viewpoint, i. e., measures, feels, forms, according to its own force … (Nachlass 1888, 14[186], KSA 13.373).

> Other "beings" act upon us; our *trimmed* illusory world is a trimming and *overpowering* of their actions; a kind of *defensive* measure. The *subject alone is demonstrable:* **hypothesis** *that there are only subjects* – that "object" is only a kind of effect of subject upon subject … a *mode of the subject* (Nachlass 1887, 9[106], KSA 12.396).

Finally, all solidified perspectives eventually morph or decay. In a world of becoming, all stabilities are temporary and all victories transitory. From ecosystems to social insti-

13 In this paper I use the following editions and translations of Nietzsche's writings: *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York 1989; *The Gay* Science, trans. Walter Kaufmann, New York 1974; *On The Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. R. J. Hollingdale, New York 1989; *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996; *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, New York 1995; and *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale, London 2003.

tutions, in human and nonhuman nature alike, all power formations – however perennial they may appear – are eventually overwhelmed and overcome: "Our social order will slowly melt away, as all previous orders have done" (HH I 443). "How many an organizing power [*organisirende Gewalt*] has mankind not seen die out?" (HH I 472).

Much of the novelty of Foucault's approach, I contend, derives from his ingenious translation of this cosmological image into a culturalist axiomatic.

Foucault's Dynamic Culturalism

Although he claimed that it was "of absolutely no interest" to him whether he was seen as being "faithful or unfaithful" to Nietzsche,[14] Foucault carefully emulated Nietzsche's thought and extended its insights in a large number of ways and to a high degree of fidelity. Most prominently, Foucault followed Nietzsche into challenging the logocentric model of politics, grounded in the ossified *force vs. logos* dichotomy. Logocentric images of politics recognize only relations based on "reason and words" as potentially political, whereas those based on "bodies and forces" were *non-* or *pre-political.*[15] Hannah Arendt's *The Human Condition* (1958) provides a case in point. Drawing on Aristotle, Arendt seeks to distinguish politics (based on speech/reason) from violence (based on coercion/force). She argues politics to be properly located in the *polis* ("public sphere") and violence in the household ("private sphere"), or in any other group (be it human or nonhuman) also organized "through despotism":

> To be political, to live in a *polis*, meant that everything was decided through words and persuasion, and not through force and violence. In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than persuade, were pre-political ways to deal with people, characteristic of life outside the *polis*, of home and family life. Aristotle's definition of man as *zoon politikon* was not only unrelated and even opposed to the natural association experienced in household life; it can be fully understood only if one adds his second famous definition of man as a *zoon logon ekhon* ("a living being capable of speech").[16]

Even when force was recognized as a part of the political – for example, in the famous quote by Carl von Clausewitz ("War is simply the continuation of political intercourse with the addition of other means") or Martin Luther King Jr.'s celebrated defense

14 Foucault, *Power/Knowledge*, 53.

15 Hobbes and Spinoza could be used as counter-examples to this claim. However, the former built his entire project around the difference between "state of nature," where force ("war") rules omnipotent to the detriment of human condition, and "civil society," where reasoned action brings peace and enables prosperity. The latter, on the other hand, at least on the widely-accepted reading, remained wedded to a highly rationalist image of politics in a way that subdues his otherwise pioneering insights on bodies and power.

16 Hannah Arendt, *The Human Condition*, ed. Margaret Canovan, Chicago 1998, 26–7.

of violent civil disobedience ("Riot is the language of the unheard") – it was only so because the "bodies and forces" (in these cases, "war" and "riot") were themselves said to be logocentric. In other words, they were figured as "other means" (as tools, or as different types) of "language" in the logocentric (rational, communication-based, subject-centered) game of politics. It is this underlying dichotomy that Foucault, with the help of Nietzsche, confounds:

> If we still wish to maintain a separation between war and politics, perhaps we should postulate rather that this multiplicity of force relations can be coded – in part but never totally – either in the form of "war," or in the form of "politics;" this would imply two different strategies (but the one always liable to switch into the other) for integrating these unbalanced, heterogeneous, unstable, and tense force relations.[17]

The ingenuity of the Nietzschean challenge that Foucault adopts does not derive from a mere reversal. Politics, thus, does not simply become war. In a signature Nietzschean treatment of ossified conceptual dichotomies (truth–error, good–evil, altruism–egoism, consciousness–instinct, etc.), he begins, first, by provocatively reversing their established hierarchy. Second, he puts into question the given opposition altogether, showing it to be the result of a prior metaphysical imposition that itself requires critique.[18] Finally, having loosened our calcified valuations and seemingly obvious metaphysical partitionings upon which they rest, he offers a counter-interpretation:

> The fundamental faith of the metaphysicians is *the faith in opposite values*. It has not even occurred to the most cautious among them that one might have a doubt right here at the threshold where it was surely most necessary – even if they vowed to themselves, "*de omnibus dubitandum*" ["*All is to be doubted*"]. For one may doubt, first, whether there are any opposites at all, and, secondly, whether these popular valuations and opposite values on which the metaphysicians put their seal, are not perhaps merely foreground estimates, only provisional perspectives (BGE 2).

Foucault, embracing these Nietzschean themes, contests the logocentric foundations of politics in three ways, pertaining to the three key connotations of *logos* (λόγος): *reason* (ground, motive, cause), *proportion* (order, ratio, measure), and *speech* (deliberation, discourse, word).[19]

First, Foucault dislodges the deep-seated view of politics as a rational exercise traceable to the plans and intentions of sovereign subjects or collectives thereof. Counter-intuitively, Foucault both postulates manifold intentionalities permeating power relations and contests the common assumption of sovereign, rational subjects behind them. If within a "multiplicity of force relations" certain intentionalities do "find support in

---

17 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, trans. Robert Hurley, New York 1990, 93.

18 BGE 2: "Might [it] even be possible that what constitutes the value of these good and revered things is precisely that they are insidiously related, tied to, and involved with these wicked, seemingly opposite things – maybe even one with them in essence."

19 James Diggle (ed.), *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge 2021, 878.

one another, thus forming a chain or a system,"[20] rendering them intelligible to analysis, one should not assume these to originate in the plans and decisions of subjects:

> Power relations are both intentional and nonsubjective. If in fact they are intelligible, this is not because they are effect of another instance that "explains" them, but rather because they are imbued, through and through, with calculation: there is no power that is exercised without a series of aims and objectives. But this does not mean that it results from the choice or decision of an individual subject.[21]

Second, Foucault opposes the notion of politics predicated, above all, on order and deliberation, unlike war, which has been said to rest on disorder and violence. As we have seen earlier, for Foucault, politics and war, should we insist on separating them, are but "two different strategies (one always liable to switch into the other) [...] for integrating [...] unbalanced, heterogeneous, unstable, and tense force relations."[22]

Finally, Foucault loosens the formerly inextricable reduction of politics to speech. Relations of power are no longer exercised only or primarily through relations of communication:

> It is necessary to distinguish power relations from relationships of communication which transmit information by means of a language, a system of signs, or any other symbolic medium. No doubt communicating is always a certain way of acting upon another person or persons. But [while] the production and circulation of elements of meaning can have as their objective or as their consequence certain results in the realm of power; the latter are not simply an aspect of the former. Whether or not they pass through systems of communication, power relations have a specific nature.[23]

Relations of power – and political fields which they emerge out of and give rise to at the same time – are for Foucault (and Nietzsche) predicated on multiplicitous force relations and their processual agonism.[24] While communication may be involved, it is not a condition of possibility.

Furthermore, Foucault follows Nietzsche in stressing the primarily "local character" of power relations, ceaselessly generated by differential states of forces: "[power] is the moving substrate of force relations which, by virtue of their inequality, constantly engender states of power, but the latter are always local and unstable."[25] In describing a "micro-physics of power," Foucault follows Nietzsche yet again in dismissing the "violence-ideology opposition" (predicated on Cartesian dualism), the "metaphor of property" (power as "thing" to be possessed), and the "model of the contract or of con-

20 Foucault, *The History of Sexuality*, 92.
21 Foucault, *The History of Sexuality*, 94–5.
22 Foucault, *The History of Sexuality*, 93.
23 Foucault, "The Subject and Power," 217.
24 Foucault, *The History of Sexuality*, 92.
25 Foucault, *The History of Sexuality*, 93.

quest" (power as "thing" changing "owners" by trade or seizure).[26] Finally, Foucault's analysis, much like Nietzsche's, undermined the pious dichotomy between "interested and disinterested" knowledge and "the primacy of the subject." Both thinkers describe the subject as a contingent political formation, rather than a universally present substratum.[27] In a myriad of ways, then, Foucault's analysis of power practically mirrors Nietzsche's. Until it does not:

> It seems to me that power must be understood in the first instance as the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate and which constitute their own organization; as the process which, through ceaseless struggles and confrontations, transforms, strengthens, or reverses them; as the support which these force relations find in one another, thus forming a chain or a system, or on the contrary, the disjunctions and contradictions which isolate them from one another; and lastly, as the strategies in which they take effect, whose general design or institutional crystallization is embodied in the state apparatus, in the formulation of the law, in the various social hegemonies.[28]

In this concise description, Foucault demonstrates both an exceptional faithfulness to Nietzsche's conception of power (with the first three points) and an adherence to a culturalist axiomatic (with the last one). Why must power's "general design" be "embodied" exclusively in human governmental institutions or social hegemonies? Has Nietzsche not also lodged power relations in nonhuman phenomena as diverse as the "laws" of physics (Nachlass 1885, 36[18], KSA 11.559), "cells and tissue" (Nachlass 1885/86, 2[76], KSA 12.96), and the "'sagacity' of plants"?

Culturalist axiomatics of power, I argue, are grounded in sociocentrism. I borrow the phrase from the political theorist William E. Connolly, who defines it as "the propensity to interpret or explain social processes by reference to other social [human cultural] processes alone […] often bound to notions of human exceptionalism."[29] Sociocentric accounts are commonly embedded in an implicit (or explicit) metaphysics that bifurcates reality into two domains: the "social" and the "natural." Whereas the former can become creative, plural, and agentic, the latter is either barred as *inaccessible* (due to the purported self-enclosure of human cognition, the ideality of our signifying systems, or historical epistemes) or assumed to be fixed, universal, and passive (and therefore as the more or less static background to the agencies and creative change deriving from the former). While there are various explanatory frameworks and causal accounts that

26 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York 1995, 28.
27 While both Nietzsche's and Foucault's respective critics have found this distressing, as is explained below at length, the two thinkers have a rather different understanding of what a "contingent political structure" stands for, based on their respective (Nietzsche's naturalist and Foucault's culturalist) axiomatics of power. Moreover, Nietzsche's philosophy of perspectivalism is severely transformed by Foucault's culturalist rendering of it.
28 Foucault, *The History of Sexuality*, 92.
29 William E. Connolly, *Facing the Planetary: Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham, NC 2017, 15–6.

sociocentric interpretations may employ, they all tend to ignore both the *naturalness* of human creative agency and the abundance of such agencies in nonhuman nature.

We can glimpse this tendency in the prominence of "denaturalizing" in the Foucauldian political analyses, meant to expose contestable and contingent cultural constructions veiled behind the appearance of natural inevitability and universality. Such projects stand in stark contrast to Nietzsche's appeal to "translate man back into nature" (BGE 230). Of course, the "nature" Nietzsche has in mind is "de-deified": neither a harmonious and providential organic unity, nor a mechanistic set of deterministic "laws," pliant to human knowledge and control (GS 109).

Even though he inherited Nietzsche's naturalistic formulations, Foucault employs them as an army of helpful metaphors in describing human social relations.[30] For instance, while Foucault's analysis of power relations embraced Nietzsche's language of bodies, this approach was limited to human bodies and their aggregation into human social bodies. In one such telling example, describing the incredible scope of power's operation, extending far beyond the considerations of previous political thinkers, Foucault explains: "Discipline is basically the mechanism of power by which we come to exert control in the social body right down to the finest elements, by which we succeed in grabbing hold of the *social atoms themselves, which is to say [human] individuals.*"[31]

For Foucault, the furthest "down" that power reaches, "its finest elements" are "the social atoms themselves, which is to say individuals." But a Nietzschean might ask: what about the actual atoms, constituting our very bodies? Is the physical body not itself a political structure (Nachlass 1885/86, 2[76], KSA 12.96–7)? What about the relational dynamic between invading pathogens and our recently fortified immune systems? Are there not resonances between them and their potential hosts through which the infusion (or invasion) succeeds or fails? Or the endosmosis by way of which our cells grow and appropriate? For a naturalist of Nietzsche's type, Foucault's limitations prove severe. They evince the onto-theological remainders of anthropocentrism that Nietzsche vehemently opposed.[32] If we are truly to come to terms with a world that is

30 Drawing on Foucault's seemingly naturalistic tendencies, Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a.M. 2009, stages a philosophical "experiment" that explores the elective affinities between Foucault and Charles Darwin. According to Sarasin, while vastly different in many regards, they both make use of a *genealogical* approach, with a historicizing tendency whose "corrosive sharpness [*ätzenden Schärfe*]" dissolves all being into becoming (9). While this paper wholeheartedly supports working upon Foucault to push him into a more naturalistic direction, the "elective affinities" between the two thinkers that Sarasin seizes on are based on the key intermediary figure of Friedrich Nietzsche, whose naturalist genealogy does hold many documented connections to Darwin. Although said affinities survive Foucault's culturalist inflection of Nietzsche's naturalist philosophy, they are greatly attenuated by it.

31 Michel Foucault, "The Mesh of Power," *Viewpoint Magazine* (2012), 10 (emphasis added): https://viewpointmag.com/2012/09/12/the-mesh-of-power/.

32 A 14: "We have learned better […]. We no longer trace the origin of man in the 'spirit,' in the 'divinity,' we have placed him back among the animals […]. Man is absolutely not the crown of creation: every creature stands beside him at the same stage of perfection."

"*will to power – and nothing besides*," in which we too "are also this will to power – and nothing besides" (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.611), a world populated by provisional power assemblages at all spatio-temporal scales – clashing, joining forces, agitating, cooperating – and thus a world properly characterized as *political through and through*, anthropo- and sociocentrism cannot suffice.

While Foucault, too, considers the world as "political through and through," he arrives at such a position via a decidedly sociocentric route. The Foucauldian world is thoroughly political because, to the extent that it is even intelligible to us, it is always already a function of societal (human), albeit multifaceted and dispersed, relations of power. Power, Foucault explains, is omnipresent not because it imperially subsumes everything, but because it is produced incessantly in every relation: "Power is everywhere; not because it embraces everything, but because it comes from everywhere."[33] A very Nietzschean statement. But why does "every relation" include only human relations (even ignoring the micro-agencies therewithin), which severely impoverishes Nietzsche's original insight? Responding to a question about his understanding of the word "political," Foucault explains:

> Every relation of force implies at each moment a relation of power (which is in a sense its momentary expression) and every power relation marks a reference, as its effect but also as its condition of possibility, to a political field of which it forms a part. To say that "everything is political," is to affirm this ubiquity of relations of force and their immanence in a political field.[34]

Another very Nietzschean response. But how did these "relations of force" and "relations of power" become exclusive to humans? Whence the limitation of the said "political field" to human power relations alone? From a Nietzschean, naturalist perspective, Foucault's meditations on power are not wrong, but quite severely constricted. This might be strange to say of a thinker known and often derided for expanding "the political" to such a radical extent.[35] Much beyond the formal institutions of government, and even beyond all of public life, politics, for Foucault, permeates the entire social, that is human, existence. Nietzsche, however, did not admit of such a special or self-enclosed (human) domain.

---

33 Foucault, *The History of Sexuality*, 93.

34 Foucault, *Power/Knowledge*, 189–90.

35 More generally, I would argue Nietzsche has not been read as a primarily *political* philosopher (one that *theorizes politics*), but as a philosopher whose writings may hold political implications, precisely because he challenged both of the two key metaphysical axioms underpinning the dominant image of politics: logocentrism and anthropocentrism. Those that have only partially defied this image of politics, such as Foucault (who challenged its logocentrism, but not anthropocentrism) or Bruno Latour (who challenged its anthropocentrism, but not logocentrism) have, after some initial consternation, become recognized as *theorists of politics*.

Culturalist Ontology

Although the topic of Foucault's culturalist transposition of Nietzsche's naturalist ontology of power has been absent in the secondary literature, a somewhat related topic – whether Foucault traffics in ontology of any kind – has been broadly discussed. For some time, scholars have debated whether Foucault's notion of power ought to be read as applying only to the specific historical periods that he analyzes or if he in fact provides a much broader, transhistorical ontology of power.[36] Foucault readers as diverse as Béatrice Han[37] (a noted Foucault scholar) and Jürgen Habermas[38] (one of his most famous critics) point out a perplexing oscillation between a tendency to historicism and a tendency to transcendentalism in Foucault's writings on power, placing them between the two poles rather than conclusively fitting into either. While Foucault's earlier writings on power are evidently historicist, in the later texts, such as *The History of Sexuality* (1976)[39] and the *The Subject and Power* (1982), he seems to offer unabashedly ontological definitions of power.

A helpful clue to the debate can be found in a late interview *Confessions of the Flesh* (1980), in which Foucault addresses his use of the term "analytic" (of power) and why he eschews any conventional *theorizing* of power. Since parts of this quote are often appealed to by defenders of the historicist reading, it pays examining it in full:

> Power in the substantive sense, *"le" pouvoir*, doesn't exist. What I mean is this. The idea that there is either located at – or emanating from – a given point something which is a "power" seems to me to be based on a misguided analysis, one which at all events fails to account for a considerable number of phenomena. In reality power means relations, a more-or-less organized, hierarchical, coordinated cluster of relations. So the problem is not that of Boulainvilliers on the one hand and Rousseau on the other. Both these authors start off from an original state in which all men are equal, and then, what happens? With one of them, a historical invasion, with the other a mythico-juridical event, but either way it turns out that from a given moment people no longer have rights, and power is constituted. If one tries to erect a theory of power one will always be obliged to view it as emerging at a given place and time and hence to deduce it, to reconstruct its genesis. But if power is in reality an open, more-or-less coordinated (in the event, no doubt, ill-coordinated) cluster of relations, then the only problem is to provide oneself with a grid of analysis which makes possible an analytic of relations of power.[40]

36 For an overview, see Mark G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York 2008, 39–42.

37 Béatrice Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford, CA 2002, 140–3.

38 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge, MA 1987, 253–4.

39 Foucault, *The History of Sexuality*, 92–102.

40 Foucault, *Power/Knowledge*, 198–9.

As we can plainly see, what Foucault takes issue with are not theories of power *per se*, but those that reductively define it as a centralized, substantive entity that emanates from a particular source and can be located at a specific point. In their stead, Foucault (here and elsewhere) offers a counter-theory which conceives of power as a network of relations that are dynamic, decentralized, and diffused. This perspective, he adds, also requires a different analytical approach, one that examines the interactions and connections through which power is exercised and maintained, and which are context dependent. There is, thus, in Foucault both an underlying, if somewhat loose, ontology of power and a diverse set of its specific historical modes that are not mutually isomorphous and thus require different analytic lenses.[41]

For the purposes of this paper, it is essential to note that both in his most carefully historical and in his most ambitiously theoretical writings on power, Foucault's underlying ontology remains unmistakably culturalist. In other words, when he proclaims that "[i]n reality power means relations, a more-or-less organized, hierarchical, coordinated cluster of relations," there is an axiomatic assumption that said "relations" are *intra-human.*

Disciplinary Power

Foucault's *Discipline and Punish* (1975) offers a useful site to test these themes. Here Foucault advances a culturalist account in which bodies are recalcitrant material upon which power relations inscribe their "mark." In order to pursue a "political economy of the body," he writes, one must begin with a "history of the body."[42] While Foucault recognizes that there have already been many "histories of the body," he argues they have not taken adequately into account the extent to which the body is "also directly involved in a political field." Nietzsche would certainly agree. But it is here, in explaining in what way the is body "also directly involved in a political field," where Foucault drags things into a different direction:

> They [classical histories of the body] have studied the body in the field of historical demography or pathology; they have considered it as the seed of needs and appetites, as the locus of physiological processes and metabolisms, as a target for the attacks of germs or viruses; they have shown to what extent historical processes were involved in what might seem to be the purely biological base of existence; and what place should be given in the history of society to biological 'events' such as

41 In a 1983 interview, Foucault repeats the same move by (1) incessantly distancing himself from "capital P" definitions of "Power," insisting that he is "far from being a theoretician of power" and is rather "working on [its] history," while at the same time (2) offering a meta-theory of power as a diverse "rationality of dominations […] exercised by certain people upon certain other people." See Michel Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley, New York 1999, 451–2.
42 Foucault, *Discipline and Punish*, 25.

> the circulation of bacilli, or the extension of the life span. But the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate *hold upon* it; they *invest* it, *mark* it, *train* it, torture it, *force* it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs.[43]

Foucault claims that classical histories of the body – with their focus on physiological and demographic factors and developments – have downplayed or overlooked the ways in which the body is "also directly involved in a political field." In doing so, he tellingly draws a line of separation between the former and the latter. A naturalist, such as Nietzsche, might wonder how a body "as the seat of needs and appetites, as the locus of physiological processes and metabolisms, as a target for the attacks of germs or viruses" is not itself already a body politic – locus of an intense set of both internal strivings and power relations as well as exposed to external ones (Nachlass 1885/86, 2[76], KSA 12.96–7). Such framing on Foucault's part is not surprising given a culturalist axiomatic in which power relations come from without. They "have an immediate hold upon" the body, they "invest" it, "mark" it, "train" it, "torture" it, and "force" it to do its bidding. In the "regime of disciplinary power," bodies are "differentiated," "hierarchized," "homogenized," and "excluded."[44] In short, they are "normalized."

Of course, a thinker as subtle as Foucault does not leave it at that. He soon reminds us that something always resists and often escapes. Foucault understands recalcitrance as a constitutive component of power relations. Without it, he insists, "there would be no power relations at all."[45] Foucault explains, "there is indeed always something in the social body, in classes, groups and individuals themselves which in some sense escapes relations of power, something which is by no means a more or less docile or reactive primal matter, but rather a centrifugal movement, an inverse energy, a discharge."[46] Foucault is *not* a theorist of passive and docile bodies. He never tires of reminding the reader that every investment ("inscription") of bodies with power faces "counterattacks in that same body." The matter resists the form. Power-inscriptions and discursive carvings are bound to be frustrated by the obdurate recalcitrance of matter: "Power, after investing itself in the body, finds itself exposed to a counterattack in that same body."[47]

While he does underline the resistances of surfaces (bodies) upon which power "writes," Foucault is far from seeing these assemblages as creative and productive political agents in and of themselves. Against Nietzsche's naturalism, whereby lively micro- and macro-agencies self-organize (conspire, clash, conjoin, and struggle) within, above, and outside the human, Foucault's culturalism evinces an ontological image of matter as chaotic and recalcitrant substance upon which matrices of (human) power relations

43 Foucault, *Discipline and Punish*, 25 (emphasis added).

44 Foucault, *Discipline and Punish*, 182–3.

45 Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, trans. Robert Hurley, New York 1997, 292.

46 Foucault, *Power/Knowledge*, 138.

47 Foucault, *Power/Knowledge*, 56.

endeavor to impose their forms and arrangements. This relationship is captured well by Foucault's phrase "the instrumental coding of the body."[48] Even at ostensibly his most Nietzschean, naturalist moments – as when he calls for a "political anatomy" of a person's "body politic" – Foucault stays loyal to the culturalist axiomatic:

> [O]ne might imagine a political "anatomy." This would *not* be the study of a state in terms of a "body" (with its elements, its resources and its forces), *nor* would it be the study of the body and its surrounding in terms of a small state. One would be concerned with the "body politic," as a set of material elements and techniques that serve as weapons, relays, communication routes and supports for the power and knowledge relations that invest human bodies and subjugate them by turning them into objects of knowledge.[49]

Foucault's "political anatomy" of the "body-politic" is thus (1) not to be understood as one that interprets body as a polity and (2) not a study of a body itself. For how would a body itself ever be political? Rather, (3) it is concerned with a set of power-relations that invest human bodies and subjugate them, by transforming them into objects of knowledge. Notice the phraseology: human bodies (since no other bodies are of concern to a Foucauldian "political anatomist") are "invested" (imbued, instilled, infused) with relations of power and knowledge (these come from "outside"). This stands in direct opposition to Nietzsche's naturalist approach to power relations that describes the body as a political structure (Nachlass 1885/86, 2[76], KSA 12.96–7) and makes abundant use of the experimental natural sciences of his time to better understand its dynamics.[50]

Foucault and Pandemics

Disciplinary and biopolitical power are for Foucault two political technologies engendered in the "the great technological mutation of power in the West" that together constitute the modern "mesh of power."[51] While disciplinary power focuses on individual bodies of subjects, biopolitical power focuses on social bodies of populations. Foucault thus calls them "anatomo-politics of the human body" and the "bio-politics of the population," respectively.[52] Biopolitics discursively carves out, scientifically monitors, and clinically seeks to control a "population." Biopower, much like disciplinary power, is conceptually predicated on a version of sociocentrism, which from a Nietzschean naturalist perspective proves insufficient in analyzing multifarious (human and nonhu-

48 Foucault, *Discipline and Punish*, 153.
49 Foucault, *Discipline and Punish*, 28.
50 See Gregory Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Cambridge 2002, and Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014.
51 Foucault, "The Mesh of Power," 7.
52 Foucault, *The History of Sexuality*, 139.

man) power-relations comprising the world. Foucault's interest in infectious diseases illustrate this.

Foucault took great interest in infectious diseases throughout his career, from his earliest major work *Madness and Civilization* (1961), middle-period *Discipline and Punish*, up to the late lectures *Security, Territory, Population* (1977–78) at the Collège de France. His interest in infectious diseases maps onto his theory of three different technologies of power, their origin and development. In the said texts, Foucault studies political responses to leprosy, plague, and smallpox as models for nascent techniques of power.

Madness and Civilization, Foucault's first major work, begins where leprosy ends: "At the end of the Middle Ages, leprosy disappeared from the Western world." (3) However, he writes, the "leprosariums" were gradually converted into spaces for the sequestration of the poor, vagabonds, exiles, the sick, and the mad. Foucault's early technology of power, for which responses to leprosy provided a model, was that of separation and exclusion: healthy from the sick, deviant from the obedient, mad from the sane:

> Take the exclusion of lepers in the Middle Ages, until the end of the Middle Ages. Although there were also many other aspects, exclusion essentially took place through a juridical combination of laws and regulations, as well as a set of religious rituals, which anyway brought about a division, and a binary type of division, between those who were lepers and those who were not.[53]

Fourteen years later, *Discipline and Punish* expounds on a new – disciplinary – technology of power as it developed in response to the plagues of the sixteenth and seventeenth centuries plagues. The social body no longer simply sought to rid itself of unwanted elements (the poor, the sick, the mad, etc.), it now vigilantly administered discipline to all its citizens, throughout the entirety of its institutions and informal spaces.

> If it is true that the leper gave rise to rituals of exclusion, which to a certain extent provided the model for and general form of the great confinement, then the plague gave rise to disciplinary projects. Rather than the massive, binary division between one set of people and another, it called for multiple separations, individualizing distributions, an organization in depth of surveillance and control, an intensification and a ramification of power.[54]

Spatial partitioning, surveillance, inspections, registrations, imprisonment, examination, and more, born out of widespread anxiety around the plague, produced a complex net of disciplinary power. Comparing the two, Alan McKinlay writes: "Where the leper [and the ensuing categories of unwanted peoples: the poor, the mad, the sick, etc.] was excluded from society as dangerous and unknowable, the plague victim was placed at the center of an administrative system to control and render calculable the scale of the disease."[55]

---

53 Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France, 1977–78*, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell, London 2007, 9.

54 Foucault, *Discipline and Punish*, 198.

55 Alan McKinlay, "Foucault, Plague, Defoe," *Culture and Organization* 15/2 (2009), 167–84: 168.

Several years later, in *Security, Territory, Population* at the Collège de France, Foucault spoke of another infectious disease, smallpox. On the basis of governmental responses to smallpox, Foucault conceptualized his final technology of power, biopower. Widespread in the eighteenth century, smallpox terrified governments around Europe, which at the time used "variolations" (from *variola*, Latin for smallpox) – intentional inoculations with small amounts of smallpox for purpose of developing immunity. These public health campaigns generated both the new vision of a social body that is to be treated (population) and a complementary technology of power to that made it possible (biopolitics):

> The third example [...] is smallpox or inoculation practices from the eighteenth century [...]. The fundamental problem will not be the imposition of discipline, although discipline may be called on to help, so much as the problem of knowing how many people are infected with smallpox, at what age, with what effects, with what mortality rate, lesions or aftereffects, the risks of inoculation, the probability of an individual dying or being infected by smallpox despite inoculation, and the statistical effects on the population in general. In short, it will no longer be the problem of exclusion, as with leprosy, or of quarantine, as with the plague, but of epidemics and the medical campaigns that try to halt epidemic or endemic phenomena.[56]

Foucault's writings on infectious diseases attest to his abiding sociocentrism. His seemingly enduring interest in these fascinating submicroscopic infectious agents turns out never to have been about them – their incredible diversity, power, volatility, creativity, and temporalities – but about political (read: human, cultural) responses to these circumstantial background conditions (read: natural, apolitical) that in themselves are taken to be of no interest to a political thinker.

Foucault insufficiently discerns how pathogens such as fungi, bacteria, viruses, and parasites function as productive nano-agencies both inside humans and around them in ways that render sociocentric accounts of political events fatally insufficient. And this is to say nothing of macro-planetary political events such as earthquakes, volcanic eruptions, hurricanes, fires, ocean conveyor disruptions, glacier movements, and species evolution.[57] Such limited images of politics seem to undercut our curiosity about webs of agency and intra-involvement that extend well beyond human cultures and continually recoil back on our recipes of mastery or organic belonging.

56 Foucault, *Security, Territory, Population*, 10.

57 For an in-depth Nietzschean study of the political in relation to these planetary forces, see Connolly, *Facing the Planetary*.

Foucault and New Materialists

In the past few decades, building on the long tradition of naturalist thinkers such as Nietzsche, a body of work arose called new materialism.[58] Perhaps unsurprisingly, many of the leading theorists associated with new materialism have had an ambiguous relationship to Foucault. Karen Barad, for one, wonders why Foucault's "political anatomy" of power restricts the productivity of that power to "the limited domain of the 'social'," rather than taking into account the *active* role of the materiality of the body itself.[59] Barad worries about Foucault's tendency to "honor the nature-culture binary [...] thereby deferring a thoroughgoing genealogy of [power's] production."[60] Jane Bennett, for another, draws inspiration from Foucault but seeks to move past the Foucauldian arguments on how "cultural practices produce what is experienced as the 'natural'," and the "negative power or recalcitrance" of such productions.[61] Bennett, much like Bruno Latour, takes issue with the modernist demand to "demystify socially constructed nature," because it "tends to screen from view the vitality of matter and [thereby] reduce political agency to human agency."[62] At the core of both Bennett's and Latour's respective projects is an ambition – which Latour calls "Pandora's Hope"[63] – to envision the creative volatilities of politics as constitutive of the material world as a whole, beyond the bifurcation of the two-world system, in which politics was consigned only to its human part ("culture"). When asked about his relationship to Foucault, in particular the latter's analysis of power, Latour replied:

> I have used Foucault and read him a lot, so he might be absorbed in my thinking probably much more than I recognize, but I still think he is a much more traditional thinker than he at first appears [...]. [T]he real test of his redefinition [of power] would be to see whether or not the nonhumans – the hard sciences – can be brought into the description. It is reductive if you limit it to the soft sciences, but it becomes fascinating with the hard ones. The French intellectuals do not believe in the social sciences, so they can easily reduce that form of inquiry to discourse, to power, to politics. But the hard ones? The French so much believe in their transcendental character! In spite of the fact that they criticize power and don't want to view power as a thing but as something dissemi-

58 For an overview of "new materialism," see Diana Coole / Samantha Frost, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham, NC 2010, and Rick Dolphijn / Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, London 2013.

59 Karen Barad, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter," *Signs* 28/3 (2003), 801–31: 809–10.

60 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC 2007, 146.

61 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, NC 2010, 1.

62 Bruno Latour, "An Interview with Bruno Latour," *Configurations* 1/2 (1993): 247–68: 262, and Bennett, *Vibrant Matter*, xiv–xv.

63 Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA 1999, 23.

> nated, they still don't know if that analysis will pass the tests of chemistry or physics or relativity theory; and as long as it does not pass, we must suspect Foucault's argument.[64]

Latour highlights the ease with which Foucault's analysis of power lends itself to critiquing the social sciences ("soft sciences") and the social employment of the natural sciences ("hard sciences"), but he cautiously avoids analyzing the various nonhuman dynamics that are the subject matter of those natural sciences. Foucault was not interested in dismantling the philosophical (and, Nietzsche would add, moral) premises of the natural sciences, such as inorganic chemistry and particle physics. Rather, the focus of his power analyses were *les sciences humaines* ("human sciences"), such as psychiatry, sociology, and criminology. Nietzsche, on the other hand, employed his power analysis to examine the mechanical "laws" in physics (Nachlass 1887, 9[91], KSA 12.383–7), micro-processes in chemistry (Nachlass 1888, 14[81] KSA 13.260–1), the curious inner dynamics of an organism (GM II 12), and much more. He had no qualms about describing the "laws of nature" as ossified power relations (Nachlass 1885, 34[247], KSA 11.503–4). Bernard Williams once wrote that the principal question for naturalism is always: "can we explain, by some appropriate and relevant criteria of explanation, the phenomenon in question in terms of the rest of nature?"[65] Nietzsche's naturalist axiomatic, similarly, does not confine the relational dynamics of power to the inner workings of human cultures, but finds it operative in all of nature.

Some readers of Foucault, such as Thomas Lemke, however, are at pains to draw his work – especially the late one – much closer to new materialism. Lemke's *The Government of Things: Foucault and the New Materialisms* (2021) claims that Foucault's late lectures provide many of the same insights, but with a much clearer and broader political purchase.[66] Lemke criticizes new materialists for "depoliticizing political matters" by displacing them with "ethical and aesthetic concerns," and ignoring "how matter and nonhuman nature is often mobilized rather than suppressed in contemporary governmental practices."[67] Lemke, much like Foucault, assumes politics to be a human cultural activity, which "mobilizes" matter and nonhuman nature to productive ends.[68] But, unlike Foucault, he also seems to suggest that it can be lessened in degree by, and should therefore be kept strictly separated from, ethics and aesthetics.

Interestingly, readers like Lemke, who rely on Foucault's late period work to draw connections between him and the new materialists, omit Foucault's most explicit late statement on the question of power, written only two years before his premature death.

---

64 Latour, "An Interview with Bruno Latour," 252.

65 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ 2002, 23.

66 Thomas Lemke, *The Government of Things: Foucault and the New Materialisms*, New York 2021, 8.

67 Lemke, *The Government of Things*, 8.

68 It bears noticing that Lemke, *The Government of Things*, separates "nonhuman nature" from "matter," thereby drawing distinction between living and dead matter, something new materialists explicitly criticize. See, e. g., Bennett, *Vibrant Matter*, 6.

In the *The Subject and Power*, which Foucault wrote as a post-script to Hubert Dreyfus and Paul Rabinow's *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1983), Foucault unequivocally situates his analytics of power within the culturalist axiomatic:

> What characterizes the power we are analyzing [as opposed to physical power] is that it brings into play relations *between individuals (or between groups)*. For let us not deceive ourselves; if we speak of the structures or the mechanisms of power, it is only insofar as we suppose that *certain persons exercise power over others*.[69]

The power relations he is interested in analyzing, Foucault plainly states, are those "between individuals (or between groups)." And not to leave any space for creative exegesis, Foucault tells us we should "not deceive ourselves," speaking about the "structures and mechanisms of power" as possible "only insofar as we suppose that certain persons exercise power over others."

To be sure, there is nothing wrong with drawing on Foucault's rich body of work to tackle novel questions, even if it means "betraying some of his original concepts," as Lemke describes his own approach.[70] But there are limitations to that exercise if one wishes to address the challenges of more-than-human power relations – as Lemke does – while remaining tethered to the culturalist axiomatic. Perhaps the most promising way to tackle this theme in a broadly Foucauldian key is by returning to the writings of Foucault's most important naturalist influence, namely Nietzsche.

Conclusion

It is not altogether surprising that a large number of Nietzsche's readers end up within a culturalist axiomatic. After all, was it not Nietzsche who persistently spoke of "perspectives" and described knowledge by way of "imposition" and "translation"? While I cannot go into this issue fully in this article, what is at stake here is precisely Nietzsche's naturalism. Concepts such as perspectivalism receive an entirely different meaning when read within Nietzsche's naturalist, rather than a culturalist, axiomatic. Although presented by Nietzsche as a decidedly ontological concept, perspectivalism was nonetheless received by many of his culturalist readers as an epistemological doctrine according to which human subjects (or, in less subject-centered variations, human societies or a subgroup of them) can only ever access external reality from their own, partial, vantage point. Reading Nietzsche's perspectivalism this way is all the more baffling considering his own explicit rejection of the metaphysical frameworks in which such epistemological perspectivalism is embedded (Nachlass 1888, 14[186], KSA 13.373–

69 Foucault, "The Subject and Power," 217 (emphasis added).
70 Lemke, *The Government of Things*, 13.

4). I would argue that epistemological perspectivalism not only is a misreading, but it is antithetical to Nietzsche's project. It is a similar sociocentrism that prevents Foucault from better absorbing the radicalness of Nietzsche's thought. Readers like Foucault, who faithfully follow Nietzsche in so many respects, nevertheless transpose his philosophy of power into a culturalist axiomatic and thereby unconsciously distance themselves from Nietzsche's project in an important way. Rather than *politicizing* Nietzsche, as Foucault has traditionally been understood to be doing, I suggest that the enormous extent to which he circumscribed relations of power – and thereby politics – in fact led him to *depoliticize* Nietzsche. If contemporary political thought and analysis are to become worthy of (constitutively more-than-human) political events,[71] they would do well to abandon the culturalist axiomatic on which they were built and revisit the naturalist alternatives.

Bibliography

Arendt, Hannah: *The Human Condition*, ed. Margaret Canovan, Chicago 1998

Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC 2007

Barad, Karen: "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter," *Signs* 28/3 (2003), 801–31

Bennett, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, NC 2010

Connolly, William E.: *Facing the Planetary: Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham, NC 2017

Coole, Diana / Frost, Samantha: *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham, NC 2010

Crowley, Tim J.: "The *Dunamis* Criterion: A Note on *Sophist* 247e," *PaGeS: Arts Postgraduate Research in Progress* 6 (1999)

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi, Minneapolis, MI 1987

Deleuze, Gilles: *Foucault*, trans. Sean Hand, Minneapolis, MI 1988

Deleuze, Gilles: *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco, CA 1988

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *What Is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchill, London 1994

Diggle, James (ed.): *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge 2021

Dolphijn, Rick / Tuin, Iris van der: *New Materialism: Interviews and Cartographies*, London 2013

Elden, Stuart: *Foucault: The Birth of Power*, Cambridge 2017

Emden, Christian J.: *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014

Foucault, Michel: *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley, New York 1999

Foucault, Michel: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York 1995

Foucault, Michel: *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, trans. Robert Hurley, New York 1997

Foucault, Michel: *Foucault Live: Collected Interviews 1961–1984*, ed. Sylvère Lotringer, trans. Lysa Hochroth and John Johnston, New York 1996

71 I take the phrase "to become worthy of the event" from Gilles Deleuze / Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchill, London 1994, 160.

Foucault, Michel: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham and Kate Soper, New York 1980
Foucault, Michel: *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France, 1977–78*, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell, London 200
Foucault, Michel: *The History of Sexuality*, vol. I, trans. Robert Hurley, New York 1990
Foucault, Michel: "The Mesh of Power," *Viewpoint Magazine* (2012), 10 (emphasis added): https://viewpointmag.com/2012/09/12/the-mesh-of-power/
Foucault, Michel: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London 2005
Foucault, Michel: "The Subject and Power," in Hubert Dreyfus / Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, 208–26
Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1992
Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge, MA 1987
Han, Béatrice: *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford, CA 2002
Harcourt, Bernard E.: "Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political," *Theory, Culture & Society* 40/1–2 (2021), 219–40
Kahn, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 2001
Kelly, Mark G. E.: *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York 2008
Latour, Bruno: "An Interview with Bruno Latour," *Configurations* 1/2 (1993): 247–68
Latour, Bruno: *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA 1999
Lemke, Thomas: *The Government of Things: Foucault and the New Materialisms*, New York 2021
Loeb, Paul S.: "Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of BGE 36," in Manuel Dries / P. J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 57–88
Mahon, Michael: *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, Albany, NY 1992
McKinlay, Alan: "Foucault, Plague, Defoe," *Culture and Organization* 15/2 (2009), 167–84
Moore, Gregory: *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Cambridge 2002
Patton, Paul: "Power and Right in Nietzsche and Foucault," *International Studies in Philosophy* 36/3 (2004), 43–61
Protevi, John: *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic*, London 2001
Rosenberg, Alan / Westfall, Joseph (eds.): *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, London 2018
Saar, Martin: "Genealogy and Subjectivity," *European Journal of Philosophy* 10/2 (2002), 231–45
Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a.M. 2009
Schrift, Alan D.: *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York 1995
Shapiro, Gary: *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago 2003
Sluga, Hans: "'I Am Simply a Nietzschean'", in *Truth and Power* (2018): https://www.truthandpower.com/?p=124
Thiele, Leslie Paul: "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought," *The American Political Science Review* 84/3 (1990), 907–25
Williams, Bernard: *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ 2002

Philologica

Beat Röllin

Post für Nietzsche Dionysos. Zu *Ecce homo, Warum ich so weise bin 3*

Abstract: Postal Delivery for Nietzsche Dionysos. On *Ecce Homo, Why I Am So Wise 3*. A more authentic text of *Ecce Homo* appeared for the first time in KGW/KSA, thanks to the discovery of *Why I Am So Wise 3* in Peter Gast's estate. The found manuscript was a copy made by Heinrich Köselitz, alias Peter Gast, of a manuscript which Nietzsche had sent to C. G. Naumann for printing shortly before his collapse. Later, the manuscript was presumably destroyed. According to Naumann and Köselitz, the destroyed original dated from the end of December 1888. Montinari adopted this dating, but a preliminary draft preserved in the late *Nachlass* proves that the new text for *Why I Am So Wise 3* was actually not written until the beginning of January 1889. From this new dating, we should take another look at Nietzsche's last changes to the text of *Ecce Homo*. The reason for Nietzsche's brutal reckoning with his mother and sister in *Why I Am So Wise 3* must have been his mother's New Year's letter. The enigmatic postal delivery of a Dionysus head was possibly a frontispiece of Karl Frenzel in the January issue of the journal *Die Gesellschaft*.

Keywords: *Ecce Homo*, *Why I Am So Wise 3*, Manuscripts, Revision, Chronology, Dionysus head

1 Montinaris Fund: ein neuer Abschnitt in *Ecce homo*

Als in der *Kritischen Gesamtausgabe der Werke* mit Band VI 3 (1969) Nietzsches Schriften von 1888–1889 veröffentlicht wurden, warteten die beiden Herausgeber Giorgio Colli und Mazzino Montinari mit einer kleinen editorischen Sensation auf. Der in KGW VI 3 edierte Text von *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* enthielt im Gegensatz zu allen früheren Textausgaben[1] im Kapitel *Warum ich so weise bin* als Abschnitt 3 einen neuen, bis zu diesem Zeitpunkt unbekannten Text. Der neue Text beruhte auf einem

1 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, hg. v. Raoul Richter, Leipzig 1908, GOA XV 1911, 1–127 (hg. v. Otto Weiß), SA II, 1063–1159 (hg. v. Karl Schlechta), und Erich F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961, 161–348. – Für Kritik und Hinweise danke ich Wolfram Groddeck und Brian Pines.

Dr. Beat Röllin, Universität Basel, Departement Sprach- und Literaturwissenschaften, Nadelberg 4, 4051 Basel, Schweiz, E-Mail: beat.roellin@unibas.ch

Nietzsche-Studien 54 (2025), 184–201 Published online September 05, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0024

Fund im Peter-Gast-Nachlass, der es den Herausgebern erlaubte, wie sie in einer „Vorbemerkung“ zu den nachgelassenen Schriften mitteilten, den authentischen Text des Abschnittes wiederherzustellen (KGW VI 3.161).

Über den Textfund und seinen Zusammenhang mit der Textgeschichte von *Ecce homo* berichtete Montinari ausführlich in seinem *Nietzsche-Studien*-Beitrag *Ein neuer Abschnitt in Nietzsches „Ecce homo“* (1972).[2] Bis zu Nietzsches Turiner Zusammenbruch waren erst zwei Bogen von *Ecce homo* gesetzt und von Nietzsche für druckfertig erklärt worden, der ganze Rest des Textes ist nur in Form des von Nietzsche eigenhändig angefertigten Druckmanuskriptes überliefert. Jedoch wurden, wie man weiß, Teile davon von Nietzsches Familienangehörigen vernichtet, weil sie als Ehrverletzung, Majestätsbeleidigung oder Erzeugnisse des Wahnsinns angesehen worden waren.[3] Dank dem Textfund im Peter-Gast-Nachlass war es den KGW-Herausgebern im Fall von *Warum ich so weise bin 3* möglich, den Text so wiederzugeben, wie er bis zum 3. Januar 1889, dem Tag von Nietzsches endgültigem Zusammenbruch, als „letztgültig“ (KSA 14.462) und von Nietzsche autorisiert gelten musste.

Bei Montinaris Textfund handelte es sich um das Manuskript, das heute im Weimarer Goethe- und Schiller-Archiv im Bestand Gast unter der Signatur GSA 102/734 aufbewahrt wird: ein von Heinrich Köselitz alias Peter Gast mit Tinte einseitig beschriebenes Folioblatt mit der Abschrift eines neuen Textes für *Warum ich so weise bin 3* und der Notiz zweier weiterer Korrekturen zu Bogen 1, zu *An diesem vollkommnen Tage* und *Warum ich so weise bin 4*.[4]

In einem Hinweis am Kopf des Blattes ist zum Inhalt notiert, dass das Vorliegende die Kopie eines Manuskripts („Bogens“) darstelle, welches der bereits wahnsinnige Nietzsche Ende Dezember 1888 an seinen Verleger C. G. Naumann für das damals im Druck befindliche *Ecce homo* geschickt habe. Die eigentliche Abschrift („Copie:“) setzt ein mit einer Anweisung von Nietzsche an den Setzer, wo der neue Text einzufügen war, eben anstelle des bisherigen *Warum ich so weise bin 3*, darauf folgt die Abschnittsnummer „3.“, dann beginnt der Text „Ich betrachte es […]“:

2 Mazzino Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 380–418, im Folgenden zit. nach: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 120–168; vgl. auch „Ecce homo. Zur Textgeschichte“, KSA 14.454–470, und „Kommentar“, in: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Faksimileausgabe der Handschrift, hg. v. Karl-Heinz Hahn u. Mazzino Montinari, Transkription v. Anneliese Clauss, Leipzig 1985.

3 Vgl. KSA 14.451 u. 459 f.

4 Eine Abbildung des Manuskripts ist in Wolfram Groddecks Beitrag „‚lisez: Nietzsche‘. Anmerkungen zu Nietzsches letztem Buch“ in diesem Band der *Nietzsche-Studien* als Abb. 4 wiedergegeben.

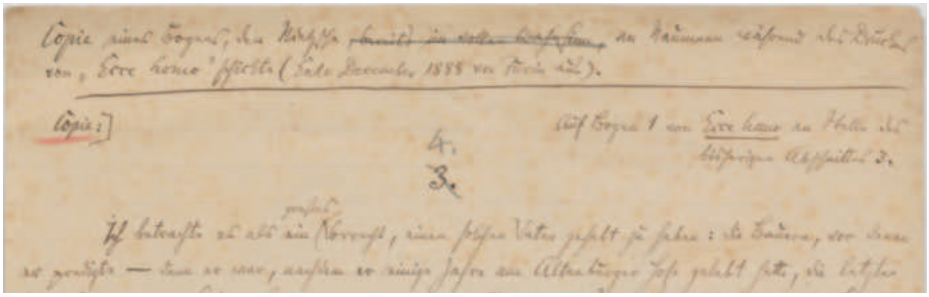


Abb. 1: Ausschnitt aus Köselitz' Abschrift von *Warum ich so weise bin 3* (GSA 102/734)

Copie eines Bogens, den Nietzsche, bereits im vollen Wahnsinn, an Naumann während des Druckes von „Ecce homo" schickte (Ende December 1888 von Turin aus).

Copie:] Auf Bogen 1 von Ecce homo an Stelle des bisherigen Abschnittes 3.

3.

Ich betrachte es als ein großes Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: die Bauern, vor denen / er predigte [...]
(GSA 102/734, meine Transkription)[5]

Der Rest der Abschrift entspricht wortgenau und ohne weitere Einfügungen, Streichungen, Ersetzungen oder sonstige Textredaktionen dem in KGW/KSA abgedruckten *Warum ich so weise bin 3*.

An der Authentizität des Textes, obwohl nur in einer Abschrift von Köselitz überliefert, besteht kein Zweifel.[6] Dass das Originalmanuskript existiert hat und dass es bis Februar 1892 bei Naumann liegen blieb, dann Köselitz ausgehändigt wurde und von diesem an Elisabeth Förster-Nietzsche weitergegeben wurde, ist dokumentiert.[7] Laut Elisabeth Förster-Nietzsche wurde das Manuskript von der Mutter verbrannt.[8] Erhalten geblieben ist aber die Vorstufe zum neuen *Warum ich so weise bin 3*, ein Entwurf auf einem losen Blatt aus der Archivmappe Mp XVIII. Zwar umfasst der Text der Köselitz-Abschrift vier Sätze mehr als die Vorstufe, doch in den übrigen rund zwei Dritteln des Textes stimmt dieser mit der Vorstufe in Formulierung und Wortwahl so weitgehend

5 Nicht wiedergegeben sind hier Köselitz' nachträgliche Bleistift-Korrekturen: die Streichung von „bereits im vollen Wahnsinn" und die Ersetzung von „3." durch „4.". Wir kommen darauf zurück.

6 Ganz im Gegensatz zum Text des sog. „Paraguay-Zettel" (vgl. KSA 14.506–509), an dessen Echtheit alle Zweifel angebracht sind.

7 Vgl. Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo'", 150–168.

8 Vgl. Elisabeth Förster-Nietzsche an Constantin Georg Naumann, 18. Juni 1908, in: Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo'", 153.

überein, dass die Authentizität des Textes von *Warum ich so weise bin 3* in der Köselitz-Abschrift als erwiesen betrachtet werden muss.[9]

Auch die Datierung des neuen *Warum ich so weise bin 3* auf Ende Dezember 1888 scheint außer Zweifel zu stehen, denn sie ist gut begründet: 1. Köselitz hatte beim Anfertigen seiner Abschrift im Hinweis am Kopf des Blattes Nietzsches Manuskriptnachtrag auf „Ende December 1888“ datiert, und es kann davon ausgegangen werden, dass diese Datierung auf einer entsprechenden Auskunft Naumanns beruhte. 2. Im Laufe eines Briefwechsels im Vorfeld der von Raoul Richter besorgten Erstausgabe von *Ecce homo* (1908), an dem Richter, Köselitz, Nietzsches Schwester und Naumann beteiligt waren und bei dem es um Nietzsches Manuskriptnachtrag und dessen Schicksal ging, bezeugte Naumann, dass ihm das Blatt damals, also vor zwanzig Jahren, „an einem der beiden letzten Dezembertage 1888“ von seinem Faktor übergeben worden sei.[10] 3. Im Briefwechsel Nietzsches mit dem Verlag datiert der betreffend Manuskriptnachträgen letzte Brief Nietzsches an seinen Verleger vom 29. Dezember 1888. Nietzsche kündigte darin ein „Rest von Ms [sc. Manuskript(en)], lauter extrem wesentliche Sachen“ (Nr. 1220, KGB III 5.558) an. Es ist naheliegend, dass auch das neue *Warum ich so weise bin 3* zu diesem „Rest von Ms“ gehörte. 4. Weitere letzte Manuskriptnachträge mit Textänderungen zu anderen Abschnitten und Kapiteln scheinen mit der nachträglichen Ersetzung von *Warum ich so weise bin 3* „im engsten Zusammenhang“ zu stehen.[11]

Aus diesen Gründen erklärte Montinari im Kommentar zu *Ecce homo* zur Textgeschichte: „Das Blatt […] war Teil der umfangreichen Sendung von Zusätzen und Änderungen, die N[ietzsche] am 29. Dezember von Turin abgehen ließ“ (KSA 14.460 f.). Dabei unterschlug Montinari, dass er in seinem früheren *Nietzsche-Studien*-Beitrag[12] – zu Recht – eine gewisse Unsicherheit bezüglich der genaueren Datierbarkeit von Nietzsches letzten Textänderungen eingeräumt hatte: „Es läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, welcher Art die Sendung vom 29. Dezember war“, und in Bezug auf das neue *Warum ich so weise bin 3* weiter: „Vielleicht lag dieser Text schon der Sendung vom

9 Ein letzter, kleiner Zweifel bleibt bestehen bezüglich des genauen Wortlauts: Die einzige korrigierte Stelle der ganzen Abschrift stellt gleich im Anfangssatz die nachträgliche Ergänzung dar von „ein Vorrecht“ zu „ein großes Vorrecht“ (vgl. das Zitat oben). Dabei könnte es sich um eine Redaktion handeln, die Köselitz erst nachträglich vorgenommen hat, im Abgleich seiner Abschrift mit der früheren Fassung von *Warum ich so weise bin 3*, wie sie in Druckmanuskript und Korrekturbogen überliefert ist. Vgl. D 25 (Dm EH), 5r (S. 3) und K 14 (Cb EH), 9.

10 Constantin Georg Naumann an Elisabeth Förster-Nietzsche, 2. Juli 1908, zit. nach: Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 156.

11 Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 134.

12 1972 erschienen. Der Kommentar zu *Ecce homo* erschien dagegen erstmals 1974 in der französischen Colli/Montinari-Ausgabe: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII: *Le cas Wagner, Crépuscule des Idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Paris 1974, Notes et variantes, 510–578. Auf Deutsch erschien der Kommentar zu *Ecce homo*, weitgehend textidentisch, 1980 in KSA 14.454–512.

29. Dezember bei, vielleicht wurde er erst später geschickt. Beides ist möglich“.[13] Jedoch beschränkte sich die Unsicherheit der Datierung für Montinari offenbar nur auf ein Zeitfenster von einigen Stunden, maximal einem Tag, da er im Weiteren Naumanns Erinnerung offensichtlich nicht in Zweifel zog, dass das Blatt an einem der beiden letzten Dezembertage, also spätestens am 31. Dezember, in Leipzig angekommen sei.

2 Die Vorstufe von Anfang Januar 1889

So plausibel, gut begründet und bezeugt die Datierung auf Ende Dezember 1888 auch erscheinen mag, sie kann nicht stimmen. Denn die erhalten gebliebene Vorstufe zum neuen *Warum ich so weise bin 3*, der erwähnte Entwurf aus Mappe Mp XVIII, stammt zweifellos von Anfang Januar 1889. Montinari hatte entweder diesen entscheidenden Punkt wieder aus den Augen verloren oder bei der Manuskriptanalyse Entscheidendes außer Acht gelassen.

Der zweiteilige Entwurf zum neuen *Warum ich so weise bin 3* befindet sich auf den Außenseiten eines gefalteten Blattes vorne (10r) und hinten (11v). Auf den Innenseiten (10v–11r) des aufgefalteten Blattes befinden sich ein Widmungsentwurf an Catulle Mendès vom 1. Januar 1889 und ein Entwurf zur Schlussstrophe des Dionysos-Dithyrambus *Unter Töchtern der Wüste*.[14] Die folgenden Abbildungen (Abb. 2–4) der Manuskriptseiten und ihre Anordnung (10r, 11v, 10v–11r) sollten den Sachverhalt deutlich machen:

13 Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 134.

14 Vgl. auch Wolfram Groddeck, *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“*, Bd. I, Berlin 1991, LI–LVI, 118.

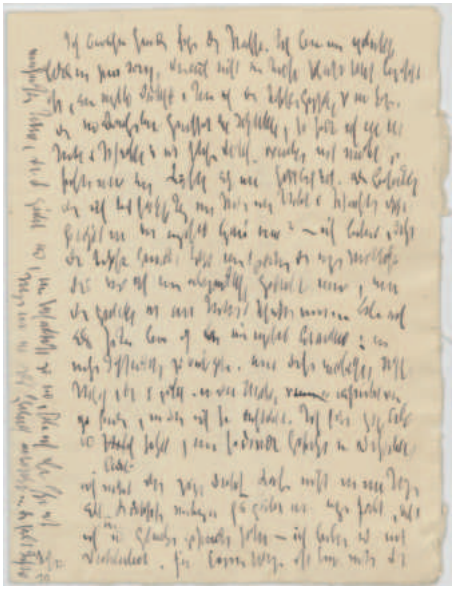


Abb. 2: Mp XVIII, 10r (vorne)

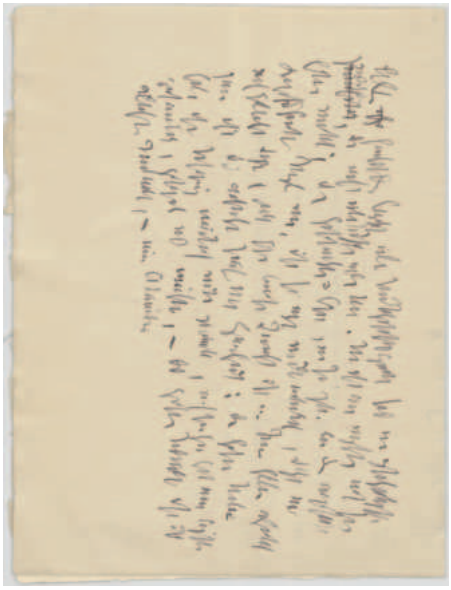


Abb. 3: Mp XVIII, 11v (hinten)

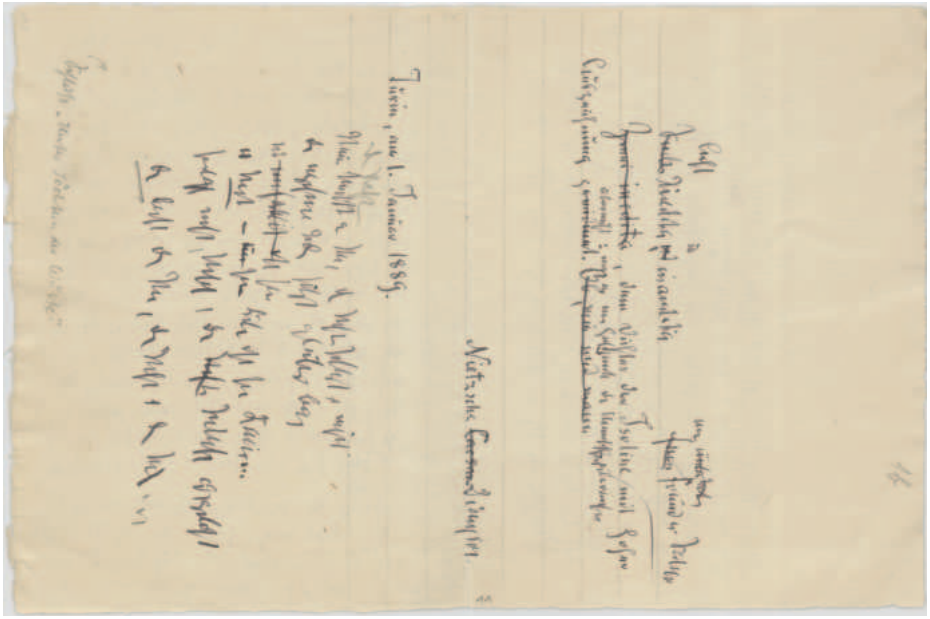


Abb. 4: Mp XVIII, 10v–11r (aufgefaltet)

Die Texte lassen sich in KGW IX 13, Mp XVIII.10r–11v, in differenzierter Transkription nachlesen. Der genaue Wortlaut ist hier zunächst nicht weiter von Belang. Entscheidend ist, dass der zweiteilige Entwurf zum neuen *Warum ich so weise bin 3* zweifelsohne *später* als der Widmungsentwurf vom 1. Januar 1889 niedergeschrieben worden ist. Genau in diesem Punkt irrte Montinari oder führte er – gewiss seine Leser:innen, vielleicht auch sich selbst – in die Irre, wenn er schrieb, dass sich die Entwürfe zur Widmung und zum Dionysos-Dithyrambus „beide auf der *Rückseite* desselben Zettels" (meine Hervorhebung) befänden.[15] In Bezug auf die Chronologie der Aufzeichnungen handelt es sich beim Widmungsentwurf (10v–11r) eben gerade nicht um die *Rück*seite, sondern um die – da zuerst beschrieben – *Vorder*seite des Blattes.

Dieser Sachverhalt ist eigentlich, wenn man das Manuskript in den Händen hat oder sich die Faksimiles anschaut, evident. Wir wollen hier trotzdem die Indizien einzeln aufführen, um alle möglichen Zweifel auszuräumen:

1. Enthält eine Manuskriptseite sowohl Reinschriftliches in schöner, gut leserlicher Handschrift als auch Notat- und Entwurfhaftes in oft nur schwer entzifferbarer Sudelhandschrift, so ist das sorgfältig Geschriebene in aller Regel früher entstanden als das Hingekritzelte. Nicht anders verhält es sich hier. Offenkundig war die erste Niederschrift auf diesem Blatt eine reinschriftliche Widmung. Sie lautete: „Zwei Inedita, dem Dichter der Isoline mit hoher Auszeichnung gewidmet. / Nietzsche Caesar / Turin, am 1. Januar 1889." (10v–11r) Zu diesem Zweck wurde die Seite des zunächst unliniierten (und ungefalteten) Blattes im mittleren Drittel – dem Schreibraum, der für die Widmung vorgesehen war – von Nietzsche eigenhändig liniiert. Als solche Widmung hätte Nietzsche das Blatt zu diesem Zeitpunkt aus der Hand geben und an Dritte verschicken können. Selbstverständlich war zu diesem Zeitpunkt die Rückseite noch leer; wäre die Rückseite bereits mit einem Textentwurf oder sonstigen Notizen vollgekritzelt gewesen, wäre das Blatt für die Niederschrift einer reinschriftlichen Widmung gar nicht mehr in Frage gekommen. Erst als sich Nietzsches Pläne geändert hatten und verschiedene Überarbeitungen des Widmungsentwurfs nach sich zogen, wurde das Blatt quasi Makulatur und konnte im Folgenden für beliebige weitere Aufzeichnungen verwendet werden, für andere kaum lesbare Notate, die allein für Nietzsches Augen bestimmt waren und so niemals an Dritte weitergereicht werden sollten.[16]

2. Im Manuskript bzw. Faksimile ist deutlich erkennbar, dass Nietzsches Unterschrift(en), zuerst „Nietzsche Caesar", dann „Nietzsche Dionysos", noch *vor* der Faltung

---

15 Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo'", 121. Hier und öfter bezeichnet „Zettel" einfach ein loses Blatt, klein- oder großformatig.

16 Genau genommen war der ‚Widmungsentwurf' nie ein Widmungsentwurf, sondern zunächst eine Widmung, die, sobald als solche verworfen, durch die Überarbeitungen zum Entwurf eines Schreibens wurde, mit welchem dem Dichter der Isoline mehrere Inedita nicht mehr „gewidmet", sondern zur Herausgabe „übereicht" (10v) werden sollten, so dann auch im daraus resultierenden Schreiben von Nietzsche an Catulle Mendès, 1.[?] Januar 1889, Nr. 1235, KGB III 5.571. Vgl. dazu Groddeck, *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben"*, Bd. I, LI ff.

des Blattes aufgezeichnet wurden. Der Falz zieht sich wie eine feine weiße Linie durch die Schriftzüge der Unterschrift, ohne dass im Falz die Tinte verlaufen wäre oder Nietzsches Schriftzüge durch den Falz auch nur minimal zittrig würden (Abb. 5). Wenn der Falz schon vorhanden gewesen wäre, hätte es Nietzsche gewiss auch vermieden, seine Unterschrift in den Falz hineinzuschreiben.

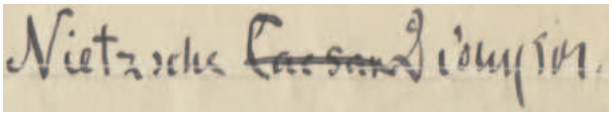


Abb. 5: Mp XVIII, 10v–11r (Ausschnitt)

3. Die beiden Teilentwürfe zum neuen *Warum ich so weise bin 3* sind dagegen offensichtlich erst *nach* der Faltung des Blattes aufgezeichnet worden, und zwar im gefalteten Zustand, worauf die unterschiedlichen Beschriftungsrichtungen der Seiten hindeuten: Die vordere Außenseite des gefalteten Blattes (10r) ist, bis auf die letzten beiden Zeilen, in der Horizontalen beschrieben, die hintere Außenseite (11v) hingegen ist quer beschrieben, offenbar im Anschluss an die letzten beiden, ebenfalls quer niedergeschriebenen Zeilen der vorderen Außenseite (10r).

Nach der Manuskriptanalyse des Blattes 10rv–11rv kann also kein Zweifel mehr bestehen, dass der *Ecce-homo*-Entwurf später entstanden ist als der Widmungsentwurf. Allerletzte Zweifel daran, dass das mit der Köselitz-Abschrift überlieferte *Warum ich so weise bin 3* nicht von Ende Dezember 1888, sondern von Anfang Januar 1889 stammt, können nur noch Nietzsches eigenhändige Datierung des Widmungsentwurfs auf den „1. Januar 1889“ (10v) betreffen. Es könnte sich dabei um eine symbolische Datierung handeln oder um eine Verwechslung des Datums. Für beide Fälle faktisch unzutreffender Datierungen ließen sich aus Nietzsches Werk- und Briefnachlass Beispiele anführen. Jedoch gibt es gute Gründe, an der Authentizität des Datums beim Widmungsentwurf vom 1. Januar 1889 nicht zu zweifeln.

Bereits Erich F. Podach hat darauf aufmerksam gemacht, dass Nietzsche in der Widmung an Catulle Mendès diesen nicht beim Namen nannte, sondern nur als „Dichter der Isoline“ (11r) betitelte und dass Letzteres sich auf das am 26. Dezember 1888 in Paris zur Aufführung gebrachte Stück *Isoline* von Catulle Mendès mit der Musik von André Messager bezog, über das Nietzsche im *Journal des Débats* vom 31. Dezember eine Besprechung lesen konnte.[17] Zwar könnte Nietzsche schon durch eine positive Besprechung in *Le Figaro* vom 27. Dezember vom Erfolg des Stücks erfahren haben. Doch es dürfte bestimmt die geradezu enthusiastische Besprechung im *Journal des Débats* gewesen sein, die ihn im Dichter der *Isoline*, einem „poète voluptueux et savant“, wie

17 Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, 372 f.

es darin hieß, seinen „Freund u. Satyr“ (11r) erkennen ließ. Werner Ross hat zudem in Nietzsches Bezeichnung der zu überreichenden Gedichte als „inedita u *inaudita*“ (11r; meine Hervorhebung) in Letzterem eine deutliche Anspielung auf den ersten Satz der Besprechung im *Journal des Débats* erkannt, wo von einem „fait inouï“, also Unerhörtem, die Rede ist.[18] Und wahrscheinlich bekam Nietzsche in Turin das Pariser *Journal des Débats* vom 31. Dezember just am Morgen des 1. Januar zu lesen.[19]

Die umständliche Beweisführung, dass das nicht erhalten gebliebene Originalblatt zur Köselitz-Abschrift mit dem neuen *Warum ich so weise bin 3* von Anfang Januar 1889 gestammt haben musste, hätten wir uns auch sparen können, hätten wir unser Augenmerk statt auf die Neufassung von *Warum ich so weise bin 3* auf die beiden Korrekturen gerichtet, die sich auch noch auf demselben Blatt befinden, am Blattende, unmittelbar anschließend an den Text von *Warum ich so weise bin 3*:

> […] Dionysos-Kopf …
> Alles Geschenke u.s.w.
> Andre Correcturen auf Bogen 1.
> Seite 1, Zeile 8: die Umwerthung aller Werthe, die Dionysos-Dithyramben und, zur Erholung, die Götzen-Dämmerung
> Seite 10, Zeile 17 von unten: man wird darin, jenen Einen Fall abgerechnet, keine Spuren u.s.w.
> (GSA 102/734, meine Transkription)

Im Hinblick darauf kann Wolfram Groddeck in seinem Beitrag in diesem Band kurz und bündig schließen: „Dieser Zettel […] muss aber aus den ersten Januartagen 1889 stammen, weil Nietzsche erst da den Titel *Dionysos-Dithyramben* gefunden hatte“[20] – q. e. d.

3 Nietzsches letzte Textänderungen

> Da ist zum Beispiel – und auf dieses Beispiel kommt es in unserem Falle besonders an – die Luzidität, mit der Nietzsche aus Turin die Drucklegung von *Ecce homo* und *Nietzsche contra Wagner* verfolgt und dirigiert. Seine zahlreichen Änderungen und Zusätze lassen sich alle – ohne irgend welche Ausnahme – lückenlos in die zwei Druckmanuskripte oder in die Korrekturbogen einfügen; sie stehen miteinander in einem literarisch absolut logischen Verhältnis. Sein „schriftstellerisches Bewußtsein“ hat Nietzsche gewiß ganz zuletzt verloren.[21]

Es ist hier nicht einmal ansatzweise möglich, die Textgeschichte von *Ecce homo* zu rekapitulieren. Montinari hat in seinem Kommentar zu *Ecce homo* (KSA 14.454–512)

18 Werner Ross, *Der wilde Nietzsche oder Die Rückkehr des Dionysos*, Stuttgart 1994, 165 f.
19 Vgl. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, 372 f.
20 Groddeck, „‚lisez: Nietzsche‘. Anmerkungen zu Nietzsches letztem ~~Buch~~“.
21 Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 132.

eine minutiöse Analyse vorgelegt, mit einer Konkordanz zu den verschiedenen Manuskriptfassungen. Das Interesse gilt hier nur den *letzten* Textänderungen, die Nietzsche nachträglich noch anbrachte, nachdem er am 6. Dezember 1888 die zweite (vermeintlich) fertige Fassung des Druckmanuskripts an Naumann abgeschickt hatte (Nr. 1174, KGB III 5.505), und von diesen interessieren hier nur diejenigen, die mit dem neuen *Warum ich so weise bin 3* in unmittelbarem Zusammenhang zu stehen scheinen. Es sind dies drei Manuskriptnachträge: (1.) die Ersetzung der Anfangssätze von *Warum ich so gute Bücher schreibe 2* und (2.) die Ersetzung der Schlusspassage von *Also sprach Zarathustra 5* sowie (3.) eine nachträgliche Korrektur zu Bogen 1 betreffend *Warum ich so weise bin 4*. Diese drei Textänderungen verhielten sich, wie Montinari meinte, literarisch absolut logisch zur Ersetzung der alten durch die neue Fassung von *Warum ich so weise bin 3*.[22]

1. Für den Anfang von *Warum ich so gute Bücher schreibe 2* änderte Nietzsche die ersten zwei, drei Sätze des Abschnitts nur in den Formulierungen, es blieb auch inhaltlich eigentlich alles gleich, bis auf den Eingangssatz. Dieser lautete in der vorletzten Fassung: „Zuletzt redet hier eine Rassenfrage mit. Die Deutschen […]“ (KSA 14.483),[23] in der finalen Fassung dann aber: „Dies war für Deutsche gesagt: denn […]“ (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 2). Diese Änderung war Montinari zufolge bedingt durch die Neufassung von *Warum ich so weise bin 3*, wo Nietzsche „die Rassenfrage ausführlicher und mit ganz anderen Worten (also Ende Dezember 1888) behandelt“ (KSA 14.483). In der Tat heißt es da mit dem zweiten Satz: „Und hiermit berühre ich die Frage der Rasse“ (EH, Warum ich so weise bin 3). Auch die Vorstufe, der Entwurf aus Mappe Mp XVIII, beginnt mit dem Satz: „Ich berühre hier die Frage der Rasse“ (KGW IX 13, Mp XVIII.10r).

2. Die Absicht hinter der Ersetzung der Schlusspassage von *Also sprach Zarathustra 5* war offensichtlich die Zurücknahme der schweren, aber an dieser Stelle noch verklausulierten Vorwürfe gegen Mutter und Schwester, welche die frühere Fassung des Abschnitts enthielt, in der zu lesen war: „Was mir am tiefsten unverwandt ist, trat damals rücksichtslos gegen mich in Feindschaft. […] Ich berühre die unheimlichste Erfahrung meines Lebens, meine einzige schlechte Erfahrung […]. Diese Erfahrung dauert nunmehr sieben Jahre“ (KSA 14.497 f.). Damit war eindeutig auf die sogenannte Lou-Affäre angespielt,[24] im Zuge derer es zu einer Entzweiung mit der Mutter und vor allem der Schwester kam; das Nietzsche am tiefsten Unverwandte waren also genau seine nächsten Verwandten. Dagegen verblieb die neue, finale Fassung von *Also sprach Zarathustra 5* ganz in einer introspektiven Physiologie und Psychologie seiner selbst, neu hieß es: „Ein Drittes ist die absurde Reizbarkeit der Haut gegen kleine Stiche, eine Art Hülflosigkeit vor allem Kleinen“ (EH, Za 5).

22 Vgl. Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 134–139.

23 Diese vorletzte Fassung war seinerseits auch schon eine der letzten Textänderungen, die Nietzsche gegen Ende Dezember 1888 aus Turin nachsandte. Vgl. KSA 14.481 ff.

24 Vgl. Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 135 ff.

Es liegt nahe, die Zurücknahme der Vorwürfe im Abschnitt *Also sprach Zarathustra 5*, wie Montinari, in direktem Zusammenhang mit den nunmehr explizit gegen Mutter und Schwester vorgetragenen und noch heftigeren Vorwürfen im neuen *Warum ich so weise bin 3* zu sehen. Aus textgenetischer Perspektive liegt es jedoch näher, die Textänderung in *Also sprach Zarathustra 5* nicht auf Ende Dezember oder Anfang Januar 1889, sondern auf Mitte Dezember 1888 zu datieren. Denn ein vermutlich erster, nach einem Satz gleich wieder abgebrochener Ansatz zu einem Entwurf des neuen Schlusses von *Also sprach Zarathustra 5* findet sich im Briefnachlass auf einem Blatt, BW 317, 55v, das Nietzsche im Weiteren für den Entwurf zum Brief an Ferdinand Avenarius vom 10. Dezember 1888 (Nr. 1183, KGB III 5.516 f.) verwendete:[25] „Ein Drittes ist die absurde Hautreizbarkeit gegen kleine Stiche, eine Art [hier folgt eine Lücke, offenbar um einen passenden Ausdruck nachtragen zu können] überhaupt vor allem Kleinen“ (BW 317, 55v, meine Transkription). Zumindest dieser Eingangssatz zum neuen Schluss von *Also sprach Zarathustra 5* existierte in einer ersten Version also bereits wenige Tage, nachdem Nietzsche das überarbeitete Druckmanuskript von *Ecce homo* an Naumann zurückgeschickt hatte. Und auch die unmittelbare, letzte Vorstufe zum neuen Schluss von *Also sprach Zarathustra 5*, ein Entwurf auf einem Quartblatt[26] aus der Archivmappe Mp XVI, 107v, ist im Kontext der übrigen Aufzeichnungen auf diesem Blatt auf Mitte Dezember 1888 zu datieren.[27] Es scheint also, dass Nietzsche über zwei Wochen früher, als Montinari annahm, schon die Absicht verfolgte, die Stelle mit den impliziten Vorwürfen gegen Mutter und Schwester in *Also sprach Zarathustra 5* zu ersetzen. Möglicherweise hatte er zwischenzeitlich doch lieber davon absehen wollen, seine (zumindest implizite) Abrechnung mit Mutter und Schwester öffentlich zu machen, und es brauchte Anfang Januar 1889 einen besonderen Anlass, um mit ihnen dann umso härter ins Gericht zu gehen.

3. Wie bereits zitiert, enthielt das Blatt mit der Neufassung von *Warum ich so weise bin 3* gemäß der Köselitz-Abschrift auch zwei Bogenkorrekturen, deren zweite eine Stelle gleich am Anfang des folgenden Abschnitts 4 von *Warum ich so weise bin* betraf. Die Vehemenz, mit der Nietzsche im neuen *Warum ich so weise bin 3* die grausame Behandlung, die er vonseiten seiner Mutter und Schwester erfahren habe und die ihm so viel Leid zugefügt habe, verurteilte, erforderte eine Umformulierung der Stelle, wo von der Böswilligkeit die Rede war, die ihm, der eigentlich für sich einzunehmen wisse, nur einmal widerfahren sei. Statt dass man in seinem Leben „nur selten, im Grunde nur

25 Der Briefentwurf ist in KGB nur als Faksimile wiedergegeben, Anhang 78, KGB III 7/3,2.1081.

26 Nachtrag zu KGW IX 14: KGW IX 14.95 f. zu Mp XVI, 107rv–110rv und 112r–113r, und KGW IX 14.119 f., zu D 25, 57rv und 58r, *recte* Quartblatt, nicht Folioblatt.

27 Damit ist noch nicht geklärt, wann Nietzsche den Manuskriptnachtrag an Naumann auch tatsächlich abgeschickt hat; Nietzsche könnte gewartet haben, bis er mehrere Textänderungen zusammengetragen hatte. Klar ist nur, dass Nietzsche unmöglich alle letzten Textänderungen auf einmal mit der Sendung vom 29. Dezember 1888 geschickt haben kann. Vgl. Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 133 f.

Ein Mal“ (KSA 14.474) Spuren von Böswilligkeit gegen ihn entdecken werde, wie noch im imprimierten Bogen 1 stand, hieß es mit der Korrektur nun, dass man in seinem Leben, „jenen Einen Fall abgerechnet, keine Spuren“ (EH, Warum ich so weise bin 4) von Böswilligkeit gegen ihn entdecken werde. Damit war das Missverständnis ausgeschlossen, dass von jenem einen Mal bloß Spuren von Böswilligkeit zu finden wären, und klargestellt, dass jener eine Fall von Böswilligkeit gegen ihn außerordentlich schlimm gewesen war, während in allen anderen Fällen keine Spur von Böswilligkeit zu finden war.

Die Korrektur von dem „Einen Fall“ zeigt gewiss am besten, dass Nietzsches schriftstellerisches Bewusstsein bis zuletzt intakt war.[28] Dieses Zugeständnis sollte freilich nicht davon abhalten, auch solche Aspekte zu beleuchten, die vielleicht weniger gut ins Bild passen. Im Zusammenhang mit der Neufassung von *Warum ich so weise bin 3* sind vor allem zwei Punkte anzuführen:

1. Der einzige (Teil-)Satz, der in der früheren Fassung und der Neufassung identisch ist, ist der Anfangssatz der Neufassung: „Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: […]“ (EH, Warum ich so weise bin 3 bzw. KSA 14.472). In der früheren Fassung ging diesem Satz ein Passus über den Vater voraus (vgl. KSA 14.472), in der Neufassung geht dem Satz, nun als Anfangssatz, *Warum ich so weise bin 2* voraus, in dem man einiges über Nietzsche, aber nichts über seinen Vater erfährt. In der Neufassung kann sich das Demonstrativpronomen von „einen *solchen* Vater“ nur noch auf das beziehen, was nach dem Doppelpunkt folgt, also darauf, dass „die Bauern […] sagten, so müsse wohl ein Engel aussehn“ (EH, Warum ich so weise bin 3). Möglicherweise hatte sich Köselitz genau daran gestört, denn im Nachhinein strich Köselitz auf seinem Blatt mit der Abschrift nicht nur den Kommentar, dass Nietzsche das Manuskript mit dem neuen *Warum ich so weise bin 3* „bereits im vollen Wahnsinn“ an Naumann geschickt habe, sondern er korrigierte auch noch in der Abschrift selbst die Abschnittsnummer „3.“ zu „4.“.[29] Letzteres dürfte sich damit erklären, dass er offenbar den Passus mit dem Vater und überhaupt fast die ganze frühere Fassung von Abschnitt 3 – entgegen Nietzsches Setzeranweisung, aber im Sinne Nietzsches, wie er vermutlich dachte – beibehalten und dann ab „Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht“ das neue *Warum ich so weise bin 3* als neuen „4.“ Abschnitt einfügen wollte, so dass *Warum ich so weise bin* schließlich nicht acht, sondern neun Abschnitte umfasst hätte.

2. Alle übrigen letzten Textänderungen betrafen selbstredend diejenigen Teile des Druckmanuskripts, die noch nicht gesetzt waren. Dass Nietzsche am bereits gesetzten und von ihm am 18. Dezember 1888 für druckfertig erklärten Text von Bogen 1 derart weitreichende Änderungen vornehmen wollte, war zumindest außergewöhnlich. Da Nietzsche sich offensichtlich nicht darum bemüht hatte, einen etwa gleich langen neuen Text als Ersatz für die gesetzte Fassung von *Warum ich so weise bin 3* anzuferti-

28 Vgl. Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 132.

29 Siehe die beiden nachträglichen Bleistiftkorrekturen in Abb. 1.

gen, sondern eine deutlich kürzere Neufassung mit rund hundert Wörtern weniger an die Druckerei schickte, hätte diese spezielle Textänderung für den Druck doch zu einem erheblichen Mehraufwand geführt. Die zweite Hälfte von Bogen 1 und in der Folge wohl auch Bogen 2 hätten neu gesetzt werden müssen, die dabei anfallenden zusätzlichen Herstellungskosten wären, wie überhaupt alle Kosten,[30] zulasten Nietzsches gegangen. Dass Nietzsche in dieser Sache offenbar keine weiteren Instruktionen mitteilte, war zumindest sonderbar.

Ob Nietzsche in den letzten Wochen vor dem endgültigen Zusammenbruch wirklich die ganze Zeit über, wie Montinari meinte, mit „Luzidität" aus Turin die Drucklegung von *Ecce homo* und *Nietzsche contra Wagner* „verfolgt und dirigiert" hatte, ist durchaus fraglich. Es scheint kaum menschenmöglich, den Überblick bewahren zu können bei den andauernd sich wieder ändernden Absichten, Abwägungen, Entschlüssen und Anweisungen bezüglich Textzugehörigkeit, Werkkomposition, Drucklegung, Korrektur, Imprimatur, Papiersorte, Publikationsform, Auflagenstärke, Erscheinungsdatum, Herausgeberschaft und Übersetzungen in Bezug auf so unterschiedliche Texte wie *Der Antichrist*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*, eine antideutsche Proklamation an die europäischen Höfe und *Dionysos-Dithyramben*, und dies alles innerhalb von nur drei Wochen.

4 Der Neujahrsbrief der Mutter

Nicht nur der Textfund im Peter-Gast-Nachlass als solcher, auch der gefundene Text selbst, sein Inhalt, war eine kleine Sensation, denn es kam damit Nietzsches wohl vernichtendstes Urteil über seine Mutter und Schwester zum Vorschein:

> Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit. Die Behandlung, die ich von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre, bis auf diesen Augenblick, flösst mir ein unsägliches Grauen ein: hier arbeitet eine vollkommene Höllenmaschine, mit unfehlbarer Sicherheit über den Augenblick, wo man mich blutig verwunden kann – in meinen höchsten Augenblicken, … denn da fehlt jede Kraft, sich gegen giftiges Gewürm zu wehren … Die physiologische Contiguität ermöglicht eine solche disharmonia praestabilita … Aber ich bekenne, dass der tiefste Einwand gegen die „ewige Wiederkunft", mein eigentlich abgründlicher Gedanke, immer Mutter und Schwester sind. […] Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt: es wäre das äusserste Zeichen von Gemeinheit, seinen Eltern verwandt zu sein. (EH, Warum ich so weise bin 3)

Die Schonungslosigkeit, ja Brutalität dieser, so Montinari, „überhaupt schärfste[n] Abrechnung" (KSA 14.461) Nietzsches mit seiner Mutter und Schwester, die Nietzsche

30 Vgl. William H. Schaberg, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, übers. v. Michael Leuenberger, Basel 2002, 169.

wohlgemerkt veröffentlicht sehen wollte, ist erstaunlich; seine Familienangehörigen dürften, als sie 1892 das Manuskript zu lesen bekommen hatten, sehr schnell zur Überzeugung gelangt sein, dass ihr lieber Fritz beim Verfassen dieses Textes schon völlig dem Wahnsinn verfallen gewesen sein musste. In der bis Ende Dezember 1888 noch gültigen Fassung, wie sie mit dem Druckmanuskript überliefert ist, stand nichts auch nur annähernd Vergleichbares. Über die Mutter war in der früheren Fassung von *Warum ich so weise bin 3* lediglich zu erfahren: „Aber meine Mutter, Franziska Oehler, ist jedenfalls etwas sehr Deutsches“ (KSA 14.472), was im Kontext von *Ecce homo* zwar kein Kompliment sein konnte, aber zumindest nicht beleidigend tönte. Die Schwester fand in *Ecce homo* bis Ende Dezember überhaupt keine explizite Erwähnung, auch dies war wohl eine kleine Bosheit des Autors, aber zumindest keine explizite Beleidigung der Schwester. Was war geschehen, dass Nietzsche der Kragen platzte und er seinem göttlichen Zorn auf seine nächsten Verwandten plötzlich freien Lauf ließ?

Mit der Korrektur der Datierung des Manuskripts zu *Warum ich so weise bin 3* auf Anfang Januar 1889 ergibt sich die Antwort auf diese Frage fast von alleine, denn am 1. Januar 1889 bekam Nietzsche dicke Post aus Naumburg, zwei zusammen verschickte Briefe der Mutter vom 30. Dezember (Nr. 641 und 642, KGB III 6.407–411), in deren Ersterem seine Mutter ihn, Nietzsche Caesar,[31] wie ein kleines Kind maßregelte und dazu auch noch seine Schwester vor ihm in Schutz nahm. Die Mutter schrieb ihrem guten Fritz:

> Dein letzter Brief hat mich etwas erschreckt, weil mir darin vorkam, als ob Du recht angegriffen wärst, solchen Ton bin ich bei Dir jetzt gar nicht mehr gewöhnt […]. Du meynst doch den Geburtstagsbrief den Dir L[ieschen] geschrieben hat? Ich habe ihn ja auch gelesen und habe gar nichts von dem was Du ihren Worten unterlegst, gefunden. Ich glaube sogar sie hat Dir recht was Schönes damit sagen wollen […]. Alles Andere sage mein alter Fritz, nur nicht daß sie lieblos gegen Dich gehandelt, oder handelt, das weiß ich besser, die ich in die dreißig Jahre mit ihr zusammen gewesen bin. Ihr A u g e, ja ihr L e b e n, hätte sie für Dich gegeben und mehr kann der Mensch in seiner Liebe nicht hingeben; ob Ihre Handlungsweise immer die richtige gewesen ist, das steht bei Gott, aber aus den reinsten Motiven, Dir zu nützen und alles was Dir irgend Schaden bringen könnte, von Dir fern zu halten das wird Dir gewiß später auch, als „alten Philosophen“ klar zu Tage treten. Denke dafür mitleidig ihrer, wie es Dein gutes Herz mit anderen Menschen, denn wer ist vollkommen? thut. Mir macht es Herzeleid, wenn es anders ist und Herzeleid bereitet mir mein guter Fritz nicht! (30. Dezember 1888, Nr. 641, KGB III 6.407 f.)

Der erwähnte letzte Brief Nietzsches an die Mutter, in dem er sich über seine Schwester ausgelassen hatte, ist, bis auf einen Umschlag mit Turiner Poststempel vom 23. Dezember 1888 (BW 293,30 C 19), nicht überliefert. Er wurde wohl vernichtet. Zu seinen Klagen über die Schwester veranlasst hatte Nietzsche offenbar ein Brief von Elisabeth Förster

31 So hatte er nicht nur, wie bereits zitiert, die Widmung an Catulle Mendès vom 1. Januar 1889 (KGW IX 13, Mp XVIII.10v–11r) zuerst unterzeichnet, sondern auch schon seinen Brief an August Strindberg vom 31. Dezember 1888 (KGB III 5.567 f.).

an die Mutter (13. November 1888, Anhang 67, KGB III 7/3,2.1042–1045), den die Mutter ihrem Brief vom 21. Dezember 1888 (Nr. 631, KGB III 6.391–393) für Nietzsche beigelegt hatte. Darin zeigte Elisabeth Förster Verständnis dafür, dass ihre Mutter es vorzog, nicht auch nach Nueva Germania auszuwandern, und fügte noch etwas despektierlich an: „denn den armen Fritz kann man auch nicht allein in Europa sitzen lassen“ (Anhang 67, KGB III 7/3,2.1042). Nietzsche wird daraufhin den erwähnten Geburtstagsbrief seiner Schwester vom 6. September 1888 (Nr. 574, KGB III 6.294–297) wiedergelesen haben und dann im nicht erhalten gebliebenen Brief vom 23. Dezember 1888 seiner Mutter gegenüber seinen Unmut darüber kundgetan haben.[32] Bemerkenswerterweise erwähnte Nietzsche wenige Tage später auch Overbeck und Meta von Salis gegenüber die Sache mit dem schwesterlichen Geburtstagsbrief. An Overbeck schrieb er:

> Dies hindert meine Schwester nicht, mir zum 15. Oktober mit äußerstem Hohne zu schreiben, ich wolle wohl auch anfangen „berühmt“ zu werden. Das sei freilich eine süße Sache! und was für Gesindel ich mir ausgesucht hätte, Juden, die an allen Töpfen geleckt hätten wie Georg Brandes … Dabei nennt sie mich „Herzensfritz“ … Dies dauert nun 7 Jahre! – – (25. Dezember 1888, Nr. 1210, KGB III 5.549)[33]

An Meta von Salis gingen am 29. Dezember 1888 (Nr. 1223, KGB III 5.560–562) ähnlich lautende Worte ab, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass Nietzsche die gleichen Formulierungen auch in seinem nicht erhalten gebliebenen Brief an die Mutter verwendet hatte. Dass seine Mutter daraufhin in ihrem Neujahrsbrief auch noch Partei für Lieschen ergriff, muss Nietzsche, als er den Brief am 1. Januar 1889 zu lesen bekam, derart in Rage versetzt haben, dass er für *Ecce homo* den Abschnitt, in dem es um seine Vorfahren sowie Mutter und Vater ging, *Warum ich so weise bin 3*, komplett umschrieb und darin nun mit seiner Mutter und Schwester endgültig abrechnete.

5 Ecce Karl Frenzel?

Die Umdatierung von *Warum ich so weise bin 3* auf Anfang Januar 1889 könnte auch der Schlüssel sein zu einer der besonders rätselhaften Stellen im an Rätseln und Verrätselungen nicht armen Textkorpus Nietzsches: der Postlieferung eines Dionysos-Kopfes in

---

32 Vielleicht hatte er bei dieser Gelegenheit, vielleicht aber auch schon früher, den schwesterlichen Geburtstagsbrief nach Naumburg zur Lektüre geschickt, jedenfalls hatte die Mutter, wie aus ihrem zitierten Brief hervorgeht, den Geburtstagsbrief am 30. Dezember 1888 bereits gelesen.

33 In der Annahme, dass der Briefentwurf in Z II 1, 21–22 (Mitte November 1888, Nr. 1145, KGB III 5.473 f.) mit einer Antwort auf den Geburtstagsbrief der Schwester im Kontext des Briefes vom 25. Dezember 1888 an Overbeck entstanden sei, wurde die KGB-Datierung des Briefentwurfs Nr. 1145 im KGB-Nachbericht korrigiert zu Weihnachten 1888. Vgl. KGB III 7/3,1.436. Diese Korrektur der Datierung ist falsch, im Kontext der späten Aufzeichnungen im Heft Z II 1 ist der Briefentwurf mit Montinari auf Mitte November 1888 zu datieren.

Nietzsches ultimativer Schreib-Szene am Schluss von *Warum ich so weise bin 3*: „Die g r o s s e n Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein – o d e r Alexander, dieser leibhafte Dionysos … In diesem Augenblick, wo ich dies schreibe, bringt die Post mir einen Dionysos-Kopf …“ (EH, Warum ich so weise bin 3).

Selbst Montinari, der zum Grundton von *Warum ich so weise bin 3* meinte, dass gewiss „die extreme psychische Spannung, das unheimlich Euphorische als Vorzeichen der bevorstehenden Katastrophe in diesem Text nicht zu übersehen“ sei, der Text sich „darin jedoch […] kaum von vielen Stellen des *Ecce homo*“ unterscheide, erwog in Bezug auf diese eine Stelle mit dem Dionysos-Kopf dann doch eine psychopathologische Erklärung: „Es ist uns nicht gelungen zu erschließen, was Nietzsche mit dieser Postsendung gemeint haben kann. Eine Halluzination ist nicht auszuschließen.“[34] Doch auch wenn wir unsere Imagination noch so sehr bemühen und eine gleichsam neutestamentliche Szene zusammenphantasieren, in der Nietzsche nach einem verführerischen Tanz der Salomé das Haupt des Dionysos Zagreus in einer Schale präsentiert bekommt, will es nicht ins Bild passen, dass Nietzsche gerade am Schreiben ist und dass der Dionysos-Kopf mit der Post geliefert wird. Auf der Suche nach einer überzeugenderen Erklärung durchstöbert man Nietzsches eingegangene Post von Anfang Januar 1889 und stößt dabei auf einen Brief von Michael Georg Conrad vom 2. Januar 1889:

> München Maximilianstr. 23.
> 2. 1. 89.
> Sehr geehrter Herr Professor,
> hoffentlich zürnen Sie mir nicht, daß ich mir erlaubt habe, Ihnen Namens der Redaction das Januarheft der „Gesellschaft“ vorzulegen. In dieser Zeitschrift sind auch Ihre beiden dem „Fall Wagner“ vorausgegangenen Werke besprochen und dem p. t. Publikum gebührend eingerieben worden.
> Mit der Versicherung aufrichtiger Verehrung Ihr ergebener
> Dr. M. G. Conrad.
> (Nr. 646, KGB III 6.414)

Conrads Brief aus München muss Nietzsche in Turin am 4. Januar erreicht haben. Ob er ihn zu diesem Zeitpunkt noch zur Kenntnis genommen hatte, ist fraglich, es ist hier aber auch nicht von Belang. Entscheidend ist, dass Conrad offenbar davon ausgegangen war, dass Nietzsche inzwischen das Januarheft der von Conrad und Karl Bleibtreu herausgegebenen Zeitschrift *Die Gesellschaft. Monatsschrift für Litteratur und Kunst* vorlag. Wenn mit dem Versand der Zeitschrift nichts schiefgelaufen war, sollte das Exemplar für Nietzsche also am 1., 2., spätestens 3. Januar in Turin eingetroffen sein. Und wenn

34 Montinari, „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, 123. Montinari verweist ferner auf eine von C. A. Bernoulli tradierte Anekdote über eine „Photographie eines merkwürdigen Dionysoskopfes“, die Nietzsche offenbar verschenkt haben soll. Die Geschichte hat aber offenkundig keinerlei Zusammenhang mit dem späten Nietzsche in Turin im Winter 1888–89. Vgl. Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Bd. I, Jena 1908, 117 f.

Nietzsche Dionysos,[35] der gerade mit der Niederschrift von *Warum ich so weise bin 3* beschäftigt war, das eben mit der Post zugestellte Januarheft der *Gesellschaft* aufschlug, erblickte er gegenüber dem Titelblatt ein auffälliges, ziemlich dunkel und düster geratenes Porträt als Frontispiz (Abb. 6). War das nicht ein Dionysos-Kopf?

Wenn damit der Dionysos-Kopf, der Anfang Januar bei Nietzsche mit der Post eintraf, identifiziert ist, dann gehörte der Kopf Karl Frenzel. Ob es sich bei Karl Frenzel tatsächlich um eine Epiphanie des Dionysos handelte, ist nicht bekannt.[36]

Abb. 6: *Die Gesellschaft*, Januar 1889, Frontispiz

35 Mit „Nietzsche Dionysos“ war der Widmungsentwurf an Catulle Mendès vom 1. Januar 1889 zuletzt unterzeichnet, mit „Nietzsche – Dionys[os]“ dann der darauf folgende Entwurf zum Schreiben an Catulle Mendès (KGW IX 13, D 25.56v); das Schreiben selbst war schließlich mit „Dionysos“ unterzeichnet (1.[?] Januar 1889, Nr. 1235, KGB III 5.571).

36 Bekannt ist, dass Karl Frenzel (1827–1914) unter anderem Redakteur bei der *National-Zeitung* war und Nietzsche ihm deshalb Anfang August 1886 ein Exemplar von *Jenseits von Gut und Böse* zukommen ließ (vgl. Nietzsche an Naumann, 2. August 1886, Nr. 726, KGB III 3.218). Daraufhin war in der *National-Zeitung* vom 4. Dezember 1886 eine Besprechung zu *Jenseits von Gut und Böse* von Paul Leberecht Michaelis erschienen (vgl. Anhang 6, KGB III 7/3,2.865–871). Über diese machte sich Nietzsche dann zwei Jahre später in *Ecce homo* lustig (vgl. EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1).

Postskriptum

Ungeklärt bleibt, was Nietzsche als Letztes niedergeschrieben hatte, bevor er, ab dem 3. Januar 1889, nur noch sogenannte Wahnsinnszettel verfasste: die finale Reinschrift der *Dionysos-Dithyramben* oder diejenige von *Warum ich so weise bin 3*? Das Manuskript aus Mappe Mp XVIII mit den beiden, soweit wir wissen, letzten Werkvorstufen in Nietzsches Nachlass, dem Entwurf zur Schlussstrophe von *Unter Töchtern der Wüste* (10v) und dem Entwurf zu *Warum ich so weise bin 3* (10r, 11v), liefert keine Indizien, die entscheiden ließen, welcher der beiden Entwürfe der frühere oder spätere ist. Auch die finalen Reinschriften selbst lassen keine weiteren Schlüsse zu, zumal *Warum ich so weise bin 3* ja nur in einer Abschrift erhalten geblieben ist. Dass Nietzsche *Warum ich so weise bin 3* auch tatsächlich noch abgeschickt hatte, könnte als (schwaches) Indiz gewertet werden, dass dieser Text zuerst fertiggestellt war. Dass Nietzsche die *Dionysos-Dithyramben* zur Herausgabe noch nicht an Mendès abgeschickt hatte, mochte aber auch nur daran gelegen haben, dass er noch auf die telegraphisch angeordnete Rücksendung der zwei Manuskripte von *Ruhm und Ewigkeit* und *Von der Armut des Reichsten* warten musste (vgl. Nietzsche an Naumann, 2. Januar 1889, Nr. 1236, KGB III 5.571). Dass Nietzsche in einer der beiden Bogenkorrekturen, die er offensichtlich mit dem neuen Text von *Warum ich so weise bin 3* an Naumann mitgeschickt hatte, die *Dionysos-Dithyramben* namentlich erwähnte, könnte wiederum als Indiz dafür gewertet werden, dass er die Niederschrift der *Dionysos-Dithyramben* bereits erledigt hatte, als er *Warum ich so weise bin 3* an Naumann abschickte.

Literaturverzeichnis

Bernoulli, Carl Albrecht: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Bd. I, Jena 1908

Groddeck, Wolfram: *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“*, Bd. I, Berlin 1991

Groddeck, Wolfram: „‚lisez: Nietzsche‘. Anmerkungen zu Nietzsches letztem Buch“, in: *Nietzsche-Studien* 54 (2025)

Montinari, Mazzino: „Ecce homo. Zur Textgeschichte“, in: KSA 14.454–470

Montinari, Mazzino: „Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘“, in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 380–418

Montinari, Mazzino: „Kommentar“, in: Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, Faksimileausgabe der Handschrift, hg. v. Karl-Heinz Hahn u. Mazzino Montinari, Transkription v. Anneliese Clauss, Leipzig 1985

Montinari, Mazzino: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982

Podach, Erich F.: *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961

Ross, Werner: *Der wilde Nietzsche oder Die Rückkehr des Dionysos*, Stuttgart 1994

Schaberg, William H.: *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, übers. v. Michael Leuenberger, Basel 2002

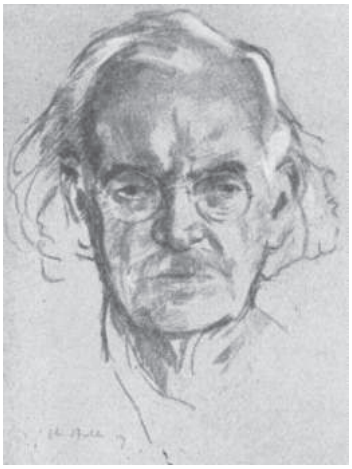
Miszellen

Wilfried Gruhn

Carl Fuchs (1838–1922). Ein Musiker im Umfeld von Arthur Schopenhauer, Hugo Riemann und Friedrich Nietzsche

Abstract: Carl Fuchs (1838–1922). A Musician in the Circle of Arthur Schopenhauer, Hugo Riemann, and Friedrich Nietzsche. The musician, music writer and composer Carl Fuchs was associated with the inner circle of friends around Friedrich Nietzsche and has always been seen as a follower of Arthur Schopenhauer and the famous lexicographer Hugo Riemann. However, the relation was much more differentiated with respect to the doctrine of musical phrasing and the metrics in music and poetry. Fuchs was an esteemed writer of music books on theoretical, aesthetic, and philosophical issues. These publications (especially his early dissertation) aroused Nietzsche's interest and opened a long-lasting friendship documented by the correspondence between 1873 and 1888. Based on the accessible sources, this contribution will shed new light on the biographical relations and internal intellectual connections between Schopenhauer, Nietzsche/Wagner, and Riemann.

Keywords: Music theory, Musical aesthetics, Musical phrasing, Ancient metrics, Metric orthography



Fritz August Pfuhle: *Carl Fuchs* (Zeichnung von 1919), in: Hans Fuchs (Hg.), *Festschrift zum 100. Geburtstag von Carl Fuchs*, Danzig 1938

Prof. Dr. Wilfried Gruhn, Hochschule für Musik Freiburg, Mendelssohn-Bartholdy-Platz 1, 79102 Freiburg, Deutschland, E-Mail: mail@wgruhn.de

Nietzsche-Studien 54 (2025), 202–220 Published online Mai 29, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0008

Die Frage, ob Carl Fuchs eine „schillernde Musikerpersönlichkeit“[1] oder nach Meinung Wagners und Nietzsches „bei weitem der geistreichste Musiker“[2] seiner Zeit war (Brief an Constantin Georg Naumann, 27. Dezember 1888, Nr. 1213, KSB 8.552), erscheint im Lichte der musikästhetischen Schriften dieses Musikers und Musiktheoretikers unerheblich. Vielmehr wäre seine Bedeutung als Musikästhetiker zu würdigen und seine Stellung zwischen Arthur Schopenhauer und Hugo Riemann neu zu beleuchten. Seine nicht immer ungetrübte Freundschaft mit Friedrich Nietzsche mag dabei als Richtschnur seiner musikalischen Orientierungen dienen.

Die Tatsache seiner vielseitigen Aktivitäten als Pianist (Schüler Hans von Bülows) und Komponist (Studium bei Carl Friedrich Weitzmann und Friedrich Kiel) sowie seine Tätigkeit als Musikschriftsteller und Theoretiker in Berlin ebenso wie als Organist und Musikkritiker in Danzig[3] mögen den Eindruck begünstigt haben, dass Fuchs nicht nur als praktischer Musiker oder Musiktheoretiker einzuordnen ist, belegen aber zugleich seine breite fachliche Orientierung und Kompetenz in einer Zeit, als sich das Fach Musikwissenschaft erst konsolidierte und die Musikästhetik sich als eigenständige Disziplin herauszubilden begann. Es handelt sich also weniger um eine schillernde als um eine vielseitige Musikerpersönlichkeit von hoher fachlicher Reputation, die von der Philosophie Schopenhauers ausging, sich aber bald davon emanzipierte und in der Freundschaft mit Nietzsche dessen Denken über Musik beeinflusste, wie er zugleich Hugo Riemann auch mit eigenen Anregungen folgte[4] und mit ihm als Co-Autor ein grundlegendes Handbuch zur Phrasierungslehre verfasste.[5]

… im Umfeld Schopenhauers

In seiner Greifswalder Dissertation *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst* (1871) stand Fuchs noch ganz im Bann von Schopenhauers Philosophie, mit der er sich aber kritisch auseinandergesetzt hat, indem er Musik nicht mehr nur als Objektivation des Willens gelten lassen mochte, sondern den künstlerischen Ausdruck eines Talents her-

1 Martin Gellrich, „Zwei Stadienmodelle zum Einstudieren von Werken. Zur Aktualität der Schrift *Virtuos und Dilettant* von C. Fuchs“, in: Heiner Gembris / Rudolf-Dieter Kraemer / Georg Maas (Hg.), *Musikpädagogische Forschungsberichte 1994*, Augsburg 1995, 52–72: 57.

2 Franz Overbeck nannte Fuchs einen „in Deutschland fast exotisch talentvollen Menschen“ (Brief vom 31. Dezember 1888 an Heinrich Köselitz, in: *Franz Overbeck, Heinrich Köselitz. Briefwechsel*, hg. v. David Marc, Niklaus Peter u. Theo Salfinger, Berlin 1998, 199).

3 Zum Leben von Carl Fuchs siehe Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. I, München 1993, 667–675, sowie Helmut Scheunchen, „Carl Fuchs“, in: *Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen*: https://kulturstiftung.org/biographien/fuchs-carl.

4 Vgl. Carl Fuchs, *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst*, Leipzig 1870, und Carl Fuchs, *Die Freiheit des musikalischen Vortrages im Einklange mit Hugo Riemann's Phrasirungslehre*, Danzig 1885.

5 Vgl. Hugo Riemann / Carl Fuchs, *Praktische Anweisung zum Phrasieren*, Leipzig 1886, und Hugo Riemann / Carl Fuchs, *Katechismus der Phrasierung*, Leipzig 1890.

vorhob.[6] In jedem Talent oder Genie erblickte er eine „Gehirnqualität“ und kein „klingendes Auftauchen des metaphysischen Urgrundes der Dinge selber.“[7] Wenn er dann konstatiert, dass „die akustische Qualität, d. h. die Stärke des Klanges […] nichts Anderes [ist], als die Wahrnehmbarkeit des Willens nach dem Grade seiner Anstrengung, mit welcher er ein bestimmtes Material phonetisch aktivirt“,[8] führt er Schopenhauers Gedanken weiter, indem er das aktive Erleben des Hörers stärker in den Vordergrund rückt. So geht er bewusst über Schopenhauer hinaus, indem er feststellt:

> Hieraus folgt nun gegen Schopenhauer: da die Addition der Eindrücke, die zusammen den Eindruck der Musik schlechthin abgeben müßte, unmöglich, die Abstraction ihres Gemeinsamen aber *per hypothesin* ausgeschlossen ist, so enthält der Ausdruck „die Musik“ in diesem Falle eine falsche Verdinglichung (Hypostasirung) dieser Kunst, als existirte sie selber als Individuum, wogegen sie vielmehr überhaupt nur als Talent oder Genie existirt.[9]

Es ging Fuchs also um einen anderen Blick auf Musik als Kunst und deren Wahrnehmung als Erlebnisqualität oder Gemütsbewegung.

> Gemüthsbewegungen, die im Leben ja immer ein Begehren oder Fliehen sind, [gewinnen] nunmehr einen unpersönlichen, d. i. nach Schopenhauer einen *willensfreien* Ausdruck, ohne doch ihre Eigenschaft als Gemüthsbewegungen gänzlich aufzugeben. Da sie nun in diesen anschaulichen, gleichsam außerhalb des Zuhörers stehenden Formen weder wirkliche noch keine Gemüthsbewegungen [sind], so sind es *illusionäre* Gemüthsbewegungen […], welche die Musik in uns hervorruft, Analogetik aber und Symbolik sind die *Potenzen der Illusion*. Der Musikgenuß ist also, kurz gesagt, eine Illusion des Gemüths durch Ohr und Intellekt.[10]

Auf diese Weise suchte sich Fuchs, im philosophischen Denken durch sein anfängliches Theologie- und Philosophiestudium geschult, von dem mächtigen Vorbild Schopenhauers zu emanzipieren und dessen Ansatz in sein eigenes philosophisches Denken zu überführen – ein Vorgehen, das für einen jungen Wissenschaftler respektabel ist, aber zugleich doch auch etwas bemüht wirkt.

Nietzsche kannte die Dissertation und schätzte offenbar Fuchs’ eigenständige philosophische Denkweise. In einem Brief an den Freund vom 11. August 1875 äußert er sich höchst anerkennend:

> Ebenso gedachte ich wieder ihrer Präliminarien; dadurch, dass Sie dieselben als Dissertation herausgaben, haben Sie einen Ihrer schönsten Pfeile verschossen, ich kann es nicht anders nennen und ärgere mich, weil ich immer noch glaube, dass der Gedanken-Inhalt dieser Schrift als einer ästhetisch-kritischen kaum seines Gleichen habe. […] Nun ein Einfall. Erlösen Sie doch Ihre Präliminarien aus ihrer blutlosen Existenz bei Frit<z>sch [dem Verleger der Dissertation] und machen

6 Fuchs, *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst*, 17.
7 Fuchs, *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst*, 20.
8 Fuchs, *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst*, 68.
9 Fuchs, *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst*, 17.
10 Fuchs, *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst*, 139.

> Sie etwas Neues daraus. „Briefe über Musik von Dr. Carl Fuchs“ – so etwas schwebt mir vor der Seele (Nr. 479, KSB 5.101 f.).

Seine hohe Meinung bekräftigte er in einem Schreiben an Hugo von Senger in Genf: „Ich erzählte Ihnen von einem ausgezeichneten Pianisten, einem wahren Lehrgenie,[11] Dr. Carl Fuchs in Hirschberg (Schlesien), von dem Hans von Bülow gesagt hat, er sei sein bester Schüler“ (4. Juli 1877, Nr. 634, KSB 5.254). Und elf Jahre später bestätigte er dieses Urteil und empfahl seinen Freund in einem Schreiben an Ferdinand Avenarius:

> Inzwischen ist mir eine Unterlassungssünde eingefallen. Ich hätte Ihnen schlechterdings einen Dritten noch empfehlen sollen, Herrn Dr. Fuchs (in Danzig: diese Adresse genügt). Das ist in allen Problemen der musikal<ischen> Aesthetik und Technik der gelehrteste Kopf, den ich kenne, ein Philosophen- und Musikerkopf in Einem; überdies einer unserer geistreichsten Schriftsteller (14. Januar 1888, Nr. 975, KSB 8.229 f.).

… in der Zusammenarbeit mit Hugo Riemann

Schon in seiner Dissertation hatte Fuchs eine Taktstufenlehre entwickelt und von der „Periodicität abgestufter Accente“[12] gesprochen und damit Heinrich Besselers Begriff des Akzentstufentakts vorweggenommen.[13] Seine Beschreibung der Faktoren des musikalischen Kunstgenusses, nämlich *Dynamik* (mit Accentuation, Gradation) und *Dramatik* (mit Rhythmus, Taktart, Tempo sowie Floskel, Phrase und Recitation) gehen sehr detailliert auf die internen musikalischen Verhältnisse der Taktabstufung und melodischen Phrasierung ein, die Riemanns Ideen sehr nahestehen, so dass man vermutlich ebenso von einem Einfluss von Fuchs auf Riemann wie umgekehrt von Riemann auf Fuchs sprechen kann.

In seiner Schrift über *Die Zukunft des musikalischen Vortrages* (1884) berichtet Fuchs im Vorbericht mit großer Hochachtung von seinem ersten Bekanntwerden mit den Arbeiten von Hugo Riemann:

> Es war am Ostersonntag 1881, als Herr Dr. H. v. Bülow in Danzig eine Clavier-Matinée gab – bei dieser Gelegenheit, flüchtig genug, hörte ich zuerst den Namen H. Riemann von dem berühmten Meister mit bedeutsamem Hinweise nennen. Nicht lange darauf wurde ich mit dem „Musik-Lexikon“ von Dr. Riemann bekannt. Und fand ein Buch, das sieben Bücher in sich birgt von erstaunlicher Gelehrsamkeit …“[14]

---

11 In seiner Schrift *Virtuos und Dilettant* (1869) hatte er ein Phasenmodell zur Erarbeitung von Klavierwerken im Unterricht methodisch ausgearbeitet.

12 Fuchs, *Praeliminarien zu einer Kritik der Tonkunst*, 79.

13 Siehe Heinrich Besseler, *Das musikalische Hören der Neuzeit*, Berlin 1959.

14 Carl Fuchs, *Die Zukunft des musikalischen Vortrages und sein Ursprung. Studien im Sinne der Riemannschen Reform und zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen antiker und musikalischer Rhythmik*, Danzig 1884, 1.

Diese Begegnung sollte dann bald darauf zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit führen. Die gemeinsame Veröffentlichung einer Phrasierungslehre[15] belegt die gemeinsame Entwicklung von Vorstellungen über Takt und Rhythmik und den gemeinsamen Austausch über eine musiktheoretisch begründete Phrasierung. Riemann ging von der formalen Regelhaftigkeit von Metrik und Harmonik der Musik der Wiener Klassik aus, die er zum allgemeinen Modell musikalischer Strukturbildung erhob.[16] Seine Phrasierungslehre verstand er deshalb als musikalische Sinn-Rekonstruktion eines Tonsatzes und nicht als expressive Interpretation desselben. Das führte dann zu einer allgemeinen Notationskritik, die ihn zur Umtaktierung von Beethoven-Sonaten veranlasste. Dazu führte er dann eigene Phrasierungszeichen ein. Fuchs folgte den musikalischen Anregungen in seinem Klaviervortrag offenbar bereitwillig. Ob er jedoch auch das ungetrübte Systemdenken Riemanns teilte, ist zweifelhaft; dazu war Fuchs zu sehr praktischer Künstler, der in seinem Unterricht eine musikalisch überzeugende und ausdrucksstarke Klavierpraxis vertrat.

Bereits 1885 hatte er seine Vortragslehre als „im Einklange mit Hugo Riemanns Phrasierungslehre“ veröffentlicht.[17] Darin setzte er sich aber auch kontrovers mit Mathis Lussys Rhythmuslehre (1883)[18] auseinander, die von der Mehrdeutigkeit einer Phrasenstruktur auf der Grundlage verschiedenen Textunterlegungen ausging, was Fuchs rigoros ablehnte. Im Gegensatz dazu betonte Fuchs das Zusammenwirken der thematischen, harmonischen und rhythmischen Voraussetzungen für eine musiktheoretisch begründbare Phrasenstruktur. Dies geschah in der Absicht, dem verbreiteten Missverständnis entgegenzutreten, dass es sich bei der Phrasierungslehre um eine Doktrin handele, die alle persönlichen Interpretationsansätze ausschlösse.[19] Vielmehr sollte die Phrasierungslehre gerade die Freiheit der musikalischen Gestaltung auf musiktheoretisch gesichertem Boden ermöglichen.

In der Basler Zeit, als Nietzsche sich intensiv mit der antiken Verslehre beschäftigte, war der Kontakt sehr eng und persönlich. Als sich Fuchs aber immer enger an die Phrasierungslehre von Hugo Riemann anschloss und dies ihre fruchtbare Zusammenarbeit in den 1880er Jahren begründete, meldete Nietzsche deutliche Vorbehalte gegen Riemanns Lehre an. In einem Brief von Mitte April 1886 (Nr. 688, KSB 7.176–179) erläuterte er dem „werthen und lieben Herrn Doktor“ den Unterschied der antiken Metrik, bei der es um das Verhältnis von Zeitquantitäten („quantitirende Rhythmik“) im Unterschied

15 Riemann / Fuchs, *Praktische Anweisung zum Phrasieren*, und Riemann / Fuchs, *Katechismus der Phrasierung*.

16 Vgl. dazu Matthias Thiemel, *Tonale Dynamik. Theorie, musikalische Praxis und Vortragslehre seit 1800*, Sinzig 1996, 81 ff.

17 Fuchs, *Die Freiheit des musikalischen Vortrages im Einklange mit Hugo Riemann's Phrasirungslehre*.

18 Mathis Lussy, *Le rythme musical, son origine, sa fonction et son accentuation*, Paris 1883.

19 Fuchs, *Die Freiheit des musikalischen Vortrages im Einklange mit Hugo Riemann's Phrasirungslehre*, v.

zur abgestuften Akzentuierung der Wortbetonungen („Hopsasa des Ictus“) ging.[20] Sehr ausführlich nahm er dann zu Riemann in seinem Brief vom 26. August 1888 Stellung, indem er konstatierte, „daß eine „phrasirte“ Ausgabe [wie sie Riemann und Fuchs vorgelegt hatten] schlimmer ist als jede andere – nämlich als eine bösartige Schulmeisterei“ (Nr. 1096, KSB 8.400). Vielmehr schlug er vor, die Bezeichnungen Periode, Satz, Kolon, Komma etc. zu verwenden, „denn die Phrasirungslehre ist schlechterdings das, was für Prosa und Poesie die Interpunktionslehre ist“ (KSB 8.401). Wenn ihn Fuchs aber zu ausufernd mit Riemanns Phrasierungslehre belästigte, wies er ihn schroff zurück. In einem Briefentwurf vom September 1888 mahnte er offensichtlich verärgert, endlich zu erwägen, „daß Phrasirung nichts ist, was mich anginge“ (Nr. 1100, KSB 8.408). Im tatsächlich abgeschickten Brief klang es dann schon konzilianter, wenn er ihn bat zu erwägen, ob seine langen Erörterungen zur Phrasierung an den Philosophen der Umwertung aller Werte nicht „falsch adressirt“ seien (6. September 1888, Nr. 1101, KSB 8.409). In *Der Fall Wagner* (1888) relativierte er jedoch diese Meinung wieder und hob „mit Auszeichnung die Verdienste Riemann's um die Rhythmik“ hervor, „des Ersten, der den Hauptbegriff der Interpunktion auch für die Musik geltend gemacht hat“ (WA 11).

Nach der Bekanntschaft mit Riemann zu Beginn der 1880er Jahre pflegte Fuchs einen regen Briefwechsel mit ihm, der bis zu dessen Tod 1918 anhielt. Der Ton der Briefe war zunächst sehr respektvoll und betraf die aktuellen Fragen der Phrasierungslehre. Fuchs diskutierte mit ihm auch eigene Arbeiten und erhielt dessen zustimmendes Lob: „Diese 20 Seiten sind ganz famos, ich habe kein Wort daran zu mäkeln. Fahren Sie also fort …“[21] Schon bald wurde der intensive Austausch enger und persönlicher, so dass Riemann seinem „Freund und Bundesgenossen“ das Du anbot „als Ausdruck der Interessengemeinschaft und der Sympathie.“[22] Fuchs wirkte nun immer mehr als gleichberechtigter Partner und Anreger; allerdings führte dessen exorbitante Flut an Briefen auch zu Abwehrreaktionen, indem Riemann nicht mehr auf jeden Brief antwortete. „Damit Du nicht denkst, ich sei todt oder habe irgend etwas gegen Dich, muß ich Dir einmal wieder ein Lebenszeichen geben, obgleich mir jetzt so wenig wie vor Wochen und Monaten Briefschreiberig zu Muthe ist.“[23] Nach den gemeinsamen Veröffentlichungen zur Phrasierungslehre nahm dann aber nach 1900 der Kontakt ab und beschränkte sich auf den Austausch von Förmlichkeiten und Glückwünschen.

Ein Besuch von Fuchs bei Max Reger 1892 wirft ein eindrucksvolles Licht auf die menschliche Seite des anfänglich großen Bewunderers von Hugo Riemann. Reger hatte Fuchs, dem er sein 1. Klaviertrio op. 2 (1891) gewidmet hatte, 1892 persönlich kennengelernt. An seinen ehemaligen Lehrer und Freund Adalbert Lindner berichtete er darüber am 21. April 1892:

20 Vgl. dazu auch Fuchs, *Zukunft des musikalischen Vortrages*.
21 Brief vom 18. Juli 1884, GSA 72/2711 a.
22 Brief vom 2. April 1885, GSA 72/2711 a.
23 Brief vom 5. März 1887, GSA 72/2711 a.

> Er war letzthin hier; wir waren abends bei Riemanns, u als wir fortgingen, da lud er mich ein ins Café zu gehen u. da saßen Dr Fuchs u ich allein bis um 5 Uhr früh im Café u. redeten immer über Phrasierung. Denke Dir mal ein Mann von 50 Jahren, groß, mit Haaren à la Liszt u. mit einem Feuereifer für Riemann, den er auf den Knien anbetet. Wenn der Mensch überhaupt erscheint mit seinem Kopf, ich kann Dir versichern er macht äußerlich mehr Eindruck als Riemann selbst [–] dieser Riesenkopf u. die Haarmähne. Er ist aber ein famoser Klavierspieler; er spielt mit wunderbarer Empfindung![24]

Das freundschaftliche Verhältnis zu Riemann bildete zunächst die Grundlage einer kollegialen Zusammenarbeit. Die fruchtbaren Impulse, die er von Riemann erhalten hatte, veranlassten ihn, seine letzte Buchpublikation über *Takt und Rhythmus im Choral* (1911) seinem „verehrten Freunde und Führer Hugo Riemann […] als Frucht seiner Lehre“ zu widmen. Bei diesem Werk handelt es sich noch einmal um Fragen von Taktmetrik und Agogik im protestantischen Choral. In einer angehängten Melodiensammlung stellt er darin eine systematische Kategorisierung der melodischen Strukturtypen mit deren metrisch bestimmter Orthographie zusammen. Andererseits ist aber nach 1888 eine gewisse Enttäuschung festzustellen. Nietzsche gegenüber beklagt Fuchs im August 1888: „Riemann geht seinen Weg wie ein Gestirn, ich könnte ebenso gut mit dem Mond correspondiren, obwohl wir mit kurzem Hin und Her die besten Freunde sind“ (Nr. 562, KGB III 6.254). Er musste erkennen, dass Riemann inzwischen mit seiner Kontrapunktlehre (1888) und Kompositionslehre (1889) neue Wege ging, „so haben wir uns wirklich nichts zu sagen: mein Buch[25] schreibe ich ohne „ihn““ (KGB III 6.255).

… in der Auseinandersetzung mit Nietzsche und Wagner

Fuchs’ Verhältnis zu Friedrich Nietzsche blieb trotz gelegentlicher Trübungen freundschaftlich. Eine persönliche Begegnung hatte bereits Ende 1872 im Hause des Verlegers Fritzsch in Leipzig stattgefunden.[26] Aber Nietzsche kannte Carl Fuchs bereits dem Namen nach, wie die Erwähnung einer Besprechung von dessen *Praeliminarien der Tonkunst* in einem Brief vom 18. November 1871 an Richard Wagner belegt (Nr. 169, KSB 3.245 f.). Nach Curt Paul Janz fanden weitere Begegnungen Ende 1873 und Anfang 1874 in Naumburg statt.[27]

---

24 *Reger-Werkausgabe online*: https://www.reger-werkausgabe.de.

25 Gemeint ist mit diesem Buch vermutlich der nie erschienene III. Teil seiner *Zukunft des musikalischen Vortrages*.

26 Janz, *Friedrich Nietzsche*, Bd. I, 669.

27 Janz, *Friedrich Nietzsche*, Bd. I, 669.

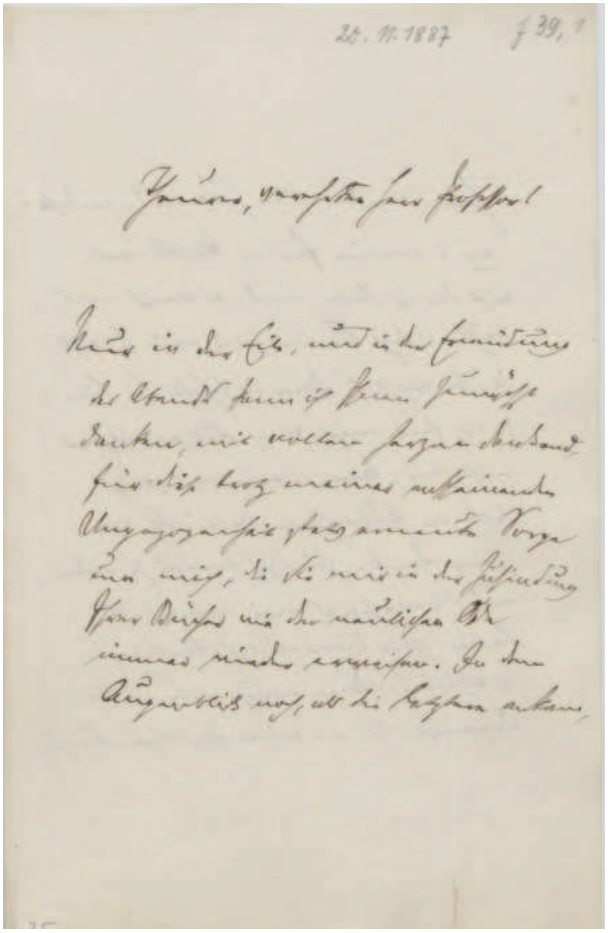


Abb. 1: Brief von Carl Fuchs an Friedrich Nietzsche vom 20. November 1887, Nr. 498, KGB III 6.115 (Archivdatenbank des Goethe- und Schiller-Archivs der Klassik Stiftung Weimar, Public Domain)

Der umfangreiche Briefwechsel zeigt deutliche Schwankungen im persönlichen Umgang. Fuchs' ausufernde Schreiben wurden von Nietzsche oft als lästig empfunden. Trotz wiederholter Zurückweisungen hat Fuchs dem Philosophen aber in freundschaftlicher Verbundenheit die Treue gehalten, wie der umfängliche Briefwechsel bis 1888 belegt und seine Abschiedsworte am Grab Nietzsches unterstreichen: „So […] dankt Dir Einer, dem Du, seit fast dreissig Jahren, mit Deiner Lehre den Sinn auch seines Daseins vertieft, dem Du mit ihr und Deiner hohen Freundschaft den Werth des Lebens, wie rauh es ihm auch begegnete, verdoppelt hast!“[28]

28 Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. III, München 1993, 356.

Umgekehrt hat Nietzsche die musiktheoretische und pianistische Kompetenz des Freundes durchaus wertgeschätzt, obwohl er dem wissenschaftlichen Ansatz von Fuchs ablehnend gegenüberstand. In *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80) nahm er eine radikale Relativierung der Kunst vor und kritisierte den Geniekult (MA I 164) und das Virtuosentum (MA I 172). Während Fuchs sein eigenes Kunstverständnis gegen Nietzsche-Wagner verteidigte, erblickte Nietzsche darin nur den „Flor" der „Unreinheit des Denkens" (MA I 151) und sprach der Kunst als einer Sprache der Gefühle jeglichen Einfluss auf das menschliche Denken ab (MA I 215), was Fuchs auf das Entschiedenste ablehnte (Brief vom 19. Juli 1878, Nr. 1093, KGB II 6/2.931) und am 26. September 1884 noch einmal betonte: „Gern lese ich das nicht, was Sie über Musik schreiben" (Nr. 242, KGB III 2.455).

Angesichts von Nietzsches intensiver Auseinandersetzung mit musikphilosophischen und musikästhetischen Fragen,[29] die zeigen, welche Bedeutung er dem Symphonischen als dem dionysischen Prinzip zur Überwindung der inhaltsbezogenen Sprache beimaß,[30] erstaunt es, dass diese Aspekte in seinem Briefwechsel mit Fuchs keine Rolle spielen und er mit dem Freund eher musikpraktische Fragen der Metrik und Phrasierung erörterte als aktuelle musikpolitische Kontroversen aufzugreifen. Seinen Freund Fuchs erkannte er als Experten praktischer Musikausübung an und weniger als Gesprächspartner zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Differenz zwischen Beethoven und Wagner, dem Symphonischen und der Unendlichen Melodie, zwischen musikalischem und sprachlichem Denken.

1876 hatte Nietzsche Fuchs in Bayreuth eingeführt, doch der Festspielbesuch verlief unglücklich. Im Gespräch mit Wagner muss dieser Fuchs wohl als zudringlich empfunden haben.[31] In einem Brief an Overbeck beklagte Fuchs sich über Nietzsche und diverse Äußerungen, die ihm zugetragen worden waren, über die er um Aufklärung bat: „Herr Professor Nietzsche hat mir hierselbst ein Dutzend Dinge gesagt, wie ich sie in meinem Leben noch von niemandem gehört habe, und hat für die sehr ungünstige Meinung von mir, aus welcher alle diese drakonischen Dicta hervorgingen, sich unter anderem auch auf Sie berufen."[32]

In der nun folgenden Abwendung Nietzsches von Wagner versuchte Nietzsche offenbar, Fuchs auf seine Seite zu ziehen und sich mit ihm als intellektuellem Musiker gegen Wagner zu verbünden. Nachdem sich Fuchs kritisch zu Wagner geäußert hatte, regte er an, dass Fuchs in Anlehnung an *Der Fall Wagner* zusammen mit Heinrich Köselitz eine Schrift *Der Fall Nietzsche* bei Constantin Georg Naumann in Leipzig herausbringen sollte. An den Verleger schrieb er am 27. Dezember 1888:

29 Vgl. dazu die verschiedenen Äußerungen und Notizen im Nachlass 1869 bis 1874.

30 Vgl. Uwe Rauschelbach, „Die singende Seele. Denken und Schreiben ‚durch' Musik bei Nietzsche", in: *Nietzscheforschung* 29 (2022), 85–118: 87.

31 Janz, *Friedrich Nietzsche*, Bd. I, 673.

32 Brief von Fuchs an Overbeck vom 19. August 1876, in: Janz, *Friedrich Nietzsche*, Bd. I, 674.

> Soeben meldet mir Dr. Carl Fuchs, daß er eine Schrift gegen Wagner verbrochen habe, die in Danzig durch esprit und Feinheit – er hat sie in der litterarischen Gesellschaft vorgelesen – und auch bei anderen Fachkennern einen außerordentlichen Erfolg gehabt hat. […] Ich habe ihm geschrieben, daß ich gerne die Herstellungskosten tragen würde; es ist mir wesentlich, daß ein Musiker mir wieder in dieser Sache Recht giebt. […] Als Vorrede zu dieser Arbeit des Dr. Fuchs würden wir den ausgezeichneten Aufsatz des Hr. Gast nehmen können; ich habe schon mit Avenarius darüber mich verständigt. Titel etwa:
>
> Der Fall Nietzsche.
> Randbemerkungen
> zweier Musikanten (Nr. 1213, KSB 8.552 f.).

Aber schon kurz darauf, am 1. Januar 1889, teilte er dem Verleger in Leipzig mit, dass der Gedanke an diese Publikation inzwischen aufgegeben wurde (Nr. 1233, KSB 8.570).

… als Autor und Briefpartner

In seiner umfangreichen Korrespondenz mit Friedrich Nietzsche zeigt sich Fuchs nicht nur als eloquenter Briefschreiber, dessen Ausführungen sich oft über mehrere Tage hinziehen und eher persönlichen Tagebucheinträgen ähneln, sondern dabei auch als ein ungemein mitteilungsbedürftiger Zeitgenosse, der ausführlich alles berichtete, was ihn im Moment bewegte. Allzu redselig breitete er dabei sein Leben aus und ließ seiner Unzufriedenheit mit seiner beruflichen Tätigkeit freien Lauf, was Nietzsche mit entsprechend emotionaler Genervtheit immer wieder schroff zurückwies. Der Ton seiner Korrespondenz wechselt so zwischen Larmoyanz und Arroganz, aber auch zwischen Euphorie und Niedergeschlagenheit.

Das Gefühl des eigenen Scheiterns („mein Leben ist verfehlt“, 8. August 1888, Nr. 562, KGB III 6.255) kompensierte Fuchs durch einen übertrieben gelehrt wirkenden Briefstil voller lateinischer, griechischer oder französischer Ausdrücke und Zitate – eine Schreibweise, die Nietzsche auch in dessen gedruckten Werken als für seinen Erfolg hinderlich moniert hatte:

> Meinen Bekannten mißfällt Ihr Stil in den gedruckten Sachen. Die Gründe sind 1) die Sätze sind 4mal zu lang 2) Sie affektiren Gelehrtenhaftigkeit, recht künstlerhaft, aber eine schreckliche Geschmacksverirrung (fremde wissenschaftl<iche> Worte und Begriffe im Überfluß) 3) die Hauptsachen kommen nicht stark und stämmig heraus, die Neben-Einfälle überwuchern sie, Sie schneiden nicht genug weg und arbeiten nicht genug um 4) Ihr Geist liebt es spitz zu werden, es ist das Geheimniß der guten Schriftsteller, nie für die subtilen und spitzen Leser zu schreiben (zwischen 20. und 27. Juli 1878, Nr. 736, KSB 5.341).

Mehr noch als sein Klavierspiel war ihm die schriftstellerische Arbeit aber zum Lebenselixier geworden. Nietzsches Anregung, die Dissertation (*Praeliminarien*) in kurzen Kapiteln als „Briefe über Musik“ herauszubringen (11. August 1875, Nr. 479, KSB 5.102), griff er bereitwillig auf und entwarf eine Disposition von vier Serien,

A. Die Bayreuther Sache betreffend
B. Positive Studien allgemeinen und besonderen Inhalts, wie jene Methode der analytischen Taktzählung, Beethovens Stileigenheiten, seine Dynamik […]
C. Clavier- und Unterrichtsbriefe, aber mehr für Lehrer als für Lernende, eine Clavierpädagogopädie […]
D. Kritik und Polemik, z. B. gegen die drei kritischen Wagner-Studierer Engel, Ehrlich, Kalbeck, u.s.f. (Brief vom Juli 1877, Nr. 933, KGB II 6/1.632).

die er dann später in seinem Brief vom 29. Juli 1878 noch einmal modifizierte:

1) Methode der rhythmischen Taktzählung.
2) Beethoven's Dynamik.
3) Beethovens Stileigenheiten.
4) Ring des Nibelungen, themat<ische> Analyse, pure [sic] Thatsächliches.
5) Sentenzen allerhand.
6) Christus von Kiel (Nr. 1099, KGB II 6/2.954).

Zu einem Buch dieser Art ist es dann aber nicht gekommen.

Durch die Freundschaft mit Nietzsche trat er auch mit Heinrich Köselitz in Verbindung. Der Kontakt wurde vertieft durch die Tatsache, dass Carl Fuchs sich für die Uraufführung von Gasts Oper *Der Löwe von Venedig* – damals unter dem Titel *Die heimliche Ehe* (*Il matrimonio segreto*) – am 23. Januar 1891 am Stadttheater in Danzig eingesetzt und ein *Thematikon* zu der Oper (1890) verfasst hatte, die Gasts Werk als Rokoko-Oper in Abkehr vom Stile Wagners voll italienischer *gentilezza* und *eleganza* verstanden wissen wollte (Brief vom 9. Februar 1889).[33] Peter Gast blieb dafür dem „hochverehrten Freund" in tiefer Dankbarkeit verbunden.

Ihr reger brieflicher Austausch[34] liegt für die Zeit von 1888 bis 1912 vor, umfasst den Zeitraum seit Nietzsches Erkrankung und betrifft ausführlich die Vorbereitung der Aufführung der Oper *Die heimliche Ehe*. Köselitz als der jüngere von beiden schaute zu Fuchs als dem erfahrenen Musiker bewundernd auf, der ihn in die Phrasierungslehre nach Riemann einführte. Beide pflegten eine überbordende Korrespondenz mit umfangreichen Briefen, die fast täglich zwischen Venedig und Danzig ausgetauscht wurden.

33 Briefe Peter Gasts an Carl Fuchs, in: *Der Nietzsche Channel*: http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/ger/nlett-gast-an-fuchs.htm.
34 GSA 102/653.2 und 3 sowie GSA 102/314.1–19.

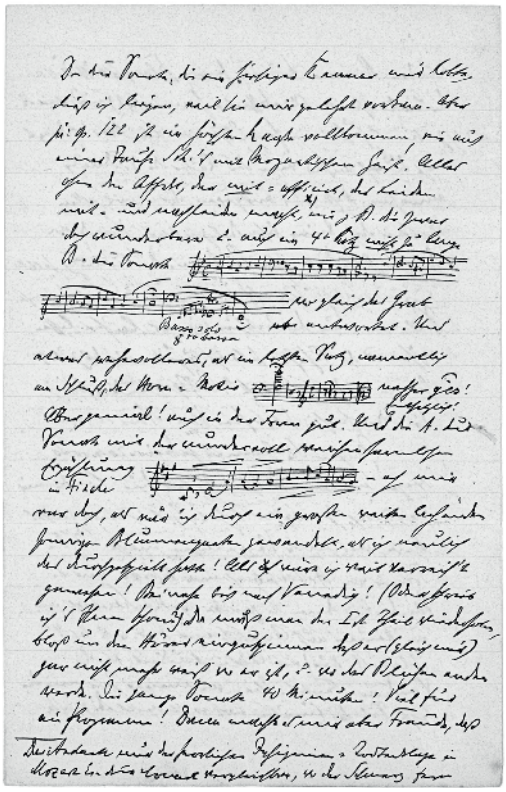


Abb. 2: Brief von Carl Fuchs an Heinrich Köselitz vom 12. August 1889 mit Erläuterungen zur Phrasierung in Schuberts später Klaviersonate B-Dur DV 960 (GSA 102/314,1, mit freundlicher Genehmigung)

Darin ging es um allgemeine Fragen der Kultur, Philosophie und Musik, insbesondere um die Schriften Nietzsches, und nach 1888 natürlich um den Gesundheitszustand des gemeinsamen Freundes. Ausführlich berichtete Köselitz seinem Freund über die Wirkung, die die Musik auf Nietzsche in dieser Zeit hatte. Von Overbeck[35] hatte er erfahren, dass Nietzsche ein Klavier in seiner Wohnung hatte – „und das war Gift für ihn! Musik regte ihn in fast unglaublicher Weise auf“ (Brief vom 22. Januar 1889).[36] Darüber berichtete er dann genauer am 1. Februar 1890:

> Und nun setzte er sich ans Instrument und phantasierte. O, wenn Sie dies gehört hätten! Nicht eine Verkehrtheit! Stimmengewebe von tristanischer Feinheit! Pianissimi und dann wieder Posau-

35 Vgl. dazu den Brief Overbecks an Carl Fuchs vom 12. Januar 1889 (GSA 72/2704, veröffentlicht in: *Friedrich Nietzsche, Franz und Ida Overbeck. Briefwechsel*, hg. v. Katrin Meyer u. Barbara von Reibnitz, Stuttgart 2008, 255), in dem er von Nietzsches „Raserei am Klavier“ berichtet.
36 GSA 102/653,2.

> nenchöre und Trompetenfanfaren und Beethovenischer Grimm und jauchzendes Hineinsingen und wieder Sinnen, Träumen – es läßt sich nicht schildern. Einen Phonograph her! Die Wirkung danach auf sein Cerebralsystem war ganz gewaltig; er war wie umgewandelt danach. Vorzüglich![37]

Später erörterte er mit Fuchs alle technischen Details zur Vorbereitung der Opernpremiere (Herstellung des Klavierauszugs, des Orchestermaterials, des Textbuchs, der Einführung etc.). 1890 knüpfte Fuchs sogar Kontakte nach Berlin, um die Oper eventuell in der Krolloper aufzuführen. Köselitz berichtete Overbeck am 22. April 1890: „Dr. Fuchs war in Berlin, hat dem Director Engel[38] vom Krolltheater vorgespielt und diesen zu einer Zusage gebracht. Aber eine Premiere in Berlin […] vor einem […] Sommertheaterpublicum ist absolut nicht nach meinem Geschmack – und wahrlich nicht nur weil die Sache zu prekär wäre und schiefgehen könnte.“[39]

Schließlich entschied man sich dafür, die Premiere doch in Danzig vorzunehmen, wo ein Erfolg sicherer als in Berlin erschien. Angesichts all dieser Bemühungen um die technischen Details der Aufführung wurde Köselitz nicht müde zu betonen, welch großes Bedürfnis es ihm sei, eine große Dankesschuld abzutragen. Der intensive briefliche Austausch hielt bis in die frühen 1890er Jahre an, nahm danach aber im Lauf der Jahre ab, ohne an Intensität und persönlicher Wertschätzung zu verlieren. Köselitz legte dem Freund seine Lieder zur Beurteilung der Phrasierung im Hinblick auf eine angestrebte Veröffentlichung vor und organisierte Konzerte und Vorträge mit Fuchs. Die sich zusehends als belastend erweisende Herausgabe der Schriften Nietzsches absorbierte offenkundig so viel Kraft, dass Köselitz seinem Ärger in einem Brief vom 11. Januar 1894 Luft machte: „Ich bin wieder einmal veranlasst worden, der Schwester N[ietzsche]’s einen Fußtritt zu geben, und bin im Begriff, mich für solange, als diese Person lebt oder doch ihre Rechtsfähigkeit selbst geltend zu machen vermag, von dem Geschäft der Herausgabe N[ietzsche]’scher Schriften völlig loszusagen.“[40]

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, dass der intensive Briefwechsel, der auf einer engen Freundschaft beruhte und von gegenseitiger Wertschätzung geprägt war, schließlich – vermutlich aufgrund einer der Arbeitsüberlastung geschuldeten Verbitterung – nach seinem Stoßseufzer: „Aber Sie wissen, Briefe schreibe ich nur im äußersten Notfall“ (24. Februar 1912) – abrupt zum Erliegen kam. Fuchs hatte diesen Brief als persönliche Absage aufgefasst und darauf jeden weiteren Kontakt zu Köselitz abgebrochen.

---

37 GSA 102/653,2.

38 Engel war der Sohn des Kapellmeisters Jakob Engel, der als Ehemann von Auguste Kroll die Kroll’sche Opernbühne bis 1888 geleitet hatte. Sein Sohn übernahm nach dessen Tod das Etablissement und konnte die Kroll-Bühne angesichts des schwindenden Interesses des Berliner Publikums nur bis 1894 weiterführen.

39 *Franz Overbeck, Heinrich Köselitz. Briefwechsel*, 297.

40 GSA 102/653,3. Die Briefe von Peter Gast liegen im Goethe- und Schiller-Archiv nur in einer Abschrift vor; die Originale befinden sich im Besitz von Prof. Dr. G. Fuchs, Posen, zu dem aber kein Kontakt hergestellt werden konnte (Nachweis in Poznań nicht möglich).

Sein weitgespanntes Interesse machte Fuchs aber auch zu einem geschätzten Briefpartner mit Intellektuellen seiner Zeit weit über die engeren Fragen der Musik hinaus. Mit dem Kirchenhistoriker Franz Overbeck in Basel, mit dem er über den Nietzsche-Kreis in Kontakt gekommen war, tauschte er sich schon seit 1873 über theologische Fragen und Schriften aus – Fuchs hatte ursprünglich in Berlin zunächst Theologie studiert – und war später Adressat von Overbecks Berichten über den Krankheitszustand des gemeinsamen Freundes Nietzsche.[41]

1914 nahm Fuchs auch kurzzeitig Kontakt mit dem jungen Musikwissenschaftler Wilibald Gurlitt auf, der damals gerade bei Hugo Riemann in Leipzig promovierte. Es ging dabei zunächst offenbar nur um Korrekturfahnen einzelner Artikel für Riemanns Musiklexikon, dessen 8. Auflage (erschienen 1915) Gurlitt mit Riemann gerade vorbereitete.[42] In dem Zusammenhang berichtete Fuchs dem jungen Kollegen auch über eigene Arbeiten und Vorhaben, wie etwa die Herausgabe eines praktischen Choralbuchs, das im Vieweg-Verlag in Berlin erscheinen sollte (Brief vom 1. Juni 1914).[43] Immer wieder erörterten sie aber auch Fragen der Phrasierungslehre und der antiken Verslehre. Dabei verwies er Gurlitt auf Nietzsches Äußerungen über Riemann in den an Fuchs gerichteten Briefen Nietzsches, die in der Ausgabe der Gesammelten Briefe bei Schuster & Loeffler 1902 erschienen waren (Brief vom 9. Juni 1914).[44] Insgesamt betrifft der briefliche Gedankenaustausch aber nur einen kurzen Zeitraum im Juni 1914.

… als Pianist und Komponist

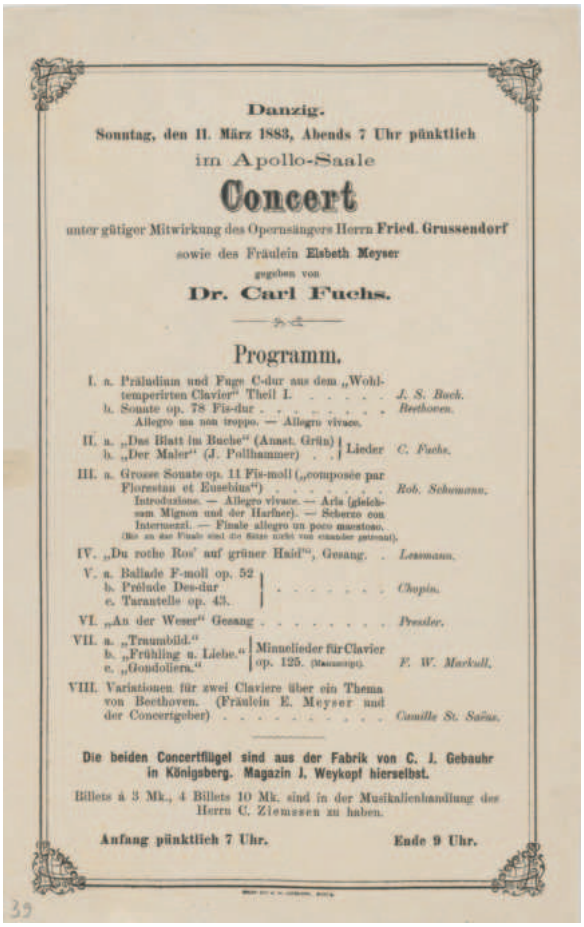
In den Briefen an Nietzsche beklagte Fuchs immer wieder seine berufliche Erfolglosigkeit ohne festen Brotberuf an einer Musikschule oder einem Konservatorium, ja auch die Stellung als Gesanglehrer an einem Gymnasium erschien ihm zuweilen attraktiver, als sich mit privaten Klavierschülern zu plagen und dadurch die Zeit für seine künstlerischen und wissenschaftlichen Tätigkeiten einschränken zu müssen. Daher sehnte er sich nach einer Veränderung seines Lebens, „um eine dritte Zeit zu gewinnen (nach der zweiten die nun mal dem Clavier und der ersten die den Schülern gehört)“ (2. September 1875, Nr. 710, KGB II 6/1.215).

41 Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, hg. v. Rudolf Brändle, Hildegard Cancik-Lindemaier, Hubert Cancik, Barbara von Reibnitz, Marianne Stauffacher-Schaub, Mathias Stauffacher u. Ekkehard W. Stegemann, Bd. VIII, Stuttgart 2008.

42 Gurlitt gab dann nach Riemanns Tod die 12. Auflage des Personenteils des Riemann Musiklexikons alleine heraus (Mainz 1959/1961).

43 GSA 72/2667 a.

44 GSA 72/2667 a.



Danzig.

Sonntag, den 11. März 1883, Abends 7 Uhr pünktlich

im Apollo-Saale

Concert

unter gütiger Mitwirkung des Opernsängers Herrn **Fried. Grussendorf**

sowie des Fräulein **Elsbeth Meyser**

gegeben von

Dr. Carl Fuchs.

Programm.

I. a.	Präludium und Fuge C-dur aus dem „Wohltemperirten Clavier" Theil I.	*J. S. Bach.*
b.	Sonate op. 78 Fis-dur. Allegro ma non troppo. — Allegro vivace.	*Beethoven.*
II. a.	„Das Blatt im Buche" (Anast. Grün)	*C. Fuchs.*
b.	„Der Maler" (J. Pollhammer)	Lieder
III. a.	Grosse Sonate op. 11 Fis-moll („composée par Florestan et Eusebius") Introduzione. — Allegro vivace. — Aria (gleichsam Mignon und der Harfner). — Scherzo con Intermezzi. — Finale allegro un poco maestoso. (Die an das Finale sind die Sätze nicht von einander getrennt).	*Rob. Schumann.*
IV.	„Du rothe Ros' auf grüner Haid'", Gesang.	*Lassmann.*
V. a.	Ballade F-moll op. 52	
b.	Prélude Des-dur	*Chopin.*
c.	Tarantelle op. 43.	
VI.	„An der Weser" Gesang	*Pressler.*
VII. a.	„Traumbild."	
b.	„Frühling u. Liebe."	Minnelieder für Clavier op. 125. (Manuscript). *F. W. Markull.*
c.	„Gondoliera."	
VIII.	Variationen für zwei Claviere über ein Thema von Beethoven. (Fräulein E. Meyser und der Concertgeber)	*Camille St. Saëns.*

Die beiden Concertflügel sind aus der Fabrik von C. J. Gebauhr in Königsberg. Magazin J. Weykopf hierselbst.

Billets à 3 Mk., 4 Billets 10 Mk. sind in der Musikalienhandlung des Herrn C. Ziemssen zu haben.

Anfang pünktlich 7 Uhr. **Ende 9 Uhr.**

Abb. 3: Danziger Konzertprogramm mit eigenen Liedern vom 11. März 1883
(Archivdatenbank des Goethe- und Schiller-Archivs der Klassik Stiftung Weimar, Public Domain)

Mit Konzerten und Hörstunden zu Riemanns Phrasierungslehre festigte er seinen Ruf als praktischer Musiker. Doch immer wieder betonte er den Zwiespalt, seine Arbeitsenergie zwischen den Aufgaben als Lehrer und Pianist sowie als Künstler und Schriftsteller aufteilen zu müssen, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Daher ließ er keine Möglichkeit aus, eine Anstellung in Basel oder an einer Musikschule (Mainz, Wiesbaden) zu erhalten bzw. selbst eine solche zu gründen (Hirschberg). Nietzsche empfahl ihn für das Conservatoire in Genf (Brief an Hugo von Senger, Nr. 634, KSB 5.254) und bestärkte ihn darin, vom ungeliebten Danzig nach Bonn zu wechseln (26. August 1888, Nr. 1096, KSB 8.402). Er selbst bemühte sich 1888 um eine einfache Berufung ohne Bewerbung in Rostock (22. Dezember 1888, Nr. 634, KGB III 6.396 f.). Aber alles blieb ohne Erfolg.

Die wenigen überlieferten Kompositionen von Fuchs – Klavierstücke und Lieder – sind bis auf die *Andachtslieder für Tempel und Haus* (1905) nur als Manuskripte erhalten, die sich im Nachlass in der Landesbibliothek Schwerin befinden.[45]

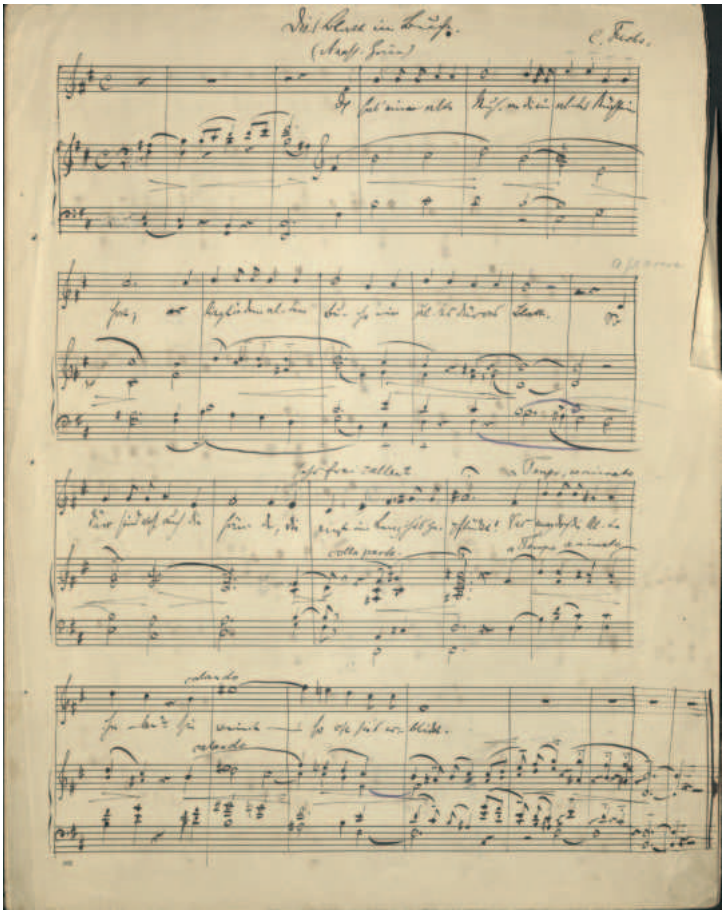


Abb. 4: Carl Fuchs, *Das Blatt im Buche (Anastasius Grün)*, Nachlass in der Landesbibliothek Mecklenburg-Vorpommern, Günther Uecker (NL 05-A-32, mit freundlicher Genehmigung der Landesbibliothek)

45 Hugo Sočniks Vermutung, dass der Briefwechsel und anderes wertvolles Material aus dem Nachlass im Zweiten Weltkrieg vernichtet worden sei, trifft also nicht zu (Hugo Sočnik, Art. „Fuchs“, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, hg. v. Friedrich Blume, Bd. IV, Kassel 1955, 1076–1078: 1077). In der Landesbibliothek Mecklenburg-Vorpommern befinden sich u. a. die autographen Lieder und Klavierstücke sowie Abschriften der Korrespondenz mit Heinrich Köselitz, Carl von Gersdorff und Franz Overbeck. Das Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar verwahrt den originalen Briefwechsel mit Heinrich Köselitz (GSA 102/314,1 und GSA 102/653,2) sowie den Briefwechsel mit Hugo Riemann von 1883 bis 1918 (GSA 72/2711 a). Für die Ermöglichung der Einsichtnahme in den Nachlass in Schwerin danke ich Frau Dr. Miriam Roner.

Seine Liedkompositionen lassen sich stilistisch dem Typus des Klavierlieds im 19. Jahrhundert zuordnen. Es handelt sich dabei um Vertonungen von stimmungsvoll sehnsüchtigen lyrischen Texten von Johann Wolfgang von Goethe, Conrad Ferdinand Meyer, Theodor Storm, Emanuel Geibel und Nikolaus Lenau, aber auch von damals populären zeitgenössischen Schriftstellern wie Eduard von Bauernfeld, Anastasius Grün, George Hesekiel, Josef Pollhammer, Friedrich von Schack, Max von Schenkendorf und Albert Traeger. Die meisten der überlieferten Lieder stammen aus dem Jahr 1868, als er in Berlin an der Kullak'schen Neuen Akademie der Tonkunst angestellt war und mit der Sängerin Clara Werner, seiner späteren Ehefrau, der auch einige Lieder gewidmet sind, konzertierte. Köselitz gegenüber äußerte er später, dass er dann aber vom Komponieren abgekommen sei, weil der spätromantische Stil seiner Zeit nicht dem entsprach, was er schreiben wollte und konnte (Briefe vom 30. April und 18. Dezember 1889).[46] Die Lieder sind meist durchkomponiert und zeigen einen durchaus eigenständigen Ton mit einer expressiven Textausdeutung durch überraschende harmonische Wendungen und tonmalende Begleitfiguren. Der durchaus anspruchsvolle Klavierpart verrät dabei den professionellen Pianisten. Kompositorisch weisen sie damit deutlich über bloß gefällige Gebrauchskunst hinaus.

Über die vierhändigen Klavierbearbeitungen zu Orchesterwerken von Georg Riemenschneider[47] – eine zu seiner Zeit übliche Form der Verbreitung – sind wir nur aufgrund seiner Korrespondenz unterrichtet. So erwähnte er Nietzsche gegenüber am 12. Februar und 5. Oktober 1873 Klavierbearbeitungen der Musik zu *Turandot*, einem *Todtentanz*, *Julinacht* und *Nachtfahrt* von Georg Riemenschneider (Nr. 411, KGB II 4.204 und Nr. 461, KGB II 4.301), betrachtete solche Arrangements aber als eine Nebenbeschäftigung ohne eigentlich künstlerischen Anspruch – vielmehr verglich er sie mit „Palmen im Blumentopf" (20. März 1875, Nr. 654, KGB II 6/1.81). Rückblickend musste er daher feststellen, dass er wohl zu wenig komponiert habe, was den Mangel an musikalischer Autorität und Reputation erkläre (22./23. Dezember 1888, Nr. 634, KGB III 6.398).

Was Nietzsche von den wenigen Kompositionen von Fuchs kannte und wie er sie beurteilte, lässt sich nicht sicher feststellen. Lediglich seine zehn Klavierstücke über neugriechische Volkslieder op. 1 mit dem Titel *Hellas* hatte Fuchs im Mai 1875 an Nietzsche geschickt, der sich im Juni bei ihm anerkennend bedankte: „Ich danke Ihnen sehr für Ihre Composition. Was Sie mit dem Klavier-Instrument zusammenhängen! Mir ist so etwas noch nicht vorgekommen. So etwas kann übrigens nur ein wirklicher Klavierist spielen, nicht so ein verunglückter Orchestrist, wie ich bin" (Ende Juni 1875, Nr. 458, KSB 5.66 f.). Seine eingeschränkten kompositorischen Aktivitäten fallen offensichtlich hinter seine Erfolge als konzertierender Pianist und Organist zurück. Er selbst verstand sich

46 GSA 102/314,1.

47 Theaterkapellmeister und Komponist sinfonischer Dichtungen und Opern (1848–1913), dem sich Fuchs wie seinem Lehrer Friedrich Kiel (1821–1885) freundschaftlich verbunden fühlte.

von Anbeginn als praktischer Musiker und Anwalt reproduktiver Kunst (*Virtuos und Dilettant*) und richtete seine Schriften zum Klavierunterricht (1869), zur Phrasierung (1885–86), zum musikalischen Vortrag (1884) wie auch zu Takt und Rhythmus im Choral (1911) immer primär an ausübende Musiker.

Er selbst war als Pianist hoch angesehen.[48] Die, die ihn haben spielen hören, rühmten seine brillante Technik wie seine überzeugende Kunst der Phrasierungspraxis.[49] Über ein Konzert in Zwickau 1892 bemerkte sein Freund Köselitz: „So sprechend, wie dieser Mensch spielt, ist wohl auch noch nicht claviergespielt worden!!“,[50] was Ida Overbeck 1898 nachdrücklich bestätigte.[51] Hugo Riemann würdigte ihn als den „eigentlichen Repräsentanten des phrasirten Spiels,“[52] was ihm andererseits den Ruf einbrachte, dass man bei ihm zu sehr das „Riemann docet“ höre (Köselitz an Fuchs am 5. März 1893).

Darüber hinaus wurde er auch als Vortragsredner geschätzt und entwickelte eine rege Tätigkeit mit Hörstunden in Danzig, in denen er klassische Klavierwerke vortrug und erläuterte. Er blieb in all seinen Aktivitäten aber doch in erster Linie Theoretiker und Musikschriftsteller. Auch wenn seinen musikästhetischen Schriften ein durchschlagender Publikumserfolg versagt blieb, brachte ihm sein Ansehen als Musikwissenschaftler 1904 den Titel eines Königlichen Preußischen Professors ein. In seinen musiktheoretischen Schriften liegt somit seine eigentliche Bedeutung, die Wagner wie Nietzsche, aber auch Riemann erkannten und ihn als Diskussionspartner durchaus schätzten.

Literaturverzeichnis

Besseler, Heinrich: *Das musikalische Hören der Neuzeit*, Berlin 1959

Gellrich, Martin: „Zwei Stadienmodelle zum Einstudieren von Werken. Zur Aktualität der Schrift *Virtuos und Dilettant* von C. Fuchs“, in: Heiner Gembris / Rudolf-Dieter Kraemer / Georg Maas (Hg.), *Musikpädagogische Forschungsberichte 1994*, Augsburg 1995, 52–72

Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. I u. III, München 1993

Rauschelbach, Uwe: „Die singende Seele. Denken und Schreiben ‚durch‘ Musik bei Nietzsche“, in: *Nietzscheforschung* 29 (2022), 85–118

Scheunchen, Helmut: „Carl Fuchs“, in: *Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen*: https://kulturstiftung.org/biographien/fuchs-carl

48 Werner Schwarz erwähnt in seinem Lexikonartikel zu Carl Fuchs, dass Franz Liszt sein Klavierspiel begeistert gelobt habe (Werner Schwarz, „Fuchs, Carl“, in: *Neue Deutsche Biographie* 5 (1961), 680 f.: https://www.deutsche-biographie.de/pnd116844086.html#ndbcontent). Vgl. dazu auch Max Regers Äußerung an Adalbert Lindner vom 21. April 1892, in: *Reger-Werkausgabe online*.

49 Siehe dazu auch die verschiedenen Rezensionen in *Urtheile ausgezeichneter Künstler und Musikgelehrten über Dr. Carl Fuchs als Clavierspieler*, Danzig 1894, 6, 8, 10 und 12.

50 Brief an Overbeck vom 12. Dezember 1892, in: *Franz Overbeck, Heinrich Köselitz. Briefwechsel*, 367.

51 Brief an Köselitz vom 16. Oktober 1898, in: *Franz Overbeck, Heinrich Köselitz. Briefwechsel*, 455.

52 *Urtheile ausgezeichneter Künstler*, 3.

Schwarz, Werner: „Fuchs, Carl“, in: *Neue Deutsche Biographie* 5 (1961), 680 f.: https://www.deutsche-biographie.de/pnd116844086.html#ndbcontent

Sočnik, Hugo: Art. „Fuchs“, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, hg. v. Friedrich Blume, Bd. IV, Kassel 1955, 1076–1078

Thiemel, Matthias: *Tonale Dynamik. Theorie, musikalische Praxis und Vortragslehre seit 1800*, Sinzig 1996

Adilson Feiler

The Critique of Christianity in Celsus and Nietzsche: From Sedition to Resentment

Abstract: Celsus of Alexandria's second-century invectives against the politics and culture of Christianity share prominent features with the problem of *ressentiment* as it emerges in Nietzsche's analysis of Christianity as characterized by feelings of revenge and hatred. Against this background, it is possible to suggest that Nietzsche's views of Christianity continue Celsus's much earlier criticism of Christianity. This pertains especially to the relationship between Church and state, since the Church tends to impose itself on issues that fall within the purview of the secular state. Both Celsus and Nietzsche, thus, highlight the subversive nature of Christianity in their respective critiques, and it is thus subversive nature of Christianity's relationship to the state that can be seen as a trigger of the *ressentiment* described by Nietzsche.

Keywords: Celsus of Alexandria, Christianity, Kingdom of God, Resentment

Introduction

Celsus of Alexandria is a highly relevant author for Nietzsche's ethical-political critique of Christianity. In his writings, Celsus conducts a political and cultural analysis of the essence of Christianity, noting how these elements influence the history of the Christian religion. *The Song of Mary*, for instance, exemplifies a morality of subversion to an established order of power. Thus, we can see how order and institutions stand in opposition to the essence of what is seen to be genuinely Christian.

Celsus of Alexandria, a Roman name, wrote in Greek. He was well-versed in Platonic philosophy, greatly interested in the religious and social phenomena of his time, and devoted to the legal order of the state. It is likely that his main work, Αληθης Λογος, or *The True Doctrine*, was written around 178, although most of the latter we only know through Origen of Alexandria's later criticism in *Contra Celsum*.[1] Celsus denied the

1 In his *Manual of Patrology*, Hubertus Rudolf Drobner reports: "The Alexandrian Platonist Celsus composed around 178 a polemical work titled Αληθης Λογος against the Christians" (Hubertus Rudolf Drobner, *Manual de Patrologia*, trans. Orlando dos Reis and Carlos Almeida Pereira, Petrópolis 2002, 74). *Against Celsus* was written in the third century by Origen of Alexandria (185–253). Little is known about Celsus' identity. Origen informs us only that he was a pagan philosopher. Historical records mention

Prof. Dr. Adilson Felicio Feiler, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Filosofia, Rua Dr Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte, 31720-300 Minas Gerais, Brazil, E-Mail: feilersj@yahoo.com.br. https://orcid.org/0000-0001-7352-927X

Nietzsche-Studien 54 (2025), 221–241 Published online Juli 26, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0005

divinity of Jesus, the descent of God into the world, and faith in divine providence, all of which he regarded as absurd. For Celsus, Christianity was a religion of depravity and sedition, constituting a constant threat to the state. In his writings, Celsus emerges as a highly polemical figure, criticizing how Christianity pitched itself as a new faith against the philosophy and politics of the state. He is considered a religious pagan with a Platonic disposition. He accused Christianity of introducing a schism within the Roman Empire. Celsus is seen as a conservative nationalist, viewing some of the main tenets of Christianity as a crude imitation of Greek philosophy, especially Socrates and Plato, which was devoid of anything new and, indeed, deforming Greek philosophy. Furthermore, he criticizes Christianity for being characterized by "magic," as he himself expressed: "After all, it was through magic that Jesus himself was able to perform those miracles that people believed he accomplished."[2] Christians contradict reason itself by attributing faith to ascetic priests who deceive their followers.

However, these followers of the Christian faith are not trained to question. Rather, they should "not inquire, but 'have faith' and 'your faith will save you.' And they add: 'The wisdom of the world is evil, madness is good'."[3] In other words, everything lowly and weak becomes good, and everything high and noble becomes evil. Therefore, motivated by a apparently degenerate psychology, "it is the psychology of Christianity; the birth of Christianity from the spirit of resentment, not from the 'spirit,' as believed – an antimovement in its essence, the very revolt against the domination of noble values" (EH, GM).[4] Everything that is considered high, strong, and biologically and psychologically healthy ends up being seen as dangerous and disturbing to the established order. "The one who, to Christians, was their leader introduced, a few years ago, this designation and was considered by Christians to be the son of God. Thus, they were deceived and maintained a corrupt conception of human life."[5] Christians are depicted as vulgar and incapable of interpreting allegories. However, Celsus does recognize how the Christian movement continues to grow, with important figures emerging, such as the apologist and martyr Justin. In the context of the ancient world, Christianity presents itself as a mass movement, gaining significant cultural and political influence. This religious mass movement, according to Celsus, imposes itself from the beginnings of the first communities as a subversive movement on the entire established social and

---

two Epicurean philosophers named Celsus – one lived during the reign of Nero and another during Hadrian's reign. However, it remains uncertain which of these individuals authored the text referenced by Origen.

2 Celsus, *On The True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, trans. R. Joseph Hoffmann, Oxford 1987, 1,6b, 65.

3 Celsus, *A Discourse Against the Christians*, 1,9, 69.

4 All English translations of Nietzsche's texts have been taken from the Stanford University Press edition of *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. All other English translations, unless otherwise noted, are my own.

5 Celsus, *A Discourse Against the Christians*, 1, 26c and d, 77–9.

political order, which was also emphasized by Nietzsche. This subversion, which leads to an uprising of the masses, is oriented toward the Kingdom of Heaven, interpreted as the Kingdom of God, before which everything else, namely, whatever is seen to belong to the world, is considered worthless. This disdain for the world is eventually translated into a guilty conscience, but also into resentment toward those who are devoted to the world.

Nietzsche's possible knowledge of Celsus is only speculation, since there are no direct mentions of Celsus in his writings, nor is there any mention of Origen's rejection of Celsus's views. However, Nietzsche's writings reveal several references to authors from the patristic period of late antiquity, such as Augustine, Bishop of Hippo. Augustine's thought understands the human being as a union of two metaphysically distinct substances: body and soul, with the soul being superior to the body, which mirrors Origen's earlier defense of the pre-existence of the soul. It might be possible that Nietzsche had some knowledge of Celsus and Origen through Augustine. At least, in the following passage from Nietzsche's notebooks, it is possible to note some aspects that are similar to both Celsus and Origen: the Christian prerogative of the soul over the body. "Paul, Augustine, Luther – the barbarization of Christianity by the Germanic tribes: the interdivine beings [*zwischengöttliche Wesen*] and the multiplicity of expiatory cults, in short, the pre-Christian point of view returns" (Nachlass 1885/86, 1[5], KSA 12.12). Another passage that highlights Nietzsche's interest in these authors from the first centuries of Christianity refers to Justin and appears in a letter addressed to Franz Overbeck dated June 22, 1880, in which he writes: "namely, Lüdemann's Anthropology of Paul and the book on Justin, which you have often mentioned to me. Then I would like Wackernagel's printed essay on the Brahmins and his other (unpublished?) one on Buddhism. Do you see it occasionally?" (no. 33, KSB 6.23).

The following discussion unfolds in three stages. It begins with an overview of how Celsus interprets various subversive manifestations of Christianity, examining how this movement, led by the community that inherited the teachings of its master, has positioned itself against the established order. I will connect Celsus's analyses of the Christians' stance toward the established order to Nietzsche's reading of how the Christian uprising takes form. In a second step, I will examine one particular aspect through which Christians claim supremacy over the established social and political order, that is, the appeal to the "Kingdom of God." Focusing on this expression, both Celsus and Nietzsche criticize Christianity, accusing it of abandoning and rejecting the world of life. Finally, in a third step, I will turn my focus on the question what it means, psychologically speaking, to deny the world and all that belongs to it: resentment.

I The Uprising of Christians in Celsus and Nietzsche

Subversion, as analyzed by Celsus, is seen as a counterforce; it is inspired by a sense of weakness that proves unable to confront and therefore subverts. It manifests itself in the feeling of resentment that is oriented toward the past, a feeling that repeats itself again and again. Celsus's and Nietzsche's criticism of Christianity converges in the "herd," since both revolt and resentment are features of herd morality. They are characteristic of those who, incapable of fighting, hide behind a subterfuge expressed in mass revolt and in a manifestation of hatred and resentment. Eugen Fink shows that Christianity begins through the slave revolt which itself can be seen as the beginning of morality.[6] Resentment as a retrospective feeling of revenge is considered so powerful that

> no flame devours as quickly as the affects of resentment. Annoyance, sickly susceptibility, impotence for revenge, desire, thirst for revenge, churning poison in all senses – for the exhausted, this is certainly the most harmful form of reaction: it produces a rapid depletion of nervous energy, a sickly increase in harmful secretions, of bile in the stomach, for instance. Resentment is forbidden in itself for the sick – their harm: unfortunately, also their most natural inclination (EH, Wise 6).

Celsus, thus, views Christianity's subversion of the state as a counterforce that prevents the state from affirming itself as the sphere of civil law and as the main force of social organization: "Christians are accustomed to form secret associations among themselves against the laws. These associations therefore constitute a transgression of the common law."[7] Only resentment can arise from such associations, which makes those who experience resentment suffer the most:

> Resentment, born of weakness, harms no one more than the weak themselves – in the other case, it presupposes a rich nature, a superfluous feeling, one whose control is almost proof of wealth. Anyone who knows the seriousness with which my philosophy pursued the struggle against feelings of revenge and resentment, even within the doctrine of "free will" – the struggle against Christianity is only a particular case of it – will understand why I highlight here my personal stance, my instinctual security in practice (EH, Wise 6).

Christianity, according to Celsus, can be considered to be an association that unites against civil law in a clandestine way: "The Christians are accustomed to have private assemblies, which are forbidden by the law."[8] Based on a higher power, Christianity arrogates to itself the right to transgress common law. This transgression concerns the notion of revolution which Nietzsche sees as inspired by resentment. Such transgression is associated with a pathological feeling which is an "incapacity to act and react to stim-

6 Eugen Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, trans. Joaquim Loureço Duarte Peixoto, Lisbon 1988.
7 Celsus, *A Discourse Against the Christians*, 1,1, 61.
8 Celsus, *Arguments of Celsus*, trans. Thomas Rodd, London 1830, 1.

ulation."[9] This inability to act is linked to resentment. According to Guy Elgat, resentment is triggered by a feeling of injustice.[10] In this sense, the Christian community, or association, is comparable to the Socratic stance of ceasing to follow teachings and laws, so that Christianity can be considered a movement of the "mediocrity of human beings that began with Socrates and Christ."[11] Christians express such mediocrity also by never explaining the content of what they believe: "Some of these are not willing either to give or receive a reason for what they believe: but are accustomed to say, 'Do not investigate, but believe, your faith will save you'."[12] As Domenico Losurdo notes with regard to the crisis of culture, "the liquidation of modernity, at once utilitarian and destructive, began with Socrates."[13] Nietzsche likewise criticized Socrates for his spirit of revolt, and thus for his resentment toward the established order and law:

> Is Socrates' irony an expression of revolt? Of plebeian resentment? Does he, as an oppressed person, enjoy his own ferocity in the thrusts of syllogism? Is he taking revenge on the noblemen he captivates? – As a dialectician, one holds an unyielding instrument in hand; one can play the tyrant as he does, exposing the other in conquering them, the dialectician leaves to his opponent the task of proving that he is not an idiot: he enrages, he simultaneously despairs. The dialectician takes away the power of the adversary's intellect – how? Is dialectic in Socrates just a form of revenge? (TI, Socrates 7)

The Christian doctrine represents no innovation, however, neither in its ethical aspect nor in the worship of images. There is no higher teaching, nor anything new, in Christianity, because its doctrine is derivative of other thinkers, such as Plato[14] and Seneca. And since Christianity is petty and filled with anger, it also lacks in virility, or strength:

> Nothing virile in it; full of petty anger toward all virile spirits. It roams around, subtle, curious, bored, prying – in essence, a personality of a woman, with feminine greed for revenge and feminine sensuality. As a psychologist, a genius of médisance [slander]; inexhaustibly rich in means for it, no one knows, like him, how to mix poison and praise. Plebeian in the lowest instincts, and related to Rousseau's resentment, therefore romantic – for under all romanticism growls and yearns Rousseau's instinct for revenge (TI, Skirmishes 3).

---

9 Vânia Dutra de Azeredo, "Ressentimento (Ressentiment)," in Scarlett Marton (ed.), *Dicionário Nietzsche*, São Paulo 2016, 364–6: 365.

10 Guy Elgart, *Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in "On the Geneaology of Morals"*, London 2017, 180.

11 Ingrid Flórez Fortich, "Nietzsche's *Übermensch*: The Notion of a Higher Aristocracy of the Future," *Civilizar* 10/18 (2010), 75–80: 76.

12 Celsus, *Arguments of Celsus*, 2.

13 Domenico Losurdo, *Nietzsche e a Crítica da Modernidade*, trans. Alessandra Siedschlag, São Paulo 2016, 21.

14 See Drobner, *Manual de Patrologia*, 156: "Fully recognized the Christian doctrine of the Logos, which could easily be harmonized with the Platonic or syncretic philosophy of the time, as well as its elevated morality and exemplary conduct of life, which would also be a goal of true philosophy."

This schism comes to the fore not only in a religious dimension but also in the spiritual and instinctual dimensions of lived experience. As such, one forgets that

> the deepest instinct of life, oriented toward the future of life, the eternity of life, is felt religiously – it is the very path to life, procreation as a sacred path … Only Christianity, with its fundamental resentment against life, made sexuality something impure: defiling the beginning, the presupposition of our life (TI, Ancients 4).

Nietzsche's critique of the divinity of Jesus is denouncing everything that the latter directs against life. Yves Ledure has a highly suggestive reflection on this issue: "The type Jesus, created by Nietzsche, paves the way leading to the advent of the divine. This faces a threefold condition: suppression of sin, the Kingdom of God in the heart, and a way of life."[15] These three conditions place Jesus diametrically in opposition to Judaism. Jesus as a Jew is nothing but a deserter from Judaism, as are Jewish Christians. Jesus was a great transgressor of Jewish law. Contrary to this interpretation, Celsus presents Jesus and the Christians not as a corruption of Judaism, but rather as its consequence:

> Though we do not believe in the ancient fables, which ascribe a divine origin to Perseus, Amphion, Æacus, and Minus, yet at the same time their deeds are demonstrated to be mighty and admirable, and truly super-human, in order thar what is narrated of their origin may not appear to be improbable. But (speaking to Jesus) he says: "What beautiful or admirable thing have you said or done, though you ware called upon in the temple to give some manifest sign that you were the son of God?"[16]

> He is not a movement against the Jewish instinct, he is its own consequence, one more inference in its terrifying logic […], in everything that on earth triumphed, power, beauty, self-affirmation, the instinct of resentment, here turned into genius, had to invent another world, from which the affirmation of life appeared as bad, as condemnable in itself (A 24).

Once again, we can confirm how Nietzsche distances himself from Celsus's interpretation of Jesus as an example of revolt against Judaism:

> In that moment they felt themselves in revolt against the order, they understood Jesus, in retrospect, as in revolt against the order. Until then, their picture lacked this warrior trait, a characteristic of saying no, doing no, more the contrary. Clearly the small community did not understand the main point, what was exemplary in this way of dying, the freedom, the superiority over all feeling of resentment: a sign of how little they understood him (A 40).

Celsus recognizes in the miracles performed by Jesus actions that occur through magic, that is, actions that do not demonstrate his divinity. Attracted to those who followed him, Jesus clearly did not command with the authority of a valiant general. Celsus there-

15 Yves Ledure, *Nietzsche et la Religion de l'Incroyance*, Paris 1973, 175.
16 Celsus, *Arguments of Celsus*, 7.

fore also finds no support for the divinity of Jesus[17] in the idea that, from the beginning, Jesus knew about the Passion of Christ, his way of sorrow and suffering. The latter, the Passion of Christ, was nothing but a fantasy of Jesus's disciples.

It is nonsensical to believe that the Son of God must ascend into heaven. Rather, the foundation of Christian religion is rebellion and a coercive denial of reason, which makes it the opposite of Buddhism:

> Prayer is excluded, as well as asceticism, no categorical imperative, no coercion whatsoever, even within the monastery (– one can leave it –). All these would be means to strengthen that enormous excitability. Precisely for this reason, it also does not ask that we combat those who think differently; nothing is more opposed to its doctrine than the feeling of revenge, of aversion, of resentment (– "enmity does not end enmity": the moving refrain of all Buddhism) (A 20).

To attract followers, Christians misinterpreted ancient conceptions of conscience to trigger fear and terror, finally also refuting scientific reason:

> When the center of gravity of life is placed not in life but in the "beyond" – in nothingness – life is stripped of its center of gravity. The great master of personal immortality destroys all reason, all nature in the instinct – all benefit-promoting, future-guaranteeing qualities in the instincts become suspect (A 43).

Christians blindly surrender to God, repeating that everything is possible with God, affirming a definitive life in His Kingdom. But what are the implications of defending the advent of this Kingdom?

II Celsus and Nietzsche and Their Assaults on the Christian Notion of the "Kingdom of God"

Nietzsche criticizes the creation of the idea of a supernatural Kingdom of God[18] as the strongest expression of revenge in response to the death of Jesus; for Tobin Siebers, "'Resentment' is only the most recent word for revenge, and the problem of revenge enters the ethical tradition at its inception,"[19] thus, as an anti-gospel:

---

17 As Drobner puts it: "The Judeo-Christian figure of a Messiah, and his personification in Christ, seemed to him utterly ridiculous. Christ would be merely a charlatan and sorcerer, and his apostles would have merely invented the myth of his resurrection. In comparison with this, the philosophical faith of the Greeks in God seemed to him, in rationality, far superior to Christianity" (Drobner, *Manual de Patrologia*, 156–7).

18 Anything that goes beyond this world evokes an idealistic vision, highly criticized by Nietzsche, or as Aaron Ridley noted: "Nietzsche's objection to idealism is not merely that it falsifies the world – by claiming that there is a God, for example, or that freedom in the 'metaphysical superlative sense' is possible" (Aaron Ridley, "Nietzsche: *The Anti-Christ*, *Ecce Homo*, *Twilight of the Idols*," in Robert B. Pippin (ed.), *Introductions to Nietzsche*, Cambridge 2012, 215–39: 227).

19 Tobin Siebers, *The Ethic of Criticism*, New York 1988, 124.

> But his disciples were far from forgiving this death – which would have been evangelical in the highest sense, or even offering themselves to a similar death with gentle and calm peace in their hearts … Precisely the most un-evangelical sense: revenge once again prevailed. This matter could not end with that death: "reparation" and "judgment" were needed (– and what could be less evangelical than "reparation," "punishment," "bringing to judgment"!). Once again, the popular expectation of a Messiah came to the forefront; a historical moment was seen: the "Kingdom of God" will judge its enemies (A 40).

For the masses, the "herd," whatever is seen as evil does not originate in God but in the material world. The opposition between God and the material world thus is responsible for the moral denigration of nature: "the opposition between a noble morality and a chandala morality born of resentment and impotent revenge" (A 45). From beginning to end, morality ensures that the entire cycle of events is marked by determinism. For this reason, "removing moral values from the place of a higher value, which dominates and gives meaning to all values, will only be possible by destroying this value instituted by morality itself."[20] Or as Celsus noted: "Good and evil, in the moral sphere, can neither diminish nor increase, nor does God feel the need for further correction, because they do not operate in a correct and perfect manner, as a man would when making something."[21] The Christian idea of angels and demons has fostered a corruption of Greek thought. The worship practices of all peoples are valid, and, for that reason, those of the Hebrew tradition cannot be considered superior to the others. The Christian god is the god of magic, thus a god who deceived everyone. "The disciple of Jesus, not be able to adduce anything respecting him that was obviously manifest, falsely assert that he foreknew all things."[22] For this reason, according to Nietzsche, institutional or ecclesiastical Christianity operates with a falsification of the gospel, just as Nietzsche asserts that the gospel died on the cross when ethical practice was forgotten in favor of doctrinal morality. In Celsus's arguments, we can witness a similar criticism, although he places greater emphasis on superstition as an example for such falsification as it becomes manifest in magic and the Kingdom of Heaven. There is, then, a contradiction at the core of Christianity as it combines elements from the ancient Greek and Jewish traditions. Christians do not demonstrate, or explain, the content of their doctrine, but instead they only teach a kind of faith. For Christians, human wisdom is foolishness before God.[23] As a consequence, Christian teachings are focused on divine wisdom, and such teachings can only be successful among the ignorant. This is why Nietzsche sees an urgent need to re-evaluate all values of modern culture, or as Oswaldo Giacoia Jr. reminds us: "One of

20 Roberto Machado, *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro 1984, 100.

21 Celsus, *A Discourse Against the Christians*, IV, 69, 163.

22 Celsus, *Arguments of Celsus*, 9.

23 Karl Jaspers reflects on the contradiction that Christianity operates by turning man into God, when, in fact, God becomes man in Jesus: "That God has become man means that man should not seek his beatitude in the hereafter, but rather found his heaven on Earth" (Karl Jaspers, *Nietzsche y el Cristianismo*, trans. Alberto Ciria, Barcelona 2021, 8).

the most striking aspects of Nietzsche's work lies in his devastating critique of the ideals and values revered by modern culture."[24]

Among Christian cultural idea, Celsus and Nietzsche are equally critical of the idea of the "son of God." Both Celsus and Nietzsche view this idea as nothing more than the exaltation of the vengeance of one who considered himself to be the son of God. Nietzsche adds that, with Jesus's death on the cross, Jewish vengeance once again comes into play:

> their vengeance was to extravagantly exalt Jesus, to separate him from themselves, as the Jews of old, in revenge against their enemies, had separated from themselves and elevated their God to the heights. The only God and the only son of God: both products of resentment (A 40).

> But the Christians argue sophistically, when they say that the son of God is *the world itself*. And the accusation is strengthened by this, that the world which was announced by the Christians to be the son of God, was not a pure and the holy *word*; but a man was most disgracefully punished and put to death.[25]

Man was created and placed in Paradise, but, because of sin, he was expelled to live in a place opposite to the Garden of Eden. The divinity of Jesus cannot be proven on the basis of prophecy, as it must indeed be proven, and this is also the case with regard to immortality:

> Christianity has waged a mortal war from the darkest corners of bad instincts against all feeling and reverence and distance among men, that is, against the assumption of all elevation, every growth of culture – with the resentment of the masses forging its main weapon against us, against everything noble, joyful, magnanimous on earth, against our happiness on earth … The "immortality" granted to every Peter and Paul has so far been the greatest, most malicious attack on noble humanity (A 43).

Christian sedition has led to the destruction of religion and civil society. Christians do not teach anything very wise, unlike Heraclitus, who understood what it meant to preach to a statue which is the same as preaching to a wall.[26] Neither God nor the hero is distinct from this. In Christianity, inertia is expressed in its weakness and inability to fight: "the corruption, the perversion of human instincts"[27] leads to a "resentment [that] itself becomes creative and generates values: the resentment of beings to whom the true reaction is denied, of deeds only by an imaginary revenge does it gain reparation" (GM I 10, KSA 5.270). The resentful one feels the need to turn outward, seeking in the external a basis for acting, instead of turning inward like one who creates values. Those who are resentful act as though they always have felt the need for an external arbiter to constrain their action, a kind of absolute. For this reason, they do not truly act but rather react.

---

24 Oswaldo Giacoia Jr., *O Leitor de Nietzsche*, Rio de Janeiro 2022, 10.

25 Celsus, *Arguments of Celsus*, 11.

26 Celsus, *A Discourse Against the Christians*, VII, 259.

27 Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, 146.

This reactionary stance of those who are resentful should not be confused, however, with naivety and meekness, but it is rather related to perversion in the way in which Celsus understands the Christians' attitude of subverting civil laws and ordinances in order to establish their own. This point aligns with Nietzsche's observation that "the man of resentment is neither frank, nor naive, nor honest and straightforward with himself" (GM I 10, KSA 5.272). The resentful one's attitude is one of constantly seeking refuge in subterfuge, hiding and using intelligence as a powerful weapon through which their instincts and other natural characteristics are undermined. Likewise, he makes his capacity for not forgetting one of his greatest curses, so that, at all times, the insults and indignities recorded in his memory are continuously and permanently held before him, poisoning his actions and, by extension, the actions of others. If, according to Celsus, Christians are therefore seen to have an attitude of sedition toward civil authorities in the name of obedience to a supreme God, then this very attitude also ends up influencing the mass of people: "For of assemblies some are public, and these are conformable to the law of the land; but others are secret, and these are such as are hostile to the laws; among which are the Love Feasts of the Christians."[28] Christians, thus, also seek to direct others toward their own resentment. This needs to be done through a simple submission to faith in this one and almighty God[29] from whom they solely expect to receive something, thus exempting them from acting, since their own action means nothing before the magnitude of such a God. This same God always serves as a background to every action, so that the acting man no longer counts but only God for whom, to whom, and through whom one acts. God becomes the orchestrator of every action, stripping humans of any ability to create, creating nothing but hatred and revenge, properties typical of the resentful man.

Like Celsus, Nietzsche also refers to the struggle between Rome and Judea:

> "Rome against Judea, Judea against Rome": – there has never been a greater event than this struggle, this question, this moral opposition. Rome saw the Jew as something like anti-nature itself, as if it were its antipodal monster; in Rome, Jews were considered "guilty of hatred toward the whole human race" […]. As for the Jews, what did they feel toward the Romans? This can be understood from a thousand signs; but it suffices to recall John's Apocalypse, the wildest of invectives that revenge has in its conscience […] the deep coherence of the Christian instinct when it associated precisely this book of hatred with the name of the apostle of love (GM I 16, KSA 5.286).

Rome represents an aristocratic instinct that, in the multiplicity of gods, enables its citizens to indulge in a warrior instinct, which consequently results in nobility and elevation. For the Romans, individuals hold a place of prominence that is threatened by the Jewish hatred and revenge instinct. To prevent hatred from prevailing, it is necessary

28 Celsus, *Arguments of Celsus*, 1.

29 Claudio Moreschini, reflecting on Celsus's polemic against the Christians, observes "his refusal of the fact that God or the son of God has never descended or can never descend among men" (Claudio Moreschini, *História da Filosofia Patrística*, trans. Orlando Soares Moreira, São Paulo 2008, 98).

to counterattack the degenerate Jewish-Christian instincts, themselves expressed under the banner of love and altruism. To what extent does all this cultivation of love and altruism express itself in the form of resentment?

III Christian Denial of the World as an Effect of Resentment

Resentment[30] is expressed subtly. This is underscored by the allusions to love and meekness with which Christians have sought to justify their actions, but which, at their core, are driven by hatred and revenge and, therefore, by reaction. In this sense, Thomas Bertonneau's reference to the role played by revenge in the context of resentment is crucial: "Christianity shares with Judaism the ability to provoke resentment against its own persistent undermining of resentment. Nothing infuriates the critics of Judaism and Christianity […] more than the gentle admonition to turn the other cheek."[31] Thus, as Celsus shows in his writings, in their sedition against the established order, Christians are involved in "persuading stupid auditors to believe in these miracles."[32] Nietzsche, in turn, finds resentment expressed through anarchism:

> resentment: today, this plant blooms most splendidly among anarchists and anti-Semites, […] like the violet, though with a different scent. And as like will always breed like, it is not surprising to see emerging, precisely from these circles, attempts, as there have been enough already […] to sanctify revenge under the name of justice […] and then to promote, with revenge, all reactive affections (GM II 11, KSA 5.309–10).

Resentment establishes its presence through malice, hatred, and revenge and it is therefore connected to perversion, anarchy, and sedition. It is unbearable for the resentful to encounter the instinct of strength, the affirmation of life-promoting instincts.[33] In their hostility to life, the resentful find their main tool in the ascetic ideal executed by the ascetic priest:

---

30 According to Keith Ansell-Pearson, resentment consists of a negative feeling against the oppressive master: "a reactive and negative sentiment against the oppressive masters which Nietzsche calls 'ressentiment" (Keith Ansell-Pearson, "Nietzsche: *On the Genealogy of Morality*," in Pippin (ed.), *Introductions to Nietzsche*, 199–214: 205).

31 Thomas F. Bertonneau, "Celsus, the First Nietzsche: Resentment and the Case Against Christianity," *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology* III/1 (1997), 1–14: 1.

32 Celsus, *Arguments of Celsus*, 14.

33 Ridley reflects on Christianity's contradiction of having placed itself against life: "Christianity failed by treating Christ as an exemplar, and thus falsifying the meaning of his 'way of life'" (Ridley, "Nietzsche: *The Anti-Christ*, *Ecce Homo*, *Twilight of the Idols*," 230).

> an ascetic life is a contradiction: here, a unique resentment dominates, that of an insatiable will to power that wishes to master, not something of life, but life itself, its larger, deeper, and fundamental conditions; here, an attempt is made to use force to block the source of strength; here, the gaze turns rancorous and treacherous against physiological flourishing itself (GM III 11).

The force the resentful use to attack the source and root of all strength consists in counterforce, in that movement of anarchy, of destabilizing the established order in favor of dismantling and unbalancing the order promoted by the strong, noble, and fortunate. Strength, nobility, and the good fortune of the nobles are unbearable to the resentful, which is why they do not act, as they show themselves to be incapable of acting, but instead react. This is reflected in hatred, in revenge, and "these [...] men of resentment" are "physiologically unfortunate and consumed, a whole world trembling with subterranean revenge, inexhaustible, insatiable in outbursts against the fortunate" (GM III 14, KSA 5.370). It is precisely in the cheerful and fortunate that the resentful seek to instill a sense of guilt as a disease that not only affects those who suffer from it, but, more than that, this disease spreads:

> "I suffer: someone must be guilty of this" – so thinks every sick sheep. But the ascetic priest, the pastor, tells them: "That's right, my sheep! Someone must be guilty: but you are that someone – only you are guilty of yourself!" ... This is bold enough, false enough: but with this, at least one thing is achieved, as I said, the direction of resentment is changed (GM III 15, KSA 5.375).

The direction is changed in the sense of turning backward, so that the direction of force becomes contrary, a counterforce. The ascetic priest uses concepts like guilt, sin, and sinfulness "to make the sick harmless to a certain extent, to make the incurable destroy themselves, to rigorously turn the lightly ill back toward themselves, turning resentment backward" (GM III 16). Sedition, according to Celsus's critique of Christianity, is motivated by a backward-directed force that "perverted the doctrines of the Greeks and barbarians,"[34] as Nietzsche highlights with regard to the phenomenon of resentment as a counter-feeling, a feeling turned backward. Just as in sedition, resentment is driven by a counterforce and, for this very reason, it does not build, it does not create, it only degenerates. In the words of Robert B. Pippin, resentment promotes a decadent physiology: "That is why Nietzsche's images of modernity are physiological images of a final or decisive exhaustion and illness."[35] As in Celsus, sedition functions as a disease and exhaustion of life, as a "slave rebellion in morality: creative resentment. The crushed, oppressed, denied the real reaction" (Nachlass 1887, 8[4], KSA 12.334). Beyond their failure to perceive that they are merely engaged in a reaction, those who suffer from resentment also perform an inversion: "trying to interpret one's resentment as

34 Celsus, *Arguments of Celsus*, 23.

35 Robert B. Pippin, "O suposto adeus de Nietzsche: o Nietzsche pré-moderno, moderno e pós-moderno," in Bernard Magnus / Kathleen Higgins (eds.), *Nietzsche*, trans. André Oídes, São Paulo 2017, 301–32: 308.

virtue (sense of justice), one's anxious humility as 'humility,' inoffensive 'cowardice'." Thus, once again, as previously noted, resentment acts subtly, so that it is not identified as such, but as something opposite to what it really is, as in the case of Rousseau and Victor Hugo, as Nietzsche noted in a letter: "Victor Hugo, all the romantics, even the most refined romantics, like the Goncourt brothers are all merciful to the mafia-masked Rousseau – I suspect that something of the mafia's resentment can be found at the heart of romanticism itself" (letter to Heinrich Köselitz, November 24, 1887, no. 958, KSB 8.203–4).

The movement of sedition imposed by Christians against the established civil order – sedition conducted, according to Celsus, stealthily, in darkness, subtly – maps onto the resentment that Nietzsche discovers in the romantics, who, under an image of mercy and compassion, act like a "mafia" in order to undermine the foundations of established structures. "But, according to the Christians, the son of God is punished by the devil, who also punished us in order that through this we may be exercised in endurance."[36] Once again, sedition and resentment appear side by side as movements that infiltrate with the intent to dismantle, rupture, belittle, and denigrate. The subtlety with which these manifestations are felt through representative slogans of messianic promises inevitably leads their victims into their trap.

Magic, according to Celsus's, is one of the tactics Christianity has employed since its founder, Jesus. As in those cases of healings, resurrections, and the multiplication of bread that are narrated in the Gospels, many adherents of Christianity are eager to solve their problems through an interventionist escape like magic.[37] Such magic interventions act as a deviation from the natural standards that govern life in order to open up a dimension beyond life. Therefore, Christians separate themselves from the natural order, establishing another order, the supernatural order, guided by the idea of a "Kingdom of God." Those who are weary of this world, of life, and who consider themselves incapable of acting in this world, surrender to an idea that denies the world, which itself leads to that kind of hatred of, and repulsion from, life that comes to the fore in the backward feeling of resentment, a feeling that aims at another world, the Kingdom of God itself. The latter emerges as a domain that denies the world in favor of an afterlife, thus leading to a rupture with the world of life.

In defending the Roman Empire, Celsus also defends the polytheistic religion of the empire. The diversity of divinities, according to Celsus, is much more realistic than Christian monotheism since it is able to accommodate the diversity of people that comprise the empire. In contrast, Jewish-Christian monotheism ultimately evades the realism

36 Celsus, *Arguments of Celsus*, 28.

37 According to Moreschini, it seems that "Celsus had a certainly not superficial awareness of his Christian adversaries and their fundamental doctrines. For example, he was well-informed – to the point of making it a basic issue of his anti-Christian polemic – about the Jewish origin of Christianity and the reason that provokes the separation between Jews and Christians, namely, their different opinion about the coming of the Messiah prophesied by the Scriptures" (Moreschini, *História da Filosofia Patrística*, 101).

advocated by Celsus, and it forces the diversity of people to conform to a single God who is alien to their way of life. Jewish-Christian monotheism acts by displacing that which is genuine and authentic in each person's life, forcing them to partake in an anti-realism. This phenomenon, according to Nietzsche, translates into a herd morality and, consequently, into the denigration of the human animal, depriving it of its *tópos*: the earth, situating it in a beyond that is opposed, and even hostile, to everything that inspires life in this world. To borrow Celsus's terminology, it commits true sedition, a rupture with demands of the world and of life in order to surrender to an otherworldly realm, fictitious and devoid of lived experience. Without the enjoyment of experiences proper to the world of life, one experiences a non-creative backward feeling, a feeling of resentment, instead of experiencing a truly creative feeling – a forward-directed feeling.[38]

While feeling is characterized as an experience of fullness in each lived moment, resentment is characterized by an experience of closure and rupture in which life is not understood in its full scope but in a headless segmentation, where nothing is created. In resentment, forces are not promoted, and thus everything degenerates, since forces are only creative when they are directed outward, whereas their inward turn leads to degeneration. While true feeling unites, resentment separates, making the movement of creation incapable and impotent. By opposing the instinctual world, Christians prevent the discharge of force, and nothing remains of the movement of creation but resentment and degeneration.

What creates values is an outward direction of forces that appears as a form of agency without external foundations. Without such external foundations, the creation of values also foregrounds the source of this agency: it is a movement toward the self that, in addition to creating values, also is a movement toward the affirmation of life. Turning toward oneself implies a movement contrary to Celsus's criticism of what he views as Christian sedition: "For as most of these are depraved characters, who deceive the vulgar, and persuade them to assent to whatever they please, this also take place with the Christians."[39] In contrast, turning toward oneself is equivalent establishing unifying bonds, to fostering an organic totality. The latter can only exist to the extent that it is supported by true feeling, experiencing things in their depth and fullness. On the other hand, resentment causes alienation from oneself and therefore rupture and

38 On the resentment that can be inferred from the invention of the death of the son of God, Adele Monaci Castagno says: "Celsus introduces a prosopopoeia when he makes a Hebrew speak, in his place, who addresses Jesus directly with a first speech, criticizing his illegitimate birth, social and cultural poverty, and the fact that he is a magician and charlatan and not the son of God. The Hebrew then delivers a second speech against the Christians who came from Judaism for having abandoned the law of their fathers, for having believed that the son of God was a criminal with an infamous death and for having invented stories to mask such a shameful event" (Adele Monaci Castagno, "Orígenes," in Angelo di Berardino / Giorgio Fedalto / Manlio Simonetti (eds.), *Dicionário de Literatura Patrística*, trans. José Joaquim Sobral, São Paulo 2007, 1305).

39 Celsus, *Arguments of Celsus*, 2.

division. In the political sense of Celsus's critique, Christianity ultimately contradicts its own principles in its assault on the state. Instead of creating unity with the Empire, it breaks with it; instead of feeling in unity with it, it resents it, as a dangerous rival who inflicts all sorts of misfortunes, when it could actually be seen as a stimulus to unleash an ever-greater quantum of forces. However, from the Christian perspective, this rivalry is read in moral terms, so that it becomes impossible to perceive the state as a provocative instance to unleash creation. Christianity prefers to break with the state, treating it as a hostile force that prevents the fulfillment of its capacities and potentialities. The state involves laws and regulations, as Walter Kaufmann noted in demonstrating how faith in Christ has operated as a kind of revenge among Jesus' followers, especially for Paul: "he conceived faith in Christ as a substitute. This was his 'escape' and 'perfect revenge' against the law and those who followed it."[40]

The Christian subversion of law and the state that Celsus characterizes in terms of sedition also appears when Nietzsche points out the reason for Jesus's condemnation to death.[41] The German term used is *Aufruhr*, which can be translated as disturbance, revolt against some established order. In this specific case, the established order is Judaism itself, the civil and religious institution responsible for organizing the social life of the time. For this reason, one asks: "'who killed him? Who was his natural enemy?' – that question burst forth like lightning. Answer: dominant Judaism, its highest class. In that moment, they felt in revolt against the order, they understood Jesus, in retrospect, as in revolt against the order" (A 40).

The sedition against the established order that Celsus attributes to Christians is attributed by Nietzsche not to Jesus himself but to the Jewish community's understanding of Jesus's actions, which Nietzsche regards as a misinterpretation. This becomes obvious in the following passage: "It is clear that the small community did not understand the main point, what was exemplary in this way of dying, the freedom, the superiority over all feeling of resentment" (A 40). When the Nietzsche mentions community, he refers to the community of disciples, thus the emerging Christian community, as the one that did not understand the death of its master. Therefore, their response was none other than resentment, revenge, and hatred expressed in the phrase "Kingdom of God" as a testament against the world, in the name of a Kingdom that is established beyond the earthly world of life. This rupture and sedition apply to the world as a whole, not merely to political institutions, as Celsus claimed: "And the accusation is strengthened by this, that the world which was announced by the Christians to be the son of God, was not the pure and hole *word*; but a man who was most disgracefully punished and put to death."[42] Sedition

40 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Antichrist*, 4th edn., Princeton, NJ 1974, 344.

41 Jesus himself is, according to Karl Jaspers, instrumentalized by Christianity in order to fulfill its own ends: "Jesus is therefore not, for Nietzsche, the source of Christianity, but merely a means that Christianity uses, among others, to fulfill its own ends" (Jaspers, *Nietzsche y el Cristianismo*, 18).

42 Celsus, *Arguments of Celsus*, 11.

against the world in its entirety is marked by resentment as the ultimate expression of counter-feeling. The instinct of revenge drives, in Nietzsche's view, the Christian disciples of Jesus to implement sedition precisely because of their inability to grasp the scope of Jesus's redemptive act: "to offer themselves to a similar death, with mild and gentle peace in the heart" (A 40). This instinct for revenge gives rise to the need to separate as a punishment for the debt incurred. Thus, paying this debt is placed on the horizon of the Kingdom of God, on the horizon of an eschatological promise. For Celsus, this break with the with the reality of the world, and with the reality of civil society, in favor of a fictional reality located in a beyond relies on magic and other superstitions: "Certainly you Christians will not say, that Christ, when he found that he could not induce the inhabitants on the surface on the earth to believe in his doctrines [...] persuaded those that dwelt there."[43] Or as Nietzsche noted: "the Christian ideal as a caricature and degradation of divinity" (Nachlass 1887/88, 11[95], KSA 13.44). In this beyond – surpassing the earthly, sensible plane of life – "the 'Kingdom of God' will judge its enemies" (A 40).

It is against this background that one of the greatest contradictions emerges in the purest evangelical sentiment: if "the gospel was precisely the presence, the realization, the reality of this 'Kingdom of God'" (A 40), then Christians traded reality – earthly life of Jesus – for the promise of an eschatological future that will come to judge the present time, condemning it as the one responsible for Jesus's death. The sedition of Christians was carried out within life itself, which is the life of this world, exchanging it for a future life, located in a fictitious and fantastical dimension, called the "Kingdom of God," when, in fact, the evangelical Kingdom of God, in its most genuine sense, belongs to this world, against which no kind of sedition should be committed, under penalty of going against life itself. This standing against life is nothing more than a product of resentment: "The only God and the only son of God: both products of resentment" (A 40). Resentment is the movement of breaking with life itself, placing oneself in a position contrary to its affirmation, encompassing all kinds of ruptures as a negation of unity: "Christianity, Revolution, Slave Uprising, equal rights, philanthropy, love of peace, justice, truth: all these grand words have value only in struggle, as a banner" (Nachlass 1887/88, 11[135], KSA 13.62). The earthly life of Jesus can be seen as the greatest testimony to a unity between God and the human being, which does not allow for sedition, nor for feelings contrary to this unity, such as resentment. The countermovement, which produces resentment, constitutes one of life's main opponents.

By provoking all sorts of divisions, resentment prevents strength, the fundamental ingredient for fostering creation. This movement of creation is directed forward, aiming to continuously produce good news. The movement of creation combats everything that leads in the opposite direction of strength, such as feelings of guilt, revenge, and sin: "Jesus had abolished the very concept of 'guilt' – he denied any gulf between God and man, he lived this unity of God and man as his 'good news'" (A 41). The life and testimony

43 Celsus, *Arguments of Celsus*, 12.

of Jesus, unlike the movement originating from him and corroborated by his disciples, was directed toward consolidating unity. And this unity is made present by Jesus's own life in this world, with all its events and vicissitudes, including those that might seem trivial or meaningless. Jesus made each gesture and word a testimony of complete life, which invites one to accomplish everything, from helping an animal that falls into a pit on the Sabbath to paying taxes to Caesar. For this reason, Jesus's testimony does not reveal any trace of dissent or sedition, nor does it display any mark of resentment. On the contrary, his whole life, each concrete gesture and word, constitutes an affront to sedition and resentment. Christianity, understood as Christendom, constitutes a denial of Christlikeness or Christianity: the Christian fact, its most original and genuine dimension. This originality cannot be reduced to a solipsistic rationality that tends to subject everything to the criterion of truth, using logical-rational mechanisms that are therefore distant from singular experiential reality: "Reducing the fact of being Christian to Christendom, to taking it as true, to a mere phenomenality of consciousness, means denying Christianity" (A 39). What is genuinely Christlike is irreducible to rationalizing and moralizing mechanisms, since it passes through a concrete experience that is unique, singular, and therefore translates life into its dimension of indissoluble unity in which no trace of sedition has a place.

When we speak of unity, some important clarifications are necessary. Unity cannot be confused either with the sum of parts, in the sense of a set of differences simply placed side by side, nor as a homogeneous mass, in which the differences of the parts have been lost. Rather, unity is distinguished by the dimension of differences that show themselves as differences in continuous interaction, marked by struggles for mastery, which constitute the guarantee of strength. This struggle among differences for mastery finds a serious threat in Christian morality as it imposes order to maintain pacification and to achieve equality. Now, from this conformist and passive pacification, no stimulus can be generated that would lead to the release of strength. For this reason, the outcome of this passivity ends up being instinctual deterioration and degeneration, that is, illness.[44] And those affected by this illness have no choice but to rupture, motivated not by strength but by counterforce, stemming from envy and malice, typical of those who, feeling incapable of a movement of overcoming, harbor resentment.

Therefore, the unity presented above refers to the movement of strength that overcomes sedition and separation by acting at the very source where feelings are generated, neutralizing resentment and fostering feeling in its proactive dimension. In this sense, if Christians, as Celsus argues, directed sedition against the Empire out of a feeling of incapacity, then they themselves ended up feeling victimized by the system

44 Passivity and instinctual degeneration create a sick disposition, typical of the various mechanisms used by Christians: "Christianity absorbed the teachings and rites of all the underground cults of the Roman Empire, with all the absurd variations that a sick reason invents" (Jaspers, *Nietzsche y el Cristianismo*, 20).

they put in place. As Celsus puts it: "For the wisdom of the world is bad, but the folly is good."[45] "Original Christianity is the abolition of the state" (Nachlass 1887/88, 11[239], KSA 13.93). The result of this endeavor could be nothing other than resentment. Likewise, if Christians, according to Nietzsche, place themselves in a position of seeking affirmation through weakness and passivity, then their engine of action is malice and envy toward the strong. Morality acts to prevent them from confronting the situation and placing themselves in a position to seek transcendence. Therefore, morality constitutes one of the main factors hindering the achievement of unity, the essential factor for overcoming sedition and resentment.

Conclusion

Celsus's and Nietzsche's respective critiques of Christianity converge in many of their central claims. These similarities mainly come to the fore with regard to Christianity's sectarian dimension which primarily arises from the rejection of all earthly things and the political order of Empire. What takes the place of earthly things is the exaltation of a religious kingdom Celsus and Nietzsche equally consider to be an illusion, either in terms of magic, as in Celsus[46], or in terms of falsehood (*Falschheit*), as in the case of Nietzsche.[47] Christianity's threat to life is central to both Celsus's and Nietzsche's critiques, and this threat becomes particularly obvious in the way Christianity attributes supernatural effects to Jesus and his followers. For Celsus, Christianity acts as a counter-force "corrupting human life,"[48] and for Nietzsche, Christianity is a vehicle for "otherworldly" ideas that destroy life (A 58). In contrast, both Celsus and Nietzsche view in the Roman Empire an affirmation of life: "the great yes to all visible things, like the Imperium Romanum, visible to all senses, the grand style, no longer only art, but made reality, truth, life" (A 59). Life, through the Roman Empire, has reached a high level of affirmation, and anything that stands in the Empire's way, such as Christianity, ultimately stands against life itself, as the Empire is one of life's sources of expression. Nietzsche even considers Christianity "the vampire of the Imperium Romanum" (A 58) – a vampire whose own source of vitality depends on weakening the Empire through his own weakness. Weakness, degeneracy, and sickness lie at the foundation of a fragmented conception of life, where a part within life is elevated as the supreme value, to the detriment of the other, which is subordinated as indecent, sinful, and excessive.

The result of this fragmentation of life is life turning against itself, and its organic totality, responsible for activating its forces, ends up being neutralized. The understand-

45 Celsus, *Arguments of Celsus*, 3.
46 Celsus, *A Discourse Against the Christians*, 1,6b, 65.
47 See, i. e., A 9, A 38, A 46, A 52 and A 62.
48 Celsus, *A Discourse Against the Christians*, 1,20c and d, 77.

ing of life as an affirmative organic totality is a common aspect driving Celsus's and Nietzsche's respective critiques of Christianity. However, there are also some points of divergence among Celsus and Nietzsche, such as their understanding of the institution of the state, the Roman Empire. Although both authors side with the state and against Christianity, it is only Celsus who truly values the state as an important institution for affirming life in its various aspects and dimensions. For Nietzsche, the state, or, as he calls it, the *Imperium Romanum*, is itself a concrete manifestation of nihilism. As such a product of nihilism, the state therefore cannot facilitate any movement toward overcoming sedition and resentment. Instead, the institution of the state, as could also be said of the religious institution, the Roman Church, serves only as a palliative mechanism among those contributing to the overcoming of nihilism: "Cesare Borgia as pope … Understand me? Very well, this would have been the victory I now long for –: with it, Christianity would be abolished!" (A 61) In this passage, Nietzsche appears to praise the Renaissance Roman Church, but let us be cautious: this apparent praise only serves as a counterpoint to Luther's ecclesiastical model, centered on the Gospel's word, as a kind of revival of authentic Christianity.

Even though Nietzsche, at times, appears to take up the banner of an authentic Christlike aspect of Christianity, this is not based on a theology of the cross, guilt, and transcendence, but it is instead focused on a practice rooted in valuing and affirming life in all its dimensions. As such, the Roman Empire also expresses aspects of organic life, struggle, strength, and striving for growth and mastery – a kind of incarnation of the will to power. The problem lies in the presence of typically moralizing elements, which appear to some extent in all institutions. These elements tend to lead the institution toward rigidity, causing it to stop advancing toward enabling new possibilities. Thus, in Nietzsche, we can observe how strongly the mark of nihilism permeates the various mechanisms that make up the social fabric. What can still be done, from Nietzsche's perspective, is to move toward minimizing the indelible influence of nihilism. Although political institutions are committed to providing a grand affirmation for all things, they present no eschatological promise. After all, rooted in the world of life, institutions cannot transcend the limits of the very world circumscribed by nothingness. Thus, by promising nothing, institutions fulfill the same role as Buddhism, which "does not promise, but fulfills" (A 42).

In Buddhism, there is no promise to be fulfilled in the future. Instead, Buddhism accomplishes the experience of fullness in the present moment of life. In this way, an institution like the Roman Empire, or the Catholic Church, with all its pomp, taste, and style for beauty and ostentation capable of satisfying the senses, represents the victory of a grand "yes" to life in the present moment, reveling in fullness: "it seems to me that a divine art is at work here, so diabolically divine, that we would search in vain through the millennia for another possibility like it, I see a spectacle so rich in meaning, so marvelously paradoxical, that all the gods of Olympus would have reason for immortal laughter" (A 61). Institutions, such as the state and the Church, act in the world of life as a spectacle, fulfilling their role of providing an excessively sublime quantum of refined

beauty and art. But they act in the present duration of the spectacle, without surpassing the moment in which life demonstrates its maximum expression of strength: now, if this is expressed only for a brief moment, albeit a full moment, then it is necessary to seize each moment of life to the fullest.

Nietzsche even seems to lend himself to an interpretation pointing to utilitarianism when he emphasizes the importance of fully enjoying each moment of life. However, this utilitarian reading appears to fade when he points to the absence of a specific goal to be achieved. Here, once again, we notice a certain distance from Celsus's view, for whom institutions, whether religious or civil, hold a true purpose within the life of the world. Celsus, unlike Nietzsche, is considered a nationalist. In this sense, the institution of the state is fundamental. Although he in many ways shares Nietzsche's critique of morality, Celsus diverges from Nietzsche drastically by adhering to a kind of nationalist conception of social life. This is because nationalism carries a typically herd-like mark, which, in Nietzsche's eyes, acts as one of the main expressions of morality, infusing the flock with the poison of its prescriptions and stripping individuals of their unique characteristics: instinctual drives, genius, and the capacity to create. Now, if Celsus questions a type of nationalism – Christianity, for he considers it a crude copy of Socratic and Platonic philosophy – he ends up instituting another type of nationalism, governed by the institutional dictates of the state. The latter consists of fantastical elements attributed to it by those who bow before it in a gesture of idolatrous worship. For this reason, the state acts in people's lives as a sort of cold monster, imposing commandments and ordinances that rob and strip each individual's individuality.

Herd nationalism, as Nietzsche understands it, presided over by a state that acts as a cold monster, generates subordination and herd conventions, stripping away the creative genius of the individual. The features of the state end up reproducing the features of Christianity. Thus, when Celsus criticizes Christianity to strengthen the *Imperium Romanum*, he merely changes the names, whereas the basic problem remains. For this reason, Celsus cannot carry his critique of Christianity to its ultimate consequences as Nietzsche does. Instead of substituting Christian institutions for the state, Nietzsche seeks to undermine all elements responsible for the constitution of a social aggregate devoted to issuing moral ordinances. Although Celsus, even within his historical context, conducts a revolutionary critique of Christianity, he ultimately retains all the moral principles of Christianity, safeguarded by the state. His critique therefore cannot dismantle the principles that establish and sustain Christianity at its roots.

This is the reason why Nietzsche goes further in his critique of Christianity, as he undermines the foundations that have given rise to Christian morality and that have also left traces in other, non-religious spheres, such as art, politics, and science. However, the fact that Nietzsche goes further in this critique of Christianity does not mean he is more accurate than Celsus. Celsus's critique of Christianity, which rattled its religious foundations, while emphasizing its political dimension, shows more clearly how Christians break the established social order by introducing another order, the order of magic. The latter is seen by Celsus as an order forged by the force of trickery, fantasy, and decep-

tion, as it surpasses nature and reason, which any respectable critique would have to adhere to. Celsus is focused on the preservation of the state, so anything that represents a threat to it must be countered.

Therefore, it is in the name of preserving, maintaining, and exalting the state that Christianity, motivated by all sorts of seditious and base actions, must be neutralize, and Celsus's critique of Christianity follows the paths of logic and rationality. On the other hand, Nietzsche's critique, due to its radical nature, fails to observe the criteria of logic and rationality, which any critique must minimally consider. In some way, Nietzsche's excessive critical radicalism can be explained by the fact that his critique undermines reason itself – which ultimately renders his critique obscure, thus making it difficult to evaluate the extent to which his critique is properly justified. This lack of clarity in Nietzsche's approach once again leads to a favorable vote for Celsus's critique of Christianity. What Celsus lacks in terms of radicalism, rhetorical style, and creativity, Nietzsche has in excessive abundance, to the point of becoming obscure and difficult to comprehend.

Bibliography

Ansell-Pearson, Keith: "Nietzsche: *On the Genealogy of Morality*," in Robert B. Pippin (ed.), *Introductions to Nietzsche*, Cambridge 2012, 199–214

Azeredo, Vânia Dutra de: "Ressentimento (Ressentiment)," in Scarlett Marton (ed.), *Dicionário Nietzsche*, São Paulo 2016, 364–6

Bertonneau, Thomas F.: "Celsus, the First Nietzsche: Resentment and the Case Against Christianity," *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology* III/1 (1997), 1–14

Castagno, Adele Monaci: "Orígenes," in Angelo di Berardino / Giorgio Fedalto / Manlio Simonetti (eds.), *Dicionário de Literatura Patrística*, trans. José Joaquim Sobral, São Paulo 2007, 1305

Drobner, Hubertus Rudolf: *Manual de Patrologia*, trans. Orlando dos Reis and Carlos Almeida Pereira, Petrópolis 2002

Elgart, Guy: *Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in "On the Geneaology of Morals"*, London 2017

Fink, Eugen: *A Filosofia de Nietzsche*, trans. Joaquim Loureço Duarte Peixoto, Lisbon 1988

Fortich, Ingrid Flórez: "Nietzsche's *Übermensch*: The Notion of a Higher Aristocracy of the Future," *Civilizar* 10/18 (2010), 75–80

Giacoia Jr., Oswaldo: *O Leitor de Nietzsche*, Rio de Janeiro 2022

Jaspers, Karl: *Nietzsche y el Cristianismo*, trans. Alberto Ciria, Barcelona 2021

Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Antichrist*, 4th edn., Princeton, NJ 1974

Ledure, Yves: *Nietzsche et la Religion de l'Incroyance*, Paris 1973

Losurdo, Domenico: *Nietzsche e a Crítica da Modernidade*, trans. Alessandra Siedschlag, São Paulo 2016

Machado, Roberto: *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro 1984

Moreschini, Claudio: *História da Filosofia Patrística*, trans. Orlando Soares Moreira, São Paulo 2008

Pippin, Robert B.: "O suposto adeus de Nietzsche: o Nietzsche pré-moderno, moderno e pós-moderno," in Bernard Magnus / Kathleen Higgins (eds.), *Nietzsche*, trans. André Oídes, São Paulo 2017, 301–32

Ridley, Aaron: "Nietzsche: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*," in Robert B. Pippin (ed.), *Introductions to Nietzsche*, Cambridge 2012, 215–39

Siebers, Tobin: *The Ethic of Criticism*, New York 1988

Abhandlung zur Quellenforschung

Giorgio Di Sarno

Auf den Spuren des Thrasymachos. Zu einer Anspielung auf Platons *Politeia* (336b–e) in GM I 9

Abstract: Tracing Thrasymachus. On a Reference to Plato's Republic in GM I 9. This article examines an intertextual reference to Plato's *Republic* (336b–e) in GM I 9. In addition to lexical and semantic parallels, it highlights structural and philosophical differences, focusing on the motifs of silence and interruption. By comparing Thrasymachus's outburst in *Republic* I with the interjection of the „Democrat" in GM I 9, the article reveals Nietzsche's subtle appropriation and transformation of the Platonic dialogue form. Rather than endorsing Thrasymachus's position, Nietzsche reconfigures the dialogical frame to stage the clash of opposing value systems and to question the legitimacy of philosophical justification itself, thus performing a critical, anti-Platonic reflection on moral discourse.

Keywords: Plato, *Republic*, Thrasymachus, GM I 9, Intertextuality, Dialogic form

Im Übergang vom Referat der jüdischen „Umwerthung aller Werthe" (GM I 8) zur Exposition des Gegensatzes von „vornehme[r] Moral" und „Sklaven-Moral" in der prominenten Rede vom „Sklavenaufstand in der Moral" (GM I 10, KSA 5.270) findet sich ein eigentümliches Intermezzo, das nicht nur dem Wortlaut nach, sondern auch in formaler Hinsicht auf eine Stelle aus der platonischen *Politeia* (336b–e) Bezug nimmt, die im Folgenden als Intertext zu GM I 9 diskutiert und auf ihr weiterführendes Deutungspotenzial befragt werden soll. Nachdem GM I 8 die temptatorische Wirkung „jener schauerlichen Paradoxie eines „Gottes am Kreuze"" herausgestrichen und mit der Gewissheit geschlossen hatte, „dass sub hoc signo Israel mit seiner Rache und Umwerthung aller Werthe bisher über alle anderen Ideale, über alle v o r n e h m e r e n Ideale immer wieder triumphiert hat", bilanziert eine in der ersten Abhandlung ansonsten abwesende typologische Gestalt – der „Demokrat[]" – den historiographischen Bericht insofern neu, als die qua Umwertung realisierte „Intoxikation" nun als Triumph der „Moral des gemeinen Mannes" gefeiert und ihrer normativen Rahmung durch den bisherigen Sprecher beraubt wird:

> – „Aber was reden Sie noch von v o r n e h m e r e n Idealen! Fügen wir uns in die Thatsachen: das Volk hat gesiegt – oder „die Sklaven", oder „der Pöbel", oder „die Heerde", oder wie Sie es zu nennen belieben – wenn dies durch die Juden geschehen ist, wohlan! so hatte nie ein Volk

Giorgio Di Sarno, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Saarstr. 21, 55122 Mainz, Deutschland, E-Mail: giorgiodisarno22@gmail.com

Nietzsche-Studien 54 (2025), 242–253 Published online August 19, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0019

> eine welthistorischere Mission. „Die Herren“ sind abgethan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt. […]“ (GM I 9).

Wo diese und die nachfolgenden Ausführungen zum Verhältnis von Demokratisierung, Kirche und „Nützlichkeit“ (GM I 9) nicht einfach dem Autor Friedrich Nietzsche angerechnet wurden,[1] hat dieses „literarische Zwischenspiel“[2] vielfach Irritationen hervorgerufen – Irritationen, die noch dadurch verstärkt werden, dass der Sprecher jenen Einwurf des „Demokraten“ in der Schlusspassage des Abschnitts ausdrücklich als „Epilog“ zu einer vorangegangenen „Rede“ charakterisiert und seine eigenen Ausführungen somit in die Fiktion eines mündlichen Vortrags einschreibt: „– Dies der Epilog eines „Freigeistes“ zu meiner Rede, eines ehrlichen Thiers, wie er reichlich verrathen hat, überdies eines Demokraten; er hatte mir bis dahin zugehört und hielt es nicht aus, mich schweigen zu hören. Für mich nämlich giebt es an dieser Stelle viel zu schweigen. –“ (GM I 9).

Wenngleich in *Zur Genealogie der Moral* (1887) an vielen Stellen implizit oder explizit auf Platon und sogar die *Politeia* Bezug genommen[3] und etwa in GM I 14 das Höhlengleichnis zu einem Dialog mit „Herr[n] Vorwitz und Wagehals“ verkehrt wird, in dem letzterer von „falsche[m] schillernde[n] Licht“, „Kellerthiere[n]“ und einer „Werkstätte, wo man I d e a l e f a b r i z i r t“, berichtet,[4] ist bislang nicht aufgefallen, dass GM I 9 über das Nebeneinander von Rede und Gegenrede, das sich doch nicht zum Dialog fügt, raffiniert auf das sog. *Proömium* anspielt, das der Diskussion zwischen Platons Sokrates und dem Sophisten Thrasymachos aus Chalkedon im ersten Buch der *Politeia* vorangestellt ist. Da von der Platon-Forschung wiederholt herausgearbeitet wurde, dass 336b f. maßgebliche Aspekte der Position des Thrasymachos in verdichteter Form präsentiert,[5] sei diese hier sehr kurz in Erinnerung gerufen.

---

1 So etwa Paul S. Loeb, „The Priestly Slave Revolt in Morality“, in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 100–139: 129; Daisy Laforce, „Three Modes of History in *On the Genealogy of Morality*“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 50/2 (2019), 292–309: 304; und Iain Morrisson, „Rereading Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals*“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 45/3 (2014), 230–257: 254.

2 Werner Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt 1994, 116. Zu besagter Irritation siehe exemplarisch Robert Guay, *Nietzsche’s „On the Genealogy of Morality“*, Edinburgh 2022, 77: „There is nothing here that fits well in a philosophical treatise, even if none of it is entirely out of place in the *Genealogy*. The most striking thing is the incorporation of another voice and other kinds of texts into the work.“

3 So etwa in GM, Vorrede 5, und GM III 18. Vgl. hierzu Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, Berlin 2019, 77, 531.

4 Siehe hierzu Daniel Heblik, „Der Mensch des Ressentiments ‚im Lichte‘ seiner ‚Werkstätte‘“, in: *Nietzscheforschung* 13 (2006), 147–153. Vgl. auch Otfried Höffe, „Einführung in Nietzsches *Genealogie der Moral*“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Friedrich Nietzsche. „Zur Genealogie der Moral“*, Berlin 2004, 1–14: 6.

5 Vgl. Philipp Batthyány, *Thrasymachos. „Der Glücklichste ist der Tyrann“*, Berlin 2021, 60, 76, und Raul Heimann, *Die Frage nach Gerechtigkeit. Platons „Politeia I“ und die Gerechtigkeitstheorien von Aristoteles, Hobbes und Nietzsche*, Berlin 2015, 97 f.

Bekanntlich ist die Unterredung zwischen Sokrates und dem Sophisten als Streitgespräch, als „elenktische[] Destruktion“[6] angelegt, in der Thrasymachos die von seinen Vorrednern Kephalos und Polemarchos unterschiedlich hervorgehobene Bedeutung des Eigennutzens in seiner eigenen Antwort auf die Frage nach dem *ti estin* der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) radikalisierend aufgreift,[7] von Sokrates dann aber hoffnungslos in Widersprüche geführt wird. In der Übersetzung von Wilhelm Sigismund Teuffel, die sich in Nietzsches persönlicher Bibliothek befindet, lautet diese Antwort: „Ich behaupte, daß das Gerechte [δίκαιον] nichts Anderes ist als das dem Ueberlegenen Zuträgliche [κρείττονος συμφέρον].“[8] In seiner *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* (Wintersemester 1871/72 und Wintersemester 1873/74) hatte sich Nietzsche noch anachronistisch notiert: „Gerecht. ist der Wille des Herrschenden, zum Gesetz erhoben, zu seinem Vortheil“ (KGW II 4.58). Für Thrasymachos ist dieser „Wille des Herrschenden“ das bestimmende Moment nicht allein hinter Gesetzen und Sitten, sondern hinter sämtlichen sich in Geltung setzenden *logoi* über das Gerechte.[9] Der Rückführung mora-

6 Walter Mesch, „Platons Dialoge als hermeneutisches Problem“, in: *Jahrbuch für Hermeneutik* 4 (2005), 27–57: 53.

7 Dass die Antwort des Thrasymachos trotz seiner Radikalität doch nur die konsequente Zuspitzung der Antwortvorschläge des Hausherrn Kephalos sowie seines Sohnes Polemarchos darstellt, hebt in Anlehnung an Franz Susemihl bereits Nietzsche hervor: „Gerechtigkeit ist nach Kephalos die Beobachtung der Wahrheit in Worten u. Werken u. pünktliche Abtragung dessen, was man Göttern u. Menschen schuldig ist. […] Das Schuldige wird als das bezeichnet, was jedem zukommt προσῆκον. Jetzt wird nachgewiesen, daß die Gerechtigkeit nicht, wie die anderen [Objekte] Thätigkeiten, ein bestimmtes vereinzeltes Objekt hat, sondern das allgemein zweckbestimmende Princip sei, das zu den Einzelnen die ihnen zukommende Stelle in der menschl. Gemeinschaft anweist. Jetzt wichtige Unterredung zw. Sokrates u. Thrasymachus: Thras. macht die Consequenz: will man nur denen nützen, die uns nützen u. denen schaden die uns schaden, so wird die Gerechtigkeit zum blossen Handeln nach äußeren Vortheilen u. es kommt nur darauf an, daß man die Macht hat, das Handeln durchzusetzen“ (*Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, KGW II 4.57 f.). Vgl. César Guarde-Paz, „Nachweis aus Franz Susemihl, *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie* (1857)“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 316–318, sowie zur Reformulierung dieser Ansicht Heimann, *Die Frage nach Gerechtigkeit*, 122, und Barbara Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, Hamburg 1997, 39: „Thrasymachos’ Definition bedeutet gegenüber den vorigen Definitionsversuchen nur äußerlich einen Bruch, innerlich aber besteht eine Kontinuität. […] Das Motiv des Stärkeren, sich alles anzueignen, ist dasselbe, das auch den bürgerlichen Vertrag begründete – die Überlebenssicherung. Sie ließ den Besitzbürger Kephalos Frieden mit den anderen Besitzbürgern halten, sie war Grundlage des Kampfbündnisses, das der Oligarch bzw. Demokrat Polemarchos mit den Freunden gegen die Feinde schloss.“

8 Platon, *Werke. Vierte Gruppe: Die Platonische Kosmik. Erstes Bändchen. Zehn Bücher vom Staate. Erstes Bändchen. Einleitung und Buch I–II*, übers. v. Wilhelm Sigismund Teuffel, Stuttgart 1855, 49, Z. 11–12 (338c), im Folgenden „Platon 1855“. Der Übersichtlichkeit halber wird nach der Seiten- und Zeilenangabe auch die Stephanus-Paginierung mitgeteilt. Vgl. Giuliano Campioni / Paolo D’Iorio / Maria Christina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 451.

9 Vgl. Platon 1855, 50, Z. 2–12 (338e f.): „Jede Regierung gibt denn die Gesetze Rücksicht auf das was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannis tyrannische, und die andern ebenso. Wenn sie sie gegeben haben so haben sie damit ausgesprochen daß dies, das ihnen Zuträgliche, für die Regierten gerecht sei […]. Daß also, mein Bester, ist was ich meine, daß in allen Gemeinwesen das Nämliche

lischer Diskurse auf kontingente Interessens- und Machtstrukturen (κρατεῖ, 339a) korrespondiert die normative Ineinssetzung von Gerechtigkeit, Glückseligkeit und tyrannischer Selbstermächtigung, wie sie sich in der Außenperspektive als Ungerechtigkeit darstellt:

> Das heißt Tyrannei, welche das fremde Gut nicht stückweise wegnimmt, sowohl heimlich als mit offener Gewalt, Heiliges und Erlaubtes, Persönliches und Oeffentliches, sondern Alles zusammen. […] Wenn aber jemand außer der Habe der Bürger auch noch ihre Person knechtet, so bekommen sie statt jener beschimpfenden Benennungen die Titel glücklich und preiswürdig [εὐδαίμονες καὶ μακάριοι], nicht bloß von den Staatsangehörigen, sondern auch von allen Andern welche vernehmen daß er die Ungerechtigkeit im Großen treibt; denn nicht weil sie das Ungerechte zu thun, sondern weil sie es zu leiden fürchten schmähen auf die Ungerechtigkeit die welche sie schmähen. So ist denn also, Sokrates, die Ungerechtigkeit, wenn sie auf tüchtige Weise geschieht, etwas Stärkeres und Freieres und Gewaltigeres als die Gerechtigkeit (Platon 1855, 57, Z. 25 – 58, Z. 11 (344a–c)).[10]

In der Forschung fühlte man sich wiederholt dazu berufen, die *Genealogie der Moral* von diesen Ausführungen her, nämlich als „nachträgliche Explikation und Begründung von Thrasymachos' Gerechtigkeitsvorstellungen",[11] zu begreifen, wodurch dessen Akzentuierung des Herrschaftlichen als eines der Paradigmen jener „aristokratische[n] Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt)" (GM I 7) erschien.[12]

---

gerecht ist, nämlich daß der bestehenden Regierung Zuträgliche." Ebenfalls in diesen Kontext gehört Thrasymachos' Kritik an der sokratischen Gesprächspraxis, die er in agonalen Begriffen interpretiert. Vgl. Platon 1855, 53, Z. 10–15 (341a–b): „[Sokrates:] Du meinst wohl ich habe in hinterlistiger Absicht, um dich im Gespräche schlecht zu machen, dich so gefragt wie ich gefragt habe? – Ja, das weiß ich gewiß; aber es soll dich Nichts nützen; denn du wirst weder versteckt mich schlecht machen können, noch auch offene Gewalt mir durch die Rede anzuthun vermögen."

10 Die ausgehend von dieser Passage aufgeworfene Frage, ob Platon mit dem Wechsel von einer deskriptiven zu einer normativ-eudaimonistischen Perspektivierung die Homogenität der thrasymacheischen Position preisgibt, ist hier nicht zu diskutieren. Vgl. Thomas Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985, 287 f.

11 Heimann, *Die Frage nach Gerechtigkeit*, 229.

12 Diese Ansicht könnte sich darauf stützen, dass Thrasymachos in der *Politeia* selbst schon paradigmatisch für eine verbreitete Ansicht steht (vgl. 367a und Eckart Schütrumpf, „Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit", in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon. „Politeia"*, Berlin 2005, 29–54: 32 f.) und dass Platon über das in 336b gebrauchte Verb διαρπάζειν das Angriffsverhalten des Thrasymachos mit den Kriegs- und Tötungsszenarien der *Ilias* engführt (vgl. *Ilias* XVI, 355 sowie diesbezüglich Batthyány, *Thrasymachos*, 86) und damit in einen Kontext setzt, den die *Genealogie der Moral* im Rekurs auf das Bestialische „homerische[r] Helden" (GM I 11, KSA 5.275) selbst abruft. Allerdings sind die ostentativ wiederholten Vergleiche zwischen der *Genealogie* oder aber von Nietzsches Spätphilosophie überhaupt mit dem platonischen Thrasymachos ebenso wenig an dergleichen Details interessiert wie an Nietzsches „konkrete[r] Auseinandersetzung mit Platons verschiedenen Texten" (Jing Huang, „Nachweis aus *Platon's Werke* (1855–1869)", in: *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 299–301: 300). Vgl. zu dieser Deutungstradition exemplarisch Höffe, „Einführung in Nietzsches *Genealogie der Moral*", 3; Heimann, *Die Frage nach Gerechtigkeit*, 198–234; und Christina Kast, „Die Geburt der Tyrannis aus dem Geiste der Sophistik", in:

Dass Nietzsche mit der Position des platonischen Thrasymachos vertraut gewesen ist, kann vorausgesetzt werden. Sieht man von seiner *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* ab, die eine eigene, stark an Franz Susemihls *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* (1857) angelehnte Rekonstruktion der *Politeia* I enthält (KGW II 4.57–59),[13] dann konnte er sich die thrasymacheische Gerechtigkeitsauffassung spätestens durch das Studium von Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* (1882) in Erinnerung rufen lassen.[14] Bekanntlich findet sich auch im zweiten Band der *Parerga und Paralipomena* (1851) eine „Kleine dialogische Schlussbelustigung“,[15] in der Arthur Schopenhauer den Sophisten in einer deutlich auf das platonische Porträt verweisenden Form zu Wort kommen lässt. Interessanter als ideengeschichtliche Kurzschlüsse, die schon methodisch problematisch sind, ist im Hinblick auf GM I 9 allerdings die Doppelfunktion des Tyrannischen, das in der *Politeia* keinesfalls bloß als inhaltlicher Antwortvorschlag auf die Frage nach dem *summum bonum* diskutiert wird. Über demütigende Forderungen und Vergleiche, aggressive Metaphern und die Weigerung, sich auf das dialektische Spiel der Gründe einzulassen,[16] trägt Thrasymachos sein agonales Welt- und Selbstverständnis vielmehr schon in seinem Dialogverhalten aus,

Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die Sophisten*, Baden-Baden 2019, 265–284. Eine Kritik an den inhaltlichen und methodischen Voraussetzungen dieser Tendenz findet sich bei Thomas H. Brobjer, „Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism“, in: Paul Bishop (Hg.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, NY 2004, 241–259, sowie Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005, 180: „Der vermeintliche Relativismus des Protagoras, das rhetorisch überspitzte Insistieren des Thrasymachos auf ein Naturrecht und nicht zuletzt die unverhohlene Machtideologie eines Kallikles wurden und werden ‚sachlich' mit dem Gedanken des Perspektivismus, den Begriffen des ‚Lebens' oder ‚Instinktes' und nicht zuletzt dem des ‚Willens zur Macht' in Verbindung gesetzt. Derartige Vergleiche indessen sind wenig ergiebig und theoretisch unzulässig. Sie suggerieren […] ein inter- oder überkulturelles tertium comparationis und werden Nietzsches Grunderfahrung vom kulturellen Kontext semantischer Ordnungen nicht gerecht.“

13 Vgl. Guarde-Paz, „Nachweis aus Franz Susemihl“, 316–318.

14 Vgl. Leopold Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, Bd. II, Berlin 1882, 264: „Aus dem, worauf die Praxis des Lebens führte, entwickelten zunächst manche Sophisten weitgehende theoretische Consequenzen und gaben dadurch vielen ihrer Mitbürger lebhaften Anstoss. Für uns sind die Repräsentanten dieser Versuche der Kallikles des platonischen Gorgias (482c–484c) und der Thrasymachos der platonischen Republik (1, 338c): jener stellt neben dem durch das Gesetz geschaffenen Rechte, bei dessen Entstehung immer das Interesse des Schwächeren maassgebend war, ein Naturrecht auf, in welchem es begründet ist, dass der Stärkere den Schwächeren unterdrückt und über ihn herrscht, dieser bestimmt das Gerechte als das für den Stärkeren Vortheilhafte.“ Ebenfalls anführen lässt sich die Diskussion des historischen Thrasymachos in Nietzsches Vorlesung zur *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* (KGW II 4.374 f.), der eine Unterscheidung des Sophisten von seiner platonischen „Karikatur“ vorangeht. Für diesen Hinweis danke ich Claus Zittel.

15 Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Leipzig 1874, 295.

16 Neben der Forderung nach Lob und Honorar (Platon 1855, 48, Z. 11–13 (337d), und 49, Z. 13 (338c)) sowie dem Vergleich von Sokrates mit einem pflegebedürftigen Kind (Platon 1855, 56, Z. 10–13 (343a)) gehört in diesen Kontext vor allem 345b, wo Thrasymachos auf sein Unterliegen im *Elenchos* mit einem Bild der Gewalt antwortet: „Wie soll ich dich aber überzeugen? Entgegnete er; wenn dich das nicht über-

worauf der platonische Sokrates auch fortwährend hinweist. Am eindringlichsten dargestellt findet sich diese tyrannische Figurenzeichnung in der kurzen Sequenz 336b–e, die von Thrasymachos' Einmischung in das Gespräch handelt:

> Noch während unseres Gespräches hatte Thrasymachos öfters einen Anlauf genommen uns zu unterbrechen und das Wort zu ergreifen [ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου], war aber von seinen Nebensitzern daran gehindert worden, weil diese das Gespräch aushören wollten; als wir aber zu Ende waren und ich jene Worte gesprochen hatte konnte er nicht mehr ruhig bleiben, sondern sich zusammennehmend stürzte er wie ein wildes Thier [θηρίον] auf uns los, um uns zu zerreißen [ὡς διαρπασόμενος]. Ich und Polemarchos geriethen in Angst und Bestürzung; er aber schrie mitten unter uns hinein: Was für Unsinn treibt ihr da schon lange, Sokrates? […] Wie ich das hörte erschrak ich und blickte ihn voll Angst an, und ich glaube hätte ich ihn nicht eher angesehen als er mich, so hätte ich die Stimme verloren (Platon 1855, 45, Z. 17 – 46, Z. 18 (336b–e)).

In Sokrates' kommentierender Beschreibung wird Thrasymachos, der in den auf 336c folgenden Passagen das elenktische *dialégesthai* ebenso wie die sokratische Ironie als Machtinstrumente kritisieren und ein Begriffsverbot über nahezu sämtliche das Gespräch bislang bestimmenden Termini verhängen wird,[17] schon literarisch in das Porträt eines auf Herrschaft aspirierenden Ungeheuers eingeschrieben.[18] Die Ausdrücke *thêrion* und *diarpasómenos* stiften hierbei einen bildlichen Zusammenhang, den Sokrates im weiteren Gesprächsverlauf immer wieder aufgreifen wird: Die Kritik an der wechselseitigen Verständigung über das Gerechte wird zum Angriff einer furchterregenden Bestie[19] stilisiert, deren Anblick Sokrates zwar beinahe verstummen lässt,

---

zeugt hat was ich eben gesagt habe, was soll ich denn weiter mit dir anfangen? Soll ich dir etwas die Vernunft eintrichtern [ἐνθῶ τὸν λόγον]?" (Platon 1855, 59, Z. 12–15). Vgl. Batthyány, *Thrasymachos*, 275 f.

17 Vgl. Platon 1855, 46, Z. 6–9 (336c): „Und wie mögt ihr so einfältig euch anstellen und einander selbst ausweichen? Wenn du wirklich erfahren willst was das Gerechte [τὸ δίκαιον] ist, so mußt du nicht bloß fragen und deine Eitelkeit damit kitzeln es zu widerlegen wenn dir jemand eine Antwort gibt […]. Und daß du mir nur nicht sagst es sei das Pflichtmäßige oder das Nützliche oder das Vorteilhafte oder das Gewinnbringende oder das Zuträgliche." Vgl. auch Platon 1855, 47, Z. 8–13 (337a): „Und wie er das hörte schlug er ein ganz sardonisches […] Gelächter auf und rief: Ach du lieber Gott, da haben wir wieder die gewöhnliche Ironie [εἰρωνεία] des Sokrates! Und das hab' ich wohl gewußt und diesen da vorausgesagt, daß du eine Antwort nicht werdest geben wollen, sondern ironisieren [εἰρωνεύσοιο] und alles eher thun als eine Frage beantworten." Dass Thrasymachos dies jeweils als eristische Strategie verbucht, merkt Sokrates in 341a selbst an: „Du meinst wohl ich habe in hinterlistiger Absicht, um dich im Gespräche schlecht zu machen, dich so gefragt wie ich gefragt habe?" (Platon 1855, 53, Z. 10–12).

18 Vgl. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, 299 f., der eine Linie zwischen Thrasymachos' Einstieg in das Gespräch, seinem darauffolgenden Dialogverhalten sowie der Diskussion der Tyrannis in Buch IX zieht: „Er [sc. Thrasymachos] seinerseits scheut sich nicht, den Partnern Vorschriften zu machen […]. Dem entspricht seine enthusiastische Schilderung des ‚vollkommensten Unrechts' der Tyrannis […]. Und wohl mit Blick auf die spätere Deutung der tyrannischen Lebensform […] hat Platon das erste Eingreifen des Thrasymachos als Angriff eines Raubtieres geschildert."

19 Während Thrasymachos in 341c (Platon 1855, 53, Z. 24–26) mit einem Löwen verglichen wird, bringt in der von Nietzsche gebrauchten Ausgabe eine Anmerkung Teuffels das Verstummen des Sokrates stattdessen mit einem Wolf in Verbindung: „Anspielung auf den Wolfsglauben daß der Wolfsblick die

die zu zähmen ihm aber schließlich gelingt.[20] Die wörtlichen, semantischen sowie strukturellen und kompositorischen Ähnlichkeiten zwischen 336b–e und GM I 9 zeigen sich in der Übersetzung Teuffels recht deutlich: In beiden Fällen unterrichtet das bis zu diesem Zeitpunkt wortführende Ich in einem Zwischenkommentar aus der Erzählperspektive von den starken, kaum kontrollierbaren Reaktionen, die seine moralphilosophischen Ausführungen auf Seiten eines Zuhörers provoziert hätten, der sich bislang bedeckt gehalten, dem eigenen Affront nun aber in Form einer den normativen Voraussetzungen und Begrifflichkeiten des Hauptredners diametral entgegengesetzten Widerrede Ausdruck verliehen habe. Dass der Demokrat durch das Zitieren in Anführungszeichen – „das Volk hat gesiegt – oder „die Sklaven", oder „der Pöbel", oder „die Heerde"" (GM I 9) – und durch die Bemerkungen „oder wie Sie es zu nennen belieben" und „(was liegt an Worten!)" in Distanz zum distinkten Begriffsgebrauch des Sprechers, allen voran dessen affirmativer Rede von „v o r n e h m e r e n Ideale[n]" (GM I 8) tritt, spricht dafür, dass an den inhaltlichen Gegensatz sich in beiden Fällen ein methodisches Verbot bestimmter Begriffe und Sprechweisen knüpft, hatte doch auch Thrasymachos nur kurz nach seiner Einmischung befohlen: „Und daß du mir nur nicht sagst es [sc. das Gerechte] sei das Pflichtmäßige [δέον] oder das Nützliche [ὠφέλιμον] oder das Vorteilhafte [λυσιτελοῦν] oder das Gewinnbringende [κερδαλέον] oder das Zuträgliche [συμφέρον]" (Platon 1855, 46, Z. 12–14 (336d)).

Wirft man einen kurzen Blick auf die Verhältnisse, in denen diese Begriffe im unmittelbaren Umkreis von GM I 9 ansonsten bemüht werden, so zeigen sich schnell weitere, über die analoge Kritik an bestimmten philosophischen Sprechweisen hinausgehende Parallelen zwischen Thrasymachos und dem „Demokraten" beziehungsweise zwischen 336b–e und GM I 9. So scheint es für „Herr[n] Vorwitz und Wagehals" in GM I 14 ganz selbstverständlich, die Rede von den „Mächtigen, d[en] Herrn der Erde" ohne distanzierende Anführungszeichen gegen den offenbar verlogenen Begriffsgebrauch der

---

Kraft habe stumm zu machen, was nur dadurch abzuwenden sei daß man selbst ihn ins Auge fasse. Die Vergleichung des Thrasymachos mit einem Wolf ist schon durch seine Bezeichnung als wildes Thier vorbereitet" (Platon 1855, 46). Zur diesbezüglichen Tiersymbolik vgl. Batthyány, *Thrasymachos*, 85–97.

20 Da die Bedeutung seines schließlichen Verstummens in der Platon-Forschung kontrovers diskutiert wird, kann hier nur angedeutet werden, dass viel dafür spricht, das ab Buch II einsetzende und sich auf einige wenige Zwischenbemerkungen bis über Buch X erstreckende Schweigen des Thrasymachos nicht als Zeichen der Übereinstimmung zu verstehen. Vielmehr stellt das erste Buch den Verhaltenswandel des Sophisten als Domestikationsprozess dar, in dem sich das ‚wilde Tier' (vgl. 336b) schließlich widerwillig dem *Elenchos* fügt: „Thrasymachos gab das Alles zu, aber nicht so leicht wie ich es jetzt erzähle, sondern sich sperrend und mit Mühe, unter unsäglichem Schweiße" (Platon 1855, 67, Z. 5–8 (350c); vgl. Batthyány, *Thrasymachos*, 313–319). Dass Nietzsche den Motivkomplex von Bestialität und Domestikation bereits früh auf Sokrates' Auseinandersetzung mit den Athenern münzte und es sich hierbei also um einen für die Auswertung der intertextuellen Bezugnahme von GM I 9 valenten Aspekt handelt, legt ein Notat nahe, das den Protagonisten der platonischen Dialoge als einen das „menschliche[] Raubthier" dominierenden, „strenge[n] und freudenarme[n] Thierbändiger" präsentiert (Nachlass 1881, 15[35], KSA 9.647).

„Menschen des Ressentiment“ zu bemühen.[21] Dies ist deshalb von Interesse, da GM I 14, dessen Bezugnahmen auf insbesondere *Politeia* 514a–520e bereits nachgewiesen werden konnten,[22] „Herr[n] Vorwitz und Wagehals“ gerade als bisherigen Zuhörer der Reden des sprechenden Ichs charakterisiert: „Reden Sie jetzt! Was geht da unten vor? Sprechen Sie aus, was Sie sehen, Mann der gefährlichsten Neugierde – jetzt bin i c h der, welcher zuhört. –“ (GM I 14). Insofern der Hauptredner mit „Herr[n] Vorwitz und Wagehals“ schon seinen Sprachgebrauch, also sehr viel mehr gemeinsam hat als mit dem ebenfalls zuhörenden „Demokraten“ aus GM I 9, scheint der neunte Abschnitt mit der Vereinzelung des Gegenredners ein zentrales Motiv der Figurenkonstellation des ersten sowie der nachfolgenden Bücher der *Politeia* aufzugreifen, tritt Thrasymachos hier doch in Opposition nicht allein zu Sokrates, sondern schließlich zu sämtlichen Gästen im Hause Kephalos.[23] Wie Nietzsche sich an dem platonischen Prätext abarbeitet und diesen dabei eigentümlich umwendet, zeigt sich schließlich am elften Abschnitt, der jenen vom „Demokraten“ (GM I 9) ausdrücklich abgelehnten Begriff des ‚Vornehmen‘ mit dem 336b–e bestimmenden Motiv des wilden, furchterregenden Ungeheuers in Verbindung bringt:

> Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende b l o n d e B e s t i e nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Thier muss wieder heraus, muss wieder in die Wildniss zurück: – römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger – in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich (GM I 11, KSA 5.275).

Zusammengelesen mit den intertextuellen Bezügen zwischen GM I 9 und *Politeia* 336b–e, ließe sich dies als fast schon trivialer Hinweis darauf lesen, dass in GM I 9 die Rollen vertauscht sind, der Gegenredner durch und durch domestiziert und gerade kein furchterregendes *thêrion* ist, das den Redner zu zerfleischen sich anschickte. In doppelt verkehrten Verhältnissen würde das wortführende Ich in seiner „letzte[n] Zuversicht“ auf

21 Vgl. dagegen nochmals GM I 9: „„Die Herren“ sind abgethan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt.“ sowie: „Die „Erlösung“ des Menschengeschlechtes (nämlich von „den Herren“) ist auf dem besten Wege.“ Die Formel wird in GM I 5 gerade zur Selbstbezeichnung der „Vornehmen“ erklärt, was es nur folgerichtig erscheinen lässt, dass der Demokrat sie in seinem Protest gegen vornehmere Ideale mit Vorsicht genießt.

22 Neben Fußnote 4 dieser Arbeit vgl. hierzu sowie zu weiteren möglichen intertextuellen Bezügen Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, 196 f.

23 Hinsichtlich der differenten Haltung des Kleitophon, der sich zunächst noch als Verteidiger des thrasymacheischen *lógos* anbot, dann aber konstatiert, Thrasymachos hätte sich während der Diskussion von seinen Voraussetzungen entfernt, hat Batthyány, *Thrasymachos*, 369 ff., argumentiert, dass der Rückzug seines letzten Verteidigers die (prekäre) Einsamkeit des Tyrannen zur Darstellung bringe, die Buch IX der *Politeia* dann breit entfalte. In diesem Sinne wird der thrasymacheische Gerechtigkeitsbegriff in den Büchern II bis X zwar noch als Kontrastfolie diskutiert. Auch in den längeren Gesprächspartien mit Glaukon geschieht dies, allerdings ohne dass Thrasymachos dabei selbst noch als Dialogpartner fungierte, was wiederum für den Ausschluss des Demokraten aus dem Dialog zwischen dem Hauptredner und „Herr[n] Vorwitz und Wagehals“ (GM I 14) relevant ist.

„etwas Vollkommenes, zu-Ende-Gerathenes, Glückliches, Mächtiges, Triumphirendes, an dem es noch Etwas zu fürchten giebt!“ (GM I 12), also gerade die Robe des aus der *Politeia* sowohl politisch wie auch dialogisch ausgeschlossenen Tyrannen anlegen, der sich nun nicht mehr von „Raubthiere[n]“ (GM I 11) oder wilden Tieren (336b), sondern eben von zahm gewordenen „Demokraten“ (GM I 9) unterbrechen lassen muss. Bevor ich auf die Deutungsspielräume eingehe, die diese Transformation von 336b–e eröffnet, sei noch ein letzter Passus zitiert, der den Verdacht in dreifacher Hinsicht plausibilisiert, der Demokrat unterbreche in GM I 9 nun gerade einen Redner, der sich in seinen normativen Voraussetzungen mindestens partiell am thrasymacheisch-tyrannischen Ideal orientiere. In diesem Sinne führt GM III 18 zunächst den vom Demokraten in GM I 9 distanzierten, in GM I 14 sowie überhaupt in GM I positiv gebrauchten Begriff der „Herren“ mit demjenigen des „Raubthier[s]“ und diese beiden dann mit dem Motiv des Tyrannischen zusammen, das schließlich explizit aus dem Horizont der platonischen Philosophie begriffen wird:

> Denn man übersehe dies nicht: die Starken streben ebenso naturnothwendig a u s einander, als die Schwachen z u einander; wenn erstere sich verbinden, so geschieht es nur in der Aussicht auf eine aggressive Gesammt-Aktion und Gesammt-Befriedigung ihres Willens zur Macht […]; letztere dagegen ordnen sich zusammen, mit L u s t gerade an dieser Zusammenordnung, – ihr Instinkt ist dabei ebenso befriedigt, wie der Instinkt der geborenen „Herren“ (das heisst der solitären Raubthier-Species Mensch) im Grunde durch Organisation gereizt und beunruhigt wird. Unter jeder Oligarchie liegt – die ganze Geschichte lehrt es – immer das t y r a n n i s c h e Gelüst versteckt; […] (So war es zum Beispiel g r i e c h i s c h: Plato bezeugt es an hundert Stellen, Plato, der seines Gleichen kannte – u n d sich selbst …) (GM III 18).[24]

Nur kurz seien die Implikationen dieses intertextuellen Bezugs für die Interpretation von GM I 9 aufgezeigt, wofür sich der Motivkomplex von Schweigen und Verschweigen („Für mich giebt es nämlich an dieser Stelle viel zu schweigen. –“) besonders anbietet. Bei näherer Betrachtung erweist sich das Schweigen als zentrales Motiv in der Abweichung von *Politeia* 336b–e. Zwar nehmen beide, sowohl der Demokrat in GM I 8 und 9 als auch Thrasymachos in der *Politeia*, die Sprechpausen ihrer Vorredner zum Anlass, einen bislang unterbelichteten Aspekt zur Sprache zu bringen, etwas Verschwiegenes also thematisch werden zu lassen. Während es in der *Politeia* zunächst Sokrates ist, der fürchten muss, beim Angriff der Bestie Thrasymachos verstummen zu müssen, ihn im *Elenchos* dann aber endgültig zum Schweigen bringt und damit aus dem Diskurs der Bücher II bis X gleichsam ausschließt, ist das Intermezzo in GM I 9 gegenchronologisch komponiert: Die Gegenrede folgt nicht auf die kommentierende Einordnung durch das intratextuelle Ich, sondern umgekehrt, wodurch gerade die dialogische Bezugnahme auf den Demokraten vermieden und anstelle der dialektischen Prüfung das als solches ange-

24 Dass sich die Rede von Oligarchie und Tyrannis selbst schon als Anspielung auf die verfassungstypologischen Ausführungen ab Buch VIII (insbesondere 550c f.) verstehen lässt, spricht dafür, die „hundert Stellen“ (GM III 18) mindestens auch auf die *Politeia* zu beziehen. Vgl. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, 531.

sprochene, bloße Schweigen gesetzt wird. Mit Rücksicht auf den Streitschrift-Charakter der *Genealogie* lässt sich dies als ein Reflexionsmodus verstehen, der sich dem integrativen Moment platonischer Dialogpraxis verweigert, indem er der moralischen Bedingtheit auch noch des eigenen Sprechens über den „W e r t h “ der Moral (GM, Vorrede 3) fortwährend Ausdruck verleiht.[25] Tatsächlich wurde die demokratische Zurückweisung vornehmerer Ideale bereits in Vergangenheit von Nietzsches (multi-)perspektivierenden Schreibpraktiken her verstanden, was sich für den intertextuellen Bezug auf *Politeia* 336b–e nun gerade so deuten lässt, dass mit dem Rekurs auf das thrasymacheische Raubtier weniger einer „Apologie der Tyrannis“[26] das Wort geredet als vielmehr die inkommensurable „V e r s c h i e d e n h e i t der Perspektiven und Affekt-Interpretationen“ (GM III 12) zur Darstellung gebracht werden soll.[27] Im Hinblick auf die neuerlich akzentuierte

25 Vgl. hierzu bereits Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, 57: „Nietzsche weist die *Genealogie der Moral* im Untertitel ausdrücklich als *Streitschrift* aus. Er tut dies […] aus dem genannten Grund, daß man in der Kritik der Moral selbst nicht frei von Moral sein kann: in einer Streitschrift wird offen Moral gegen Moral gesetzt.“ Vgl. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, 98. In diese Richtung weist auch Stegmaiers Deutung des Schweigens in GM I 9, der zufolge Nietzsche „auf sein Schweigen aufmerksam [macht], indem er einen andern reden läßt, der ihn nicht schweigen hören kann“ (Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, 116). Tatsächlich zeichnet sich eine Kontinuität zwischen den in dieser Hinsicht von der Forschung hervorgehobenen Textsignalen und der Motivik von ‚Reden‘ und ‚Schweigen‘ in GM I ab: So lässt sich die folgende Bemerkung des Sprechers in GM I 17 auch als Hinweis auf den willentlich verschwiegenen, kontingenten Status der eigenen Rede verstehen: „Wer an dieser Stelle anfängt, gleich meinen Lesern, nachzudenken, weiter zu denken, der wird schwerlich bald damit zu Ende kommen, – Grund genug für mich, selbst zu Ende zu kommen, vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich w i l l, was ich gerade mit jener gefährlichen Losung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: „J e n s e i t s v o n G u t u n d B ö s e “ … Dies heisst zum Mindesten n i c h t „Jenseits von Gut und Schlecht.“– –“ Vgl. hierzu Jakob Dellinger, „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre“, in: Dieter Birnbacher / Matthias Koßler / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 2013, 61–98: 87 f.

26 Kast, „Geburt der Tyrannis aus dem Geiste der Sophistik“, 271, 276.

27 Im Unterschied zu James Lehrberg, „Artistry and Genealogy. The Literary Structure of *On the Genealogy of Morality*’s First Treatise“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 53/2 (2022), 111–136: 120 ff., der GM I 9 als maßgebliche Zäsur zwischen historischen und axiologischen Ausführungen versteht, die Werthaltung des Demokraten als Exempel der noch ausstehenden Unterweisung interpretiert und bar jeder Textgrundlage den „Demokraten“ (GM I 9) mit „Herr[n] Vorwitz und Wagehals“ (GM I 14) identifiziert, hat bereits Corinna Schubert, „Erkenntnispraxis als Experiment“, in: *Nietzscheforschung* 25 (2018), 313–324, die gegen das Motiv der vornehmeren Ideale aus GM I 8 gewendete Figurenrede in GM I 9 von Nietzsches „polyperspektivische[n]“ (319) Denk- und Schreibpraktiken her begriffen, nämlich als „Textstrategie, auf verschiedene Sprecher verteilte Ansichten zur Sprache kommen zu lassen“, wodurch anstelle einer „übergeordneten Sprecherposition“ (324) gerade die „toten Winkel“ (319) und idiosynkratischen Verkürzungen der jeweiligen Perspektiven dargestellt würden. Für die von Schubert implizierte, poetologische Verknüpfung von GM III 12 und GM I 9 spricht schon die Akzentuierung „verschiedenste[r] Perspektiven“ und per se gleichberechtigter, „entgegengesetzte[r] Werth-Gesichtspunkte“ in der die erste Abhandlung beschließenden *Anmerkung* (vgl. hierzu Dellinger, „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre“, 85). Im Antagonismus zwischen dem vornehmere Ideale negierenden Demokraten und jenem vom Triumph des „gemeinen Mannes“ schweigenden Sprecher in GM I 9 scheint bei näherer

Motivik des Schweigens sowie eingedenk des in GM I 9 vorherrschenden Mangels an Dialogizität[28] lässt sich in dieser Inkommensurabilität selbst schon ein antiplatonisches Moment erkennen, das auf höherer Reflexionsstufe an den platonischen Thrasymachos anknüpft, sich aber deshalb nicht mehr sinnvoll als „Umkehrung des Platonismus“[29] beschreiben lässt: Dass die dialogische Hierarchisierung von Perspektiven in GM I 9 dem unvermittelten Konflikt gegensätzlicher Werthaltungen weicht, lässt sich als konsequente Weiterführung von Thrasymachos' Kritik am instrumentellen Charakter des *dialégesthai* verstehen.[30] Ebenso wie Thrasymachos in seinem Angriff darauf ausgeht, den *lógos* an sich zu reißen und Sokrates die Stimme zu nehmen, so lässt sich schon der anfängliche Einwurf „– „Aber was reden Sie noch von v o r n e h m e r e n Idealen!““ (GM I 9) nicht allein als des Demokraten Heraustritt aus dem Schweigen, sondern zugleich verstehen als partielles Redeverbot, als Aufforderung an den Hauptredner, nicht mehr den demokratischen Triumph, sondern eben die vornehmeren Ideale zu verschweigen.

Indem sie das Verschweigen nun nicht mehr dialogisch rationalisiert, sondern die eigene Ausschlussgeste als solche beobachtbar macht und damit die idiosynkratischen blinden Flecke und epistemischen Defizite der Rede des Sprechers offenlegt, zeigt sich an der paradoxalen Thematisierung des eigenen Schweigens besonders deutlich die gleichermaßen antiplatonische wie skeptizistische Funktion, die dem intertextuellen Bezug auf *Politeia* 336b–e in GM I 9 zukommt und die darin schon auf das Bild einer dialektikkritischen Sophistik vorausweist, das der späte Nietzsche in einer Aufzeichnung von 1888 zeichnen wird:

> Der Augenblick ist sehr merkwürdig: die Sophisten streifen an die erste Kritik der Moral, […], sie geben ~~die Dialektik zu verstehen als Mittel~~, jeder ~~Überzeugung den Anschein des Rechts zu schaffen~~ {zu verstehen daß ~~man mit einiger~~ jede Moral sich dialektisch ~~zu~~ rechtfertigen ~~lasse~~, – daß es keinen Unterschied mache}: das heißt, sie errathen, wie alle Begründung einer Moral {notwendig} sophistisch ~~ist~~ {sein muß – } (Nachlass 1888, 14[116], KSA 13.292 / KGW IX 8, W II 5.105).

Betrachtung exakt der dort gezeichnete Gegensatz von auf „[d]as Wohl der Meisten und das Wohl der Wenigsten“ absehenden „Werth-Gesichtspunkt[en]“ (GM I 17) ausgetragen.

28 Dass Nietzsche nicht in GM I 9, sondern in der ersten Abhandlung allein dort ein Gespräch zustande kommen lässt, wo Einigkeit über basale normative Begriffe und Sprachzeichen herrscht (vgl. GM I 14), lässt sich als raffinierte Fortsetzung des Spiels mit den „selbstreflexiven Möglichkeiten von Dialogen“ (Claus Zittel, „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112: 111) begreifen, derer sich Nietzsche ab spätestens *Menschliches, Allzumenschliches II* (1880) bedient. Nur angedeutet sei, dass sich die Funktion des Schweigens in GM I 9 insofern als Absetzung von dem bis in den Transzendentalpragmatismus reichenden Versuch verstehen lässt, Werte aus scheinbar aprioriischen Diskursbedingungen zu extrahieren.

29 Zu dieser häufig zur Beschreibung von Nietzsches Verhältnis zu Platon und der Sophistik herangezogenen (vgl. Henning Ottmann, „Blonde Bestie“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart 2000, 203–206: 206) Formel siehe Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen 1961, 469. Vgl. hierzu Werner Stegmaier, „Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers“, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, 202–210.

30 Vgl. 336c–337a, 341a sowie Fußnote 16 dieser Arbeit.

Literaturverzeichnis

Batthyány, Philipp: *Thrasymachos. „Der Glücklichste ist der Tyrann“*, Berlin 2021

Brobjer, Thomas H.: „Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism“, in: Paul Bishop (Hg.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, NY 2004, 241–259

Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Christina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003

Dellinger, Jakob: „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre“, in: Dieter Birnbacher / Matthias Koßler / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 2013, 61–98

Guarde-Paz, César: „Nachweis aus Franz Susemihl, *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie* (1857)“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 316–318

Guay, Robert: *Nietzsche's „On the Genealogy of Morality“*, Edinburgh 2022

Heblik, Daniel: „Der Mensch des Ressentiments ‚im Lichte' seiner ‚Werkstätte'“, in: *Nietzscheforschung* 13 (2006), 147–153

Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, Pfullingen 1961

Heimann, Raul: *Die Frage nach Gerechtigkeit. Platons „Politeia I“ und die Gerechtigkeitstheorien von Aristoteles, Hobbes und Nietzsche*, Berlin 2015

Höffe, Otfried: „Einführung in Nietzsches *Genealogie der Moral*“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Friedrich Nietzsche. „Zur Genealogie der Moral“*, Berlin 2004, 1–14

Huang, Jing: „Nachweis aus *Platon's Werke* (1855–1869)“, in: *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 299–301

Kast, Christina: „Die Geburt der Tyrannis aus dem Geiste der Sophistik“, in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die Sophisten*, Baden-Baden 2019, 265–284

Laforce, Daisy: „Three Modes of History in *On the Genealogy of Morality*“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 50/2 (2019), 292–309

Lehrberg, James: „Artistry and Genealogy. The Literary Structure of *On the Genealogy of Morality*'s First Treatise“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 53/2 (2022), 111–136

Loeb, Paul S.: „The Priestly Slave Revolt in Morality“, in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 100–139

Mesch, Walter: „Platons Dialoge als hermeneutisches Problem“, in: *Jahrbuch für Hermeneutik* 4 (2005), 27–57

Morrisson, Iain: „Rereading Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 45/3 (2014), 230–257

Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005

Ottmann, Henning: „Blonde Bestie“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart 2000, 203–206

Schubert, Corinna: „Erkenntnispraxis als Experiment“, in: *Nietzscheforschung* 25 (2018), 313–324

Schütrumpf, Eckart: „Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon. „Politeia“*, Berlin 2005, 29–54

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, Berlin 2019

Stegmaier, Werner: „Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers“, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, 202–210

Stegmaier, Werner: *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt 1994

Szlezák, Thomas: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985

Zehnpfennig, Barbara: *Platon zur Einführung*, Hamburg 1997

Zittel, Claus: „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112

Christian J. Emden

Nietzsche Postanalytic? Moral Psychology, Philosophical Naturalism, and the Return of Metaphysics

1. Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*. London: Routledge 2018, XII + 475 pp., ISBN 978-1351380034.
2. Paul S. Loeb / Matthew Meyer (eds.), *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method, and Aims of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 284 pp., ISBN 978-1108422253.
3. Justin Remhof, *Nietzsche's Constructivism: A Metaphysics of Material Objects*. London: Routledge 2018, 175 pp., ISBN 978-1138221567.
4. Justin Remhof, *Nietzsche as Metaphysician***.** London: Routledge 2023, 208 pp., ISBN 978–1032060620.
5. John Richardson, *Nietzsche's Values*. Oxford: Oxford University Press 2020, 546 pp., ISBN 978-0190098230.

Abstract: Virtually all of the volumes under discussion in this essay accept that Nietzsche's philosophical project is of a naturalistic kind. Where they differ is with regard to a) the extent and orientation of such naturalism, b) the import of such naturalism with regard to Nietzsche's critique of morality, c) philosophy's relationship to the natural sciences, and d) the potential metaphysical underpinnings of Nietzsche's naturalism. Although most, albeit not all, of the contributions discussed in this review essay situate themselves in the tradition of analytic philosophy, I will argue that the debate about Nietzsche's naturalism, and also about the nature of Nietzsche's specific way of doing philosophy, opens the door to a postanalytic perspective. Against this background, the unproductive distinction between "analytic" and "continental" interpretations of Nietzsche's writings thankfully begins to lose relevance.

Keywords: Postanalytic philosophy, Analytic philosophy, Moral psychology, Naturalism, Metaphysics

1 Analytic Predicaments, Postanalytic Pickles

This is an unexpectedly and unusually long review essay. It is also more than a mere review essay, since it will raise a number of issues that are of crucial relevance beyond the volumes under review. Before we can even get to the latter, it will be necessary to clear some ground,

Prof. Dr. Christian J. Emden, Frances Moody Newman Professor, Rice University, Program in Politics, Law & Social Thought, 6100 Main Street, Houston, TX 77005, USA, Email: emden@rice.edu

Nietzsche-Studien 54 (2025), 254–316 Published online Juli 25, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0021

conceptually and historically. It is not difficult to see that the volumes under review here belong to the, broadly speaking, "analytic" tradition of reading Nietzsche. This is, however, already where the problems begin, not because there is anything wrong with such "analytic" readings, but rather because many of them are not quite as staunchly "analytic" as they purport to be. Perhaps, then, studying Nietzsche might have arrived at a kind of "postanalytic" stage – and I am using this term tentatively and cautiously. As with much recent scholarship on Kant and Hegel, the distinction between "analytic" and "continental" approaches might also not be relevant anymore with regard to Nietzsche. At the very least, I would argue, this distinction is unproductive, and it is particularly unfruitful with regard to Nietzsche's own understanding of what it means to do philosophy and what a philosopher is.[1]

Nevertheless, many of the dominant strands of Nietzsche scholarship are strikingly myopic and isolated from each other. Readers that approach Nietzsche from a more "continental" perspective generally find the stance of their more "analytically" inclined colleagues, especially in the English-speaking world, too positivistic and generally lacking in nuance, even though "analytic" readers are not wrong in pointing out that much "continental" Nietzsche scholarship tends to meander through highly speculative interpretations of an often phenomenological kind. And then there are readers who withdraw into a stalwartly philological corner, examining whether Nietzsche's use of purple or brown ink in his notebooks indicates major shifts in his philosophical outlook, albeit without delving all too much into the details of the complex philosophical arguments supposedly at stake. Self-professed "analytic" readers, in turn, tend to present us with a rather sanitized version of Nietzsche's philosophical project that simply ignores large swathes of his writings, exhibits little interest in historical and intellectual context, and seeks to transform Nietzsche into a life-affirming moral psychologist with metaethical aspirations.

Of course, any such description of the current scholarly landscape will overstate the case. There are always exceptions. With the arrival of historically more informed approaches, the old fault lines between Nietzsche's supposedly "continental" Frenchification and his "analytic" Americanization should not be seen to hold much water on either side of such a shorthand and short-sighted divide. Intellectual historians and historians of philosophy have shown how arbitrary and accidental this divide has always been, and we can easily see how it has forced us into a series of misunderstandings and *Scheinprobleme* that have marred much of the disciplinary history of academic philosophy over the past one-hundred years. Rudolf Carnap, often heralded as one of the founding fathers of what was to become American analytic philosophy, still read Nietzsche and Heidegger, however scorching his assessment of the latter's conceptual rumblings were. Without the intellectual field circumscribed by Frege and Husserl, but also Wittgenstein, as Michael Dummett aptly pointed out, analytic philosophy might not even exist, even though Dummett himself thought that, by the 1980s, the gap between "analytic" and "continental" philosophy was so large that it could not be bridged anymore.[2] Even today, and still influenced by Bertrand Russell's fatefully partisan *History of Western Philosophy* (1946), there are still self-professed "analytic" philosophers, especially in American and British philosophy departments, who pride themselves on never having read a word of Hegel and who regard Kant's transcendental idealism as a first step toward the kind of irrationalism, the lust for pseu-

1 The much-discussed divide between "analytic" and "continental" traditions might itself be philosophically problematic, but this also goes beyond the remit of this essay. See Iain D. Thomson, "Rethinking the Analytic/Continental Divide," in Kelly Becker / Iain D. Thomson (eds.), *The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015*, Cambridge 2019, 569–89.

2 See Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, London 1993.

do-philosophical opaqueness, that the German literary scholar Klaus Laermann, already in 1986, once famously described as "Lacancan and Derridada."[3]

The beginning of analytic philosophy's encounter with Nietzsche, in the mid-1940s, was unintentionally comical and droll: "His life was simple," Russell remarked about Nietzsche, only to continue: "Nietzsche's superman is very like Siegfried, except that he knows Greek. This may seem odd, but that is not my fault." For Russell, it was clear that Nietzsche mainly was a rhetorically gifted rabble-rouser: "He is fond of expressing himself paradoxically and with a view to shocking conventional readers." And once he had concluded that Nietzsche was a symptom of modernity's disease, given his "unpleasant but internally self-consistent ethic," not much else needed to be said, and Russell really did not say much about Nietzsche's philosophy in the first place. It is a short chapter of excruciating platitudes. The *coup de grâce*, however, was still to come, since Nietzsche, that Teutonic irrationalist, needed to be excised from serious philosophy which could only flourish on the British Isles: "It is undeniable that Nietzsche has had a great influence, not among technical philosophers, but among people of literary and artistic culture."[4] It is those artistic types, themselves unforgivable irrationalists and Romantics, who were allowed to devote themselves to Nietzsche, but serious "technical philosophers" should only read other serious "technical philosophers," preferably Locke (or Russell himself).

The serious damage that Russell's best-selling *History of Western Philosophy* single-handedly inflicted on the English-speaking reception of post-Kantian continental European philosophy in its entirety – not only at claret-fueled high-table conversations at Cambridge's Trinity College, to which Russell had returned in 1945 – was unique in both severity and longevity. It still haunted the accusations of obscurity and lack of rigor that marked the controversy around Derrida's almost failed honorary degree at Cambridge in 1992. Whatever we might think of Derrida, we are thankfully in a different situation now. Kant and Hegel, but also Spinoza, have re-entered analytic philosophy for quite some time, and Nietzsche has become a central point of reference among English-speaking, and especially analytic, philosophers, however slowly. Even though Walter Kaufmann's *Nietzsche* (1950) had garnered quite positive reviews in some of the leading philosophy journals, including *Ethics* and *Philosophy and Phenomenological Research*, its influence on what Russell had called "technical philosophers" remained fairly limited, especially in the United States and Britain, until the 1980s. But once Richard Schacht's *Nietzsche* (1983) had appeared as a key volume in the highly influential series, *The Arguments of the Philosophers*, the door was opened, at least partially so, and after Alexander Nehamas's *Nietzsche* (1985) and Maudemarie Clark's *Nietzsche on Truth and Philosophy* (1990) Nietzsche's philosophical project could not be put back into the bottle anymore.[5] It was only a matter of time until moral philosophers, such as Brian Leiter, were able to establish Nietzsche as an oddly central point of reference among an analytic tradition dealing with moral psychology and meta-

3 See Klaus Laermann, "Lacancan und Derridada: Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften," *Kursbuch* 84 (1986), 34–43. My own experience of quite eminent American analytic philosophers of a certain generation praising themselves for never having read a word of Hegel is sadly confirmed by Bruce Wilshire, *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*, Albany, NY 2002, 12.

4 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London 1946, 788, 790, 794, and 800. On Russell's legacy, see the contributions in A. D. Irvine / G. A. Wedeking (eds.), *Russell and Analytic Philosophy*, Toronto 1993.

5 See Richard Schacht, *Nietzsche*, London 1983; Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985; and Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990.

ethics, first in an influential paper from 1997 and then in his important overview, *Nietzsche on Morality* (2002), which has become somewhat of an entry point for almost every English-speaking student of Nietzsche.[6] To be sure, even within the analytic camp, Leiter's approach drew some criticism, and his book was often praised as groundbreaking and criticized as sanitizing at one and the same time, most famously by Ken Gemes and Christopher Janaway.[7]

The arrival of Nietzsche as a thinker to be taken seriously by analytic moral philosophers, of course, can easily go awry, for instance, when Leiter and Joshua Knobe sought to find straightforward confirmation for Nietzsche's critical claims in the field of "experimental philosophy," an approach driven by empirical evidence from psychology, albeit itself regarded by many proper psychologists as a somewhat superficial enterprise of unbridled and unreflected positivism, not unlike the behavioral psychology of the 1950s.[8] There is some ongoing debate as to whether, and if so how many of, the empirical results of experimental philosophy can really be replicated, since experimental philosophy is normatively insignificant without replication, leaving aside questions of bias and hasty generalization.[9] There is also the problem, raised by Tom Sorell, whether experimental philosophy really can count as philosophy in the first place.[10] By and large, however, Nietzsche's discussion of morality is often used by analytic philosophers selectively, largely without context, and thus prone to the kind of sanitized simplification that Gemes and Janaway had worried about: Gwen Bradford, for instance, outlined a theory of value along the lines of a quasi-Nietzschean perfectionism that argues for the particularly surprising and totally unexpected conclusion that we tend to value achievement when achieving something has been especially difficult and our actions to achieve this have been characterized by overcoming considerable resistance. There is, of course, more to Bradford's argument, such as a shift in judging the value of achievement from the outcome of agency to the process of agency itself, but still: there can be some serious questions about Nietzsche as the perfectionist poster child of well-being, the newest trend in analytic moral philosophy.[11]

The reception of Nietzsche among analytic philosophers, then, is not without some problems. This might have something to do with what Peter Unger postulated in his internal critique of "analytic" philosophy: "Except when being parochial thoughts, the ideas offered by analytic philosophers are, almost without exception, concretely empty ideas, making or meaning no difference, at all, for how anything ever is with concrete reality."[12] While I would not wish to go quite as far, much what describes itself as analytic philosophy, with or without Nietzsche,

---

6 See Brian Leiter's "Nietzsche and the Morality Critics," *Ethics* 107 (1997), 250–85, and *Nietzsche on Morality*, London 2002.

7 See Ken Gemes / Christopher Janaway, "Naturalism and Value in Nietzsche," *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (2005), 729–40.

8 See, for instance, Brian Leiter / Joshua Knobe, "The Case for Nietzschean Moral Psychology," in Brian Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019, 162–80.

9 See Uwe Peters / Olivier Lemeire, "Hasty Generalizations Are Pervasive in Experimental Philosophy: A Systematic Analysis," *Philosophy of Science* 91 (2024), 661–81, and Theodore Bach, "Limitations and Criticism of Experimental Philosophy," in Alexander Max Bauer / Stephan Kornmesser (eds.), *The Compact Compendium of Experimental Philosophy*, Berlin 2023, 101–30.

10 See Tom Sorell, "Experimental Philosophy and the History of Philosophy," *British Journal for the History of Philosophy* 25 (2017), 829–49.

11 See Gwen Bradford's *Achievement*, Oxford 2015, 26–63, and "The Value of Achievements," *Pacific Philosophical Quarterly* 94 (2013), 204–24.

12 Peter Unger, *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*, Oxford 2014, 23.

does indeed tend to be quite self-referential, or as Raymond Geuss put things in a different context, it consists of "a conformist, claustrophobic, and repressive verbal universe, a penitential domain of reason-mongering in which hyperactivity in detail – the endlessly repeated shouts of 'why,' the rebuttals, calls for 'evidence,' qualification, and quibbles – stands in stark contrast to the self-referentiality of the structure as a whole."[13] The same, however, could also be said, of course, about so-called "continental" philosophy à la "Lacancan and Derridada." Is that what we hope philosophy to be, even as an academic discipline? Nietzsche, it seems, would beg to differ, and quite vehemently so.

The question, then, might not be about the difference between "analytic" and "continental" philosophy, but rather whether integrating a philosopher like Nietzsche into a self-described "analytic" tradition should not undercut, or at least highlight the substantive absurdity, of this artificial divide. Reading Kant was never fully characterized by this particular divide on the English-speaking side, at least not since Peter Strawson's *The Bounds of Sense* (1966), and the surge of interest in Hegel among, strictly speaking, analytic philosophers since the early 1990s has led to extremely fruitful discussions about mind, agency, and naturalism, among other topics, that are also relevant for, and have been perceived with considerable interest, among more "continental" philosophers.[14] Within this context, the contributions of John McDowell and Robert Brandom stand out as examples of an approach that can very well be described as "postanalytic."[15] Such an approach was foreshadowed, at least to some extent, by Wilfrid Sellars and Stanley Cavell, with Richard Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) as a decisive, and at the time highly controversial, turning point.[16] Even though a more traditional and, might we say, rigid version of analytic philosophy reigns supreme in many philosophy departments, not only in North America, some of the most prominent representatives of "analytic" philosophy are often more open, and more self-reflective, than many more "continentally" oriented philosophers seem to assume. Seen against this background, it should really be high time to relegate the analytic-continental divide to the dustbin of history, where it can join Russell's denigration of non-English-speaking philosophy together with the pseudo-Heideggerian mumbling and the gobbledygook Salon Marxism that goes for "philosophy" in many American English departments.

The historical reasons for the analytic-continental divide are famously personal and political, evolving in an intellectual field in which Carnap, Heidegger, and Ernst Cassirer presented wildly different conclusions from the neo-Kantian tradition, and if Hitler and the Nazis had never happened, and had not driven Carnap and Cassirer into exile, we might as well not have ended up with such a fickle distinction between the "analytic" and the "continental."[17] But it was Russell, once again, writing in the context of the Second World War, whose distinction between two specific philosophical styles reflected the popular prejudice that British philosophy was rational and the "continentals," that is, mainly German philosophers, were somehow

13 Raymond Geuss, "A World Without Why," in *A World Without Why*, Princeton, NJ 2014, 231–6: 232.

14 For an overview, see Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge 2009, and already Peter Hylton, "Hegel and Analytic Philosophy," in Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993, 445–85.

15 See John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, MA 2009, as well as Robert Brandom's *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, MA 2019, and *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge, MA 2009.

16 See Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ 1979.

17 See Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000.

highly irrational and, as Isaiah Berlin continued, prepared the ground for totalitarianism.[18] The damage to philosophy was done, and Russell had transformed a cultural prejudice into a normative baseline for intellectual integrity. At the end of his discussion of Locke, and with an eye on developments after Hume and Kant, he noted the emergence of two distinct traditions and a widening gap that would become especially pronounced once Rousseau had introduced the "Romantic" way of doing philosophy and the language of Kant's successors had become increasingly unintelligible. On the one hand, analytic philosophy was non-metaphysical, largely inductive in its approach, and it operated in fairly close proximity to the natural sciences, adopting a naturalistic outlook that, ethically as much as politically, favored the pluralism of modern liberalism. On the other hand, the "continental" side celebrated obscurantist quasi-theological positions in metaphysics, rejected naturalism, and, needless to say, favored an authoritarianism somehow inspired by Schopenhauer, Nietzsche, and Marx.[19] For Russell, analytic philosophy was an exclusively British domain, still reflecting the hopes for a liberal kind of imperialism, a "Greater Britain," while in reality the Empire had been in rapid decline since the end of the nineteenth century.[20] The British-style history of philosophy à la Russell, quite in contrast to the sober volumes of Frederick Copleston's *A History of Philosophy* (1946–75), displays a nostalgia for a rationality that never quite existed. Even American philosophy, represented by the pragmatists William James and John Dewey, appeared to be shaped by the fallacies of skepticism and too much focus on the human imagination – interesting, but not quite up to scratch.[21]

However bizarre and absurd Russell's distinction was between the clarity of British rationalism and "continental" obfuscation, there is some truth to this, albeit only at the extreme ends on both sides of the philosophical spectrum where thinking becomes some sort of complicated airflow marked by a jargon that creates the illusion of intellectual authority without saying all that much, or merely stating the obvious. The arrival of European exiles on American shores, with Carnap reading Nietzsche, in any case undermines the neat distinction between the analytic and the continental as much as, say, Gilles Deleuze's early focus on Hume as an endorsement of a more complex kind of naturalism. Nevertheless, more recently Leiter and Michael Rosen homed in on a very similar difference, albeit without the kind of cultural prejudice and freewheeling political implications that marked Russell's account: analytic philosophy in the English-speaking world is largely shaped by "forms of philosophical naturalism" that adhere in some substantive manner to "the epistemic standards and methods of the natural sciences," whereas "the Continental traditions" foreground a conception of philosophical methods that have "priority to those of the natural sciences," such as phenomenology, hermeneutics, aesthet-

18 See, for instance, Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, 118–72: 168.

19 See Russell, *History of Western Philosophy*, 666–72.

20 On the idea of such a "Greater Britain," see Duncan Bell, *The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order, 1860–1900*, Princeton, NJ 2007.

21 See Russell, *History of Western Philosophy*, 845–6 and 855. In 1940, Dewey nevertheless vehemently defended Russell when the latter was famously rejected for a professorship at City College of New York because of his liberal views on marriage, sexuality, prostitution, and divorce, collected in the essays of *Marriage and Morals*, London 1929. The legal case that ensued, together with the contributions in John Dewey / Horace M. Kallen (eds.), *The Betrand Russell Case*, New York 1941, still has implications for tenure and academic freedom at U.S. universities today. It is not without irony that one of Russell's main competitors for the 1950 Nobel Prize in Literature was, of course, Dewey.

ics, and historicism.[22] It is, of course, more than questionable to assume that, somehow, philosophical naturalism is a purely English-speaking undertaking. Russell, of course, thought that it must be "British." More recent observers, somewhat critical of what we might view as hardcore naturalism, explained that it is "American."[23] Both assumptions are historically uninformed or, dare I say it, blinkered nonsense. And if it is such nonsense, perhaps the late Bernard Williams, an attentive analytic reader of Nietzsche, was most accurate when he famously noted, in his usually nonchalant manner, that the forced distinctions between "analytic" and "continental" philosophy "involve a cross-classification between the methodological and the geographical: it is like classifying cars as Japanese and front-wheel drive." The result is that "writings in the analytical style end up in the philosophy syllabus, while writings in some other philosophical styles end up in the literature department" – both sides eventually being "unhappy," albeit probably for different reasons.[24] Even a self-described analytic philosopher seeking to define analytic philosophy, and whose book ironically starts out with a quotation from Nietzsche, has to admit that defining "analytic" philosophy along the lines of language or geography, pitting English-speaking against German-speaking philosophers, makes little sense.[25] "Analytic" philosophy is, perhaps, a particular style, and as such it is a style among others, but it is not marked by special substantive problems that separate it from "continental" philosophy, and certainly not from its, as it were, quite continental origins.

And yet, judging from the general orientation of a number of recent academic conferences, it is not difficult to see that the distinction between more "analytic" and more "continental" approaches still seems to structure much recent Nietzsche scholarship, with neither side taking much note of the work of the other, however unrewarding such an artificial distinction certainly is with regard to Nietzsche's philosophical future. Indeed, so-called "analytic" readers reach their limits when they encounter philosophical questions in Nietzsche's writings that are of a more metaphysical kind, while so-called "continental" readers inevitably fail to take seriously the metaethical questions raised in Nietzsche's critique of morality. In what follows, I am not going to spend much time on the "continental" side, whatever that might be, and I will also ignore the philological "Nietzsche industry" that has gained much ground in recent years as a worthwhile kind of *Hilfswissenschaft* that is sadly often ignored by "analytic" readers. Instead, I am going to follow a more interesting question, namely whether analytic readings of Nietzsche are quite as analytic as they purport to be, or whether they – sometimes intentionally, at other times unwittingly – have widened their perspective and moved into a more postanalytic direction.

What then does it mean to do "postanalytic" philosophy, and how would Nietzsche's conception of doing philosophy fit into this? Perhaps it is important to note, first of all, and *pace* Russell and Leiter, that there might very well be no such thing as "analytic" philosophy is any well-defined sense. "Continental" philosophers often tend to confuse "analytic" philosophy simply with that short burst of logical positivism that had its heyday during the early 1950s, even though "analytic" philosophy, for Quine in particular, mainly was a critical response to

22 Brian Leiter / Michael Rosen, "Introduction," in Brian Leiter / Michael Rosen (eds.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford 2007, 1–5: 4.

23 See Jaegwon Kim, "The American Origins of Philosophical Naturalism," *Journal of Philosophical Research* 28 (2003), 83–98.

24 Bernard Williams, "What Might Philosophy Become?", in *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed. and introd. A. W. Moore, Princeton, NJ 2006, 200–13: 201 and 203.

25 See Hans-Johann Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008, 61–88.

the fallacies and failures of logical positivism.[26] Analytic philosophy, or its more interesting strands, was always somehow postanalytic. It would then also be important to note that there is no particularly coherent tradition of "continental" philosophy either and that, somehow, "analytic" philosophers confuse "continental" philosophy, much like Russell, with some kind of rejection of the natural sciences. "Analytic" philosophy, and I am now going to drop these quotation marks, is based on a self-consciousness formed by fairly arbitrary institutional and disciplinary configurations that are external to what it actually means to do philosophy, but that instill a habitus of epistemic authority that, ironically, cannot easily be observed among many of the most influential analytic philosophers.[27] It has often been forgotten, for instance, that the contributors to an important volume that, for the first time, used the moniker "post-analytic" in its title, in 1985 no less, included not only Rorty and Cavell, as we might expect, but also Hilary Putnam, Thomas Nagel, Donald Davidson, T. M. Scanlon, Thomas Kuhn, and Ian Hacking.[28] Postanalytic philosophy, then, takes place where a superficial difference in the style of philosophical writing among analytic and continental philosophers moves into the background in favor of a pluralism that allows, for instance, for a fruitful encounter between Quine and Heidegger, as in the case of Joseph Rouse's rethinking of philosophical naturalism – an approach that Rouse himself has aptly described as a "Nietzschean commitment."[29]

This highlights a crucial implication of what we might call, however tentatively, a postanalytic approach to philosophy. Self-described analytic philosophers, as I showed above, often view their endeavors as closely related to the natural sciences, at least methodologically so, and also operate, at least implicitly, with the assumption of a unified scientific method that can be derived in straightforward fashion from an assumed unity of the natural sciences. Indeed, much of the critique of a hardcore philosophical naturalism that comes from inside the analytic tradition itself, at least in recent years, has taken issue with such a reductionist enterprise, albeit without fully rejecting the general thrust of naturalism by adopting what is occasionally called "liberal naturalism."[30] In short, science often does not work in the way that traditional analytic philosophers imagine it to work, which easily leads to a basic misconception of science that shapes many areas of analytic philosophy, especially in the philosophy of mind, as Tyler Burge, himself an analytic philosopher, noted.[31] More generally, observing what natural scientists do, instead of reading other philosophers imagining what the sciences are, will invariably highlight what John Dupré once fittingly described as a metaphysical and ontological disorder

26 See Joel Isaac, "Missing Links: W. V. Quine, the Making of 'Two Dogmas,' and the Analytic Roots of Post-Analytic Philosophy," *History of European Ideas* 37 (2011), 267–79.

27 For an attempt to grasp this self-consciousness without, however, giving up on analytic philosophy, but also without rejecting the continental tradition, see James Conant, "The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness," in Jeffrey A. Bell / Andrew Cutrofello / Paul M. Livingston (eds.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, New York 2016, 17–58.

28 See John Rajchman / Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, New York 1985.

29 See Joseph Rouse's *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago 2002, 3–4, 302–3, and 360, and *Articulating the World: Conceptual Understanding and the Scientific Image*, Chicago 2015, 377–9 and 381–3.

30 See, for instance, Hilary Putnam, "The Content and Appeal of 'Naturalism'," in Mario DeCaro / David Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA 2004, 59–70, and Barry Stroud, "The Charm of Naturalism," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 70 (1996), 43–55.

31 See Tyler Burge, *Origins of Objectivity*, Oxford 2010, 296.

that undercuts the presumed unity of the sciences.[32] While this is not the time to go into the necessary detail, taking this disunity of the natural sciences seriously will affect how philosophy can situate itself vis-à-vis the natural sciences, and it will also affect how philosophy can adopt a naturalistic framework that is closer to what the sciences do than to what we think they are or how they are strategically positioned by scientists in the public sphere. This is a crucial point for any postanalytic account of Nietzsche's philosophical project, for his philosophical naturalism raises pertinent metaphysical questions that are directly shaped by the disunity of the scientific environment and contexts in which he develops this project. While I am not going to spend all too much time on these contexts, we need to acknowledge the close relationship between Nietzsche's understanding of what philosophy does, and is able to do, and the natural sciences of the nineteenth century. This also sheds some critical light on the question whether Nietzsche's philosophical project should really be reduced to analytic metaethics and moral psychology, or whether there is more at stake, that is, whether his moral psychology leads us straight into the metaphysical underpinnings of his philosophical naturalism, thus raising questions that cannot be negotiated anymore on the safe ground of metaethics. It is these questions, to be sure, that also shape Nietzsche's understanding philosophy as a specific practice, as a specific way of doing things, that itself cannot escape the metaphysical underpinnings of his own philosophical naturalism.

There is, then, much to be said for the link between naturalism and metaphysics in Nietzsche's writings, and the will to power, present throughout all of the volumes discussed in this essay, plays a crucial role here. Nevertheless, a more formal point still has to be made. While it is to be welcomed that a growing number of analytic readers finally have begun to consult Nietzsche's *Nachlass* in the critical editions made available by the KSA and KGW, we can still detect a tendency, however occasional, to quote from that most famous fictitious book that Nietzsche himself never wrote…*The Will to Power*. My dear colleagues, if I may, there really is no such thing. Yes, there exist five English translations of this book, with the most recent one appearing in 2017 as a "Penguin Classic" – with some rather disconcertingly esoteric and neopagan imagery on the cover, the 1908 *Sturmgebet* by the symbolist Hugo Höppner, aka Fidus, who later joined the Nazi Party, as if to confirm Russell's suspicion that Nietzsche was an irrational proto-fascist. Even if Nietzsche really had intended such a book as a kind of *magnum opus*, as some have suggested, it makes no sense to quote from something cobbled together by Nietzsche's notorious sister, Elisabeth, and praised by her coterie of pseudo-philosophical grifters. If English-speaking Kant scholars are able to use the *Akademie-Ausgabe*, English-speaking Nietzsche scholars can use the KGW.

But back to the substance of this long review essay. Throughout the remainder of this essay, I will fully subscribe to the view that Nietzsche's philosophical project, in its entirety, can best be understood along the lines of naturalism.[33] It is concerned, primarily, with an

32 See John Dupré's *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, MA 1993, 219–65, and "Metaphysical Disorder and Scientific Disunity," in Peter Galison / David J. Strump (eds.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford, CA 1996, 101–17. For an interesting and influential case study, see especially Peter Galison, *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*, Chicago 1997.

33 For a balanced and critical overview of the different ways in which we can view Nietzsche as a naturalist, see Markus Wild, "Nietzsche und der Naturalismus," in Sebastian Kaufmann / Philipp Schwab / Andreas Urs Sommer (eds.), *Nietzsches Philosophien: Kontexte und Rezeptionen*, Berlin 2024, 107–26, even though I would not fully agree with the anti-metaphysical implications of Wild's version of Nietzsche's naturalism.

attempt to translate whatever we call "human" back into whatever we call "nature" in a way that is a) shaped by a sustained engagement with the contemporary natural sciences, b) integrates the historical, or temporal, dimension of the new life sciences into a "natural history" of values and norms, and c) acknowledges that the methods, practices, and results of the natural sciences lead to metaphysical questions about normativity that the sciences themselves cannot resolve on their own ground (HH I 1 and 2; D 112; GS 109 and 344; BGE 230). In this respect, it will also be important to note what such philosophical naturalism does not do: there is no indication at all that Nietzsche either wishes to replace science with philosophy or philosophy with science.

Virtually all of the volumes under discussion in this essay accept that Nietzsche's philosophical project is of a naturalistic kind. Where they differ is with regard to the extent and orientation of such naturalism. There are four broader themes that are central to these volumes: a) the relationship between Nietzsche's practice of doing philosophy and his engagement with the natural sciences will b) put the metaphysical orientation of his philosophical naturalism on the table. This will also allow us to ask c) whether we can really distinguish between the critical dimension of his philosophical project, as it comes to the fore most obviously in his critique of morality, and the positive dimension of this project, as it manifests itself in the demand, or perhaps merely the possibility, of creating new values and norms. Finally, d) these volumes also ask about the implications of these questions for Nietzsche's understanding of what philosophy is or rather: what philosophizing is. These are, to be sure, big questions, and as such I hope the length of this review essay will be forgiven.

2 The Limits of Moral Psychology

Edited by Paul Katsafanas, *The Nietzschean Mind*, itself part of a series of book-length philosophical overviews, is an extremely solid and readable volume that represents the state of the art among analytically inclined readers of Nietzsche. Most of the chapters are written by leading scholars at the forefront of English-speaking work on Nietzsche, focusing on a specific theme and reflecting the contributions and voice of their authors. An excellent introduction by Katsafanas is followed by individual chapters that either focus on some of Nietzsche's major published works or on the main topics of current research. By and large, albeit with some exceptions, the volume as a whole presents a thoroughly Anglo-American perspective that is grounded in analytic philosophy and centered on questions of moral psychology, agency, self, value, epistemology, and the affirmation of life. Much of this, on the surface at least, is standard analytic fare, and it is presented in a way that makes this volume particularly useful to readers who have only started their engagement with Nietzsche's philosophy. Some of the chapters do not present anything new or groundbreaking, others get a little lost in the finer points of analytic *Scheinprobleme*, as in the case of P. J. E. Kail's chapter on value and nature, while others shine in their clarity of argument, including Bernard Reginster's discussion of the will to power and Neil Sinhababu's interesting interpretation of Nietzsche's Humean theory of motivation. Additionally, Keith Ansell-Pearson, David Owen, Herman Siemens, and Robert Guay, themselves standing a little aside of the standard analytic approaches presented here, deliver necessary and insightful chapters on fanaticism and Enlightenment, *agon* and politics, and Nietzsche's influence on the social sciences, topics that are often relegated into the background of analytic readings, while Frederick Neuhouser, whose work is usually more focused on Rousseau, Fichte and Hegel, offers a rather Hegelian view of Nietzsche's discussion of spiritual health and cultural pathology, perhaps with a dash of critical theory.

Among some of the chapters that are most clearly tied to political theory, Owen's reflections on Nietzsche's construction of an agonistic theory of freedom are particularly helpful. Although we might expect that Nietzsche influences the kind of political realism we can find in Bernard Williams or Max Weber, Owen helpfully complicates the picture by suggesting that, at least as far as Williams is concerned, this influence is more of a methodological kind and less related to Williams's substantive claims.[34] Owen, however, leaves open the possibility of Nietzsche's profound influence on a political theory that, I would say, is not completely committed to the kind of realism represented by Williams and Weber, or by Raymond Geuss.[35] Owen thinks in particular of the prominent role that agonism, strictly separated from antagonism, plays in James Tully's conceptions of freedom and citizenship.[36] This might be true, but it also undercuts to some extent Nietzsche's more uncomfortable pronouncements that give the *agon* a more antagonistic streak not quite compatible with the hopes Owen and Tully have for a more radically democratic notion of political citizenship.[37] But using Nietzsche, or being influenced by Nietzsche, always means something different than reading Nietzsche on his own terms, since in the latter case it is not always clear whether his conception of an agonistic contest can be seen in quasi-democratic terms, or whether something else is at stake, namely the assertion of power.[38] Indeed, as Siemens suggests, Nietzsche's *agon* reflects conflicting drives and passions in the affirmation of life and can therefore be seen as a manifestation of the will to power. For Siemens, this means, above all, that Nietzsche emerges as a "profoundly social thinker" (329), since he foregrounds the relationality of agonistic relationships despite the individualistic rhetoric Nietzsche often might be seen to adopt.[39] Perhaps, then, as a social thinker Nietzsche is a sort of Hegelian in disguise…but aren't we all? Like Siemens and Owen, Robert Guay, whose chapter probes how Nietzsche's method of genealogy shapes the understanding of social practices among Ian Hacking, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, and Joseph Rouse, foregrounds Nietzsche as a primarily social thinker: if genealogy treats morality, philosophy, and the sciences as specific social practices (359), then this point has always been largely lost on analytic readers focused on Nietzsche's moral psychology.

Volumes such as *The Nietzschean Mind* need to be selective, of course, and also manageable in size. We might therefore be willing to overlook some problems, but there really are some glaring issues. First of all, Nietzsche's philosophical project is generally reduced to his middle and later works, and largely also to his published writings, so that there is not much

34 Compare Bernard Williams's *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ 2002, and "Realism and Moralism in Political Theory," in *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, ed. and introd. Geoffrey Hawthorn, Princeton, NJ 2005, 1–17.

35 See Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, NJ 2008.

36 See James Tully, "The Agonistic Freedom of Citizens," in *Public Philosophy in a New Key*, Cambridge 2008, I, 135–59. For a similar emphasis on the political *agon*, albeit from a more post-Marxist perspective, see Chantal Mouffe, *Agonistics: Thinking the World Politically*, London 2013. For a critical assessment, albeit a hopeful one, on Tully's and Mouffe's approaches, see Mark Wenman, *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge 2013, 137–217.

37 For a fuller discussion, see James S. Pearson, *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*, Cambridge 2022. See also the various contributions in Herman Siemens / James Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, London 2019.

38 For a balanced and sober assessment of this question, see Hugo Drochon, *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, NJ 2016, 99–101.

39 For a fuller version of Siemens's argument, see his *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021, 42–65.

focus at all on Nietzsche's equally formative early work, even if we were to reduce the latter to, say, *The Birth of Tragedy* (1872), *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* (1873), and the four *Untimely Meditations* (1873–76). Katsafanas is probably not wrong in pointing out that the early work is missing for "reasons of space" (1). I can imagine yet another publisher admonishing an editor to keep things short and marketable, but I hope Katsafanas will forgive me when I note that this is a little like a volume on "The Hegelian Mind" without the Jena writings. There is, however, more at stake, since the selection of texts discussed here pretty accurately reproduces exactly the texts that are favored by analytic readers mainly interested in moral psychology and metaethics. There is, of course, more to Nietzsche than that, however important it is.

This leads me to a second point. The focus of this volume is on Nietzsche as a philosopher, of course. Those texts that are not directly concerned with philosophy in the sense of an institutionally defined academic discipline will have to fall by the wayside, and necessarily so. Again, while this is understandable, it does ignore a vast corpus of notebooks, and Nietzsche's entire output as a classical scholar, which are not quite as irrelevant to his philosophical enterprise as it might seem, given Nietzsche's idiosyncratic conception of classical philology as a specifically philosophical discipline. After all, it is precisely this link between "philology" and "philosophy" that is the starting point of a critical project that eventually takes the form of historical philosophizing, with *On the Genealogy of Morality* (1887) as its clearest manifestation. While this background might not be relevant with regard to the topics Nietzsche discusses in his later work, it is crucial for understanding *how* Nietzsche's discusses these topics. Genealogy does not fall from the sky. On the bright side, such exclusion can be delightfully positive, although Katsafanas might not fully agree with the following: that there is no chapter on *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) is not such a bad thing. Nietzsche himself might have regarded the latter as the apex of his stylistic prowess and philosophical development, but we might wish to be cautious with regard to the self-professions, and confessions, of philosophers striving for public recognition. Mediocre poetry does not make for good philosophy. You can either be Hölderlin or Hegel, but trying to be both will lead to harsh disappointment.

The final critical point, before I get to a more detailed discussion, is a general problem with many English-speaking overviews, handbooks, and textbooks of this kind: the virtually complete lack of references to German, French, and Italian scholarship, which "anglicizes" Nietzsche in a way that is just a little awkward. This might not be clear to many analytic readers living in a thoroughly monolingual world, but let us for a moment imagine a counter-example: let us imagine a German-language overview of Hobbes or Hume which simply, and without even realizing this, ignores any and all research literature in…English. What is thankfully not the case anymore with regard to English-speaking overviews of Kant and Hegel is still very much the standard with regard to Nietzsche. There is also a more serious danger here: ignoring non-English research can all too easily lead us to pass off our own insights as particularly innovative and novel, even though this might only mean that these insights are presented in English for the first time.

Nevertheless, *The Nietzschean Mind* fulfills what Katsafanas, in his introductory remarks, rightly describes as "a great need for clear, analytically rigorous discussion of his [i. e. Nietzsche's] work" (1), although such an "analytically rigorous" approach does not always mean that each chapter reflects the rigid self-consciousness that can occasionally be observed among analytic philosophers. Indeed, the chapters that adhere most closely to this tradition, such as Kail's, tend to be somewhat disappointing. They lack a wider perspective, at times state the obvious, or they become sidetracked into questions that are interesting in the context of analytic metaethics in general but seem of little relevance as far as Nietzsche is concerned. On the other hand, the chapters that are philosophically most sophisticated and innovative, sometimes not shying away from taking a more controversial stance, are those that understand analytic rigor not

as rigidity of argument but in terms of a thorough engagement that produces new questions, some of which exceed the methodological framework of analytic philosophy strictly speaking: Katsafanas's own chapter as well as the contributions by Matthew Meyer, Allison Merrick, and Jessica Berry certainly fall into this category. Either way, one would hope that more "continental" readings of Nietzsche, but also the philological approaches fashionable in Germany and Italy, will take the analytic rigor of these contributions seriously, since they present Nietzsche as a timely philosopher who deals with questions relevant beyond some Berlin *Oberseminar* of bespectacled, and mostly male, students in black turtlenecks. These are chapters that combine intellectual authority with ease, resulting in a kind of philosophical *sprezzatura* that normally, let us be serious, is alien to much academic discourse. Of course, since it is not possible to discuss all the chapters of this volume, and since some also do not really need to be discussed in detail, I will focus on some themes that will be crucial also for the other volumes under review.

In their opening chapters, Keith Ansell-Pearson and Rebecca Bamford focus on Nietzsche's so-called "middle writings," especially *Daybreak* (1881), continuing their concerted effort to bring this period of Nietzsche's intellectual development to broader attention.[40] This is an especially important undertaking, since *Daybreak* is often treated with something like benign neglect among many English-speaking readers, whereas Italian and French commentators have long recognized Nietzsche's middle period as decisive.[41] In Ansell-Pearson's "Nietzsche on Enlightenment and Fanaticism," *Daybreak* appears as strongly committed to the revised version of an Enlightenment project – enriching Kant with Voltaire, as it were – that is directly opposed to the conservative cultural orientation of the nineteenth century, especially in Germany: "This Enlightenment we must now carry on," as Nietzsche himself noted (D 197), situating his emerging philosophical project ethically as much as politically both against what he regarded as the fanaticism of the French Revolution – the revolutionary spirit of Rousseau as it came to the fore in Robespierre – and against its reactionary counter-movement. Even though remarks such as these can be misunderstood all too easily, Nietzsche's rejection of the revolutionary spirit that he discovers on both sides of the political divide does not indicate a conservative cultural criticism of modernity, but it entails an emphasis on necessary cultural and intellectual reform. Such reform would have to enrich Kant's demand for slow rational change from within existing political structures with a change in affect, an altered emotional stance.[42] Nietzsche, Ansell-Pearson suggests, "seeks to promote a philosophy of the morning based on 'slow cures' (D 462) and 'small doses' (D 534)" (16). This is an approach that, most concretely, responds to the *Machtpolitik* that Nietzsche views as prevalent in the second half of the nineteenth century and that, among a wider and politically immature population, inevitably leads to a fanaticism in all areas of life – a fanaticism that can be observed in both "Europe and America" (D 271). Fanaticism emerges when political power and moral absolutism come together, and it is Christianity,

40 See Keith Ansell-Pearson / Rebecca Bamford, *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*, Hoboken, NJ 2020, and Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, London 2018.

41 See Silvio Pfeuffer, "Die 'mittleren' Werke Nietzsches – müssen sie neu entdeckt werden?", *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 436–46. Nevertheless, see already Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford 2000, and Paul Franco, *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, Chicago 2011.

42 Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'", in *Political Writings*, ed. H. S. Reiss, trans. H. B. Nisbet, 2nd edn., enl., Cambridge 1991, 54–60, and the discussion in Anthony J. LaVopa, "The Philosopher and the *Schwärmer*: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant," *Huntington Library Quarterly* 60/1–2 (1997), 85–115: 90–1 and 103–4.

even in its most secular manifestations, which is the missing link that transforms power into fanaticism (18). Following in the footsteps of Epictetus, Nietzsche thus begins to value modesty as a cultural virtue throughout *Daybreak*, and as such he begins to adopt a kind of Stoic position that gives primacy to philosophy as a way of life, as a practice of engagement, over theoretical knowledge and logic.

Taking a deeper dive into *Daybreak*, Bamford asks what the philosophical implication of such modesty might be, that is: on what grounds does Nietzsche begin to offer a kind of alternative to the dominant cultural forces of his time? Focusing on Nietzsche's emerging critique of morality in *Daybreak* (Bamford uses the title *Dawn*, which perhaps more accurately translates the poetic aspirations of Nietzsche's *Morgenröthe*), Bamford convincingly shows how "the possibility of reimagining morality" is to a considerable extent dependent on affect and emotion. Her critical focus is on Nietzsche's discussion of compassion and empathy in the more literal sense of *Mitempfindung* rather than *Mitleid*, itself closer to pity and *pitié*, as in Rousseau and especially in Lessing's *Mitleidsästhetik* of the bourgeois tragic play. In his examination of what it means to feel with others, or to be like others, Nietzsche is able to increasingly provide "a drive-based psycho-physiological explanation for the way in which customary morality consistently reinforces a social mood of superstitious fear, which inhibits genuinely creative experimentation, ethical and otherwise" (33). This is a crucial point, for Bamford sees in *Daybreak* the beginnings of Nietzsche's mature moral psychology, so that *Daybreak* becomes a seminal philosophical preparation for his increasingly sophisticated, but also increasingly polemical, critique of morality as it gains momentum in *Beyond Good and Evil* (1886) and the three essays of *On the Genealogy of Morality*. Indeed, Nietzsche begins to recognize how the highly emotional *Mitleid* needs to be understood at its core in terms of a *Mitempfinden* that does not simply aim at the recognition of others, and of their experiences, but that actually entails a "striving for domination" (D 113) over others. What appears to be benevolent compassion really is a manifestation of power, implying the moral superiority of those who feel compassion toward others – others who might not need compassion, but rather change. *Mitleid* and *Mitempfindung* as strategies of power, however, are only one side of Nietzsche's insight in *Daybreak*, Bamford concludes, for Nietzsche also begins to outline a positive counter-program that seeks to undercut the moral domination of compassion: responding to dominant forms of morality that always and invariably seek to restrict our agency as individuals, we can engage in "tiny deviant actions" (D 149) that subvert and, in Ansell-Pearson's sense, ultimately come to reform a dominant moral order.

Although Nietzsche's philosophical naturalism does not take center stage in Ansell-Pearson's and Bamford's respective chapters, it always stands in the background, since affect and emotion are of a physiological kind. Scott Jenkins's chapter on *The Gay Science* (1882–87) not only provides a solid overview of the latter's main themes and problems, discussing in turn each of its five books, but he also emphasizes how *The Gay Science* allows for the transition from *Daybreak* to *Beyond Good and Evil*. The central question here is how philosophy can stand to incorporate truth and truthfulness, and Jenkins is right to point out that, despite Nietzsche's sustained criticism of the drive, or will, to truth, Nietzsche's own project needs to adhere to such a drive since its critical potential really depends on it (54). This paradox, or tension, between a criticism of the will to truth and Nietzsche's own philosophical practice opens the door to the fundamental problem of Nietzsche's philosophical naturalism, that is, how to think about the world from within. The central problem of such philosophical naturalism, then, is to critically examine the sources of our normative claims about the world without having to appeal to a conception of normativity that is external to us and therefore to the world of which we are a constitutive part as natural beings through our agency, affects, drives, organs, and cells. Although Jenkins does not formulate this particular problem, the question whether truth and

truthfulness can be incorporated is necessarily connected to Nietzsche's attempt to "translate humanity back into nature" (BGE 230 and GS 109).

Christa Davis Acampora, in her chapter on "Nietzsche's Critical Legacy and *Beyond Good and Evil*," focuses on some of the implications of this problem for the general outlook of Nietzsche's philosophical project. Nietzsche's naturalism, if it is to hold much water, has to avoid both "vapid irrationalism," on the one hand, and "flat-footed empiricism," on the other (57). It is certainly obvious that Nietzsche does not advocate the kind of irrationalism that Russell once attributed to him.[43] Flat-footed empiricism, however, is a different beast, since Leiter and Knobe, as I noted above, have indeed sought to confirm some of the central claims of Nietzsche's moral psychology through an appeal to experimental philosophy. Acampora's claim is not that Nietzsche is not a naturalist, but that he is not a flat-footed and hairless kind of naturalist. The implication, of course, is that it would be a fundamental misunderstanding to equate his philosophical naturalism with current positions in philosophy of mind and philosophy of science.

Although Acampora does not mention x-phi, as experimental philosophy is called in its aspiration to remake philosophy into a science, it is the prime example for the kind of flat-footed empiricism that Nietzsche has to avoid (without receding into the irrationalism of what might be a Heideggerian, let's say, phen-ex-onto-phi-thing). Instead, Acampora discusses Nietzsche's naturalism along the lines of an example that seeks to home in on the way in which whatever we call mind, or even consciousness, is an interface where "nature" and "culture" can be shown to come together in a specific way: mental modelling as a kind of simplified internal representation of an otherwise far too complex external reality that allows us to make normative claims about a world of which we ourselves are part. For Acampora, this leads to the question why Nietzsche does not give up on the concept of "soul" (61), even though a) Nietzsche is critical of any unified self or consciousness, even though b) mental modelling clearly highlights that there is, and cannot be, such a thing, and even though c) the new sciences of the mind of the nineteenth century are busy abandoning any reference to the soul.[44] In her attempt to give Nietzsche's naturalism clearer contours, Acampora, without directly saying so, raises the question whether this naturalism is characterized by metaphysical assumptions that cannot themselves be justified on the grounds of this naturalism. Her answer to this implicit question is that we can gain a better understanding of these seemingly metaphysical residues once we appreciate how Nietzsche renegotiates the relationship between philosophy and science in a way that is often ignored by readers committed to a more resolutely analytic program: "Nietzsche sought to reformulate significant concepts that he regarded as created from a defective (or exhausted) set of values, and he thought such reformulation would be relevant to a kind of naturalism that would *bring philosophy and science closer together*, not reductively [...] but rather productively, in which case both areas of inquiry benefit from the perspectives and investigative tools that are distinctly theirs" (66).

Seen from this perspective, of course, we would also need to adjust our understanding of Nietzsche's moral psychology, since the latter is less of an armchair approach than often assumed, but rather emerges in close contact with the new sciences of the mind that, through-

43 See Russell, *History of Western Philosophy*, 789, who argues that Nietzsche remains committed to an irrational Romanticism, somewhere between Lord Byron and Wagner.

44 See Michael Hagner's standard accounts of this shift in *Homo cerebralis: Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Darmstadt 1997, and "Das Ende vom Seelenorgan: Über einige Beziehungen von Philosophie und Anatomie im frühen 19. Jahrhundert," in Ernst Florey / Olaf Breidbach (eds.), *Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin 1993, 3–22.

out the 1870s and 1880s, are seen to belong to the wider field of the life sciences. It is often lost on many analytic readers in the narrow sense of the term that by the time Nietzsche becomes interested in psychology, and views psychology as "the path to the fundamental problems" in *Beyond Good and Evil*, he is completely attuned to what psychology is in the 1880s: "physio-psychology" (BGE 23), that is, psychology is a life science, and as a life science it is concerned to a considerable extent with the organic and bodily dimension of life. Unwillingness to take historical context into account can have philosophically questionable consequences when analytic readers reduce Nietzsche's conception of psychology to a phenomenological conception of psychology, as in the case of Leiter and Robert Pippin, or simply seek to interpret away the biological component (the "physio"-thing), as in the case of Maudemarie Clark and David Dudrick.[45] Such a phenomenological conception unwittingly tends to reduce psychology to propositional attitudes about what a person believes and feels, a) without taking into account the biological, or physiological, conditions for the possibility of having such attitudes and b) without recognizing how our philosophical talk about other people believing and feeling this or that is itself subject to the very same conditions of organic life. Nietzsche's psychology, to put it more pointedly, is always of the embodied kind, as Acampora noted elsewhere.[46] This also means that his conception of psychology simply is not Quine's conception of psychology, for the latter, despite the hope Quine places in psychology (1950s behavioral psychology, no less), simply does not go as far as Nietzsche in having "epistemology naturalized."[47] Many of Nietzsche's analytic readers, then, are basically Quineans, not always wishing to admit to this. That Nietzsche himself is not a Quinean, though, does not yet explain, of course, what Nietzsche's philosophical naturalism looks like. But Acampora asks the right kind of questions.

Nietzsche's naturalism plays out in particular in his critique of morality. Allison Merrick, in her programmatic chapter "We Need a Critique of Moral Values," homes in on the critical import of *On the Genealogy of Morality* and on the problem of normativity. This is a particularly excellent and clearly reasoned chapter with an argument that takes no prisoners. The thrust of this chapter is flatly directed against two prominent assessments of the link between Nietzsche's genealogical method and his critique of morality. On the one hand, Bernard Reginster once suggested that genealogy really is only a kind of accidental preparation for the real thing, the psychological critique of morality, and that genealogy is therefore perhaps dispensable. Nietzsche could do without it, although we should note that more recently Reginster revised this conclusion and discovered in genealogy the backbone of a pragmatic critique of morality that focuses on the question what holding certain moral values actually does for the person that holds these values.[48] On the other hand, P. J. E. Kail once surmised that "it is a

45 See Daniel Telech / Brian Leiter, "Nietzsche and Moral Psychology," in Justin Sytsma / Wesley Buckwalter (eds.), *A Companion to Experimental Philosophy*, Malden, MA 2016, 103–15; Robert B. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2010; and Maudemarie Clark / David Dudrick, *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge 2012, 170. For a different approach from the perspective of epiphenomenalism, see Mattia Riccardi, *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2021, 11–68.

46 See Christa Davis Acampora, "Nietzsche and Embodied Cognition," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 17–48.

47 W. V. Quine, "Epistemology Naturalized," in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, 69–90: 75–8, 82–3, and 89–90. On the limits of a psychologically driven naturalism, see Donald Davidson, "Could There Be a Science of Rationality?", *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995), 1–16.

48 See Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2006, 197–200, and his later remarks in *The Will to Nothingness: An Essay on Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, Oxford 2021, 29–41.

mistake to view Nietzsche as offering a *sustained* critique [...] within the pages of GM and a profound mistake to think that there is some peculiarly genealogical critique" – even though he also concluded that genealogy still "has the normative consequence of *destabilizing* the moral beliefs it explains," as though this is not a form of critique that, as Kail himself eventually has to admit, derives from a conjectural history of how these moral values could have emerged.[49] To counter these interpretations, Merrick shifts our perspective to Nietzsche's account of normativity, that is, to the question how something could become normatively binding, as the central problem of *On the Genealogy of Morality*.

Nietzsche's argument in *On the Genealogy of Morality* faces two standard objections. First of all, his historical account really is not based on any facts, but it remains highly conjectural, albeit not completely fictitious. So, what can be the critical upshot of something that really is only a good just-so story? Secondly, Nietzsche's approach can be seen to exhibit a basic genetic fallacy. Can we really dismiss the functional merit of having certain moral values in the present exclusively on the grounds of how these values might have originated in the past – in a conjectural history no less? Nietzsche himself, of course, is well aware of these problems, but he seems to see them as a strength instead, and Merrick is able to explain why. First of all, he is able to rely on an "evaluative criterion," namely the will to power. Secondly, and this is where Merrick fully departs from Kail, genealogy allows for an internal or immanent, critique of existing morality, akin to critical theory, that shows, for instance, with regard to the case of life-denying asceticism, how certain moral claims are able to undermine themselves: "Here the requisite normative force required to achieve a critique of ascetic morality is derived from criteria internal to the position under consideration in that the position lacks the objectivist foundation that it claims for itself" (75).[50]

Although Merrick, despite her objections to Kail, to some extent also doubts that the argument of *On the Genealogy of Morality* makes genealogy "inherently critical" (75), there really is no need to be so cautious. Once Nietzsche has established the will to power as a kind of internal normative baseline, all he has to do is to show that the development of a certain kind of normative moral order – say, Christian morality – obscures that what stands behind this morality is power, all the while accepting that Nietzsche's own critique is also subject to this. The strength of *On the Genealogy of Morality* is that both the object of Nietzsche's critique and the critique itself are manifestations of the same will to power, and it is on these grounds that genealogy really does offer an "immanent critique" of morality (80).

Much of Merrick's understanding of the will to power as a normative baseline for Nietzsche's critique of morality relies on Katsafanas's discussion of the will to power as the central building block of what he presents as Nietzsche's constitutivist theory of agency.[51] This constitutivist theory stands in the background of Katsafanas's own elegantly argued chapter in the present volume, "*The Antichrist* as a Guide to Nietzsche's Mature Ethical Theory." While Merrick's central concern is the critical dimension of Nietzsche's genealogical project, Katsafanas asks whether this critique does in fact allow for some kind of more positive alternative normative model – the kind that Ansell-Pearson and Bamford already detected in *Daybreak*: "is Nietzsche [...] a brilliant critic who locates deep problems with ethical theory but declines to defend any alternatives to the systems that he rejects? Or does he in fact propose and defend

49 P. J. E. Kail, "'Genealogy' and the *Genealogy*," in Simon May (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge 2011, 214–33: 215, 221, and 233.

50 Kail, "'Genealogy' and the *Genealogy*," 222–5, explicitly takes issue with such an immanent critique.

51 See, especially, Paul Katsafanas, *Agency and the Foundation of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford 2013.

some alternative set of ethical claims?" (83) In a thoroughly analytic approach of the traditional kind that thankfully sets aside the idea that Nietzsche's alternative is merely some kind of therapeutic self-reflection, Katsafanas takes on this question with admirably clarity. While suggesting that Nietzsche's later works, such as *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morality*, but also *Twilight of the Idols* (1889), outline such an alternative ethical theory, Katsafanas argues that its most articulated version, somewhat unexpectedly, comes in the pages of *The Antichrist* (1888), a text that has been somewhat neglected among analytically oriented English-speaking readers, perhaps because of its polemical tone and its often rather questionable assertions about the history of the Jewish-Christian tradition. Katsafanas, I think, is right to set these issues aside, since they have little bearing on the substantive philosophical claims Nietzsche seeks to advance, and instead he outlines how Nietzsche, in *The Antichrist*, "justifies power as having a privileged normative status by linking power to facts about the nature of human agency" (85).

Katsafanas does not fully develop on this occasion the naturalism that stands behind Nietzsche's claims here, but much of his argument certainly assumes such naturalism as the broader background in which Nietzsche situates these claims.[52] It is a common assumption that Nietzsche's criticism of the Jewish-Christian tradition in *The Antichrist* implicitly also rejects its secular continuation in Enlightenment moral philosophy, such as Kant, so that Nietzsche himself cannot really develop a proper ethical theory anymore. In contrast, Katsafanas highlights how central assertions of Nietzsche's critique do not preclude an ethical theory, albeit only as long as such an ethical theory accounts for value pluralism and also acknowledges the possibility of an immanent critique that destabilizes its own values. Centered on the privileged normative role of power, Nietzsche outlines an alternative ethical theory that homes in on the way in which any ethical theory worth its name has to focus on human agency and on what such agency is. Seen from this perspective, any ethical theory needs to reflect the (natural) fact that our actions are motivated by our drives and that they aim at power, or rather: at the assertion of power, so that power itself is built into agency. While we might draw a tentative analytic distinction between agential agency and power, a properly constitutivist theory of human agency has to acknowledge how agency and power cannot really be separated.[53] It is on these grounds that Nietzsche's ethical theory takes on a specific form that sharply distinguishes it from Enlightenment moral philosophers, such as Kant, albeit perhaps less so from Hobbes and Hume, in two distinct ways. First, Nietzsche's ethical theory obviously does not require a kind of foundationalist structure to support it, such as Kant's pure reason, since he assumes that values and our practices of valuing are simply constitutive of human agency. Secondly, and since human agency always tends to be highly specific, or context-dependent, Nietzsche does not have to advance a unique set of moral claims that have to be universalized, and instead he can commit himself to a sort of happy value pluralism.

Many readers, and perhaps especially analytic readers, might now balk at the vagueness of Nietzsche's ethical theory, at its presumed relativism, or simply the danger that anything goes. The underlying worry here is that Nietzsche will inevitably end up in the corner of some radical

52 For a fuller account of philosophical naturalism in *The Antichrist*, see Christian J. Emden, "Nihilism, Naturalism, and the Will to Power in Nietzsche's *The Antichrist*," in Daniel Conway (ed.), *Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*, London 2019, 159–80.

53 In *Agency and the Foundation of Ethics*, 109–210, Katsafanas draws a distinction between agential agency and power, probably for reasons of internal consistency, but I am less sure that these really are two different constitutivist aims. In *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016, 135–63, Katsafanas seems to bring these two different aims together.

moral skepticism that either implies that no value can be normatively binding or that any value is as good as any other. Katsafanas, and this is perhaps where his analytic approach takes on a postanalytic turn, does not view this as a real problem: "the fact that Nietzsche acknowledges opacity and prioritizes unconscious motivation has absolutely no direct bearing on whether he can advocate an ethical theory" (98). The crucial point here, however, is not merely that we could potentially be justified in excusing Nietzsche's admittedly annoying opacity about what any alternative ethical theory actually might look like. Rather, the crucial point is that Nietzsche, unlike Kant, is able to build an ethical theory that acknowledges the unconscious motivation of agency, without neglecting that the motivation for at least some of our actions can be located in conscious reflection.[54] Much of Katsafanas's argument is built on detailed analytic discussions of some of the central claims that can be found in *The Antichrist*, and he presents a very convincing reading that Nietzsche adopts a constitutivist theory of human agency. Unsurprisingly, the problem with the normative moral order of Christianity, but also the problem with its more secular Enlightenment counterpart, is that it is a "*crime against life*" (A 47), whereas Nietzsche's own ethical theory, through its affirmation of power, is an affirmation of life.

There is, then, much to be said for Katsafanas's reading of Nietzsche's ethical theory, but there are also three areas that would require a deeper dive into the intricacies of this position. First of all, it does remain somewhat unclear how such a constitutivist ethical theory hangs together with Nietzsche's philosophical naturalism, especially since the latter entails a conception of power, or: the will to power, that reaches beyond moral psychology and human agency. Second, even positions that are ostensibly life-denying, such as asceticism, and not only of the Christian kind, remain for Nietzsche manifestations of the will to power, so that a constitutivist ethical theory also has to account for the fact that, at some historical stage, a life-denying moral order, such Christianity, must have contributed to the affirmation of life, since otherwise it could not have obtained such a strong normative hold for such a long time. Third, there is always the temptation to adopt a short-cut version of Enlightenment philosophy, reducing it to a caricature of Kant's moral philosophy as a paper tiger. The "Enlightenment" is far more complex than that and also offers naturalistic precursors to Nietzsche, such as Herder.[55] But even in the case of Nietzsche's complex relationship to Kant we need to be cautious, not only because Nietzsche's philosophical naturalism develops within the broader context of nineteenth-century neo-Kantianism.[56]

---

54 For Katsafanas's more detailed account of Nietzsche's understanding of the unconscious, see *The Nietzschean Self*, 14–47.

55 See, for instance, the excellent account in Rachel Zuckert, *Herder's Naturalist Aesthetics*, Cambridge 2019, 21–54, and, with regard to Nietzsche, Andrea Christian Bertino, *"Vernatürlichung": Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, Berlin 2011.

56 See, of course, the three volumes of Marco Brusotti / Herman Siemens / João Constâncio / Tom Bailey (eds.), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, London 2017, but already Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014, 20–34; R. Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford 2003; and Steven Crowell, "Nietzsche among the Neo-Kantians: Or, the Relation between Science and Philosophy," in Babette Babich / Robert S. Cohen (eds.), *Nietzsche and the Sciences*, Dordrecht 1999, I, 77–86. This, again, is an area where a monolingually English approach shows serious limitations, given the rich German research literature on the neo-Kantians, such as Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1993, which has been translated only partially.

Leaving these points aside, not all of which are minor, Katsafanas presents an analytic reading of Nietzsche's ethical theory at its best, even though his argument has a postanalytic slant, also in the way in which he denies the systematicity of Nietzsche's thought. Indeed, as Jessica Berry, in "The Will to a System," strongly suggests, such a drive toward systematicity would be, for Nietzsche, a kind of psychopathology that most philosophers – perhaps especially the "technical philosophers" preferred by Russell – suffer from. There is more at stake in Berry's chapter than merely a discussion of Nietzsche, for she throws an admirably critical light on the current status of such technical philosophy of the analytic kind, highlighting that the psychopathology Nietzsche discovered has not quite disappeared: "the will to a system" is still present in "the sorts of narrowly defined pet problems encouraged under the current academic, institutional practice of professional philosophy" (408). Nevertheless, Berry, seemingly like Nietzsche, is also relieved that "the speculative metaphysics of prior eras […] is no longer trendy" (408), which, as I am going to argue later, perhaps underestimates just a little how Nietzsche's naturalism also entails a metaphysical dimension of the speculative kind, albeit less trendy perhaps than Spinoza, Alfred North Whitehead, Henri Bergson, or Deleuze. Although Leibniz also falls into this category, we can be doubtful that trendiness is a property of Leibniz's philosophy.[57] For Whitehead, at least, speculative metaphysics was "the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted." This is an impossible task, from Nietzsche's perspective, but he might readily agree with Whitehead's claim that metaphysics in the positive sense, the kind of metaphysics we cannot do without, does not entail "dogmatic statements of the obvious," but metaphysical claims should be understood as "tentative formulations of the ultimate generalities."[58] Despite all his critique of the systematicity of traditional philosophy, Nietzsche's will to power might just be such a tentative formulation, especially in the context of his naturalism.

A crucial question that emerges in Katsafanas's account is, indeed, the nature of the will to power. Although Katsafanas himself might be somewhat skeptical of this, since he holds on to the image of Nietzsche as a moral psychologist, the unarticulated naturalistic background assumptions of his chapter leave open the possibility that the will to power can be understood along biological lines.[59] This is, however, what most analytic readers explicitly deny, often referring to the many passages in which Nietzsche speaks of a feeling of, or for, power. If Nietzsche is a moral psychologist, and if "psychology" is understood here not as "physio-psychology," that is, as a perspective informed by the life sciences of the nineteenth century, then the will to power must be a psychological phenomenon. Bernard Reginster's contribution, "The Will to Power," is no exception here. Roughly in line with the account he first presented in his book on nihilism, which has become something of a standard work, Reginster is skeptical about the conclusions

57 Nevertheless, see T. L. S. Sprigge, "Has Speculative Metaphysics a Future?", *The Monist* 81 (1998), 513–33.

58 Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1929, 4 and 12. See also Arran Gare, "Speculative Metaphysics and the Future of Philosophy: The Contemporary Relevance of Whitehead's Defence of Speculative Metaphysics," *Australasian Journal of Philosophy* 77/2 (1999), 127–45. That Whitehead's metaphysical process philosophy is not quite as trendy as we might assume becomes more obvious once we realize that even Nicholas Rescher, himself not prone to be "continental," once focused on such speculative metaphysics. See his *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, New York 1996.

59 For a strong version of such a biological reading, see Christian J. Emden, "Nietzsche's Will to Power: Biology, Naturalism, and Normativity," *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60.

drawn by Katsafanas, but also by John Richardson.[60] I am going to return to Richardson later on in this review essay, but in a nutshell he proposes a quasi-Darwinian, and thus organic, underpinning of the will to power which comes to the fore in the life of the drives: the drives, ultimately, aim at an increase, or growth, in power, so that the will to power could be understood as a kind of biological function that is the condition for the possibility of valuing, of creating and having values.[61] Reginster does not believe that there is much textual evidence that Nietzsche indeed held such a view. Katsafanas's account of the will to power, which Reginster quite rightly describes as a variant of Richardson's interpretation, albeit with more textual evidence, suffers from a different problem: ultimately Katsafanas suggests that all drives are related to power, whereas Reginster claims that this could not possibly be the case for all drives.

Leaving aside the merits of his criticism of Richardson and Katsafanas, Reginster, not unlike Heidegger, is generally skeptical about biological readings of the will to power. Such biological readings, at best, might be able to stipulate why human psychology, as much as the normative claims we make about the world, morally and epistemically, take on a specific form, but they fail to describe how the resulting motivational psychology of human agency actually works out in practice. This, I think, gets to the heart of the problem, for Reginster views the will to power exclusively as a psychological phenomenon. As such, the will to power has some distinct motivational characteristics: a) the will to power is antagonistic in the sense that it has to overcome some kind of resistance, b) it is an ongoing activity that knows no state of rest, c) it is "insatiable" in the sense that it continually seeks growth, at all costs, and d) it has to be understood as "*motivationally independent*," that is, it dominates other drives that themselves are not manifestations of the will to power (111–4).

Drawing on some studies in empirical psychology, Reginster, like Leiter and Knobe, suggests that Nietzsche's distinctively psychological model "anticipates later empirical findings" (118). These empirical findings, in work dating back to the 1950s, are twofold. First of all, there is something like a drive of "effective agency" that supervenes on the mere competence required for overcoming resistance by focusing primarily on the "feeling of efficacy" (116). Or in the words of one of Reginster's sources: "The sex drive aims for pleasure and gratification, and reproduction is a consequence presumably unforeseen by animals and by man at primitive levels of understanding," which is to say that "the motive is capable of yielding surplus satisfaction well beyond what is necessary to get the biological work done," in turn highlighting that the will to power aims at the production of this kind of psychological surplus feeling.[62] The second point is in many way tied to the first, since in order to repeatedly achieve such a positive surplus emotion, we begin to court risky situations, or situations in which we, hovering close to addiction, consciously seek out what are, at least to this reviewer, staggeringly stupid forms of human behavior, such as "dangerous sports," or even worse: "bridge or golf or solitaire" – or, we might cheekily add: being a technical philosopher engaging with algebraic propositional logic "whose very existence depends upon the level of difficulty of the problems presented and an optimal level of frustration," which stands quite in contrast to the cats yawning on my sofa, thoroughly avoiding any kind of agency that could potentially yield frustration.[63]

---

60 See Reginster, *The Affirmation of Life*, 103–47.

61 See John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004, 11–65.

62 Robert White, "Motivation Reconsidered: The Concept of Competence," *Psychological Review* 66 (1959), 297–333: 323.

63 Donald Olding Hebb / William R. Thompson, "The Social Significance of Animal Studies," in Gardner Lindzey (ed.), *Handbook of Social Psychology*, Cambridge, MA 1954, I, 532–61: 551.

Reginster's account of risk-taking as a manifestation of the will to power is at least somewhat more human, or mildly more interesting, than Bradford's achievement perfectionism cited above which only leads to yet another high score on some academic aptitude test going nowhere. It is somewhat ironic to note, however, that both focus on forms of human agency that Nietzsche did not really engage in. Nietzsche's biography is that of a slacker idling around Sils Maria, taking in the beauty of the Upper Engadin, much like Kant rarely departed from his daily routine or Schopenhauer always gave his different poodles the same name, while Hegel at least had an illegitimate son with another married woman. The "optimal level of frustration" is not quite on the horizon here, unless that level is fairly low, and the will to power thankfully remained in the realm of doing philosophy. Nevertheless, the examples Reginster cites, however outdated, are indeed correct, as a well-known psychologist informed me on the way to dinner, but I am still unconvinced that they necessarily imply that the will to power, for Nietzsche, ought to be reduced to a psychological phenomenon. This review essay, already overly long, would exceed any reasonable length if we were to go through the textual evidence in Nietzsche's writings, both in his published works and in the *Nachlass*, and in his own reading material.[64] Suffice to say, he is well aware that the feeling for power, or the kind of "surplus satisfaction" mentioned above, is only one part of the will to power, that is, the psychologically visible part, the symptoms that creep into our agency and language, but behind which stands a staggeringly complex world of organic life, of biology, that signs responsible for the emergence of "effective agency" and the strange pleasure we take in irrelevant achievements. But the problem that comes to the fore in Reginster's account of the will to power, as it does in any reductively psychological account of the will to power, is how to move from biological facts, for want of a better word, to social and psychological oughts without falling into the trap of some kind of naturalistic fallacy, that is, how to negotiate the normative force of the material world and, in this case, the normative force of our biological makeup that renders "surplus satisfaction" desirable in the first place.[65] This might, then, also explain why we might derive such surplus satisfaction from achieving exactly nothing, slacking on sofas like Harry and Leon, my cats.

Reginster might counter that biological accounts of the will to power do not accurately describe the psychological phenomena Nietzsche is interested in, or rather: is also interested in. This is not inherently wrong, but it shortchanges Nietzsche's actual project of a philosophical naturalism that can only work if it also asks about the natural conditions under which such moral psychology is possible. Moreover, it also shortchanges Reginster's own sources for the empirical verification of the will to power's motivational agency as an exclusively psychological phenomenon: Donald Olding Hebb and William R. Thompson, the two Canadian scientists that feature prominently in Reginster's account, are explicitly focused on the cell-biological and neural underpinnings of human agency and they belong to the founders of modern behavior genetics.[66]

There is, however, a more philosophically interesting problem, or perspective, that we will also encounter later on: a reading of the will to power along the lines of an empirically verifiable kind of moral psychology sidesteps the metaphysical problems that appear as soon as the will to power is seen as something more basic, and less human, especially if we want to

64 For some initial and highly selective examples, see Emden, "Nietzsche's Will to Power," 37–47.

65 For some suggestions how we can conceive of this problem, see Joseph Rouse, *Social Practices as Biological Niche Construction*, Chicago 2023, 1–24 and 155–68, and Samantha Frost, *Biocultural Creatures: Toward a New Theory of the Human*, Durham, NC 2016, 148–59.

66 See Donald Olding Hebb, *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, New York 1949, and John L. Fuller / William R. Thompson, *Behavior Genetics*, New York 1960.

hold on to Nietzsche's naturalism. This is exactly the problem that is outlined in *Beyond Good Evil*, and it does not seem to me that Reginster has a satisfying answer to the situation Nietzsche lays out in front of us:

> Assuming that our world of desires and passions is the only thing "given" as real, that we cannot get down or up to any "reality" except the reality of our drives (since thinking is only a relation between these drives) – aren't we allowed to make the attempt and pose the question as to whether something like this "given" isn't *enough* to render the so-called mechanistic (and thus material) world comprehensible as well? I do not mean comprehensible as a deception, a "mere appearance," a "representation" (in the sense of Berkeley and Schopenhauer); I mean it might allow us to understand the mechanistic world as belonging to the same plane of reality as our affects themselves […]. We would be able to understand the mechanistic world as a kind of life of the drives, where all the organic functions (self-regulation, assimilation, nutrition, excretion, and metabolism) are still synthetically bound together – as a *pre-form* of life? – In the end, we are not only allowed to make such an attempt: the conscience of *method* demands it. […] Assuming, finally, that we can succeed in explaining our entire life of drives as the organization and outgrowth of one basic form of will (namely, of the will to power, which is *my* claim); assuming we could trace all organic functions back to this will to power […]; then we will have earned the right to clearly designate *all* efficacious force as: *will to power*. The world seen from inside, the world determined and described with respect to its "intelligible character" – would be just this "will to power" and nothing else. – (BGE 36)

While it would go too far to attempt a detailed interpretation of this passage here, the mere possibility that the will to power belongs to the material world, however we might conceive of the latter, necessarily implies a sort of unexpected Kantian turn toward transcendental idealism.[67] Although Kant asks us to separate this material world as a world of appearances from the noumenal world of which they are appearances, limiting cognition to whatever is mind-dependent, there is no need to deny a noumenal world that Nietzsche seeks to grasp with the model of a will to power and that for Nietzsche, quite in contrast to Kant and perhaps closer to Russell's teacher and friend Whitehead, is a world of interacting processes that are of a necessary kind, that is, a kind of normative agency without humans.[68] Any attempt to naturalize the will to power, for instance, by viewing the latter as something biological, invariably has to take a metaphysical perspective on board that extends to Nietzsche's philosophical naturalism as a whole. Nietzsche seems more open to this perspective than Reginster might be willing to admit.

The will to power, of course, and the philosophical problems that come along with it, cannot be detached from the questions of value and valuing that take center stage in Nietzsche's critique of morality. Nietzsche's naturalism entails a metaethical position, one way or the other, although what this position might appear to be is hotly debated – and rightly so: if there is a Nietzschean metaethics it does not seem to map onto any of the options available to current analytic metaethics, at least not in any straightforward manner. Reid Blackman's contribution to *The Nietzschean Mind*, which views Nietzsche's position in the broader context of fictionalism and error theory, tries to address this particular problem by giving the standard assumption (276) that Nietzsche is an anti-realist about values as specific twist: Nietzsche himself, despite pronouncements that oscillate between the realist and anti-realist camps, is well aware that he

67 See Tom Bailey, "Will to Power: Nietzsche's Transcendental Idealism," *Journal of Nietzsche Studies* 52 (2021), 260–89: 270–2.

68 See Christian J. Emden, "Naturnotwendigkeiten: Nietzsche über die metaphysischen Bedingungen der Normativität," in Vanessa Lemm / Antonia Ulrich (eds.), *Nietzsches Naturen*, Berlin 2024, 99–124.

is "offering false explanations of various occurrences" (277). As a philosopher, then, Nietzsche tends toward fictionalism, realizing that we treat moral values as if they were true in some sense, while only philosophers have the obligatory conceptual toolbox to recognize that these values are not true in the sense that they are mind-independent facts embedded in material reality. I am not sure, though, whether we can separate this point of view quite as clearly from moral error theory à la John L. Mackie, since the latter entails a similarly radical skepticism about morality: when we make a moral judgment, or assert some kind of moral value, we imply that there are moral properties that pertain to the object or situation about which we make this moral judgment, even though, of course, there is scant evidence, if any at all, that there are any such moral properties to begin with. As such, our moral values include a claim to objectivity that represents a systematic error.[69]

There is much to agree with such a fictionalist account.[70] Nevertheless, it also seems that such an account, by itself, does not sufficiently explain how Nietzsche can both hold this position while also subscribing to naturalism in some meaningful sense beyond: "Well, that's just how people are." Nietzsche's own writings and statements are famously unhelpful on this front. At times he seems to be an anti-realist about values, at other times he appears as a hardcore realist, and there are plenty of occasions when we just cannot quite decide whether he takes his readers, i. e., us, for a ride, playing the fictional realist who happens to be an anti-realist about values or *vice versa*. We could, of course, adopt Kail's solution, in "Value and Nature in Nietzsche," and simply brush the whole problem under the proverbial analytic carpet, noting that Nietzsche, in fact, holds "no determinate metaethical position," albeit with the addendum that Nietzsche also holds that there is "no such thing as a conceptual truth about what is constitutive about value," which in turn seems to suggest that Nietzsche, after all, does hold some metaethical position that is at least close to what we might describe as an anti-realism about values (240 and 243). So, what is it?

Alex Silk's excellent chapter on "Nietzsche and Contemporary Metaethics" admirably sets out to address this particular puzzle. On the one hand, Nietzsche quite obviously argues, at least most of the time, that there are no values in nature and that whatever we regard as values are fully mind-dependent, but minds, needless to say, are not like brains in a vat. Minds are part of human beings as primarily, and I would say: exclusively, natural beings. On the other hand, then, as Silk realizes, such natural beings are evaluative, they value things, which also implies that valuing, albeit not values, as Richardson is going to point out, is something natural. We could now argue that, as far as values are concerned, Nietzsche assumes an anti-realist stance, after all, but that does not preclude him from being somewhat more of a realist as far as the process of valuing is concerned.[71] We will return to this possibility later on, since it is not entirely unreasonable, but Silk does not take this route and instead concludes that,

69 See John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, 30–6. On the relation between error theory and fictionalism, see Nadeem J. Z. Hussein, "Error Theory and Fictionalism," in John Skorupski (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, London 2010, 335–45.

70 See also Nadeem J. Z. Hussein, "Honest Illusion," in Brian Leiter / Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2007, 157–91.

71 This does not quite map onto Peter Railton's distinction between "normative concepts proper" (e. g. correct, incorrect, permit, prohibit, etc.), which Nietzsche's critique of morality rejects, and "evaluative concepts" (e. g. noble, base, vice, vicious, stupid, healthy, unhealthy, etc.), which Nietzsche uses for an alternative account of moral agency. See Peter Railton, "Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well," in Christopher Janaway / Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, Oxford 2012, 20–51: 25–31.

for Nietzsche, values are "attitude-dependent," which renders him, once again, an anti-realist of a special metaethical kind. Nietzsche's position about values is "constructivist," as Silk has it, which really means that his position is noncognitivist.[72] While accepting that the textual evidence in Nietzsche's writings is often contradictory, and might always allow for alternatives, "there are good reasons for ascribing to Nietzsche an account which treats normative properties as fundamentally attitude-dependent" (259). Attitudes, in contrast to the rational giving of reasons, are in some sense closer to affects, underlining the affective dimension of the moral values we hold, and of why we might hold them, but this leaves open the possibility that Nietzsche's attitude-dependent anti-realism has a kernel of realism in it, at least given the physical, or bodily, dimension of affects and their close relationship to drives.

If Nietzsche does ascribe to drives some kind of ontological status, and if such drives are bound up with valuing, as Richardson suggests, and if drives are concerned with power, as both Richardson and Katsafanas claim, then it might be reasonable to argue, quite in contrast to Kail, that Nietzsche does hold a specific metaethical position, albeit one in which realism about valuing and anti-realism about values operate at different levels. I suspect that the reason why Kail denies that Nietzsche takes a determinate metaethical stance, and why most other analytic commentators – at least since Leiter – assume Nietzsche to be an anti-realist about values, has little to do with Nietzsche.[73] Rather, what stands at the center of presenting Nietzsche a) primarily as a moral psychologist and b) as taking an clearly defined anti-realist position vis-à-vis values, thus denying the relevance of understanding Nietzsche's conception of psychology in terms of "*physio*-psychology," is the standard worry, from Hume to G. E. Moore, about falling into the trap of the naturalistic fallacy.[74] Although Kail, Reginster, and Silk – like Leiter, but also like Sinhababu's chapter on "Nietzsche's Humean (All-Too-Humean!) Theory of Motivation" in the present volume – nowhere deny that Nietzsche is a naturalist, and even though they would agree that it is absurd not to view Nietzsche's as a naturalist, they also tend to shy away from taking seriously the metaphysical implications of this naturalism as they come to the fore, for instance, in BGE 36 quoted at length above. Nietzsche's description of what drives do, and of the will to power, both in his published works and in his notebooks, entails ontological claims about what there is and how we can think about what there is. Taking Nietzsche's naturalism to its, pun intended, natural conclusion leads to metaphysical questions that an analytic reading of Nietzsche as a moral psychologist would have to avoid like the plague. What to do, then, with Nietzsche's naturalism, and what effect does this have on what Nietzsche thinks philosophy, or philosophizing, is supposed to be.[75]

---

72 See also Nadeem J. Z. Hussein, "Nietzsche and Non-cognitivism," in Janaway / Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, 111–32.

73 See Leiter, *Nietzsche on Morality*, 146–56. For the exact opposite position, which could also apply to Nietzsche, see Peter Railton, "Moral Realism," *Philosophical Review* 95 (1986), 163–207.

74 See David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1965, 464–70 (III. i. 1), and G. E. Moore, *Principia Ethica*, ed. and introd. Thomas Baldwin, 2nd edn., rev., Cambridge 1993, 61–70, who was famously self-critical about his discussion of the "naturalistic fallacy" in his preface to later reprints. See 16–21.

75 Eagle-eyed readers will have realized that I omitted Matthew Meyer's chapter on "Nietzsche's Ontic Structural Realism." This is no oversight, but I will need to return to this later on in a different context, both because this is a controversial chapter and because it brilliantly highlights some very foundational questions about the orientation of Nietzsche's philosophy that have been underestimated and deserve much closer attention.

3 What's a Philosopher Supposed to Do with Naturalism?

In one of the later chapters of *The Nietzschean Mind*, Andrew Huddleston focuses on a problem that, perhaps inadvertently, raises some critical questions about the nature of reading Nietzsche analytically. Taking Nietzsche's insight seriously that philosophy neglects its inherent historicity to its own detriment (HH I 2), Huddleston, in a philosophically sober contribution, presents this awareness as the foundation for a critical skepticism that can stand on its own even if, or when, Nietzsche's substantive philosophical claims run into trouble. It seems to me that this suggestion is spot on. Analytic philosophy, including its historical precursors, has the obvious tendency to project the current meaning of specific philosophical concepts – say, "will," "value," or "desire" – onto their past usage, thus disregarding fundamentally different contexts in which the performative dimension of these concepts simply plays out differently. Intellectual historians, those slightly irritating cousins of philosophers, have known for quite some time that foregrounding the performative dimension of philosophical and political concepts requires us to consider their ever so slightly shifting meaning and usage across different contexts. It is often forgotten that much of this focus on the historicity of performative concepts was the result of a sustained engagement with analytic philosophy of language during the 1960s and early 1970s among Quentin Skinner, J. G. A. Pocock and others, and it happened independently of the broadening influence of Michel Foucault – still seen by analytic philosophers as a kind of *bête noire* of "continental" philosophy.[76] What these intellectual historians, mainly of the so-called Cambridge School, were worried about was "a maladjusted relationship between history and philosophy," which Pocock in particular discovered on both sides, among philosophers as much as among historians. As a consequence, he recommended that if we wish to focus on concepts (in his case: the concepts of political thought), we would do well to take into account "the ways in which they originate, function or change under specific conditions."[77] Philosophical speech, of course, is not unlike political speech, and what Skinner and Pocock suggest with regard to political concepts would also hold water in the case of philosophical concepts that invariably have a specific history and evolution. Although Huddleston does not allude to this background, what he discovers in Nietzsche is a kind of precursor to these developments, when he notes that Nietzsche's critical skepticism very much depends on the, shall we say, historical instability of central philosophical concepts that philosophy itself often tends to underplay, willingly or not: "certain concepts are historical entities that resist a style of definition popular throughout the history of philosophy" (391), he remarks almost laconically. What he does not point out, however, and this might be the usual *déformation professionelle* under which we all labor, intellectual historians included, is that this insight would necessarily also apply to the concepts and definitions that shape analytic readings of Nietzsche's philosophical project in the narrow sense of the term.

How does Nietzsche's understanding of philosophy, or rather: his way of doing things with philosophy, reflect this problem? This is one of the questions central to the second volume under review, *Nietzsche's Metaphilosophy*, edited by Paul Loeb and Matthew Meyer, two prom-

76 See especially Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas" and "Interpretation and the Undertanding of Speech Acts," both in *Visions of Politics, I: Regarding Method*, Cambridge 2002, 57–89 and 103–27.

77 J. G. A. Pocock, "Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought," in *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York 1971, 3–41: 5 and 35.

inent American Nietzsche scholars that stand both within and slightly outside the analytic tradition. This is, again, an excellent volume that can be recommended to any serious reader of Nietzsche, and I would hope that it will find a ready audience also among the many contemporary German Nietzsche scholars who, in recent times, have sadly become a little more parochial in their approach, occasionally throwing their hands in the air when they encounter analytic philosophy. What Pocock, above, lamented as the "maladjusted relationship between history and philosophy" could easily refer to the maladjusted relationship between English-speaking, mainly Anglo-American, Nietzsche scholarship, on the one hand, and German Nietzsche scholarship, on the other. Both sides would profit from reading the other side's work.

To appreciate the innovative dimension of *Nietzsche's Metaphilosophy* it might be best to jump right into the middle. Antoine Panaïoti, in his programmatic chapter on "Nietzsche as a Metaphilosopher," rightly raises the question that, to some extent, also stands in the background of this review essay, although the latter will come to different conclusions: is Nietzsche's conception of philosophy easily compatible with, or can it be made to correspond to, the dominant analytic approach adopted by most of his English-speaking readers? Panaïoti's answer, *in nuce*, is a resounding…"nah," which is slightly worse than simply saying "no." The reasons why Panaïoti answers this question in the negative, though, are debatable and complex.

First of all, he is certainly correct in noting that "a sizable share of contemporary English-language Nietzsche reception is not just metaphilosophically discontinuous with Nietzsche's understanding of and approach to philosophy, but expressive of a deep-set resistance to precisely those transformations in philosophy that Nietzsche sought to bring about" (43). Of course, although Panaïoti does not admit to this for strategic reasons, there are some exceptions, such as the late Bernard Williams, for whom philosophy was always more than mere technical philosophy. Nietzsche, in other words, might not be quite so alone, and perhaps not quite so special, as Panaïoti assumes. Wittgenstein might be another example, but we could also refer to Carnap's notebooks. Both betray approaches to philosophy that are not fully compatible with the way in which their authors are presented as belonging to the mainstream of analytic philosophy.[78] On the other hand, many of the canonical philosophers Nietzsche himself relies on for his conception of what philosophical practice actually looks like have no discernible presence, and are simply not read, among most analytic philosophers: Montaigne, La Rochefoucauld, and Voltaire. We might not be wrong in concluding that this neglect underscores how much of professional academic philosophy in the English-speaking world is marked by a "science-envy" that limits what philosophy is and can do. But, as Richard Rorty has once pointed out, some "real" scientists – he mentioned the entomologist Edward O. Wilson and the cognitive psychologist Steven Pinker – also have a sort of "philosophy-envy" when they unduly, with a lack of conceptual clarity and against historical evidence, begin to generalize about the progress of human nature and society at large.[79] The relationship, then, between philosophy and science is

78 See Felipe G. A. Moreira's "The Will to Synthesis: Nietzsche, Carnap and the Continental-Analytic Gap," *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 150–70, and "Overcoming Metametaphysics: Nietzsche and Carnap," *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 240–71, as well as Marco Brusotti, "Wittgensteins Nietzsche, mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis," *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 335–62.

79 See Richard Rorty, "Philosophy-envy," *Daedalus* 133/4 (2004), 18–24. What Rorty has in mind is Edward O. Wilson's *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA 1975, and *On Human Nature*, Cambridge, MA 1978, as well as Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*, New York 2011. Some of the most prominent historians in the English-speaking world focused on war and violence were aghast at Pinker's generalizations and selective approach. See the special issue of *Historical Reflections/Réflexions historiques* 44/1 (2018).

complicated, and it is also complicated in the case of Nietzsche, as we have already seen above, since his understanding of doing philosophy does develop to a considerable extent along the lines of his understanding of what the natural sciences of his time do.

There is, however, another issue at stake in Panaïoti's criticism of analytic readings of Nietzsche: rethinking, or perhaps even abandoning, the idea that Nietzsche is a kind of analytic philosopher in disguise, or that his approach is fully compatible with analytic philosophy as we understand it today, does not require us in any way to adopt an approach characterized by the cliché of whatever is called "continental" philosophy, which, like much analytic philosophy, is untethered from Nietzsche's philosophical practice. The question that Panaïoti's chapter poses, although he does not go down this route, is not whether, or not, Nietzsche is an analytic philosopher, but whether he might be best understood in some admittedly paradoxical manner as a postanalytic philosopher *avant la lettre*. The crucial indicator of Nietzsche's non-analytic approach to philosophy that Panaïoti singles out would be quite compatible with such a conclusion, and it has the additional advantage that it can safely leave the unfruitful analytic-continental distinction behind: Nietzsche shifts our perspective from the question "What is philosophy?" to the much more subversive "What kinds of *persons* are philosophers?" (44). The more staunchly analytic contributors to this volume, even those generally receptive of alternative approaches, continue to favor the first question, even though we might add that Nietzsche's focus on what kinds of persons philosophers are really is the foundation of his continued relevance in philosophy as much as his direct or subterranean influence on political and social theory. Indeed, by shifting the perspective from philosophy to the persona of the philosopher, Nietzsche adopts a kind of realism à la Geuss and Williams, situating the practice of philosophy in the midst of the real world, recognizing that philosophers, whatever they might continue to think of themselves, are just not particularly special; they are subject to the same prejudices, foibles, and conceptual confusions, vices and resentments, or drives and desires, as anybody else. They are, in short, natural beings like everyone else. This also means that Nietzsche's focus on the persona of the philosopher, and thus his non-analytic perspective as a whole, remain fully committed to a kind of philosophical naturalism ascribed to him, quite correctly, by many of his more analytic readers, even when the latter fail to see that central tenets of this naturalism can also be found among "continental" philosophers, such as the early Deleuze, whose first book on *Empiricism and Subjectivity* (1953) focused on Hume.[80]

It is quite problematic, however, that Panaïoti, who authored a fine book on Nietzsche and Buddhism, follows a different approach that in many ways separates Nietzsche from this philosophical naturalism by turning the latter into a poetic direction.[81] By examining two metaphors he views as central to Nietzsche's work, and which reappear at crucial junctures throughout the latter's writings, he foregrounds the poetic dimension of Nietzsche's practice of philosophy: the astral metaphor which describes the philosopher as a sun or star, and the entomological metaphor, which brings the poetic dimension of Nietzsche's philosophizing at least to some extent closer to what we might call "nature." The entomological metaphor "invokes the contrast between winged and crawling insects to illustrate the differences between philosophers and men of science" (44) and takes it cue from a rather specific passage in *Schopenhauer as Educator* (1874), when Nietzsche notes that scientists "know in the depths of their heart that

80 See Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, trans. and introd. Constantin V. Boundas, New York 1991.

81 See Antoine Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge 2013. This stands in a broader scholarly tradition, including Graham Parkes (ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago 1991, and Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study*, Berlin 1981.

they are not flying, but crawling creatures" (UM III, SE 6), whereas genuine philosophers, like artists and perhaps religious prophets, are of the flying kind.

There is no doubt that Nietzsche's metaphorical use of animals, and especially insects, of all kinds is philosophically relevant.[82] But Panaïoti's argument wants to fly, like Nietzsche. Instead, it crashes into a somewhat loose meditation on the difference between science and philosophy. Reading Nietzsche all too literally, and thus not asking whether Nietzsche's philosophizing really always corresponds to what he says, quickly leads to the pithy but not particularly accurate separation of real philosophy from positivistic science: scientists describe the world, if they are lucky, but somehow the sciences supposedly make no normative claims which, from the perspective of Panaïoti's Nietzsche, seems to be the prerogative of the genuine philosopher who legislates, commands, and creates values by replacing the scientific will to truth with the creative will to power (57) – as if to confirm Russell's erstwhile suspicion that not all is well in the lands of Nietzsche.

Panaïoti, as is often the case with this particular stance, relies on a central passage in *Beyond Good and Evil* when Nietzsche notes that, as far as genuine philosophers are concerned, "their will to truth is – *will to power*" (BGE 211). Nietzsche, though, does not say that the will to power replaces the will to truth, but that the will to truth, quite welcome in the natural sciences, is yet another manifestation of the will to power. This has a crucial implication: the difference between scientist and philosopher does not map onto the difference between truth and power, even though the philosopher has the advantage of being aware that their will to truth, as well as the scientist's will to truth, is at its core a will to power. The genuine philosopher, on this view, does not at all give up on the will to truth, but rather recognizes, from practical experience, that is, from doing philosophy, that the will to truth is concerned not with truth but with power. This is, to be sure, not merely a theoretical position, but it is rooted in an engagement with the empirical world, and with the resistance that this empirical world offers, beyond the ideal type of disinterested theoretical knowledge: "It is difficult to learn what a philosopher is, because it cannot be taught: you have to 'know' by experience, – or you should be proud that you do *not* know it at all" (BGE 213).

Aiming to reject the attempt to bring Nietzsche's philosopher in line with analytic philosophy and its assumed concomitant conception of science, Panaïoti's argument falls into its own trap, unwittingly confirming what he sets out to criticize. He begins to attribute to Nietzsche a conception, or vision, of science, that is so positivistic that even staunchly analytic philosophers would balk at it, leaving aside that nineteenth-century scientists of note on whose work Nietzsche often relies, from Hermann von Helmholtz and Emil DuBois-Reymond to Darwin, would themselves regard such unbridled positivism as problematic: "philosophy and science," Panaïoti concludes, "represent two […] radically separate types of human endeavor" (61). The relationship between science and philosophy, both for Nietzsche and for analytic philosophy, is certainly more complex than that. Indeed, ascribing to analytic philosophy the idea that philosophy "ought to *follow* the sciences' lead" (60) is a cartoonish picture of analytic philosophy itself, but it also misunderstands how scientific practice works, thus failing to recognize the difference between how scientists strategically speak about what science is and what these scientists actually do. While Panaïoti is not wrong to conclude that "the Analytic Nietzsche tradition is guilty of reinforcing precisely what Nietzsche, as metaphilosopher, sought to combat

82 See, for instance, Edgar Landgraf, *Nietzsche's Posthumanism*, Minneapolis, MN 2023, 59–100, and Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009, as well as the contributions in Christa Davis Acampora / Ralph R. Acampora (eds.), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2004.

and reverse" (62), his alternative threatens to reduce philosophizing to a merely poetic, or therapeutic, account of the world that makes normative claims without being able to reflect at all on why any of these claims should be normatively binding in the first place. Such an approach simply does not take Nietzsche's encounter with the scientific literature of his time sufficiently seriously, and it is precisely this shortcoming that limits Panaïoti's otherwise not unjustified critique of turning Nietzsche into a quasi-analytic philosopher exclusively concerned with metaethics and moral psychology.

Rebecca Bamford's chapter is a necessary and, might I say, brilliant counterpoint to Panaïoti's argument, without falling into the trap of a sanitized view of Nietzsche's philosophy. In her aptly titled "The Relationship between Science and Philosophy as a Key Feature of Nietzsche's Metaphilosophy," Bamford gets straight to the point and turns our attention to the tension between two claims about science that Nietzsche makes in *The Gay Science*. On the one hand, we can find the statement that a "'scientific' interpretation of the world as you understand it might consequently [...] be one of the stupidest [...] of all possible world-interpretations" (GS 373). On the other hand, Nietzsche gives equal weight to the opposite, when he notes that "we must become the learners and discoverers of everything that is lawful and necessary in the world: we must become *physicists* in order to be able to be *creators* in this sense" (GS 335). It will be necessary to return in some more detail to the tension between science and the creation of values later on, but the crucial point that Bamford makes is that this is not simply a contradiction that either needs to be resolved or that Nietzsche just has to live with.[83] Bamford therefore makes clear how science and philosophy, the drive to truth and the will to power, are enmeshed in Nietzsche's naturalism, which strongly suggests that we cannot fully distinguish between the critical dimension of his philosophical project and his more positive emphasis on the need to create new, or alternative, values.

Focusing on Nietzsche's middle period in particular, albeit with a greater focus on *Daybreak* and *The Gay Science* than on *Human, All Too Human* (1878–80), Bamford seeks to make the case for what she calls "an aesthetic naturalist interpretation of the relationship between philosophy and the sciences in Nietzsche" (66).[84] This focus on the middle writings allows her to open up a crucial dimension of Nietzsche's understanding of what the sciences do, something that virtually all other contributors to this volume tend to ignore or relegate into the background: scientific practice is an inherently experimental practice, at least most of the time. This is a particularly important point that distinguishes her approach from the understanding of Nietzsche's conception of science among most analytic readers who generally view science, for Nietzsche, either as an endeavor that seeks to deliver a description of the world or as providing a set of specific theoretical methods philosophy should aspire to. Experimentation, however, is always messy, unpredictable, and creates a surplus of unexpected knowledge, or "epistemic things," as Hans-Jörg Rheinberger would say.[85] Bamford is therefore correct in referring us,

83 Nietzsche is no stranger to such contradictions. See already Wolfgang Müller-Lauter's *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971, which was a groundbreaking study. Despite an English translation in 1999 by David J. Parent, this has not received the attention it deserves among English-speaking readers of Nietzsche.

84 Bamford sees her argument as closely aligned with Matthew Meyer, "Nietzsche's Naturalized Aestheticism," *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015), 138–60; Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013, 77–109; Christoph Cox, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley, CA 1999; and, full disclosure, the general conclusions in my *Nietzsche's Naturalism*.

85 See Hans-Jörg Rheinberger, *Toward a History of Epistemic Things: Synthesizing Proteins in the Test Tube*, Stanford, CA 1997.

once again, to *Daybreak* when Nietzsche explains that we have a psychological tendency to admire a "*neutrality of sentiment* or 'objectivity'," even though what we admire here is essentially a moral claim, a claim to moral authority, that itself has to be understood as the "*offshoot of discipline and habit*" (D 111). It is a result, then, of a particular way of doing things. Standard scientific practice, of course, follows a particular thought style, and operates within a particular paradigm, until it runs into questions it cannot solve within this paradigm, but as long as scientific practice remains within a particular paradigm, it tends to reconfirm what we already know, albeit in greater detail.[86] "Science," as Nietzsche would have it, thus becomes a sort of "prejudice" (GS 373). In contrast, taking experimentation seriously will introduce uncertainties that eventually come to undermine and question such existing styles and paradigms in often unpredictable ways that shift our focus from the illusory guidepost of a unified scientific method to an untidy context of discovery often characterized by contingent factors that escape any unified method.[87] This is, as it were, Nietzsche's territory, or rather: the territory not of x-phi, of philosophy wanting to be an experimental science in the most positivistic sense of the term, but of philosophy experimenting with itself, with its concepts and writing styles, not unlike, we might say, laboratory benchwork: the philosophers of the future are involved in *Versuche*, experiments and attempts (BGE 42). And indeed, in the same way that Nietzsche's notebooks are experimental arrangements, laboratory benchwork is shaped to a considerable extent by research notebooks with narratives, alternative setups, speculations, and a general expression of uncertainty.[88]

For Bamford, and I think she is absolutely on point here, Nietzsche's philosophical project, as it encounters the tension between critique and creation, or truth and power, is focused on one overarching experiment: "To what extent can truth endure incorporation? That is the question: that is the experiment" (GS 110). Incorporating truth certainly highlights that Nietzsche's project is of a naturalistic kind, that it has to recognize the will to truth as a manifestation of the will to power, but it also means that this experiment cannot be limited to the sciences or to philosophy. Rather, it encompasses what it means to live, or as Bamford notes: "It is important to note that experimentation is involved in all knowledge-seeking activity in the context of the free spirit project. Nietzsche treats experimentation as part of what human life should involve, not merely as a feature of scholarship in the sciences or in philosophy" (72). Most importantly, that life is experimentation does not mean that life is literature in Nehamas's sense, or that philosophy is dissolved into art, since Nietzsche emphasizes the need for knowledge to be policed:

> In science, convictions have no right to citizenship, as one says with good reason: only when they decide to step down to the modesty of a hypothesis, a tentative experimental standpoint, a regulative fiction, may they be granted admission and even a certain value in the realm of knowledge – though always with the restriction that they remain under police supervision, under the police of mistrust. (GS 344)

---

86 See Ludwik Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, ed. Thaddeus J. Trenn and Robert K. Merton, trans. Fred Bradley and Thaddeus J. Trenn, forew. Thomas S. Kuhn, Chicago 1979; Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962; and Bruno Latour / Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, introd. Jonas Salk, 2nd edn., Princeton, NJ 1986.

87 See Hans-Jörg Rheinberger, *Split and Splice: A Phenomenology of Experimentation*, Chicago 2023, 153–63, with regard to the life sciences, and Peter Galison, *How Experiments End*, Chicago 1987, with regard to physics.

88 See the contributions in Frederic L. Holmes / Jürgen Renn / Hans-Jörg Rheinberger (eds.), *Reworking the Bench: Research Notebooks in the History of Science*, New York 2003.

For Bamford, this also means that, throughout Nietzsche's middle period, his "commitment to experimentation [...] entails a relationship of dynamic co-constitution between philosophy and the sciences on his part" (74). This might very well be the most accurate way of describing the relationship between philosophy and science in Nietzsche's thought.

Bamford also goes one step further, however, keeping in mind that doing science as much as doing philosophy involves human beings as natural beings characterized by their drives and affects. Such affects, as Nietzsche suggests in *Daybreak*, tend to be inherited and socially transmitted (D 30 and 35). Even the philosophers of the future might not be able to escape certain constraints placed upon them by what they already are. This allows Bamford to emphasize what Nietzsche clearly understood about the persona of the philosopher: we might hope, in some sort of truly naïve manner, that philosophy is free of affect, but philosophy just does not exist without philosophers, and philosophers are natural beings like all the rest of us, driven and influenced by affects, some of which we have inherited socially, while others we might have created ourselves. If Nietzsche really should be understood as a "naturalized aestheticist," as Bamford suggests (82), affect becomes central to his naturalism, mediating between biology and psychology.

One implication of Bamford's argument is that philosophy is also a question of "taste," as João Constâncio argues in his chapter, "Nietzsche's Aesthetic Conception of Philosophy," which presents a close reading of GS 373. Taste, certainly, allows us to draw distinctions, for instance, between what we value and what we do not value, but such distinctions, Constâncio argues, are in a Kantian vein necessarily self-reflective (196–203). The kind of mechanistic understanding of science that Nietzsche criticizes in *The Gay Science*, mainly in the example of Herbert Spencer's application of evolutionary models to the study of society, clearly lacks taste in this specific respect. But the implication also is that such a mechanistic understanding of science tends to be the prerogative of philosophers, like Spencer, who aspire to a scientific certainty that, in real scientific endeavors, does not actually exist, since scientific knowledge will be most valuable when it continues to mistrust its own premises and presuppositions, that is, when it exercises "taste," in the Kantian sense. Constâncio's interpretation certainly matches Bamford's broader emphasis on the "aesthetic" dimension of Nietzsche's naturalism. The centrality of affect for Nietzsche's philosophical naturalism raises the broader issue whether Nietzsche, both in his middle period and in his later work, should primarily be regarded as a moral psychologist. Affect has a physical and bodily dimension that is related to drives and thus also to our biology as natural beings. Nietzsche's naturalism might be of an aesthetic kind, since it focuses on affect and emotion, but at its core this naturalism takes the biological dimension of affect quite seriously, that is, the conditions for the possibility of having affects, and thus also of having values, or of being able to have "taste."

Paul Katsafanas's "Nietzsche's Moral Methodology" is perhaps the clearest example for the kind of analytic approach to Nietzsche's moral psychology chastised by Panaïoti and viewed with some doubt by Bamford, although things are not quite as clear-cut as this might suggest. In a precise and detailed argument that leaves little to be desired, at least from an analytic perspective, Katsafanas focuses on the methodological background of Nietzsche's moral psychology. In a nutshell, Katsafanas not only approaches Nietzsche from the vantage point of analytic philosophy, but, more importantly, his argument seems to turn Nietzsche, as it were, into an analytic philosopher, practicing precisely what Panaïoti is worried about. Nevertheless, we have to admit that Katsafanas's approach merely represents a specific style of doing philosophy, or rather: of doing philosophy with Nietzsche, since the actual upshot of his argument is not as analytically self-referential as it might seem from a more "continental" perspective. Katsafanas certainly has the advantage that he adds considerable clarity and conceptual rigor to the discussion of Nietzsche's philosophy.

Indeed, the problem that he focuses on is actually shared by both "analytic" and "continental" approaches, since it stands at the very center of Nietzsche's critique of morality. *Prima facie*, Nietzsche comes in the guise of a radical moral skeptic whose epistemological perspectivism leads him to hold, or at least imply, "that no justification of normative claims is possible" (165), and that therefore any normatively binding moral claim might very well be as good as any other, as long as it somehow contributes to the life-affirming stance of Nietzsche's own philosophical project. Perspectivism, thus, is not an exclusively epistemological problem, although it is more closely intertwined with Nietzsche's naturalism than commonly assumed, but it also stands at the center of his ethical thought and moral psychology.[89] Indeed, as Mark Alfano remarks in his "Nietzsche's Affective Perspectivism as a Philosophical Methodology," any perspective on the world, however seemingly value-neutral on its surface, is always "deeply enmeshed with affects, emotions, values, and virtues" (139), so that it makes little sense a) to detach the epistemic claims we make about the world from our affectual relationship to this world and b) to view perspectivism merely along the lines of a kind of self-referential quasi-aestheticist conception of philosophy. Much of the "continental" reception of Nietzsche, also with regard to perspectivism, remains focused on the aesthetic dimension of Nietzsche's project, happily celebrating a kind of epistemic self-referentiality without real normative consequences.[90] This tends to underestimate how seriously Nietzsche himself takes the question why some normative claims about the world are more valid, in some sense, than others.

Returning to Katsafanas: how, then, could any claim about the world, or about the values we hold within this world, become normatively binding, and more so than other claims that can either be shown to be nonsensical or simply useless? While we might not fully agree with Katsafanas's approach, this is the crucial question he faces head on. Although Nietzsche has to admit that "there is no uniquely justified set of normative claims," he does hold the view – at least during the early and mid-1880s in *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morality*, and the relevant *Nachlass* notes – that "we can engage in rational, comparative assessments of competing normative claims" (166). Otherwise, the story goes, Nietzsche could not make any normative claims, for instance, as to why life-affirming values should have primacy over values that deny and denigrate life. Moreover, he could not determine whether any value, or even valuing itself, contributes to life and, equally importantly, under which circumstances.

What Katsafanas, like many other analytic readers of Nietzsche, is implicitly worried about is that still oddly widespread aestheticist interpretations of value perspectivism and value pluralism lead to a form of relativism à la "anything goes." Nietzsche clearly did not subscribe to this. We might take issue with the way in which Katsafanas foregrounds what he views as the "rational" dimension of assessing competing value claims, since this inevitably suggests that normativity is exclusively concerned with the giving of reasons. This does not mean that the giving of reasons is not important in any discussion of norms and values, but there are also plenty of things that exert a normatively binding force over us without the giving of reasons, especially the giving of rational reasons, being much of a concern. The rational dimension that Katsafanas discovers in Nietzsche's methodology, though, reduces normativity to the human

89 See Manuel Knoll, "Nietzsche's Perspectivism as an Epistemological and Meta-ethical Position," *Nietzscheforschung* 28 (2021), 263–87, and Helmut Heit, "Naturalizing Perspectives: On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations," *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 56–80.

90 A good example for what I criticized above as epistemic self-referentiality without normative consequences is Jakob Dellinger, "'Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen': Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I*," *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 340–79.

world, or more precisely: to a specific kind of human psychology, and while this is central to many analytic readings, Nietzsche's understanding of what normativity is, and of what makes values possible, is embedded in a naturalism that exceeds the human and therefore does not give any primacy to human psychology as such. Even though he adopted a decidedly human perspective, Nietzsche seems to have been well aware that whatever we call human is not a particularly special case among the rest of whatever we call nature.[91] It is to Katsafanas's credit that he recognizes how valuing is not necessarily related to a rational assessment of competing values, at least not initially, when he refers to a decisive passage from the *Nachlass* which he only quotes in part:

> Our perceptions, as we understand them: that is, the sum of those perceptions whose *becoming conscious* was useful and essential to us and to the whole organic process before us: thus not all perceptions in general [...]. This means: we have *senses* only for a selection of perceptions – for those that we have to find convenient with regard to our continued existence. *Consciousness exists inasmuch as consciousness is useful*. There is no doubt that all sense perceptions are wholly permeated with *value-judgments* (Nachlass 1885/86, 2[95], KSA 12.107–8).

The upshot of this passage is not that our ways or seeing, or perceiving, the world is always already shaped by value judgments that we already hold, but rather that there is no real difference between what we assume to be value judgments and our bodily relation to the world since the latter already constitutes a form valuing by selecting some perceptions over others. Already our biology, or physical existence, is therefore necessarily of a normative kind. While Katsafanas does not make this argument as explicit as I just did, and he might even hesitate to accept this point, it implies that whatever we regard, retrospectively, as a rationally grounded choice among different normative claims, that is, a choice based on the giving of reasons, might after all merely be an epiphenomenon of the way in which our biology determines our preference for the rational. Rational reasons for valuing X over Y might just be a habit after all, biologically grounded and socially transmitted and reproduced, or as Nietzsche notes in *Beyond Good and Evil*, quoted by Katsasfanas (169): "What the philosophers called 'a rational foundation for morality' and tried to supply was, seen in the right light, merely a scholarly variation of the common faith in the prevalent morality; a new means of expression for this faith," and this, to be sure, is "the very opposite of an examination, analysis, questioning, and vivisection of this very faith" (BGE 186).

Katsafanas accepts that any philosopher will approach whatever they do with a fair amount of unwarranted prejudices, and he gives the example of Kant's "Prussian morality" as it can be read into the concrete prescriptions Kant draws from the moral law and the categorical imperative (169 and BGE 187). It should be obvious, however, and I suspect Katsafanas has also noticed this, that whatever Nietzsche says about Kant's morality also applies to rational reconstructions of Nietzsche's philosophical project, and perhaps most importantly, to Katsafanas's

91 We might therefore be tempted to argue that Nietzsche's naturalism really foreshadows current debates about the posthuman. See, for instance, Vanessa Lemm, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020. I am less sure about this, since posthumanism has not really been able to develop a serious theory, or even an argument, why some normative positions ought to be seen as preferable over others. Posthumanism, in other words, lacks an ethically or politically salient account of normativity. See Christian J. Emden, "Normativity Matters: Philosophical Naturalism and Political Theory," in Sarah Ellenzweig / John H. Zammito (eds.), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, New York 2017, 269–99.

own assumption of Nietzsche's belief that we can engage in "rational" justification about which values can be normatively valid and which cannot.

In the passage above from *Beyond Good and Evil*, Nietzsche makes three claims that hang together. The first claim is the one noted above, namely that whenever philosophers say that they provide a neutral justification for a specific set of values, they merely tend to confirm the morality that is dominant within their own social context. The second claim is Nietzsche's recommendation how we can step back from this situation and take on a more critical perspective. The kind of critical analysis he demands is based on comparing different kinds of values and entire moral systems in a manner that is strikingly similar to what a natural historian would do, but also a philologist, that is representatives of the *Wissenschaften*: "collecting material, formulating concepts, and putting into order the tremendous realm of tender value feelings and value distinctions that live, grow, reproduce, and are destroyed, – and, perhaps, attempting to illustrate the recurring and more frequent shapes of this living crystallization, – all of which would be a preparation for a *typology* of morals" (BGE 186). Nietzsche, indeed, advocates for "the comparison of many *different* moralities," also in order to figure out which of these could possibly be normatively valid. If we read the above passage precisely, however, being normatively valid is not related to rational justification, at least not in the first instance, but it reflects the recurrence of a specific pattern of values, a specific normative order we might say, within this "*living* crystallization" (my emphasis). This nod to natural history, and the presentation of morality as constitutive of life, already indicates the kind of philosophical naturalism that is at stake.

But there is also a third point, which directly follows from the recognition that specific normative statements of a moral kind seem to recur like quasi-natural patterns. This is the problem why anything at all should be morally binding, why a normative claim could be normative in the first place. Morality itself becomes the problem: "As strange as it may sound, the problem of morality itself has been *missing* from every 'science of morals' so far: there was no suspicion that anything was a problem" (BGE 186). The natural history of morality shows, above all, that "morality is just a *sign language of the affects*" and thus "a long compulsion" (BGE 187 and 188).

Nietzsche clearly assumes that not any kind of normative claim can be valid, or is as good as any other, and Katsafanas is right to reject the idea that Nietzsche adopts a kind of radical skepticism or pure subjectivism (172–3). He is also right to point to a way out of this situation by suggesting that we do not really need to derive the normative validity of our moral claims from some kind of foundation, since all we need to do in order to assess their validity is to compare these moral claims with others. Although he never says so directly, Katsafanas's understanding of Nietzsche's "rationality" begins to change: while we do not need to, or probably cannot, "derive morality from rationally unimpeachable premises" (173), this does not mean that the comparative assessment of different moral claims, and of different moralities, cannot itself proceed along rational lines: "What we can do, in order to assess competing normative claims and theories, is examine their conformity with a set of constraints" (183), or perhaps rather: conditions that make these normative claims and theories acceptable, or not. We would still need to figure out what these constraints or conditions might be and we also need to figure out why such constraints or conditions would have to exist in the first place, i. e., why they are normative themselves.

There might be good reasons why Katsafanas wishes to hold on to the rational dimension of Nietzsche's methodology, but it seems to me that his overall argument can actually do without it. Even if we discount the giving of reasons as the starting point for Nietzsche's claim that certain normative claims can be held to be justified, we can still introduce the giving of reasons at the back end of this claim: in reconstructing Nietzsche's argument we can give

rational reasons why he would have to hold that some normative claims are more justified than others. Seen from this perspective, Katsafanas's list of the conditions under which normative claims, for Nietzsche, can be justified, even if only through retrospective reconstruction, is obviously more convincing than the presentation of Nietzsche as a radical moral skeptic with aestheticist leanings: a) normative claims cannot be based on a conception of human agency that is blatantly false or absurd and b) such claims can only be normatively binding if they do not undercut "human flourishing," i. e., if they do not undercut the affirmation of life. These two conditions lead to an additional two conditions that Katsafanas regards as separate issues, but which I would view as automatically entailed in the first two: c) if values that are life-denying cannot be, or rather: should not be, normatively valid, because they stand in opposition to human flourishing, values also should not promote what Katsafanas calls "certain forms of moral pathology" (166), so that d) valid normative claims about the world, especially in the moral context, "must secure some set of higher values" (166), although I would add that what Katsafanas describes here along the Nietzschean lines of "higher values" might just simply be those values, at any given time, without which life, and thus human flourishing, is impossible.

The question that Katsafanas does not address in the present chapter for *Nietzsche's Metaphilosophy*, although he does so in his contribution to *The Nietzschean Mind* above, is what these higher values are a manifestation of, and within the context of Nietzsche's philosophical naturalism, focused on the life of drives, this is the will to power. Katsafanas certainly points to the will to power as the normative baseline for Nietzsche's philosophical naturalism (e. g. 183), and it is important to see that, by the end of his chapter, he has abandoned, perhaps unintentionally so, the crucial assumption he introduced right at the beginning, namely that "we can engage in *rational*, comparative assessments of competing normative claims" (166, my emphasis): successful comparative assessments, in other words, might not have to be rational in the sense of giving reasons for their justification, even though this might still possible in our reconstruction of why certain claims can be normative while others are not, but even such a rational reconstruction would then have to be understood as a manifestation of the will to power, since the philosopher cannot separate themselves from the latter. In the broader picture, then, Katsafanas's chapter is, on the one hand, also in its rhetorical gesture, a neat example of a reconstructive analytic approach; on the other hand, it also shows awareness for the limitations of this approach. In fact, it practices these limitations, thus pointing the way to a postanalytic reading of Nietzsche that, and this is important, does not have to give up on the conceptual precision of analytic readings.

Much philosophical weight is carried here by the will to power. As I argued above in my discussion of Reginster's account, it should be clear that a strictly speaking analytic reading of Nietzsche does not deliver a particularly satisfactory understanding of what that might be, since the will to power exceeds the realms of moral psychology and metaethics. Taking the will to power seriously will also mean to ascribe to Nietzsche a kind of naturalism very different from standard accounts of hardcore physicalist reductionism. We can assume that Nietzsche's reference to the "natural history" of morality plays a crucial role in this context and that it also clarifies Nietzsche's understanding of what philosophy is, or rather: can do. These issues stand at the center of Marco Brusotti's chapter on *Beyond Good and Evil* and the ideal of the "free spirit." For Brusotti, the critical dimension of Nietzsche's account of morality is accompanied by a natural history of the free spirit. Brusotti helpfully shows how we should indeed take Nietzsche's talk of "natural history" seriously, and that we should not view this endeavor exclusively through the lens of moral psychology: initially, in his notebooks, Nietzsche planned to use the title "Fingerzeige eines Moral-Psychologen" for section five of *Beyond Good and Evil*, but it is decisive that, for the published version, he used the title "Zur Naturgeschichte der Moral" (KGW IX 5, W I 8.159). Even if we did not wish to give up on the dominant analytic reading of

Nietzsche's philosophical project in terms of moral psychology, this change in titles at the very least forces us to reassess the foundations and general orientation of this project. Translating humanity back into nature is not only a critical project, strictly speaking, but it also entails a specific conception of philosophy: truly free spirits, the philosophers of the future, have to translate themselves back into nature through an approach to philosophy that is "deaf to the siren sings of old metaphysical bird catchers who have been piping at him all too long, 'you are more, you are higher, you are of a different origin!'" (BGE 230)[92]

That we are not higher, or even of a different origin, than the rest of the natural world harks back to the naturalistic turn in *Human, All Too Human*, where Nietzsche connects his open engagement with the natural sciences to a historical philosophizing that is characterized by a specific virtue, namely the "virtue of modesty" (HH I 2). Philosophy should have a modesty that, in Nietzsche's estimation, is generally lacking, and this might also count for his readers in the present. Nietzsche's understanding of what philosophy is also shapes his understanding of what a philosopher is, that is, the persona of the philosopher which is connected to a specific practice of doing philosophy within this more modest and naturalistic framework. The philosopher needs to ask himself "*who he is* – that is, in what order of rank the innermost drives of his nature stand in relation to each other" (BGE 6). This is where he parts ways with Plato, since the latter assumes truth as a value without asking what the causes of any "will to truth" really are and why we would want truth to begin with (BGE 1). As far as this philosophical tradition is concerned, then, modesty also entails, quite paradoxically, "a kind of cruelty of the intellectual conscience and taste" (BGE 230).

The continuity from *Human, All Too Human* to *Beyond Good and Evil* is, as Brusotti rightly notes, "less straightforward" than often assumed, since Nietzsche's understanding of the natural sciences in 1886 is far more "anti-positivistic" than during the late 1870s (13). While Brusotti is certainly correct in noting that *Beyond Good and Evil* has a more fully developed self-critical conception of the task of philosophy in its relation to the natural sciences, it also needs to be said that, at least since *The Gay Science*, Nietzsche has realized that the natural sciences inevitably lead to questions about their own conceptual and naturalistic foundations that cannot be answered anymore by the natural sciences themselves, thus bringing metaphysics back to the foreground in ways that Nietzsche did not expect during the later 1870s. For Brusotti, this is less central, however, since his focus is on the function of this new philosophy of the future which stands in contrast to the seemingly descriptive approach of science. It is here that Brusotti establishes a basic difference, for science does not create values, whereas this is exactly the task of philosophy, or more precisely: of the persona of the philosopher: philosophy proper "demands that the genuine philosopher *create values*," so that philosophers become "*commanders and legislators*": "Their 'knowing' is *creating*, their creating is a legislation, their will to truth *is* – *will to power*" (BGE 211).

This is a theme, of course, that we have already encountered. What is interesting is how Brusotti somewhat glosses over the relationship in this passage between "knowing" and "creating," since this could easily be taken to imply that the philosophers of the future replace knowing with creating. This would surely lead to a gulf between science/knowledge, on the one hand, and philosophy/creating, on the other, which does not seem compatible with Nietzsche's views during the 1880s. Rather, what Nietzsche seems to suggest is that knowing already entails

92 For the exact opposite view that presents this passage as a critique of naturalism, see Luca Guerreschi, "Antinaturalistische Strategien in *Jenseits von Gut und Böse*," *Nietzsche-Studien* 52 (2023), 124–47. While I might not agree with Guerreschi's overall conclusions, he offers an exemplary close reading of BGE 230 and its context which is an approach analytic interpreters could profit from.

an evaluative, or valuing, stance that also allows for the possibility of creating new values. Philosophy, thus, neither seeks to replace the natural sciences, nor is philosophy supposed to become a science, but there is a continuity among science and philosophy working on a common project, with philosophy responding to questions and implications that are not alien to science but that science cannot answer on its own grounds. Brusotti, however, begins to detach science from philosophy, mainly pointing to *On the Genealogy of Morality*: "*All* sciences must, from now on, prepare the way for the future task of the philosopher: this task being understood to mean that the philosopher has to solve the *problem of value* and that he has to determinate the *rank order of values*" (GM I, Note). Science is thus understood to stand in an inferior relationship to philosophy, or as Brusotti notes: "Nietzsche draws a clear distinction between a preliminary interdisciplinary inquiry into the causes of the historically given values and the still nobler, purely philosophical task of deciding the rank order of values – the task of creating new ones that genuine philosophers claim exclusively for themselves" (18). Yet, Brusotti holds on to the view that the critique of values must be as much part of the naturalistic project as the creation of values, rejecting, for instance, Leiter's claim that "the Humean Nietzsche" trumps "the Therapeutic Nietzsche," or: that Nietzsche loses his way and is not naturalistic anymore when he shifts his perspective from critique to therapy.[93]

I share Leiter's conclusion that not much can be gained from the therapeutic side of Nietzsche, which I would extend to contemporary analytic moral philosophy's obsession with the themes of well-being and self-care. I also doubt that Brusotti is able to save this therapeutic dimension by hoping for the latter's compatibility with Nietzsche's naturalism. Brusotti's argument, or rather: his worry, runs roughly like this: if the "therapeutic project" of Nietzsche's philosophy "is non-naturalistic, *then the whole program does not deserve to be naturalistic*" (18). While Leiter sidesteps this problem by separating the critical dimension of Nietzsche's thought from any therapeutical pretensions, Brusotti seeks to integrate the therapeutic dimension into Nietzsche's naturalism. The reason why I am not sure that this can work mainly relates to Brusotti's distinction between science, on the one hand, and the supposedly nobler philosophical project of creating new values, on the other. Even if we were to argue that these are merely parallel projects, the very idea that there is something like a "purely philosophical task" (18) separate from the normative claims the sciences make about the world necessarily implies that philosophy is less naturalistic than the sciences. Perhaps this is the reason why, as Brusotti astutely observes, the philosophers of the future begin to disappear from Nietzsche's writings in 1888, albeit not because Nietzsche himself has taken their place, as Brusotti suggests (20), but because Nietzsche has finally realized that philosophers are, after all, natural beings that, as natural beings, happen to be engaged in valuing.

Seen against this background, Matthew Meyer, in his "The Dialectics of Nietzsche's Metaphilosophies," emphasizes that the standard question favored by analytic readings of Nietzsche, "What is Nietzsche's theory of X?", clearly is not the right approach, since it neglects

93 See Brian Leiter, "Nietzsche's Naturalism Reconsidered," Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 576–98: 582–4. In contrast, Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy*, 43 and 54, foregrounds exactly this therapeutic dimension of Nietzsche's philosophy, concluding that self-cultivation takes precedence over political and social change, or rather: that political and social change first of all requires therapeutic self-cultivation. See also Michael Ure, *Nietzsche's Therapy: Self-cultivation in the Middle Works*, Landham, MD 2008. Such self-cultivation is often linked to Nietzsche's reception of Epicurean philosophy. See, for instance, the contributions in Vinod Acharya / Ryan J. Johnson (eds.), *Nietzsche and Epicurus: Nature, Health and Ethics*, London 2020. See also Marta Faustino, "Nietzsche's Therapy of Therapy," *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 82–104.

the coherence of Nietzsche's overall project and thus his understanding of what philosophy is: "rather than asking how Nietzsche's texts might contribute to philosophy as we currently understand it," we need to ask "what Nietzsche has to say about philosophy itself" (22–3). This is a refreshing perspective that allows Meyer to trace the development of Nietzsche's philosophy as a kind of "dialectical *Bildungsroman*" (23).[94] The latter is dialectical because Nietzsche, in his later works, returns to the themes of his earlier works (e. g. life-affirmation vs. truth-seeking), whereas his middle period, from *Human, All Too Human* to *The Gay Science*, has a much greater focus on truth. In his later writings, thus, Nietzsche was able to realize that he was on the right track already in his early writings, namely that philosophy's quasi-Platonic focus on truth invariably entails a sort of *Selbstaufhebung*: "the traditional conception of philosophy as unrestrained truth-seeking destroys a metaphysical-moral tradition that has traditionally obligated the philosopher to pursue truth at all costs" (24). The intellectual development sketched out in Nietzsche's middle period can therefore be seen as the foundation for his later, more sophisticated, position vis-à-vis the will to truth: the affirmation of life in these later writings, especially *Beyond Good and Evil*, does not fully deny the critical relevance of a will to truth, but the latter would also need to examine its own premises.

It is in this sense that we should see the writings of the middle period as hanging together and constituting a *Bildungsroman* in the sense of a narrative about Nietzsche's self-education as a philosopher. The self-reflective approach to philosophy that he is able to adopt in his later works renders it obvious that he understands philosophy not along the lines of theoretical knowledge, but rather as a specific practice of philosophizing, of doings things with philosophy. Only once Nietzsche has made this shift, he can understand more clearly the tension, or paradox, that is built into the enterprise of philosophy: "an implicit tension between the unrestrained quest for truth that drives the free spirit project and the results of this quest – that is, results that undermine the justification for unrestrained truth-seeking" (36). For Meyer, Nietzsche's later work is able to dissolve this conflict, however, by replacing the will to truth with the will to power, giving up on "truth at all costs": "Instead, the philosopher is driven by a will to power that creates life-promoting values" (40). As in the case of Brusotti, this reading allows Meyer, quite rightly, to view Nietzsche's positive emphasis on philosophy's normative dimension, the creation of values, as part of a broadly speaking naturalistic project. Nevertheless, as I noted above, it somehow seems unconvincing that the will to power replaces the will to truth. Rather, any new values created – as Nietzsche knows all too well against the backdrop of nihilism – will eventually be subject to a will to truth, since the will to truth, including its destructive consequences, is a manifestation of the will to power. While this is the reason why the critical dimension of Nietzsche's philosophical naturalism might very well always win out over any therapeutic pretensions, we can formulate this also more positively: the critical dimension of Nietzsche's philosophical project reflects a will to truth without which the creation of values simply becomes an exercise in arbitrary normative, and especially moral, claims that are as oppressive as the Christian tradition that he seeks to overcome. The strength, then, of Nietzsche's project is perhaps not the creation of values, or any therapeutic aspirations, but it is a practice of philosophical critique that is able to question its own premises into the future, even with new values that, in one way or another, would eventually be subject to the drive or will to truth.

As such, it also becomes obvious, once again, that we should not regard the will to truth and the will to power as mere opposites. This becomes clearer in BGE 211, when Nietzsche separates the "*true philosophers*" from "philosophical laborers and scientific men in general."

94 On this approach, see also Matthew Meyer, *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge 2019, 48–81.

While the latter are mainly concerned with establishing "some large class of given values [...] and press it into formulas," Nietzsche's ideal philosophers create values, even though the latter should not be seen as arbitrary, since they remain a manifestation of the will to power and therefore also of the will to truth (BGE 211). In his sharp-eyed chapter on "Genuine Philosophers, Value Creation, and Will to Power," Paul Loeb is right to point out that, once we step away from Nietzsche's hyperbolic rhetoric in this particular passage, we can easily see that there is nothing especially unusual or radical about his claim that philosophers happen to be engaged in the creation of values and norms: "philosophers have generally regarded themselves as the kind of people who conceive normative ideals and propose that things should be other than they are" (85). That is just what philosophy does. Sometimes well. Sometimes not. Even Kant's moral philosophy or Hegel's political philosophy, which Nietzsche views in this paragraph with much skepticism, are engaged in this sort of thing. The question, then, is not at all whether philosophers really are, or should see themselves as, or perhaps should be seen by others as, "*commanders and legislators*," but rather why they are and whether they are aware of what they are (BGE 211). The real difference between, say, Kant and Nietzsche is not, as Nietzsche thought, that Kant simply accepts existing values whereas Nietzsche wishes to create new ones. Rather, the difference is that Kant, from Nietzsche's perspective, is not aware of the fact that his moral philosophy is a manifestation of the will to power precisely because it does what it does in creating a normative order. It is the distinct advantage of Nietzsche's philosophers of the future that they embrace what they are and do.

There is, however, a crucial implication in Loeb's account, since the position he ascribes to Nietzsche does not remain on the level of merely recognizing that normative claims, or truth claims, are manifestations, or expressions, of an underlying will to power. As Loeb notes about Nietzsche's project: "What he has in mind instead is the much more radical idea that genuine philosophers strive to gain power by creating values that are actually commands and laws about how people should think and act" (89). Are Nietzsche's philosophers of the future, then, merely a manifestation of the will to power, self-reflectively aware that whatever they do is an expression of the will to power? Or is it rather the case that, as a consequence, these philosophers have a privileged position, not unlike the priests of the so-called slave revolt of morality in *On the Genealogy of Morality*, that makes them dominate others? These are, it has to be said, two different things. The first case is fully compatible with Nietzsche's philosophical naturalism. The second case seems more difficult to justify on Nietzschean grounds, since it turns the philosophers of the future, the free spirits, away from the Enlightenment project that takes center stage in his middle period and that is directed, as Ansell-Pearson showed, against the moral fanaticism of *Machtpolitik*. The critical dimension of Nietzsche's later writings would then have to be seen as implicitly favoring a kind of Platonic philosopher king in disguise, representing the embarrassing hubris of philosophers, such as Heidegger, that they could guide social and political movements. Loeb is right in pointing out that Nietzsche's project of translating the human back into nature fully justifies that the will to truth and the creation of new values are manifestations of an underlying will to power understood as the overall directedness, or perhaps function, of our drives (BGE 13, 22, 36, 186, 259). This still does not answer, however, the question why we should take the persona of the philosopher that Nietzsche has in mind seriously if that philosopher is mainly interested in power over others.

It seems to me that the problem here is, once again, the way in which we, as readers, aim at neat distinctions and tend to separate Nietzsche's emphasis on the creation of values from the critical dimension of his project. After all, even if the philosophers of the future seek to rule over others, or to put it more mildly: legislate for others, Nietzsche's genuine philosopher still cannot escape the critical dimension of his own philosophical enterprise. This is to say that, even as "*commanders and legislators*," these philosophers of the future would have to be

reflexively aware that whatever values they create will eventually become subject to a will to truth that undercuts these values, so that the genuine philosophers, unlike most of us, are able to reflect on and recognize the premises of the normative claims they make.

Loeb, however, takes a different approach that seeks to deescalate his earlier claim that the genuine philosophers are characterized by a kind of lust for control and mastery: he redefines such control and mastery as the much more benign impact that philosophers occasionally happen to have on empirical reality when their ideas are taken up by those that are not, strictly speaking, philosophers. His prime example is Adam Smith's ideas which have an impact on economic theory today and influence how we are subject to, say, changing interest rates that affect our mortgages, even though we can be sure that the many economists citing Smith as the herald of unrestrained neoliberal capitalism have not really spent much time with *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). If philosophers acting as legislators merely means that they might, or might not, have an impact on what Geuss fittingly describes as "real politics," then Nietzsche's rhetorical hyperbole stands in no real relationship to the normative claims he makes, and, we might argue, this might not be such a terrible thing after all, since it is what perhaps makes him a real philosopher, comfortable also with the limits of his adopted persona.

That Nietzsche's rhetorical hyperbole does not always pay off, even though this does not diminish his philosophical achievements, becomes clearer once we accept, as Loeb points out, that neither *Beyond Good and Evil* nor *On the Genealogy of Morality* actually include the creation of any new values. Nietzsche is strangely silent about what such values could feasibly be, apart from the fact that they ought to be life-affirming – somehow, somewhere, sometime. For Loeb, then, the answer cannot be found in Nietzsche's more directly philosophical work, but rather in what Nietzsche himself regarded, in a grand delusion about his lyrical skill, as his main work: *Thus Spoke Zarathustra*. If anything at all, the latter makes clear that the real value creators will have to come in the future, in an *übermenschlich* form that is no longer human anymore (102–3). Alas, as is often the case throughout the volumes of *Thus Spoke Zarathustra*, second-rate poetry does not reflect a complex philosophical program of value creation. After several decades of reading Nietzsche, it still remains a mystery to this reviewer why *Thus Spoke Zarathustra* holds such sway over many English-speaking readers of Nietzsche, although we might similarly ask why the German Nietzsche philology attempts to save a work that remains wanting, poetically as much as philosophically. There must be a lesson here about treating the self-confessions of philosophers with some suspicion and skepticism. Or perhaps the lesson is simply that philosophers can have the aesthetic taste of adolescents.

"Zarathustra," of course, could simply be a mask, a poetic strategy of seduction that somehow seeks to conceal what Nietzsche really attempts to achieve. This is the perspective that Robert Pippin's "Nietzsche's Masks" adopts. At least the present reviewer finds Pippin's argument thoroughly unconvincing: traversing the ground of some of his earlier publications, Pippin asks whether the persona of Nietzsche's philosopher is not really a mask after all in order to make the philosophy of the future, however radical, more palatable to readers, seducing them into following Nietzsche's real philosophical project. In a sort of neo-Straussian manner that rests on Nietzsche's own claim that "[e]verything profound loves masks" (BGE 40), this means, above all and rather unsurprisingly, that the real goal of Nietzsche's philosophical project is encapsulated in his remark that "psychology is again the path to the fundamental problems" (BGE 23).

Pippin ignores that, at the beginning of this passage, Nietzsche specifically speaks of "psychology as morphology," which does not merely imply that psychology is concerned with the forms that our values take, for instance, in the manner we speak about them. Rather, "morphology," in the specific nineteenth-century context in which Nietzsche employs this term, flatly is

a sub-discipline of the life sciences that is focused on the forms and structural development of organisms in the sense that this term appears, for instance, in Ernst Haeckel's *Generelle Morphologie der Organismen* (1866) or Victor Carus's earlier *System der thierischen Morphologie* (1853). While morphology also appears in the context of comparative linguistics, e. g. in the work of August Schleicher, it decidedly does not belong to the field of psychology in the modern, post-1900, meaning of the term. Haeckel, wherever else he went wrong, is quite clear about this, and his comments reflect the state of the art in the biological sciences of the time: "morphology" and "physiology" together belong to "biology," whereas whatever is called "psychology" is either best left to the "so-called 'philosophers'," or it really is concerned with the "physiology of the central nervous system," therefore also belonging to biology.[95] When Nietzsche uses the terms "morphology" and "psychology," he refers to the organic dimension of the living body, and his use of the term "morphology" is clearly in line with the life sciences of the nineteenth century.[96] This also means that "morphology" is not primarily concerned with seemingly disembodied mental representations which he, in any case, views as continuous with the physiological makeup of the body, since consciousness, for instance, is merely a sublimated form of organic processes. For Pippin, however, what stands behind Nietzsche's many masks is the face of the moral psychologist. This psychologist not only promises a philosophy of the future that displaces metaphysics, so that psychology can itself become a "first philosophy," but it also implies that this move is part of Nietzsche's practice of philosophizing itself.[97] He practices what he preaches, as it were, and the strategy of hiding behind many masks betrays the authenticity of Nietzsche's project, although what Nietzsche's says at the end of the aforementioned passage in *Beyond Good and Evil* would also have to count for the consistent "psychologizing" of Nietzsche's philosophy: "a mask is constantly growing around every profound spirit, thanks to the consistently false (which is to say *shallow*) interpretation of every word, every step, every sign of life he displays" (BGE 40). Pippin's reading of Nietzsche's philosophy as first psychology, thus, itself masks what Nietzsche's philosophical project really is concerned with.

Much of the upshot of reading Nietzsche's philosophy as first psychology is not particularly new: such a philosophy should not include an "over-valuation of the value of truth" and it should appreciate the "'instinctual' origins of philosophy," among other things (110). The main problem with this account is that Nietzsche's philosophical project is necessarily "esoteric," representing a "new style" exemplified by the rhetorical strategies of *Beyond Good and Evil* (110–1). This new style, Pippin argues, adopts the mask as a strategy to avoid being read as simply yet another episode in the long history of traditional philosophy, which is also the reason why Nietzsche's "*philosophical* heroes," supposedly, are not Kant or Hegel or Aristotle or Hume, but rather Heraclitus and Montaigne, Shakespeare and Goethe (112–3). It is probably true that no other figure is quoted throughout Nietzsche's entire œuvre in such a consistently positive manner as Goethe, and there are also good reasons for this, such as Goethe's uncanny ability to bridge the gaps among a number of increasingly specialized disciplines, moving freely from plant morphology to poetry to color theory, albeit with many scientific missteps, however

95 Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, Berlin 1866, I, 20. See also the title of the journal *Vierteljahrsschrift für Psychiatrie in ihren Beziehungen zur Morphologie und Pathologie des Central-Nervensystems, der physiologischen Psychologie, Statistik und gerichtlichen Medizin*, which was published in the 1860s.

96 See Lynn K. Nyhart, *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800–1900*, Chicago 1995.

97 See Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, 1–21.

productive these might have been. But Goethe also coined the very term "morphology," in his diaries on September 25, 1796, to describe a research program focused on the development of plant forms – not with regard to psychology.[98] What Goethe is a model for, in Nietzsche's fairly consistent estimation, is an intellectual curiosity and integrity that, Nietzsche would note, technical philosophers tend to lack.

Leaving tedious historical contexts aside, Pippin's overall argument involuntarily dissolves Nietzsche's philosophical project once more into the trope of life as literature. Ultimately, this does a disservice to Nietzsche's conception of what philosophizing is, not because literature is not full of philosophically salient observations, especially of a moral kind, but because it willingly underestimates how many of the seemingly traditional philosophers that Nietzsche appears to reject, such as Kant and Hegel, often have the most profound and lasting influence on the central questions and themes of his philosophical project. To put it more clearly: Nietzsche might prefer the style of La Rochefoucauld or Montaigne, and also the questions they raise about our moral habits and illusions, but the substance of his philosophizing is much closer to Kant. By not recognizing, perhaps, how multilayered Nietzsche's masks really are, Pippin's account of Nietzsche's mature writings is left with the image of the philosopher as a kind of misunderstood prophet.[99] As such, Nietzsche's mature writings exhibit a certain piety: "Where does all this leave the reader? Perhaps on the verge of understanding something of Nietzsche's own religiosity, a reverential orientation in life that, typically, cannot be captured in a discursive account, but only in an image like the affirmation of the eternal return" (123).[100] In his attempt to outline the masked strategies that Nietzsche's philosopher would have to adopt, Pippin ends up strangely empty-handed, that is, without philosophy at all. At best, he adds to the very masks that he seeks to uncover, even though that is certainly not what he set out to do.

One important, and frustrating, implication of Pippin's chapter is that the argument does not really allow us to situate Nietzsche's presumed understanding of psychology as "first philosophy" clearly in the context of Nietzsche's naturalism. Even if we were to accept the notion that Nietzsche's philosophical project could be reduced to moral psychology, or to some kind of philosophical psychology, such a project would only make sense if we take into account its naturalistic underpinnings as well as the potentially metaphysical implications of these underpinnings. This is the focus of a clearly argued and sophisticated chapter on "Nietzsche's Philosophical Naturalism" by Tsarina Doyle, who has already authored two exemplary books dealing with this very issue. What separates these books from many other interpretations of Nietzsche's naturalism is that they sincerely ask about the latter's metaphysical implications.[101] In her contribution to *Nietzsche's Metaphilosophy*, she shows that Nietzsche's naturalism should be seen as a

98 See, for instance, Olaf Breidbach, *Goethes Metamorphosenlehre*, Munich 2006, and Joan Steigerwald, "Goethe's Morphology: *Urphänomene* and Aesthetic Appraisal," *Journal of the History of Biology* 35 (2002), 291–328. On the broader context, see John H. Zammito, *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago 2018.

99 Straussian, and quasi-Straussian, readings of Nietzsche have a certain tendency to turn the philosopher into a prophet. See, most recently, Heinrich Meier's *Nietzsche's Legacy: Ecce Homo and The Antichrist, Two Books on Nature and Politics*, trans. Justin Gottschalk, Chicago 2024, 12–6 and 92–6, and *What Is Nietzsche's Zarathustra? A Philosophical Confrontation*, trans. Justin Gottschalk, Chicago 2021. See also my review of the latter in *Perspectives on Politics* 19 (2021), 1318–9.

100 Things are perhaps a little more philosophically serious with regard to "eternal recurrence." See Neil Sinhababu, *Nietzsche on the Eternal Recurrence*, Cambridge 2025.

101 See Tsarina Doyle, *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power: The Possibility of Value*, Cambridge 2018, and *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*, Edinburgh 2009.

major contribution influencing ongoing debates, both within and without analytic philosophy, or before and after analytic philosophy: "Nietzsche's philosophical naturalism," as she notes in her opening shot, "is informed by a methodological commitment to offer a comprehensive, non-reductivist, and non-eliminativist perspective of how the human being and its values fit into nature" (146). Translating the human back into nature therefore certainly does not mean that Nietzsche adopts some kind of physicalism, in the narrow sense of the term, but, as Doyle perceptively shows, it allows him to bring together his naturalism with the question of normativity, thus asking what the conditions are under which normative claims about the world can become possible, regardless as to whether these claims have an emotive and affectual component or not. In this respect, Nietzsche enters a broader philosophical debate that includes John McDowell and others working in a kind of left-wing Sellarsian tradition, but also Joseph Rouse.

McDowell's critique of a "bald" naturalism clearly outlines the limitations of the kind of reductionist view Nietzsche also rejects.[102] At the same time, as Doyle argues, McDowell's alternative naturalism does not fully map onto Nietzsche's naturalism, since McDowell cannot free himself fully from adopting a more dualist position. The same problem, as Doyle astutely points out, also appears in Clark and Dudrick's prominent tendency to attribute to Nietzsche a kind of naturalism that really is not a naturalism proper, since it unwittingly ends up with a dualist account of the relationship between normativity and nature, or reasons and causes.[103] Clark and Dudrick defend what they call an "esoteric reading" of *Beyond Good and Evil*, that "grants that Nietzsche is a naturalist," while insisting "that he does not turn his back on the normative aspirations of traditional philosophy" and that this project is not influenced by the methods of the sciences.[104] The gulf that Clark and Dudrick open between the natural and the normative, however, suggests that Nietzsche might not at all be a naturalist. In any case, as I have suggested above, the relationship between philosophy and the natural sciences that shapes Nietzsche's naturalism does not have to mean that we also have to follow Leiter in arguing that Nietzsche adopts, or is inspired by, the methods of the natural sciences. Nietzsche knows that he is no scientist, and he lacks the pretensions of turning moral philosophy into a scientistic x-phi operation. His engagement with the natural sciences is, at once, looser and more sophisticated in a sense that he views philosophy and the natural sciences to be working on the same normative plane. This also means that the distinction between the natural and normative sketched out by Clark and Dudrick seems philosophically wrong as far as Nietzsche is concerned. It is also historically wrong, since the kind of natural science Nietzsche had in mind, such as Helmholtz's physiological experiments and his reflections on the philosophical presuppositions of such experiments, worked toward bringing the normative and the natural together without reducing the one to the other. We might even note that the relationship between philosophy and science in Nietzsche mirrors Helmholtz's position in the sense that philosophy and science share a "common explanatory schema."[105] Helmholtz, however, knew that such a project would inevitably raise questions that cannot be answered anymore through scientific practices, including the practices of experimentation, and Nietzsche, of course, is also well aware of this.

What is particularly noteworthy about Doyle's response to these issues is that she adopts what I would view as a postanalytic stance, highlighting that Nietzsche's naturalism invariably

102 See John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA 1996, xviii–xxiii, 72–89, and 108–9.

103 See Maudemarie Clark / David Dudrick, "Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics," in Leiter / Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, 192–226.

104 Clark / Dudrick, *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, 9.

105 Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA 1990, 232.

leads to questions of a metaphysical kind. First of all, she places much emphasis on the will to power as the missing link between the normative and the natural, underscoring that what we are accustomed to regard as a categorical difference merely represents two sides of the same coin, since the will to power ultimately "appeals to metaphysically real causal powers in nature" (148). Assuming that this is correct, and I think it is, centering Nietzsche's philosophical naturalism on the will to power also allows us to redraw the tricky and contentious relationship between philosophy and the natural sciences as it appears repeatedly, and without much of a solution, throughout many analytic readings of Nietzsche's naturalism. Seen from Doyle's perspective, and this really captures Nietzsche's position quite well, Nietzsche's naturalism is certainly "irreducible to the perspective of the natural sciences," but it is "continuous with them in the specific sense that Nietzsche argues for the metaphysical continuity of the sciences with each other and with the human evaluative view" (148), and it is the latter that, traditionally, we ascribe to philosophy. Nietzsche's philosopher is thus neither subservient to the natural sciences, nor can that philosopher successfully ignore the natural sciences. To put it more pointedly, the practice of the sciences and the practice of philosophy are cut from the same cloth, they are, to use a more technical expression, equiprimordial and co-dependent.

While we might take issue with Doyle's account of the will to power as largely based on a non-Darwinian understanding of evolution (150–1), she does successfully establish the will to power as the core ingredient of Nietzsche's naturalism. In practical terms, and in the concrete context of Nietzsche's critical account of values and normativity, however, the will to power merely designates that the normative force of our values "is determined by causally complex power relations among the drives" (152). The will to power thus appears as a unifying explanatory model that seeks to bridge the gap between drives, as the conditions for the possibility of having values, and values, as a manifestation of a dominant drive among these competing drives. For Doyle, this approach distances Nietzsche from Kant, above all, since the latter seeks to outline a realm in which the autonomy of reason, detached from the necessity of natural laws, is able to stand on its own, but even Kant knows quite well that claims to autonomy only make sense against the backdrop of necessity.[106]

More importantly, however, Doyle's account of the will to power begins to depart in crucial ways from competing interpretations, mainly those advanced by Richardson, on the one hand, and Clark and Dudrick, on the other. Clark and Dudrick's position can easily be rejected, and I fully agree here with Doyle, since they effectively adopt a non-naturalistic account of the will to power, arguing that the will to power merely applies to our psychology and lacks any real causal force.[107] The second position Doyle rejects, that of Richardson, is trickier, and since I will return to Richardson later on, I will only mention here the basic difference between Doyle's and Richardson's account: for Richardson, value is the aim of a drive's valuing activity, whereas Doyle holds that value "is the causal force informing that activity and from which it is metaphysically indistinct" (154, fn. 8).[108] As will become more obvious later, when I turn my attention to Richardson's *Nietzsche's Values*, Doyle and Richardson are actually not all that far apart, since Richardson's account of what drives do also requires an account of what makes them do whatever they do. Since drives, for Richardson, are valuers, their activity and interactions constitute what Nietzsche calls the will to power: power, in other words, is constitutive of any drive's activity, of its valuing, which I take to be the upshot also of Doyle's reading. Crucially, however, Doyle extends this claim beyond Richardson's focus on the human by arguing that,

106 See Emden, "Naturnotwendigkeiten," 109–17.

107 See Clark / Dudrick, *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, 229–44.

108 See Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, 72 and 127.

as such, the will to power shows that what we regard as our "evaluating judgments" about the world are necessarily metaphysically continuous "with the causal fabric of nonhuman nature" (158), and it is this insight that moves Nietzsche's naturalism, and thus his philosophical project as a whole, into the realm of metaphysics.

4 Naturalizing Metaphysics?

How, then, can we think of the relationship between naturalism and metaphysics? This question constitutes the central focus of Justin Remhof's two books, *Nietzsche's Constructivism* and *Nietzsche as Metaphysician*, although he is not the first one to raise this issue, needless to say.[109] In the first book, Remhof's argument is mainly directed against those analytic readings of Nietzsche's epistemology that deny the ontological status of objects as real in some meaningful sense and that therefore view Nietzsche as rejecting any metaphysical theory about what reality is, or might be. Indeed, if Nietzsche is an anti-realist about values, it seems commonsensical to assume that he would also have to reject metaphysics. In his second book, Remhof helpfully highlights what Heidegger's talk of Nietzsche as "the last metaphysician" never quite captured: Nietzsche seeks to overcome a specific kind of metaphysics, but he happily endorses a different kind that automatically follows from his naturalism. The kind of metaphysics he rejects is a two-world metaphysics that distinguishes between phenomena and noumena, but this does not mean that he denigrates a different kind of metaphysics that presupposes causation, for instance, as a building block of reality. Does Nietzsche, then, merely reject a dualist metaphysics, while accepting a metaphysics of the monist kind? Things are a little more complicated, as Remhof shows, and while his books should be praised for taking Nietzsche's encounter with metaphysics seriously, the devil is in the details.

In *Nietzsche's Constructivism*, Remhof suggests that Nietzsche's metaphysics fully depends on a constructivist stance grounded in perspectivism. Along these lines, he roughly argues that "some extrinsic perspective, namely, the perspective of agents, organizes bundles of forces into objects" (4). This particular kind of epistemological perspectivism, he continues, supports his claim that Nietzsche is able to advance a metaphysical account of the existence of objects that, moreover, can be observed through our experience and is therefore quite coherent. We could ask, of course, why Nietzsche would bother with objects and objecthood, since the metaphysical meat of his philosophical project seems clearly more concerned with forces, dynamic relations, and the will to power, that is, with a more process-oriented image of reality.

Even though Remhof claims to operate on the level of ontology, he really is concerned with epistemology, and one of the reasons why he takes this approach, or has to take this approach, is his assumption that Nietzsche's account of objects is a bit like Kant without things-in-themselves. This is not an unreasonable claim to make, since Nietzsche's respective ideas, as Remhof is fully aware, develop within the context of early neo-Kantianism, although he sidesteps the perhaps more interesting question how Kant's transcendental idealism and Nietzsche's naturalism can be brought together. For Remhof, however, the question is not Kant, but rather how Nietzsche might be able to conceive of a philosophical naturalism ontologically worth its name without fully giving up on the anti-realist dimension of his project: the objects that naturalism deals with are mind-dependent in the specific sense of human interaction with the world: a) assuming that only bundles of forces exist, b) assuming that objects "are identical to unified

109 See Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford 1995.

bundles of forces," and c) assuming that human practices (e. g. language, conceptualization, perception) unify bundles of forces into objects, then "human practices bring all objects into existence" (48).

Strangely, perhaps, the "human practices" Remhof is mainly concerned with largely exclude the kinds of practices that humans most often are somehow involved with, that is, agential practices. People do stuff. Remhof's constructivism is of the armchair kind: we conceptualize about objects, but we just do not really do anything with them, it seems. Now, Remhof might counter that conceptualization comes first, but he would then underestimate how our conceptualization of the world is always already part and parcel with our agency in the world, and this is especially the case if we adopt a model of conceptualization, or rather: cognition, that is not only embodied, but also embedded, enacted, and extended. There is a good reason why analytic readers of Nietzsche foreground human agency, even though the embodied and embedded nature of the mind already might raise some doubts about the anti-realism these analytic readers tend to favor. Nevertheless, Remhof claims that it is precisely the constructivist model outlined above that is reflected in Nietzsche's metaphysical theory about objects, and such constructivism clearly has an anti-realist bent. Remhof himself has to admit throughout his book that this position amounts to a relational ontology, and this is where, I think, his argument comes up short. If Nietzsche's ontology is of a relational kind, then this also means that objects and objecthood are not really that central. Rather, Nietzsche's metaphysics is more concerned with what these bundles of forces, or the forces themselves, actually are.

In his controversially brilliant chapter "Nietzsche's Ontic Structural Realism?" for the volume *The Nietzschean Mind*, Matthew Meyer, as I am going to show in a little while, delivers a substantive argument that underscores how we could conceive of the ontological underpinnings of Nietzsche's naturalism. For now, however, it is sufficient to point out that there are some decisive constraints on Remhof's constructivist reading which make it difficult for him to focus on this issue: since reality is disclosed through our sense experience, and since our sense experience is already conceptually determined, we should not be able to say anything useful about forces. Although Remhof ascribes to Nietzsche a monist kind of metaphysics, a two-world metaphysics comes back in through the backdoor. Nietzsche accepts that "sense experience is conceptually structured" and that "what is intentionally organized into objects is already structured by our sensory apparatus" (66). This implies, however, that we are forever stuck in a kind of phenomenal twilight zone, while having to assume that phenomena are still the result, somehow, of noumena, since otherwise there would be no conceptually and sensorily organized objects in the first place. Remhof's example here (59) are the "mathematical physicists" who "construct for themselves a world of force-points" that allows for a mathematical description of phenomenal reality (Nachlass 1885, 40[36], KSA 11.646). His account of Nietzsche's one-world metaphysics, then, suggests that this world is purely phenomenal, and that there is nothing else, but if there is nothing else, so to speak, whatever this might be, then either constructivism is not a necessary assumption to make or it rests on the implicit assumption that sensory perception constructs a world from something that precedes the world of sense experience. In either case, Remhof sidesteps the question about the conditions for the possibility of having any sensory experience in the first place. He might very well argue that constructivism just happens to be the result of our biological make up as human beings: "Organic beings function successfully by engaging in activities that contribute to structuring the world in accordance with their needs" (74). There is no doubt that Nietzsche would agree with this, and it is also noteworthy that this allows Remhof to show that his version of Nietzsche's constructivism is compatible with the prevalent understanding of Nietzsche's philosophical project as a kind of naturalism. Nevertheless, constructively structuring the world according to our needs as natural beings inevitably leads to the question how these needs themselves, akin to what

is called "niche construction" in the biological sciences, are themselves constructed a) by our structuring of the world, b) by our interaction with the world, and c) by the resistance the world provides. Remhof's version of constructivism thus needs to address not only the ontological status of whatever is constructed, but also the ontological status of whatever allows for this construction to take place, all the while avoiding a two-world metaphysics. That seems like a tall order, albeit not entirely impossible.[110]

Nietzsche's discussion of the will to power (e. g. BGE 36) seems to allow for such an approach that, and this is crucial, would especially have to integrate the practices and results of the natural sciences. Remhof, however, opts for he calls a "Moderate Naturalist View" that he distinguishes from the dominant "Strong Naturalist View" which most commentators of Nietzsche's naturalism seem to adopt. This Moderate Naturalist View holds that "philosophical explanations should not make reference to anything beyond the possibility of human experience, but they need not always be scientific explanations" (109). On the surface, this makes perfect sense, of course, since – outside the parallel world of x-phi – philosophical explanations simply are not scientific explanations and *vice versa*. Many, perhaps even most, naturalists could subscribe to Remhof's Moderate Naturalist View, and throughout this long essay we have already seen such a Moderate Naturalist View in action, e. g., in the contributions of Bamford, Katsafanas, Doyle, and many others. For Remhof, however, this Moderate Naturalist View has three decisive implications, one of which indicates that we might deal with a fairly simple kind of naturalism: a) there is no continuity between philosophy and the natural sciences, which b) makes Nietzsche's work "sensitive to the question of what constitutes a naturalistic explanation" and which c) implies that "the dependency relation between our practices and the world is left open" (109).

By definition, any form of naturalism has to exclude supernatural explanations of the world, while recognizing that what counts as a naturalistic explanations can change over time with the emergence and development of specific natural sciences. This does not necessarily imply, however, that there is no continuity between philosophy and the sciences, since despite their difference they still lead us, like art, to the same metaphysical questions. Even science, after all, requires some kind of "metaphysical faith" (GS 344), that is, metaphysical presuppositions. But as soon as we raise metaphysical questions, and as soon as we exclude supernatural explanations of anything, surely the dependency between our practices of interpreting, describing, and structuring the world, on the one hand, and the world itself, on the other, is not "left open" anymore. Any philosophical naturalism automatically makes ontological claims about what the world is and therefore also, inevitably, makes our practices dependent on this world in some specific way.

Against this background, Remhof is still correct in rejecting the shortcut conclusion that Nietzsche is an anti-metaphysical philosopher, which can be found both on the "analytic" side and on the "continental" side. If Nietzsche's naturalism implies a metaphysical stance (175), though, we still need to ask in more detail what this really means. In *Nietzsche as a Metaphysician*, Remhof speaks of a "naturalized metaphysics" (82–9), which, as in his previous volume, rejects any two-world metaphysics (10–1). But, as in his previous volume, much hinges here on the manner in which Remhof construes the relationship between such a naturalized metaphysics and the natural sciences. Nietzsche's metaphysical stance has three characteristics, and I take them out of order: "metaphysics requires making claims about the nature of reality and attempting to support these claims with sound arguments" and metaphysicians engage in specific practices of asking questions about the nature of reality (15 and 57–61). These two points

110 See, for instance, Rouse, *Social Practices as Biological Niche Construction*, 57–83.

are, it seems to me, fairly uncontroversial. Presumably they would apply to any philosophically well-developed position, metaphysical or not. Sound argument always is a good idea, and any philosophical position will have to say something, at least implicitly, about what the nature of reality is supposed to be. Remhof makes a third claim, however, and we might wish to part ways here, since he divorces his "naturalized metaphysics" from the natural sciences, or as he puts it: "metaphysics must be distinguished from the sciences" (15). At first sight, this does not mean much. Nobody would seriously hold the view that metaphysics is a natural science. So, what is the point here? Remhof does not wish to suggest that metaphysics is "autonomous from science," but merely that metaphysical views "undergird science" in a way that, oddly enough, is subject to empirical verification through lived experience (69 and 71). To put it more precisely, metaphysical views shape science and scientific results can afterward verify whether these views are empirically correct: "Experience provides checks and balances on a metaphysics of science from two directions, then, both before and after scientific work," while such scientific work itself is different from metaphysics (71).

There are some problems with this position. To begin with, as I noted above, no metaphysician, but also no scientist, doubts that science is not metaphysics, even though metaphysicians would generally assume that central scientific concepts are shaped by metaphysical presuppositions in the sense that such concepts cannot themselves be justified by scientific empiricism alone. Remhof discusses a number of examples for this point as they appear in Nietzsche's writings, such as lawhood, necessity, kindhood, causation, inference to the best explanation, and force (e. g. BGE 22, BGE 14, BGE 21, GS 354). As such, Nietzsche's "naturalized metaphysics" does not seem very special, or radical. Most importantly, though, that a metaphysical presupposition can be verified, or falsified, by experience, Popper style, does not really naturalize metaphysics at all, but it makes metaphysics obsolete. As soon as we verify a metaphysical presupposition through experience, it cannot be a metaphysical presupposition anymore.

Initially, Nietzsche's remarks that there can be no such thing as a science without presuppositions, or that the natural sciences do not deliver explanations but only descriptions of the world, seem to partially support Remhof's claims (GS 112, BGE 14, and GM III 24). Nietzsche, though, seems to have something else, and something more interesting, in mind when he declares that there is "a metaphysical faith that underlies our faith in science" (GS 344): metaphysical assumptions do not merely normatively shape scientific claims and concepts from the outside, but they are part and parcel of scientific practices themselves, which is why such practices can have a normatively binding force. In the sense that the world of values and valuing, which is also part of the descriptive enterprise of scientific practices, is "translated into flesh and reality" (GS 301), metaphysical claims about the world are constitutive of scientific practices, i. e., they do not come before or after science, they are present every time a natural science articulates itself as a natural science. Seen from this perspective, scientific practices are a manifestation of the will to power, viewing "the world [...] from inside" (BGE 36), but that itself is a metaphysical claim. A properly naturalized metaphysics is tied up with what the sciences do, and Remhof's understanding of science remains focused on what a science is, not what it does.

Now is a good moment to return to an important and innovative chapter that is part of *The Nietzschean Mind*, namely Matthew Meyer's "Nietzsche's Ontic Structural Realism?" Even though there is a question mark at the end of the title, Meyer's main achievement is a convincing argument that succeeds where Remhof often fails in bringing naturalism and metaphysics together. In a concisely argued piece, Meyer offers us a tentative answer to the relationship between value and nature that, from the perspective of contemporary metaphysics, homes in on the central ontological dimension of Nietzsche's naturalism neglected by most metaethical readings: it might not be unreasonable to argue that Nietzsche's naturalism entails a view of reality that is akin to ontic structural realism.

While there are different variants of ontic structural realism, especially in the philosophy of physics dealing with the implications of quantum theory, at its center stands the metaphysical claim that structures and relations have ontological priority over individual entities and properties. Given the way in which Nietzsche, for instance, views the self as an entity constructed of the relations among different phenomena, such as feeling, willing, desiring, thinking, etc. (BGE 16), and considering how he speaks of the relationships among drives, or even of a plurality of wills to power, such a metaphysical position can be seen to map onto Nietzsche's naturalism. Moreover, this assumption also seems to be confirmed once we consider the general trajectory of Nietzsche's reading material in the natural sciences, especially physics, during the 1870s and 1880s: Roger Boscovich's *Theoria philosophiae naturalis* (1758), Gustav Theodor Fechner's *Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855), and Johann Gustav Vogt's *Die Kraft* (1878) – a reading list enriched by more philosophically oriented accounts dealing with similar issues, such as Otto Caspari's *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperaturausgleichung im Weltall* (1874) and Maximilian Drossbach's *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* (1884), leaving aside his interest in the epistemological questions raised by Afrikan Spir, Friedrich Albert Lange, and Johann Carl Friedrich Zöllner. While Meyer mainly focuses on Boscovich and Lange, Nietzsche's reading and context as a whole seem to predestine him to eventually adopt ontological views that shift his attention from entities and properties to relata. This does not mean that there has to be a basic structure as the foundation of reality in the sense of Kantian things-in-themselves, but reality might merely be the totality of all available relationships, keeping in mind that the latter are of a dynamic nature, thus allowing for change.[111] Nietzsche's naturalism, then, raises residual metaphysical questions about the very nature of what we call reality, and ontic structural realism can be regarded as an attempt to naturalize these metaphysical questions about what reality really is.[112]

Assuming that there are no supernatural causes, it would be absurd to think that natural sciences hitting on metaphysical questions, especially in the realm of physics, would track something that is not, in some sense, real, even though whatever these sciences track cannot be reduced to clearly identifiable entities and properties: even when we might have good reasons to be skeptical about the true nature of specific entities and their properties, such as the phenomena underlying light, we are right to assume that our observations at least track fairly correct, or even true, descriptions of the structures and relationships that make us observe something in the first place.[113] Seen from this perspective, ontic structural realism has two distinct advantages in the context of Nietzsche's philosophical project: a) it naturalizes any metaphysical claims about the world by foregrounding dynamic relationships that can be tracked, traced, and observed, albeit never in their totality, and b) Nietzsche's philosophical naturalism can adopt a realist outlook without having to assume, for instance, something as absurd as the existence of mind-independent values floating around out there in whatever we regard as nature. Ontic structural realism, in other words, avoids the pitfalls that occur whenever we view Nietzsche as either a realist about values or as an anti-realist about values, since he is neither, or rather both at the same time: he is a realist about the relational processes that eventually give rise to what we describe as "value," that is, our normative world, but he can be, at the very same time, an anti-realist about value. On these grounds, Nietzsche's philosophical

111 See Simon Saunders, "Structural Realism, Again," *Synthese* 136 (2003), 127–33.

112 See, for instance, James Ladyman, "An Apology for Naturalized Metaphysics," in Matthew Slater / Zanja Yudell (eds.), *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford 2017, 141–62.

113 See John Worrall, "Structural Realism: The Best of Both Worlds?", *Dialectica* 43 (1989), 99–124.

naturalism has a metaphysical dimension that runs counter to the kind of two-world metaphysics that Nietzsche, as Remhof shows in much detail, clearly rejects (370).

Additionally, we can now also gain a better view of Nietzsche's relationship to the Kantian tradition. While he certainly continues to reject Kant's things-in-themselves, since they are tied to a two-world metaphysics, his own metaphysical views would still be compatible with a range of early neo-Kantian positions, including Helmholtz, Lange, and Otto Liebmann, for whom such things-in-themselves also do not play a central role. The return to Kant is not a return to things-in-themselves, but it is a turn to dynamic relational forces that give rise to the phenomena we encounter, but in a way that can be tracked experimentally and mathematically. Although Meyer would have to show more clearly, and in much greater detail, how ontic structural realism plays out in Nietzsche's texts, including his notebooks, such a framework has the potential to explain how Nietzsche views the will to power not only in terms of a "relational ontology," as Remhof suggests. Rather, as Meyer perceptively points out, "*the forces* that form the basis for the doctrine of the will to power must also be relational" (374; my emphasis). There is some work to be done here, but Meyer has made an important early step into this direction that updates and refines, for instance, the arguments in Günter Abel's *Nietzsche* (1984), a book that is sadly largely ignored by many English-speaking readers.

Seen from the perspective of the more limited conception of a unified scientific method prevalent among many analytic readers of Nietzsche, some of the more philosophically oriented questions raised, for instance, in Fechner's *Elemente der Psychophysik* (1860) or Emil du Bois-Reymond's *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872) seem like crackpot metaphysics. Nevertheless, some of the most important philosophical quarrels at the interface between philosophy and the natural sciences in the nineteenth century, such as the *Materialismusstreit* or the *Ignorabimus-Streit*, have returned metaphysical positions to the forefront and, prior to quantum theory, raised questions that are quite similar to those emerging in the context of ontic structural realism.[114] Most analytic commentators, as Meyer observes with regard to Leiter, are engaged in a rational reconstruction that seeks to make Nietzsche's ideas compatible with already held analytic positions. It is exactly this limitation of analytic readings that needs to be counterbalanced by a "historical reconstruction" (366). I would put it more sharply: many analytic readings of Nietzsche, despite the insights they undoubtedly offer, not only lack precisely the kind of "historical sense" that Nietzsche demanded from philosophers, but worse: they are often willfully ignorant of the importance of historical context. Once we take this context into account, we can realize that Nietzsche is not (only) the kind of armchair moral psychologist he is imagined to be. Meyer's account is thus refreshing and pioneering, but he also sidesteps a crucial question, since he discusses ontic structural realism only with regard to the physical sciences. It would be important to ask how this plays out with regard to Nietzsche's understanding of life in the biological sense.[115] John Richardson's *Nietzsche's Values* asks exactly these questions.

114 An interesting example here is Fechner's defense of a nonreductive kind of materialism, which can be seen to overlap with Nietzsche's views. See Michael Heidelberger, *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*, trans. Cynthia Klohr, Pittsburgh, PA 2004, 73–115.

115 See also Steven French, *The Structure of the World: Metaphysics and Representation*, Oxford 2014, 324–51.

5 Back to Life and Valuing

Remhof's emphasis on Nietzsche's philosophical naturalism as a metaphysical enterprise does not fully realize that the condition for the possibility of X is always already tied up with, or is constitutive of, what X is. This is a crucial point for Richardson's extensive study *Nietzsche's Values*, which refines and broadens a range of arguments he has also presented in some of his earlier work, such as *Nietzsche's System* (1996) and *Nietzsche's New Darwinism* (2004). In a certain sense, *Nietzsche's Values* is the completion of a trilogy that, in a very Nietzschean manner, always returns to the same set of questions. This is a good thing, but it also means that it is virtually impossible to do justice to Richardson's complex argument in his latest book, and it is also his longest book. I will therefore have to single out a number of central themes, above all the relationship between drives and values that he places at the center of his argument.

Although Richardson situates his book in "the 'analytic' genre of writing about Nietzsche" (ix), we can expect analytic philosophy of a special kind that is rather different from the more traditional metaethical approaches that dominate this genre. Indeed, that Richardson speaks of an analytic "genre" and also puts the term "analytic" in quotation marks already tells us that there is more at play, and I would describe his approach along the lines of the kind of postanalytic philosophy I outlined at the beginning of this essay. He seeks to develop a new conceptual language in order to grasp the complexity of Nietzsche's naturalistic account of values, focusing on "valuing" and "valueds" rather than "values." This allows Richardson to adopt a metaethical pluralism that is nevertheless grounded in a naturalistic reading that takes the bodily and biological dimension of Nietzsche's account of values seriously. Richardson is therefore also comfortable in admitting that his overall take "may go against the grain of much recent analytic treatment of Nietzsche" (ix).

Delivering a fully coherent, and perhaps even unified, theory of the role of values and valuing in Nietzsche's entire philosophical project is a single-mindedly ambitious project, perhaps even an impossible one. Central to Richardson's approach is a decisive shift that takes the temporal, or historical, dimension of Nietzsche's arguments on board, more so than most analytic readers in the narrow sense of the term. Seen from this perspective, the crucial question is not "What is value for Nietzsche?" but rather: how does Nietzsche view what we call "value" as the outcome of different, and contradictory, historically evolving perspectives that together still shape what we eventually come to call "value"? Of course, however we come up with whatever we describe in terms of values, this is something we come up with primarily as natural beings. Richardson's approach therefore underscores, once again, the importance of seeing Nietzsche's project as representing some kind of philosophical naturalism. We might also note that this naturalism maps onto the metaphysical landscape outlined by Meyer's account above, since Richardson foregrounds the dynamic and changing nature of whatever happens in the world over any static substances and properties.[116]

There is, however, a second aspect of this approach which moves Richardson into a postanalytic direction more akin to Rouse's conception of naturalism and normativity: as natural beings we simply cannot step outside these historical processes and their underlying conditions in order to examine, or even judge, these processes. This is an important advantage of Richardson's account: Nietzsche's naturalism entails internalism. While most analytic readers of Nietzsche's naturalism operate with a conception of nature, including human nature, that, at least implicitly, is external to their own perspective, which allows them to judge from an illusory privileged point of view that Nietzsche is, for instance, an anti-realist about values, the

116 The crucial background here is Richardson's *Nietzsche's System*, Oxford 1996, 73–141.

upshot of Richardson's different approach is that both we, as readers, and Nietzsche himself, as a critic of morality, are part of the processes we and Nietzsche seek to describe.

It is this connection between naturalism and internalism that provides Richardson with a unique perspective on how values, or rather: valueds, are less important to Nietzsche than valuing. This has a decisive implication. Above, I noted that most analytic readings tend to project current metaethical positions into Nietzsche's critique of morality, that is: Nietzsche either has to be an anti-realist about values, or he has to be a realist, even though there are solid reasons to assume that he is neither, or rather that his position does not fully comply with the options available to analytic readers that reduce Nietzsche to a moral psychologist. Richardson, however, is able to take an approach that is much closer to what, I think, Nietzsche has in mind: on the one hand, he can accept that when Nietzsche talks about whatever we have come to call "values," he takes an anti-realist stance, since "values" are not built into our drives, for instance, but they are what our drives come to value; on the other hand, drives are engaged in processes of "valuing" in the sense that whatever drives do, however they respond to the world and also compete with each other, they are engaged in processes with normatively consequential outcomes. At the same time as Nietzsche is an anti-realist about "values," he is not an anti-realist about "valuing." A value is just an object of valuing, the aim of a process that quite often proceeds unconsciously, as Katsafanas also pointed out, and that cannot be limited to human values since other organisms are also in the business of aiming at something, even if the aim might merely be the continued robust existence of an organism. The processes of valuing thus cannot be detached from the body and they certainly cannot be reduced to some kind of moral psychology, even though the latter, of course, is the outcome of such processes. Richardson, thus, takes precisely the step that most analytic readers would not like to take, since his overall account is focused on the conditions under which values, or "valueds," become possible in the first place. These conditions cannot be supernatural, of course, but they also reach beyond human psychology and agency. As long as we remain on the level of "values," we can still adopt a naturalistic stance, but we cannot account for the way in which our talk about "values" is itself a form of valuing, and not simply in the sense that it happens to be shaped by values we already hold. The crucial point here is that we are always already involved in valuing, so that we cannot take an external perspective. Nietzsche's naturalism reflects precisely this internalist perspective when he speaks, for instance, about the will to power forcing us to look at the world from within (BGE 36).

Instead of speaking about "the world," of course, we could simply say "life." It is not surprising that Richardson starts his discussion of Nietzsche's naturalism with a convincing articulation of Nietzsche's conception of life as the biological framework within which his argument about valuing can develop. Additionally, life reflects the connection between naturalism and internalism: life is what values, what is busy valuing, for instance, through our drives and affects, but also cells and organs, but it is also what therefore gives itself value in the sense that life's valuing entails the affirmation of life. While many analytic readers, such as Reginster, simply, and quite rightly, accept the centrality of the affirmation of life, few, if any, ask why life-affirmation should really be necessary and valued. Nietzsche's conception of life, of course, can be seen along biological lines.[117] But Richardson's account in *Nietzsche's Values* focuses in particular on the latter's human dimension, that is: life-affirmation requires that we phenomenally experience living, which somewhat goes beyond the social implications of his earlier argument in *Nietzsche's New Darwinism*, albeit without giving up the biological background,

117 See Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, 11–65.

or conditions, for the experience of living.[118] The experience of living, as much as its biological conditions, Nietzsche argues in *Beyond Good and Evil*, is therefore always more than mere self-preservation, which does not deny the crucial role that self-preservation, or robustness, plays for any living organism: "Physiologists should think twice before positioning the drive for self-preservation as the cardinal drive of an organic being. Above all, a living thing wants to *discharge* its strength – life itself is will to power –: self-preservation is only one of the indirect and most frequent *consequences* of this" (BGE 13).

Whichever conception of life we might favor in any given context, from the biological to the poetic, life does entail a surplus of growth, and Nietzsche fundamentally equates life, or a will to life, with the will to power. Richardson is quite right that the will to power is not merely a psychological phenomenon that remains on the level of the feeling of power. One consequence is that we need to understand the will to power in a fully naturalistic sense that closely aligns with a Darwinian conception of evolution. Nietzsche is an anti-Darwinist in the sense that he rejects the popular philosophical misconceptions of, say, Herbert Spencer's social Darwinism, but he remains a Darwinian in the sense that evolution and selection are central.[119] On this account, the will to power is a self-driven process of directedness without goal among organisms, that is, a non-teleological directedness which becomes manifest in path-dependent forms of natural selection.[120] The will to power's directedness, then, is of a dispositional kind, or as Richardson notes: "life values in (by virtue of) its *selected plasticity toward outcomes*" (49).[121]

As Richardson knows, some of his analytic colleagues will downplay this biological dimension of life, since Nietzsche mainly seems to be focused on human life in particular, not life in general, and human life immediately brings consciousness, or self-awareness, to the table. Richardson, I think, has a solid point in rejecting this possible objection:

> [T]he biological is of huge importance to Nietzsche in its role explaining our own human case. He thinks that his naturalistic understanding of our values is distinguished by its seeing just how thoroughly they express a biological level within us, in which we are "just" organisms. Our deepest values are set down in drives not different in kind from those working in all living things (51).

---

118 See Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, 171–217.

119 See, for instance, Charles Darwin, "Notebooks on Transmutation of Species, Part II: Second Notebook (February to July 1838), edited with an Introduction by Sir Gavin de Beer," *Bulletin of the British Museum (Natural History): Historical Series* 2/3 (May 1969), 75–118. As I discussed elsewhere (Emden, *Nietzsche's Naturalism*, 34–49), the idea that Nietzsche's understanding of evolution is of an anti-Darwinian kind, that he is closer to, say Haeckel or Lamarck, rests on a literal reading of a series of notebook entries that actually criticize the popular understanding of Darwinism but not Darwin's theory of evolution. See, however, Catherine Wilson, "Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, and Morality," *Journal of Nietzsche Studies* 44 (2013), 354–70; Dirk R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010; and Gregory Moore, "Nietzsche and Evolutionary Theory," in Keith Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford 2006, 517–31. Moreover, Nietzsche's understanding of Darwin's theory of evolution should not be confused with the neo-Darwinian synthesis as it emerged only after 1900. Nietzsche, we might say, is anti-Darwinist, but not anti-Darwinian, and those are two rather different things.

120 See also Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984, 104. It is particularly lamentable that this book has received little attention in the largely monolingual English-speaking discussion.

121 For some doubts about the dispositional dimension of such a process, see Galen Strawson, "Nietzsche's Metaphysics?" in Manuel Dries / P. J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 10–36: 28 and 31–3.

While I would argue that it is not our "deepest values," but valuing itself, that is "set down in drives," Richardson is still on point in concluding that what biological life values is power, or growth. Life itself emerges as the valuer whose valuing values more life, or more growth, that is power, which is also constitutive of the kind of valuing that we, in our phenomenal life, are actually conscious of when we act in the world: power is not an external normative standard brought to bear on human agency, but Nietzsche tends toward an internalist explanation in the sense that will to power is what we already are. The question is whether and how we can realize what we already are: our drives are more truly who we are than anything like reason or conscience, which developmentally always come later.

Richardson assumes that this separates his argument from Katsafanas's constitutivism discussed above (69–70 and 92–3), but it seems to me that they are quite compatible.[122] For Richardson, the will to power is constitutive of our biological and psychological make up at the same time, so that drives, since they are aiming, can be understood as being engaged in a process of valuing that we eventually come to recognize in our affects toward whatever we value, or disapprove of. In this respect, we will do well in distinguishing drives from affects, even though both are constitutive of life. In his naturalistic critique of morality, Nietzsche does not merely move from a more biological level to the intersection of biology and psychology as it comes to the fore in our affects. Rather, drives are aiming, steering us toward something, whereas affects make us realize how this aiming, or valuing, is impacted by the world of which we are a constitutive part: drives are unconscious and active, whereas affects – at time unconscious, at times conscious – are reactive.

Inasmuch as we cannot have any direct access to drives, since they only appear as signs that we read into our agency, Richardson concludes that a drive is best understood as a "sign […] of the selective advantages it served at the times it was formed and modified" (87). A specific kind of drive had certain advantages – or rather: a biological function – at a specific time and within a specific context: e. g. Christian morality had specific advantages at a given historical moment. In this respect, Richardson can accept that even a moral order that explicitly, and intentionally, denies the life of drives, is still a manifestation of the will to power. This certainly explains the historical prevalence, for instance, of the ascetic ideal in *On the Genealogy of Morality* as a surface phenomenon under which the directedness of the drives, and of life, continues as it always has. The more difficult problem, though, is to show why and how the drive that, at some stage, has created the Christian moral order is not dominant anymore, that is, has lost its biological function. I am not sure whether it is sufficient to argue that this drive has merely communicated its function dishonestly, creating dissonance between a life-denial on the level of affects and a life-affirmation on the level of drives, passing off the one as the other (90). Drives, *pace* Richardson, are neither honest nor dishonest. They just do whatever they do.

The overall problem that emerges in this context is the question what it actually means for drives to be engaged in a process of "valuing." Richardson points to four elements of such valuing, which also underscore the social effects of the life of the drives: a) drives aim at the functions they were initially selected for, which also means that a drive becomes fixed in an individual or a population, so that a particular organization of values can emerge that is held to be normatively valid by a larger group of people, as in the case of Christianity. But b)

122 Richardson's analytic commitments sometimes lead him to draw distinctions where there are none: e. g. he suggests that there is a difference between a) judging our values according to whether they advance our power and b) judging whether our values as agents are life affirming (76). The one, though, is already entailed in the other.

drives are also informed in their directedness by encountering resistance in the world, that is, their direction also responds to the experience that comes with human agency, so that c) their power becomes manifest in agency. Ultimately, this means that d) the long-term success of drives depends on whether they can change their function over time, that is, whether they can respond to different contexts, including contexts in which the original function of a specific drive is not relevant anymore.

There is always a multiplicity of drives, and Richardson views the conflict among different drives for dominance as aiming to reach a synthesis: to become what we already are (i. e. understanding that we are natural beings with drives) therefore means that we create and recognize such a unity of the drives (108), so that Nietzsche's "self" has to be conceived as made up of reflexive relations among drives that aim at a unity (412–38). The conflict among these different drives, but also the interplay between active drives and reactive affects, Richardson claims (121–4), comes to the fore in human agency: the unity that drives and affects aim for allows us to see ourselves as conscious agents with specific motivations, even though we are, at our core, simply pure agency (189).[123] One of the crucial implications of this account is that Nietzsche's critique of morality is not simply a critique of a specific set of values, or a specific moral order, but it is grounded in the primacy of the process of valuing: the normative commitments we hold, thus, have to reflect such valuing and affirm what life is in terms of will to power. A successful critique of morality, of any morality, therefore requires that we see valuing as a historical process unfolding over time that, in its critique, takes into account also what used to be valued (127–39) – and this also implies that any future values, whatever they might be, will be subject to change, for instance, through such a critique.

While this might not be surprising, it does have a crucial implication for Nietzsche's conception of the will to truth as a manifestation of the will to power. The will to truth, to be sure, is destructive in the sense that it can be turned against "valueds," against whatever is valued at any given time, including a social normative order, such as Christianity. The will to truth, therefore, leads us straight into nihilism: if the will to truth is itself a form of valuing, then there is the danger that such valuing undermines itself, while also creating space for a redirection of drives and affects to create new "valueds." The latter, of course, will eventually also have to submit to the will to truth, with predictable results. Nevertheless, recognizing that this really is the case, Richardson argues, allows us to achieve a kind of self-reflective freedom that is more authentic that Kant's emphasis on autonomy.[124] The question, though, is whether this can really count as freedom, since it might merely mean that, while the past is closed off, the future simply happens to be open in an unpredictable manner that actually denies our freedom to shape this future. Uncertainty and freedom are two different things. Leaving aside death and taxes, the fact that I cannot say anything about the future does not entail that this future is not constrained in some path-dependent manner. My freedom, without myself realizing this, is thus no freedom at all, or perhaps it is only a sort of Kantian freedom constrained by its inherent limits. Freedom proper, then, requires a self-reflective awareness for the limitations of freedom, which Nietzsche seems to realize perhaps most fully in his "sovereign individual" of *On the Genealogy of Morality* (GM II 2).[125] Nietzsche, then, is no simple fatalist, as Leiter suggested, even though the realization of freedom requires an *amor fati* through which we can

123 It would be interesting to ask how this account relates to Rescher, *Process Metaphysics*, 105–22.

124 See also John Richardson, "Nietzsche's Freedoms," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 127–49.

125 See Keith Ansell-Pearson's contextual discussion of the "sovereign individual," in his *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1991, 134–42.

recognize, or rather: acknowledge, the normative constraints of such freedom.[126] It seems that can we have the freedom to enter into obligations, that is, to have the right to make promises that place obligations on us, only on the grounds of internalizing the normative constraints that are constitutive of our agency as human beings and as natural beings with a specific history.[127]

There is, of course, much more to Richardson's account that I will have to leave unaddressed, including much more detailed discussions of the self, nihilism, the creation of values, and Nietzsche's presumed value monism. His book is a major achievement of almost a lifetime spent with Nietzsche. There is, however, an interesting overall perspective that emerges throughout the book of Nietzsche as an inherently social thinker. Reading Nietzsche against the grain, and also departing from standard interpretations of Nietzsche's political and social views, Richardson emphasizes "community" as a positive category within the broader context of Nietzsche's philosophical naturalism, which extends some ideas he presented in *Nietzsche's New Darwinism*.[128] The much-discussed herd instinct that Nietzsche discovers, for instance, through his critique of modernity's developing mass democracies, actually has a positive dimension in that it allows for the creation of new values through an ongoing process that comes in the form of a social manifestation of the will to power (206–11). This might just be a tad more positive, and hopeful, than the views Nietzsche actually holds. The crucial point, though, is that even the "herd" can become what it already is, at least as long as it is able to reflexively incorporate the truth about itself:

> The herd can […] "incorporate" the perspectival truth about values. It can give up the insistence that its norms are true to valuative facts independent of human valuing. It can replace this externalist illusion with the internalist truth: that its norms are human values, singled out by their historical achievement – by their constituting a way of life that stands higher on the ladder of human lives than any before. (474)

Nietzsche's philosophical naturalism, focused as it is on processes of valuing as manifestations of the will to power, therefore remains committed to an Enlightenment project, even at the later stages of his writings. While Ansell-Pearson, as we have seen above, makes a good case for such an Enlightenment project, he wisely limits himself on this occasion to Nietzsche's middle period. Richardson, however, seeks to make a much more general and, I would say, ambitious point. The goal of Nietzsche's philosophical naturalism as an Enlightenment project aims at greater self-reflection and self-recognition of what we already are:

> We will gradually learn to value in the recognition of what we are doing. As we thus hold onto the truth about our valuing even as we value, we will take a kind of power and control over our aiming that was never possible before. At least our will to truth will begin to realize the Enlightenment promise of freedom by freeing us from a kind of control that movement had never noticed: control by the illusion of ourselves as moral agents subject to "true" values. (526)

---

126 See, however, Brian Leiter, "Who is the 'Sovereign Individual'? Nietzsche on Freedom," in May (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, 101–20.

127 See also Aaron Ridley, *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*, Oxford 2018, 110, who suggests something similar in his expressivist account of Nietzsche's "sovereign individual": the latter is free because this individual has internalized "the norms constitutive of the practices through which his agency is exercised."

128 See e. g. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, 81–95.

It is against this background that freedom appears in the guise of human agency reflecting on itself through scientific endeavors, through history, and, of course, psychology (304–50). Assuming that we can really draw such a broad conclusion from the overall development and trajectory of Nietzsche's philosophical project, would this not necessarily mean that Nietzsche, perhaps quite to the horror of some of his more staunchly analytic readers, is a kind of Hegelian in naturalized disguise? This might not be such a terrible thing, however, for the future of a more postanalytic Nietzsche. In the end, perhaps, we are all just Hegelians loath to admit that we are what we are.

Bibliography

Abbey, Ruth: *Nietzsche's Middle Period*, Oxford 2000

Abel, Günter: *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984

Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (eds.): *Nietzsche and Epicurus: Nature, Health and Ethics*, London 2020

Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1991

Ansell-Pearson, Keith / Rebecca Bamford: *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*, Hoboken, NJ 2020

Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, London 2018

Bach, Theodore: "Limitations and Criticism of Experimental Philosophy," in Alexander Max Bauer / Stephan Kornmesser (eds.), *The Compact Compendium of Experimental Philosophy*, Berlin 2023, 101–30

Bailey, Tom: "Will to Power: Nietzsche's Transcendental Idealism," *Journal of Nietzsche Studies* 52 (2021), 260–89

Bell, Duncan: *The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order, 1860–1900*, Princeton, NJ 2007

Berlin, Isaiah: "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, 118–72

Bertino, Andrea Christian: *"Vernatürlichung": Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, Berlin 2011

Bradford, Gwen: *Achievement*, Oxford 2015

Bradford, Gwen: "The Value of Achievements," *Pacific Philosophical Quarterly* 94 (2013), 204–24

Brandom, Robert: *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, MA 2019

Brandom, Robert: *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge, MA 2009

Breidbach, Olaf: *Goethes Metamorphosenlehre*, Munich 2006

Brusotti, Marco / Siemens, Herman / Constâncio, João / Bailey, Tom (eds.): *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, London 2017

Brusotti, Marco: "Wittgensteins Nietzsche, mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis," *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 335–62

Burge, Tyler: *Origins of Objectivity*, Oxford 2010

Clark, Maudemarie / Dudrick, David: "Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics," in Brian Leiter / Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2007, 192–226

Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990

Clark, Maudemarie / Dudrick, David: *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge 2012

Conant, James: "The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness," in Jeffrey A. Bell / Andrew Cutrofello / Paul M. Livingston (eds.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, New York 2016, 17–58

Cox, Christoph: *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley, CA 1999

Crowell, Steven: "Nietzsche among the Neo-Kantians: Or, the Relation between Science and Philosophy," in Babette Babich / Robert S. Cohen (eds.), *Nietzsche and the Sciences*, Dordrecht 1999, I, 77–86

Davidson, Donald: “Could There Be a Science of Rationality?”, *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995), 1–16
Davis Acampora, Christa / Acampora, Ralph R. (eds.): *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2004
Davis Acampora, Christa: *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013
Davis Acampora, Christa: “Nietzsche and Embodied Cognition,” in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin 2018, 17–48
Deleuze, Gilles: *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume’s Theory of Human Nature*, trans. and introd. Constantin V. Boundas, New York 1991
Dellinger, Jakob: “‘Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen’: Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I*,” *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 340–79
Dewey, John / Kallen, Horace M. (eds.): *The Betrand Russell Case*, New York 1941
Doyle, Tsarina: *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*, Edinburgh 2009
Doyle, Tsarina: *Nietzsche’s Metaphysics of the Will to Power: The Possibility of Value*, Cambridge 2018
Drochon, Hugo: *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, NJ 2016
Dummett, Michael: *Origins of Analytic Philosophy*, London 1993
Dupré, John: “Metaphysical Disorder and Scientific Disunity,” in Peter Galison / David J. Strump (eds.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford, CA 1996, 101–117
Dupré, John: *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, MA 1993
Emden, Christian J.: “Naturnotwendigkeiten: Nietzsche über die metaphysischen Bedingungen der Normativität,” in Vanessa Lemm / Antonia Ulrich (eds.), *Nietzsches Naturen*, Berlin 2024, 99–124
Emden, Christian J.: *Nietzsche’s Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014
Emden, Christian J.: “Nietzsche’s Will to Power: Biology, Naturalism, and Normativity,” *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60
Emden, Christian J.: “Nihilism, Naturalism, and the Will to Power in Nietzsche’s *The Antichrist*,” in Daniel Conway (ed.), *Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*, London 2019, 159–80
Emden, Christian J.: “Normativity Matters: Philosophical Naturalism and Political Theory,” in Sarah Ellenzweig / John H. Zammito (eds.), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, New York 2017, 269–99
Faustino, Marta: “Nietzsche’s Therapy of Therapy,” *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 82–104
Fleck, Ludwik: *Genesis and Development of a Scientific Fact*, ed. Thaddeus J. Trenn and Robert K. Merton, trans. Fred Bradley and Thaddeus J. Trenn, forew. Thomas S. Kuhn, Chicago 1979
Franco, Paul: *Nietzsche’s Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, Chicago 2011
French, Steven: *The Structure of the World: Metaphysics and Representation*, Oxford 2014
Friedman, Michael: *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000
Frost, Samantha: *Biocultural Creatures: Toward a New Theory of the Human*, Durham, NC 2016
Fuller, John L. / Thompson, William R.: *Behavior Genetics*, New York 1960
Galison, Peter: *How Experiments End*, Chicago 1987
Galison, Peter: *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*, Chicago 1997
Gare, Arran: “Speculative Metaphysics and the Future of Philosophy: The Contemporary Relevance of Whitehead’s Defence of Speculative Metaphysics,” *Australasian Journal of Philosophy* 77/2 (1999), 127–45
Gemes, Ken / Janaway, Christopher: “Naturalism and Value in Nietzsche,” *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (2005), 729–40
Geuss, Raymond: *A World Without Why*, Princeton, NJ 2014
Geuss, Raymond: *Philosophy and Real Politics*, Princeton, NJ 2008

Glock, Hans-Johann: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008
Guerreschi, Luca: "Antinaturalistische Strategien in *Jenseits von Gut und Böse*," *Nietzsche-Studien* 52 (2023), 124–47
Hagner, Michael: "Das Ende vom Seelenorgan: Über einige Beziehungen von Philosophie und Anatomie im frühen 19. Jahrhundert," in Ernst Florey / Olaf Breidbach (eds.), *Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin 1993, 3–22
Hagner, Michael: *Homo cerebralis: Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Darmstadt 1997
Hatfield, Gary: *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA 1990
Hebb, Donald Olding: *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, New York 1949
Hebb, Donald Olding / Thompson, William R.: "The Social Significance of Animal Studies," in Gardner Lindzey (ed.), *Handbook of Social Psychology*, Cambridge, MA 1954, I, 532–61
Heidelberger, Michael: *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*, trans. Cynthia Klohr, Pittsburgh, PA 2004
Heit, Helmut: "Naturalizing Perspectives: On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations," *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 56–80
Hill, R. Kevin: *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford 2003
Holmes, Frederic L. / Renn, Jürgen / Rheinberger, Hans-Jörg (eds.): *Reworking the Bench: Research Notebooks in the History of Science*, New York 2003
Hussein, Nadeem J. Z.: "Error Theory and Fictionalism," in John Skorupski (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, London 2010, 335–45
Hussein, Nadeem J. Z.: "Honest Illusion," in Brian Leiter / Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford 2007, 157–91
Hussein, Nadeem J. Z.: "Nietzsche and Non-cognitivism," in Christopher Janaway / Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, Oxford 2012, 111–32
Hylton, Peter: "Hegel and Analytic Philosophy," in Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993, 445–85
Irvine, A. D. / Wedeking, G. A. (eds.): *Russell and Analytic Philosophy*, Toronto 1993
Isaac, Joel: "Missing Links: W. V. Quine, the Making of 'Two Dogmas,' and the Analytic Roots of Post-Analytic Philosophy," *History of European Ideas* 37 (2011), 267–79
Johnson, Dirk R.: *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010
Kail, P. J. E.: "'Genealogy' and the *Genealogy*," in Simon May (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge 2011, 214–33
Katsafanas, Paul: *Agency and the Foundation of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford 2013
Katsafanas, Paul: *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016
Kim, Jaegwon: "The American Origins of Philosophical Naturalism," *Journal of Philosophical Research* 28 (2003), 83–98
Knoll, Manuel: "Nietzsche's Perspectivism as an Epistemological and Meta-ethical Position," *Nietzsche-forschung* 28 (2021), 263–87
Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1993
Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962
Ladyman, James: "An Apology for Naturalized Metaphysics," in Matthew Slater / Zanja Yudell (eds.), *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford 2017, 141–62
Laermann, Klaus: "Lacancan und Derridada: Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften," *Kursbuch* 84 (1986), 34–43
Landgraf, Edgar: *Nietzsche's Posthumanism*, Minneapolis, MN 2023
Latour, Bruno / Woolgar, Steve: *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, introd. Jonas Salk, 2nd edn., Princeton, NJ 1986

LaVopa, Anthony J.: “The Philosopher and the *Schwärmer*: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant,” *Huntington Library Quarterly* 60/1–2 (1997), 85–115
Leiter, Brian: “Nietzsche and the Morality Critics,” *Ethics* 107 (1997), 250–85
Leiter, Brian: *Nietzsche on Morality*, London 2002
Leiter, Brian: “Nietzsche’s Naturalism Reconsidered,” Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 576–98
Leiter, Brian / Knobe, Joshua: “The Case for Nietzschean Moral Psychology,” in Brian Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019, 162–80
Leiter, Brian / Rosen, Michael (eds.): *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford 2007
Leiter, Brian: “Who is the ‘Sovereign Individual’? Nietzsche on Freedom,” in Simon May (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge 2011, 101–20
Lemm, Vanessa: *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburgh 2020
Lemm, Vanessa: *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009
Mackie, John L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977
McDowell, John: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, MA 2009
McDowell, John: *Mind and World*, Cambridge, MA 1996
Meier, Heinrich: *Nietzsche’s Legacy: Ecce Homo and The Antichrist, Two Books on Nature and Politics*, trans. Justin Gottschalk, Chicago 2024
Meier, Heinrich: *What Is Nietzsche’s Zarathustra? A Philosophical Confrontation*, trans. Justin Gottschalk, Chicago 2021
Meyer, Matthew: *Nietzsche’s Free Spirit Works: A Dialectical Reading*, Cambridge 2019
Meyer, Matthew: “Nietzsche’s Naturalized Aestheticism,” *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015), 138–60
Mistry, Freny: *Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study*, Berlin 1981
Moore, Gregory: “Nietzsche and Evolutionary Theory,” in Keith Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford 2006, 517–31
Moore, G. E.: *Principia Ethica*, ed. and introd. Thomas Baldwin, 2nd edn., rev., Cambridge 1993
Moreira, Felipe G. A.: “Overcoming Metametaphysics: Nietzsche and Carnap,” *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 240–71
Moreira, Felipe G. A.: “The Will to Synthesis: Nietzsche, Carnap and the Continental-Analytic Gap,” *Nietzsche-Studien* 49 (2020), 150–70
Mouffe, Chantal: *Agonistics: Thinking the World Politically*, London 2013
Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971
Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985
Nyhart, Lynn K.: *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800–1900*, Chicago 1995
Panaïoti, Antoine: *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge 2013
Parkes, Graham (ed.): *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago 1991
Pearson, James S.: *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*, Cambridge 2022
Peters, Uwe / Lemeire, Olivier: “Hasty Generalizations Are Pervasive in Experimental Philosophy: A Systematic Analysis,” *Philosophy of Science* 91 (2024), 661–81
Pfeuffer, Silvio: “Die ‘mittleren’ Werke Nietzsches – müssen sie neu entdeckt werden?”, *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 436–46
Pinker, Steven: *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*, New York 2011
Pippin, Robert B.: *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2010
Pocock, J. G. A.: “Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought,” in *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York 1971, 3–41
Poellner, Peter: *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford 1995

Prinz, Jesse J.: *The Emotional Construction of Morals*, Oxford 2007
Putnam, Hilary: "The Content and Appeal of 'Naturalism'," in Mario DeCaro / David Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA 2004, 59–70
Quine, W. V.: "Epistemology Naturalized," in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, 69–90
Railton, Peter: "Moral Realism," *Philosophical Review* 95 (1986), 163–207
Railton, Peter: "Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well," in Christopher Janaway / Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, Oxford 2012, 20–51
Rajchman, John / West, Cornel (eds.): *Post-Analytic Philosophy*, New York 1985
Redding, Paul: *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge 2009
Reginster, Bernard: *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2006
Reginster, Bernard: *The Will to Nothingness: An Essay on Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, Oxford 2021
Rescher, Nicholas: *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, New York 1996
Rheinberger, Hans-Jörg: *Split and Splice: A Phenomenology of Experimentation*, Chicago 2023
Rheinberger, Hans-Jörg: *Toward a History of Epistemic Things: Synthesizing Proteins in the Test Tube*, Stanford, CA 1997
Riccardi, Mattia: *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford 2021
Richardson, John: "Nietzsche's Freedoms," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 127–49
Richardson, John: *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004
Richardson, John: *Nietzsche's System*, Oxford 1996
Ridley, Aaron: *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*, Oxford 2018
Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ 1979
Rorty, Richard: "Philosophy-envy," *Daedalus* 133/4 (2004), 18–24
Rouse, Joseph: *Articulating the World: Conceptual Understanding and the Scientific Image*, Chicago 2015
Rouse, Joseph: *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago 2002
Rouse, Joseph: *Social Practices as Biological Niche Construction*, Chicago 2023
Russell, Bertrand: *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London 1946
Saunders, Simon: "Structural Realism, Again," *Synthese* 136 (2003), 127–33
Schacht, Richard: *Nietzsche*, London 1983
Siemens, Herman: *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*, Berlin 2021
Siemens, Herman / Pearson, James (eds.): *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, London 2019
Sinhababu, Neil: *Nietzsche on the Eternal Recurrence*, Cambridge 2025
Skinner, Quentin: *Visions of Politics, I: Regarding Method*, Cambridge 2002
Sorell, Tom: "Experimental Philosophy and the History of Philosophy," *British Journal for the History of Philosophy* 25 (2017), 829–49
Sprigge, T. L. S.: "Has Speculative Metaphysics a Future?", *The Monist* 81 (1998), 513–33
Steigerwald, Joan: "Goethe's Morphology: *Urphänomene* and Aesthetic Appraisal," *Journal of the History of Biology* 35 (2002), 291–328
Strawson, Galen: "Nietzsche's Metaphysics?" in Manuel Dries / P. J. E. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, 10–36
Stroud, Barry: "The Charm of Naturalism," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 70 (1996), 43–55
Telech, Daniel / Leiter, Brian: "Nietzsche and Moral Psychology," in Justin Sytsma / Wesley Buckwalter (eds.), *A Companion to Experimental Philosophy*, Malden, MA 2016, 103–15
Thomson, Iain D.: "Rethinking the Analytic/Continental Divide," in Kelly Becker / Iain D. Thomson (eds.), *The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015*, Cambridge 2019, 569–89
Tully, James: "The Agonistic Freedom of Citizens," in *Public Philosophy in a New Key*, Cambridge 2008, I, 135–59

Unger, Peter: *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*, Oxford 2014
Ure, Michael: *Nietzsche's Therapy: Self-cultivation in the Middle Works*, Landham, MD 2008
Wenman, Mark: *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge 2013
White, Robert: "Motivation Reconsidered: The Concept of Competence," *Psychological Review* 66 (1959), 297–333
Whitehead, Alfred North: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1929
Wild, Markus: "Nietzsche und der Naturalismus," in Sebastian Kaufmann / Philipp Schwab / Andreas Urs Sommer (eds.), *Nietzsches Philosophien: Kontexte und Rezeptionen*, Berlin 2024, 107–26
Williams, Bernard: "Realism and Moralism in Political Theory," in *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, ed. and introd. Geoffrey Hawthorn, Princeton, NJ 2005, 1–17
Williams, Bernard: *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ 2002
Williams, Bernard: "What Might Philosophy Become?", in *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed. and introd. A. W. Moore, Princeton, NJ 2006, 200–13
Wilshire, Bruce: *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*, Albany, NY 2002
Wilson, Catherine: "Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, and Morality," *Journal of Nietzsche Studies* 44 (2013), 354–70
Wilson, Edward O.: *On Human Nature*, Cambridge, MA 1978
Wilson, Edward O.: *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA 1975
Worrall, John: "Structural Realism: The Best of Both Worlds?", *Dialectica* 43 (1989), 99–124
Zammito, John H.: *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago 2018
Zuckert, Rachel: *Herder's Naturalist Aesthetics*, Cambridge 2019

Dmitri G. Safronov

The Refusal of Ground: Thinking Nietzsche as Force

1. Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Reading and Knowledge of Philosophy: A Study, Survey and Handbook*. New York: Peter Lang 2023, XIV + 264 pp., ISBN 978-1433198458.
2. Martine Béland / Céline Denat / Chiara Piazzesi / Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche on Making Sense of Nietzsche / Comprendre Nietzsche selon Nietzsche*. Reims: Editions et presses de l'université de Reims 2021, 300 pp., ISBN 978-2374961224.
3. John Sallis, *Nietzsche's Voices*. Bloomington, IN: Indiana University Press 2023, ed. Richard Rojcewicz, 202 pp., ISBN 978-0253063601.
4. Richard Schacht, *Nietzsche's Kind of Philosophy: Finding His Way*. Chicago, IL: University of Chicago Press 2023, 400 pp., ISBN 978-0226822853 (= NKP).
5. Richard Schacht, *Nietzsche Pursued: Toward a Philosophy for the Future*. Chicago, IL: University of Chicago Press 2024, 376 pp., ISBN 978-0226834665 (= NP).

Abstract: This essay begins with a warning: Nietzsche has not been understood. What parades as interpretation is John Sallis' "deceptive intelligibility" – a hall of mirrors masquerading as clarity, engineered to bury Nietzsche's philosophical sabotage. Nietzsche's thought, like quantum theory, explodes causality, truth, and identity – not metaphorically, but ontologically. His aphorisms do not simply describe the world; they interfere with it. They collapse the observer into the observed, entangling meaning with force, knowledge with will, thought with becoming. He is not a philosopher of answers but of ruptures – epistemic fractures that reverberate across disciplines and time. Art, science, philosophy and myth combust into co-authored vortices – no maps, only collisions of perspective. From Heraclitus to Heisenberg, from tragic myth to wave-particle paradoxes, Nietzsche's legacy emerges as a gravitational field – disabling our coordinates, annihilating philosophical ground. The five outstanding explorations of Nietzsche's philosophy reviewed here do *not* explain Nietzsche; they accelerate his destabilizing charge, colliding at the edges of interpretation to generate new hybrids of thought. Against the fixity of meaning, Nietzsche offers a reality in superposition. The question is no longer what Nietzsche meant, but how much conceptual collapse we can endure when we stop containing him. To understand Nietzsche is not simply to interpret, but to embrace Nietzschean singularity.

Keywords: Heraclitus, Complementarity, Measurement, Entanglement, Quantum theory

Dr. Dmitri G. Safronov, University of Cambridge, Downing College, Regent Street, CB2 1DQ, Cambridge, United Kingdom, E-Mail: dgs43@cam.ac.uk

Nietzsche-Studien 54 (2025), 317–353 Published online Juni 03, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0010

Beware of damaging the coffins of the living (Nachlass 1882/83, 5[1], KSA 10.209).

Preface: Sentenced to Scholarship

We have a problem in Nietzsche scholarship: for all its scholarly sophistication, we remain incapable of transcending Nietzsche.[1] Academic ambition has long since been downgraded to the modest task of merely "understanding" or "making sense" of him. Yet even that now feels too much like hard work. The deeper scholars dig into his texts and the more closely they dissect his contexts, the more their work becomes mired in self-sustaining conventions, unable to reach beyond themselves, let alone beyond Nietzsche. The more we strive to transcend his thought – or to justify setting it aside – the more we find ourselves ensnared within it, while his meaning drifts further away, stranger today than it has ever been.[2]

Despite the ever increasing nuance and eloquence of Nietzsche studies, there is a glaring absence of groundbreaking interpretations to rival those of Bataille, Deleuze and Klossowski. Instead, Nietzsche scholarship appears trapped in a self-referential cycle, producing knowledge more concerned with maintaining its own internal consistency than pursuing genuine understanding – rendering it incapable of serving as a means to new philosophical horizons. It resembles an ageing hunter, his hunting days well behind him, who satisfies himself by endlessly polishing old trophies.

We approach Nietzsche with academic detachment, as if his thought were an artifact to admire rather than a fire to ignite. Keith Ansell-Pearson once aptly cautioned that engaging with Nietzsche is a dangerous endeavour that can seriously "damage one's health in the process."[3] Thirty years on, much of contemporary scholarship appears to have internalized this warning by adopting strict "health and safety" code of practice to insulate itself from any risks to itself. Today Nietzsche is no longer a thinker who urges us to "think dangerously during a time of danger."[4] One must ask: are we even capable of such thinking anymore?

Yet, Nietzsche's work defies ossification. Unlike, with due respect, the writings of Aristotle, St. Aquinas, Descartes or Kant – often reduced to detached subjects of academic inquiry – Nietzsche's philosophy stubbornly resists being rendered into a "still art" object. His texts remain alive and untamed, provoking and unsettling, demanding a perilous engagement. What Nietzsche studies desperately needs is not more plain sailing through the calm seas of self-satisfied academia but the storms of new ideas, unexplored interpretive horizons, genuine controversies, and earnest agonistic debates. We must restore life to Nietzsche, not persist in turning him into a flightless bird – easily plucked and stripped of the dangerous vitality that defines his thought. To revitalize Nietzsche studies, we must take risks. This entails moving beyond

1 This essay is dedicated to the memory of my physics teacher, Гизелла Михайловна Бровар – a truly inspirational educator – and to John Sallis, a major figure in Continental philosophy, whose work continues to deepen philosophical reflection.

2 I am deeply grateful to Don Dombowsky, Arkady Plotnitsky, and Markus Granziol for their incisive comments on the early drafts, which helped refine my argument.

3 Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge 1994, 21. Nietzsche's own injunction – "How much truth does a spirit *endure*, how much truth does it *dare*?" – gauges not knowledge, but the exacting psychic cost of dangerous thinking and the will to pay it (EH, Preface 3).

4 William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford 1988, 136.

the comfort of established exegesis and confronting Nietzsche's ideas with the same vigor and audacity that characterize his work.

The books surveyed in this essay reflect the dynamic, unresolved tensions of contemporary Nietzsche scholarship – a field at a critical juncture, still grappling with foundational questions of how to read, interpret, and claim Nietzsche. It remains, as Patrick Wotling rightly notes, "an immense field to explore" (*Préface: Nietzsche éducateur de ses lecteurs*, 26). Each work navigates familiar terrain, yet collectively they pulse with the urgency of new possibilities. These studies do not rehearse debates – they test their edges, pressing against the inherited cocoon of method and interpretation. They refuse closure and sustain Nietzsche as an open horizon: disquieting, generative, and resistant to domestication. Here, his thought unfolds not against an immutable threshold but as a metamorphic force: the scholar's labour mirrors the butterfly's perilous emergence – not toward answers, but into the vortex of new questions (HH I 107). To engage him is to inherit this fracture: to risk epistemic vertigo in exchange for wings. What these studies offer is neither comfort nor consensus, but the raw, luminous disarray of a mind eternally *becoming* – a testament to philosophy's highest task, where rigour meets revolt, and transformation is born not of certainty, but of the courage to dwell, unshielded, in the glare of the unknown.

In turn, this essay draws its rhythm and inspiration from the pages of the books it engages with – its cadence shaped by their tempo, their silences as much as their dissonances and provocations. Rather than a conventional review, it is an invitation: a deeper exploration of pressing questions and methodological considerations within the study of Nietzsche's philosophy. What follows is not a summary or literal critique, but a dialogue – an intellectual conversation in which the texts are not simply sources, but partners and co-composers in a shared attempt to re-sound the questions they raise, and to shape and challenge the evolving contours of thought.

1 Beyond Borders and Bibliographies

Thomas H. Brobjer's volume *Nietzsche's Reading and Knowledge of Philosophy: A Study, Survey and Handbook* (2023) invites readers to divert their focus from the conventional interpretations of Nietzsche's philosophy and, instead, to undertake a detailed examination of how Nietzsche worked and thought (1). Beginning with the premise that "Nietzsche did not think in a vacuum," Brobjer posits that "Nietzsche read much more, and more actively, than he led us to believe" (1–2). The inquiry that unfolds serves as both a valuable complement and an ongoing commentary to Brobjer's earlier, seminal work, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography* (2008).[5] Brobjer walks a careful tightrope between two competing – yet compresent and co-constitutive – scholarly impulses: one seeking to catalogue Nietzsche's every fleeting thought, the other insisting that he was, and remains, "an unusually original thinker" (1).

Each thematically focused chapter investigates Nietzsche's intellectual engagement with specific philosophical traditions, encompassing German, French, British, and Eastern thought, while also examining his readings of women writers, feminist authors, and academic journals of philosophy. One particularly significant inference drawn by Brobjer – one that might help loosen the bars of scholastic "iron cages" in which Nietzsche is too often confined – is that many of Nietzsche's thoughts, while undeniably participating in broader intellectual currents, cannot be, and may never be, traced to precise sources. Big gaps appear to exist between what Nietzsche is likely to have read and any tangible evidence of his reading, true in relation to

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

both the books and academic journals (11, 225). Secondly, Brobjer surmises that Nietzsche may have intentionally chosen to "mislead us about the extent of his reading," possibly to retain the veneer of an enigmatic and original thinker (224).

This open-ended methodological stance enables Brobjer to assert, for instance, that it "seems unlikely that Nietzsche read Leibniz or was influenced in any relevant sense by his thought" (11). However, this conclusion not only leaves space for counter-interpretation but also invites a more nuanced examination of Nietzsche's critique of Leibniz – a critique traceable from *The Birth of Tragedy* (1872) to *Twilight of the Idols* (1888) and beyond. Nietzsche's departure from Leibniz represents a pivotal philosophical shift away from the rationalist, theistic, and teleological systems of the Enlightenment, moving instead toward a post-metaphysical framework.

By rejecting Leibniz's principle of sufficient reason, Nietzsche laid the foundation for a philosophy that gives voice to the unseen, engages with the irrational, exposes the contingent, and valorizes the creative forces of existence. Whether influenced by direct reading or through an indirect engagement with the intellectual legacy Leibniz embodied, Nietzsche identified Leibnizian metaphysics – particularly the universal principle of sufficient reason – as emblematic of the Christian-Platonic tradition's obsession with rational structure and absolute truths.[6] Paradoxically, Nietzsche's departure from Leibniz's rationalist framework allowed him to reimagine the "best of all possible worlds" hypothesis through the lens of the will to power – supplanting reason, causality, and harmony with the dynamic, creative, and often irrational forces that drive existence.[7]

By the time Brobjer turns to Marx, the reader is equipped with ample and compelling – albeit indirect – evidence that Nietzsche's familiarity with Marx's work was far more extensive than Nietzsche scholarship generally assumes (23–4). While the books Nietzsche owned provide no direct confirmation, and many relevant volumes remain unannotated, what emerges is a palpable intellectual engagement with Marx's key concepts. Nietzsche's critiques of the political economy of industrial capitalism, his analysis of the "upside-down world" (D 118),[8] and his resolute refusal to offer "recipes for the cookshops of the future,"[9] communist, aesthetic or otherwise, reveal striking conceptual parallels with Marx's own critiques.[10] The enduring misconception that Nietzsche neither read nor knew Marx has left this area of scholarship

6 See GS 110, 357; A 61; and EH, CW 2–3. See also Leibniz's *Discourse on Metaphysics* (1686), § 8,13, and *Monadology* (1714), § 31–3.

7 See PHG 7, and Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.259–70.

8 Karl Marx, "Critique of Hegel's Philosophy of Right," in Karl Marx and *Frederick* Engels, *Collected Works*, vol. III, London 1975, 326–48: 326.

9 Karl Marx, *Capital I*, in Marx and Engels, *Collected Works*, vol. XXXV, London 1996, 17.

10 In this paper, I use the following editions and translations of Nietzsche's writings: *The Antichrist*, trans. Walter Kaufmann, London 2008; *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York 2000; *The Birth of Tragedy*, trans. Walter Kaufmann, New York 1967; *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann, New York 2000; *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974; *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, Cambridge 1994; *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1996; *Philosophy in The Tragic Age of The Greeks*, trans. Marianne Cowan, Washington, DC 1998; *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, New York 1954; *On Truth and Lies in the Extra-Moral Sense*, trans. Ladislaus Löb, in *Writings from the Early Notebooks*, ed. Raymond Geuss and Alexander Nehamas, Cambridge 2010; *Twilight of The Idols*, trans. Walter Kaufmann, London 2008; and *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997. All translations of the *Nachlass* and Nietzsche's letters are my own.

significantly underexplored, despite its profound implications for understanding modernity's agonies and broken promises at the dawn of the twentieth century. Brobjer's meticulous analysis provides both encouragement and invaluable data points for further inquiry, offering a fertile foundation for shedding new critical light on this pivotal intellectual intersection.

The same applies to Nietzsche's engagement with the key figures of British philosophy. As Brobjer demonstrates, Nietzsche was neither an outsider nor a dilettante when it came to prominent thinkers from Francis Bacon to Samuel Taylor Coleridge. Yet, as is evident in numerous philosophy handbooks – many following in the footsteps of Bertrand Russell's *History of Western Philosophy* (1946) – the tendency to portray Nietzsche as amateurish or ignorant of British philosophy persists. Such portrayals claim he failed to grasp the fundamental insights of key figures, from Hobbes, Locke, Hume, and J. S. Mill to their utilitarian and moral-social-Darwinist successors, including the "administrative nihilist," Herbert Spencer, and the "involuntary counterfeiter, Carlyle," focusing instead on Walter Bagehot in relative isolation (72–4).[11] However, these misrepresentations say far less about Nietzsche's understanding or familiarity with British thought and far more about the enduring discomfort his openly critical and hostile stance toward Anglo-American civilization generates. For Nietzsche, these thinkers were emblematic representatives of a "mediocre" intellectual ethos, and the selective dismissal of his engagement with them reflects this deeper civilisational clash (196).[12]

Labelling Nietzsche a philosophical 'charlatan' in this context serves as a convenient rhetorical device to distract from the broader politico-philosophical tensions underpinning his critique of British thought. Brobjer's account, while insightful, occasionally risks reinforcing the binary and hostile reception of Nietzsche within the Anglo-American philosophical tradition, particularly in its analytic quarters. Brobjer himself acknowledges, however, that "Nietzsche's reading about British philosophy was too extensive to document" (38–40). The implicit expectation that Nietzsche ought to have read every British philosopher in detail to critique them is both reductive and misleading.

Nietzsche's engagement with British philosophy is best understood as a close proxy to his *Geisterkrieg* – a war of ideas he waged against its very conceptology. For Nietzsche, British philosophy embodied an intellectual tradition steeped in slave morality – a collective ethos distilled from the alembic of herd instincts – whose philosophical apostles fortified its foundations with the rigid scaffolding of shallow empiricism and unyielding mechanical rationalism.[13] This calcified worldview, he argued, yielded a life-denying ethic, rendered from the ossified structures of conformity into a nihilistic reduction, so transparent it could nourish only the appetite for resignation. To this barren formula its architects added a tincture of liberal eschatology – an optimistic yet insipid vision of progress, shimmering with false unity, its surface tension straining to veil the incompatible elements beneath. It offered no sustenance for the robust free spirits, only mere pabulum for the domesticated mind – those who had forsaken the primal, unmediated forces of becoming, the very essence of human flourishing, trading Dionysian vitality for the aseptic comforts of bourgeois existence, mistaking the stagnant shallows of managed life in a Smithian "shopkeeper's paradise" for the scroll of human destiny (TI, Skirmishes 38).

There can be little doubt that Nietzsche knew his intellectual foes well (196). He may not have read all of their books but he *read* all of them well. Who he read and in what order, or detail offers only partial insight into the deeper intellectual and civilizational tensions at play.

11 See GM II 12, and EH, Books 1.

12 See BGE 252–3.

13 See HH I 285; D 271; GS 329, 356; BGE 228; TI, Skirmishes 5–6; EH, UM 2; Nachlass 1887/88, 11[234], KSA 13.91–2; and Nachlass 1888, 14[109], KSA 13.287.

Here, too, Brobjer highlights significant room for further inquiry (54). In particular, Hume's potential influence on Nietzsche's concept of eternal recurrence appears as an intriguing conjecture (52).

Nietzsche's wanderings through the French philosophical and literary landscape, as presented by Brobjer, reveal a remarkable array of "points of interest," encompassing a breadth and variety unparalleled elsewhere in his intellectual engagements, save, perhaps, for the Greeks. These range from the sceptical "moral investigations" of the utilitarian Helvétius to the psychological depth and aristocratism of Stendhal and Hippolyte Taine (95–7, 129), Pascal's meticulous dissection of the "human condition" – albeit at the expense of corrupting his own "conscience" (112) – and Montaigne's spiritual kinship with "the ancient Greeks" (103). Among these French thinkers, Nietzsche found fertile ground for exploring threads of interest in physiology, sociology, and psychology (126). His engagement with the French thinkers was not only extensive but profound, suggesting that their influence on shaping his thought exceeded that of other intellectual traditions (133).

With the notable exception of Rousseau, Nietzsche's engagement with French thought exudes a greater degree of intellectual resonance and spiritual affinity than is evident in his treatment of either German or British philosophy (122–6). Even at its most critical, as in his ambivalent stance toward Auguste Comte's positivism, Nietzsche's attitude reflects less of a *Geisterkrieg* and more of an agonistic intellectual tussle – characterized by polemics and debate rather than outright hostility (113). Descartes, too, with his *cogito ergo sum*, while an unlikely inspiration for Nietzsche's *Übermensch*, cannot be entirely dismissed from consideration as a possible influence (118). Brobjer attributes this openness to Nietzsche's sentiment, expressed as early as *Human, All Too Human* (1878), regarding Voltaire – whom Nietzsche esteemed to the very end of his intellectual life. This admiration stemmed from Voltaire's kinship with the Greeks – a rare fusion of noble spirit, artistic clarity, and free-minded Hellenic grace, untouched by either bombast or revolution (105).[14] Nietzsche's French collection of books further underscores an important point: at times, one acquires books less to read than to own – books whose wisdom is already known and cherished simply in the thought of their possession (106).

When it comes to Nietzsche's interest in Eastern philosophy, including "Chinese and Japanese philosophy, culture and thought," Brobjer draws on Nietzsche's view that "many of the fundamental cultural influences on ancient Greece and on Europe had their origin in Asia" – a conceptual thread that persists to the very date of Nietzsche's mental collapse in 1889, when he claimed to "have been Buddha in India, Dionysos in Greece" (137–8, 146, and 175). Brobjer's inquiry usefully focuses on a blind spot in Nietzsche scholarship, where it missed a considerable number of sources Nietzsche consulted with some intensity (138). This, probably, is Brobjer's most significant correction to the conventional narratives. Conceptually, the connection between the Greek and Eastern philosophical traditions, including their impact on Nietzsche's philosophy is the most interesting question.

In this context, Brobjer's assertion that "[i]t is, and was, conventional to refer to Asia and eastern thought in discussions of early Greek culture, and especially in relation to Pythagoras, Democritus, Alexander the Great, Aristotle and the Aristotelian school" is not without issues (145). Although, the ancient Greek world was by no means an isolated entity, any evidence of direct importation of ideas remains fragmentary at best. Nietzsche's sustained interest in Eastern thought is, in my view, more profitably understood as leaning away from the Eurocentric bias of the Classics scholarship of his time (155).

14 See HH I 29.

While some scholars in the mid-to-late nineteenth and early twentieth centuries did explore such possible connections, they by no means represented the dominant strands of classical scholarship. But, as far as philosophy goes, neither did Nietzsche. His reaching beyond clearly demarcated cultural and temporal boundaries signals an acknowledgment of ongoing ideational cross-pollination – one that resists established categories of interpretation and explanation. The point is this: to be drawn to the margins, to follow currents of intellectual energy that show little regard for physical borders, cultural enclosures, or the neatly periodized flow of time, is to move outside the dominant explanatory frameworks that leave us, time and again, in a state of *aporia*. Greek philosophy undeniably emerged in a Mediterranean world entangled with Asia but the deeper layer of meaning Nietzsche tries to tap into lies in recognizing antiquity's cosmopolitanism – a world where ideas flowed across borders long before modernity's rigid East/West divide.

In other words, it would be incredible had Democritus, the early atomist, indeed tapped into the same intellectual current as did his counterparts in the East (e.g., India, Persia) at around the same time. However, it seems extremely unlikely that we would ever be able to prove this by the tales of Democritus alleged voyages to the East alone. We continue to use and rely on the highly conventional "proof" when trying to make sense of the highly unconventional intellectual developments. We keep looking for evidence in the wrong, convenient and intellectually lazy places. If there were some connection, it would not be proved by the border control stamps in the proverbial passport of Democritus. The connectivity we are looking for would be more akin to *quantum entanglement* whereby subatomic particles (or, in our case, ideas) can appear to instantly influence one another, no matter how far apart they may be.[15] Once famously described by Einstein as "spooky action at a distance" it would force us to re-examine our understanding of space and time.[16] Who is to say that this is not precisely what we must do in trying to make sense of Nietzsche?

Nietzsche's sustained interest in Eastern thought is, in my view, more profitably understood as leaning away from the overbearing Eurocentric bias of the Classics scholarship of his time. One way or another Nietzsche sensed this deeper connection, we just do not (yet) possess the means to ascertain it, and we are left no wiser having looked at the books he may have read and re-read without understanding the 'why' which may necessitate a fundamental shift in the frame of reference. How else are we going to get to the substance of Nietzsche's claim of Dionysos' "Asian origins" or appreciate the disturbing cross-cultural and epochal synthesis of *Zarathustra*? (149, 161) Quite possibly by embracing the suggestion that Nietzsche's work operates in a philosophical superposition: simultaneously rooted in Europe and entangled with global thought-traditions which discard the dusty binaries in favour of untimely connections.

As Brobjer demonstrates with depth and precision, Nietzsche's *reading* of philosophy must be distinguished from his *understanding* of it – shaped not merely by texts, but by the intensity of lived experience. The tension between what Nietzsche read and how he thought – at times substantial – resists resolution and reveals the transformative, often subversive, way he engaged with ideas. While this divergence may tempt us to invoke his originality (not always unjustifiably), Brobjer reminds us of the limits of reconstructing thought from reading lists alone – particularly given Nietzsche's own efforts to obscure them (224). What he read – and what he may have read – remain critical points of departure, not destinations. The strategic

15 Quantum entanglement occurs when two particles become profoundly linked, such that the state of one instantly dictates the state of the other – no matter the distance between them.

16 Max Born, *The Born-Einstein Letters: Correspondence between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916–1955*, New York 1971, 158.

obscuring of Leipzig's and Turin's library shelves ensures the Dionysian autodidact lives on – untraceable, unbound, and still breathing fire. Brobjer offers not a catalogue, but an intellectual toolkit – empirical, analytical, indispensable. The remaining challenge is shared: to forge new questions in the blaze of his contradictions, at the limits where scholarship becomes revolt and dares to think beyond the archive.

2 Fragments against the Frame: Reading Nietzsche Reading You

The question of how to approach Nietzsche resonates through the vigorous volume, entitled *Nietzsche on Making Sense of Nietzsche* (2021). This anthology, emerging from a 2019 GIRN congress at the Université de Montréal, offers a cohesive yet pluralistic exploration of Nietzsche's philosophy, emphasizing his fragmented, dynamic thought as a deliberate challenge to systematic interpretation.[17] The collection of essays traverses the intersections of philosophy and literature, philology and physiology, politics and psychology – casting new interpretive light on neglected dimensions of Nietzsche's thought and writing, and illuminating the liminal spaces where his sense-making frequently unfolds: in thresholds and tensions, in punctuational microcosms and empty spaces – those hidden passages where meaning hovers, resists capture, and demands attunement. While chapters debate whether Nietzsche's texts invite coherent hermeneutic principles or resist interpretive foreclosure entirely, their collective voice cautions against mis-readings of his anti-herd ethos, disentangling his aristocratic radicalism from ideological instrumentalization.

Richard Schacht's and Keith Ansell-Pearson's essays anchor this polemical volume through incisive, if well-established, interventions. Schacht underscores the necessity of a "comprehensive reading" of Nietzsche to resist reductive categorizations of his thought into "some sort '-ist'" (41). He contends that Nietzsche's philosophy, transcending the "twin dangers" of nihilism and scientism, reveals a "substantial positive" project rather than a purely "radical" one, offering a "powerful antidote" to both (43). This argument bears directly on debates over Nietzsche's status as a "scientific naturalist" (33). While humans, as "living creature[s] with un-natural abilities and possibilities," remain fundamentally natural beings (43–7), Schacht clarifies that Nietzsche's "naturalism" accommodates dimensions of human reality "beyond the reach of natural-scientific comprehension" (47). This renders his naturalism imminently "open-ended and expansive" (48). Crucially, Schacht implies – if not directly asserts – that Nietzsche's thought anticipates cognitive horizons, both historical and emergent, that structure human reality despite remaining epistemically inaccessible. This framework gives shape to Schacht's subtle proposal that "life as music," placed in dialogue with Nehamas's influential "life as literature," meaningfully extends the interpretive horizon for Nietzsche's thought (39).

Ansell-Pearson's contribution maintains its focus on Nietzsche's 'middle period,' but with a *sceptical* twist. He skillfully traces Nietzsche's engagement with scepticism, revealing his increasing immersion in an intellectual tradition that, in various ways, connects its practitioners from Pyrrho to Emerson. While scepticism is typically regarded as "essentially a critical and negative operation […] with respect to epistemological issues," the ancient Greek sceptics "conceived

17 'GIRN' stands for the *International Nietzsche Research Group*. All translations from French are my own.

themselves as seekers, the zētēikoi," and the term '*skeptikoi*' did not originally "refer to doubt as a method of philosophy" (83–5). Similarly, for Nietzsche, scepticism serves as a tool of "experimentalism with respect to individual and social modes of living" and constitutes an essential "part of his commitment to the passion of knowledge," though better understood as *Erkenntnis* than *Wissenschaft* (81, 87). Ansell-Pearson's nuanced analysis situates Nietzsche's scepticism in direct opposition to "fanatics of mistrust" and the "philosophical practice of hair-splitting metaphysicians," which reduces scepticism to a form of "subtler obscurantism" (80).

Nietzsche's scepticism, however, does not collapse into negation; rather, it gathers an intensifying experimental charge, driving his relentless interrogation of dogma and expanding the horizons of human cognition – an impulse evident even in his final books and working notes (88–9).[18] In this spirit, Ansell-Pearson ventures his own Nietzschean provocation: that the 'death of God' may have been Nietzsche's attempt at surpassing Ralph Waldo Emerson – though he stops short of claiming that Nietzsche's scepticism underwrites the intellectual foundations of Enlightenment thought (90–2).

Céline Denat's sharp and engaging *Faut-il prendre Nietzsche à la lettre? À propos du "naturalisme" nietzschéen* (49–71) addresses Nietzsche's critique of naturalism through the lens of the infinite "complexity and internal variability of man" (54). She situates this within Nietzsche's broader rejection of a naturalism rooted in "crude 'anthropomorphism'," which "projects into nature" not only a distorted "representation of himself," but also man's aspiration to impose stable ethical standards and obligations upon an indifferent world (56). The naturalist of this kind – "ignorant of the fact that they will never find in nature anything other than what first needed to be put there" – becomes ensnared in a metaphysical cognitive loop, one that precludes any meaning "except that which allows itself to be caught in precisely its nets," and from which there is "no escape and no backway […] into the real world" (D 117).

Denat questions whether Nietzsche's project of "'re-translating' human back into nature" implies a search for what is original or even fundamental in human existence: "is it therefore a question of rediscovering natural principles?" (67). She deciphers the "textual metaphor" of retranslation as a multipronged clue which, though invariably imbued with "metaphysical prejudices," does not seek to uncover the language that would reveal the text "identified with a final and founding reality" (67). If we conceive of "nature as a language" (68), its efficacy would presuppose our ability to comprehend that language. Yet Nietzsche forcefully contends that we do not. His extensive engagement with physiology and psychology underscores the depth and complexity of forces that transcend any language we possess or can access. In this regard, Denat's reference to Nietzsche's "refusal of the foundation" informs her reading of Nietzsche's physiology, emphasizing that "the body implies a complexity such that it can only remain ultimately unspeakable" – hence Nietzsche's insistence that we should never presume to "determine its ultimate meaning" (65). This insight signals the intricate and perpetually shifting nature of 'reality,' wherein "the origin, the foundation that is the body, is a bottomless foundation, an abyss" (65–8).

The question Denat ponders is a profound one: what language could adequately communicate this nature to us – and retranslate ourselves back into it? Might such a language (ever) be prescriptive or normative, rather than merely descriptive? In the absence of a firm linguistic ground – or a language both anchored in and capable of anchoring some stable notion of reality – we are left with a daunting task. One cannot shake the sense that a crucial piece of the puzzle is missing: as if we are "marooned on a remote island where the conditions differ radically from anything we have ever known, and where, to make matters worse, the natives

18 See A 54.

speak a wholly alien tongue."[19] Here we truly get into Nietzsche's precipitous terrain – "the very threshold of what could be communicated" (BT, Attempt 2).[20]

To examine this predicament, I invoke another philosopher of nature as inscrutable to mainstream philosophy of science as Nietzsche remains to philosophy at large – particularly its analytic strongholds – ensuring that disorientation itself becomes a lens for reflection. Niels Bohr, a foundational figure in quantum theory and the author of the principle of complementarity, devoted immense intellectual effort to probing the nature of reality and the limits of our epistemic access to it through the lens of physics:

> In physics we deal with states of affairs much simpler than those of psychology and yet we again and again learn that our task is not to investigate the essence of things – we do not at all know what this would mean; but to develop those concepts that allow us to speak with each other about the events of nature in a fruitful manner.[21]

In agreement with Nietzsche and very much under his influence, Bohr considers human beings as "suspended in language" and ultimately dependent on "our words."[22] As a result, our epistemic task is to "communicate our experience and ideas to others" and, when it comes to nature, we inevitably discover such parts of it where although "we can fully sense a connection," we would "lack a language in which we can make ourselves understood."[23] Although we intuit (understand pre-linguistically) the connections, our cognitive horizons limit us to "creating images and establishing mental connections" which help us to describe nature and communicate these descriptions, rather than claiming to explain it, because of nature's inexhaustible propensity to speak to us in "completely alien tongues."[24]

The unmistakable parallelism between Nietzsche's and Bohr's thinking about the intersection of nature, human reality, and the outer bounds of cognition is no coincidence. In his search for a portal through which the human might be retranslated back into nature, Nietzsche is repeatedly drawn to physics as one of those 'alien tongues' in which *physis* not only speaks to us, but also structures human reality from within in ways we have not yet fully grasped: "we must become physicists in order to be able to be creators in this sense – while hitherto all valuations and ideals have been based on ignorance of physics or were constructed so as to contradict it. Therefore: long live physics! And even more so that which compels us to turn to physics – our honesty!" (GS 335)

In *La spécificité du nouveau langage nietzschéen et ses conséquences* (127–45), Patrick Wotling traces the shifting fault lines where language reaches the outer limits of cognition and

---

19 William H. Cropper, *Great Physicists: The Life and Times of Leading Physicists from Galileo to Hawking*, Oxford 2001, 249–50.

20 See also A 55.

21 David Favrholtd, "Niels Bohr and Realism," in Jan Faye / Henry J. Folse (eds.), *Niels Bohr and Contemporary Philosophy*, Dordrecht 1994, 77–96: 83. Compare to Nietzsche's discussion in GS 113 and GS 335. It is important to note that Bohr explicitly linked the fields of quantum mechanics and psychology. See discussion of complementarity in relation to physics and psychology (Niels Bohr, *Atomic Theory and the Description of Nature*, Cambridge 1934, 23–4).

22 Aage Petersen, "The Philosophy of Niels Bohr," *Bulletin of the Atomic Scientists* 19/7 (1963), 8–14: 10. See also HH I 11; HH II, WS 55; GS 354; and BGE 32, 289.

23 Werner Heisenberg, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, New York 1971, 41. See BT 6; BGE 34; and BGE 196.

24 Heisenberg, *Physics and Beyond*, 41. See TL 1; HH I 106; and GS 112.

thought teeters on the edge of the unsayable. If language is inherently displacement – metaphor, transposition, poetic evocation – then the philosopher must confront a dilemma: submit to this torsion, or follow the Platonic impulse toward austere silence and unmediated truth (133).

While much has been made of Nietzsche's supposed 'performative contradiction' – the charge that he undermines rationality by deploying rational argument – it is language, as Wotling astutely observes, that presents the far more acute challenge. For Nietzsche, the self-declared master of metaphor, aphorism, and style, the real bind is not merely epistemic but linguistic: how to expose the limits of language while still using it as the sole medium of thought. If rational critique risks circularity, linguistic expression risks implosion. An *aporia* arises, illustrated in this case by Wotling's juxtaposition of the two passages from BGE, 19 and 230 respectively, which seem to collapse into an insoluble contradiction, where BGE 230 postulates "the primacy of the body," while BGE 19 asserts the opposite, namely that the body "is but a social structure composed of many souls" (134–6). Wotling suggests that we therefore find ourselves in "a situation of incompatibility, of contradictory circularity" (135).

According to Wotling, Nietzsche acquits himself by means of the "logic of relay and surpassing [*une logique de relais et de dépassement*]," which denotes a sequential or transitional process wherein ideas, concepts, or forces are passed along, transformed, and extended rather than remaining fixed. It implies a dynamic movement where each stage builds upon and surpasses the previous one, rather than a static or conclusive progression. *A self-organizing continuity that resists crystallization, advancing through the ceaseless surpassing of previous stages of thought (i.e., itself), lest it cease altogether*.[25] This highly unorthodox conceptualization helps Nietzsche avoid "the absolutization of any single register of expression" and, in agreement with Schacht's earlier observation, treats both body and soul/mind as "provisional terminological and conceptual shorthand" (139). It also keeps Nietzsche's constantly multiplying "metaphorical network" uniquely aware of its inherent limitations, on guard against privileging any one image-meaning as either conclusive or comprehensive, and ready for intellectual combat against absolutizing tendencies no matter how neatly concealed (139–42).

Exploring the related themes of Nietzsche's seemingly irreconcilable contradictions in *L'héritage pascalien dans l'écriture de Nietzsche* (165–89), Lucie Lebreton poses a pertinent question, whether Nietzsche's "apparently arbitrary and contradictory character of thought" could, in fact, be a mark of a "superior scientificity?" (168). This hypothesis is worth pursuing more substantively. The starting point could be that the seeming contradictoriness of Nietzsche's thought is a function of his looking at the same phenomena using different and mutually exclusive lenses. He is not reducing anything. He is changing his frames of reference, he moves the position of the observer *vis-à-vis* the observed as a result of which the latter yields a hitherto unseen perspective, seemingly at odds with its predecessors (134–5).[26] However, contradiction, ambiguity, or mutual exclusivity may not necessarily signal the general failure of thinking but rather a short-circuit in a particular kind of thinking: understanding might not require coherence in the classical sense (BT 15). Language, concepts, and logic become tools, not mirrors of reality – and they break or blur when pushed to certain cognitive thresholds. This fractures the hold of classical logic and realism – no longer "what a thing is" in itself, but what it becomes through a relational configuration.[27]

---

25 For another place and time, this is *exactly* the dynamic meaning woven into Nietzsche's eternal return.

26 See Nachlass 1885, 35[31], KSA 11.522.

27 This is *critical* to our efforts to understand Nietzsche's conceptuality. As an example, slave morality,

The substantive thrust of Nietzsche's experimental perspectival genealogy – armed with a mobile and ever-multiplying army of metaphors – can be productively interpreted as a precursor to Bohr's notion of complementarity: a principle that requires the simultaneous use of mutually exclusive concepts to achieve a complete description of phenomena, and which pushes thought to the very edge of the cognitive bounds of classical logic and conceptualization.

Complementarity denotes an epistemic condition wherein two distinct perspectives (e.g., measurement frameworks) yield accurate descriptions of the same phenomenon yet remain mutually exclusive.[28] Their exclusivity does not negate their interdependence: both are necessary for a complete explanation of the phenomenon, which persists as irreducible multiplicity, defying unification under any singular descriptive regime. A phenomenon's resistance to a singular description forces 'truth' to become the constitutive and unresolved tension between irreconcilable yet co-necessary perspectives, rather than a resolution:

> [T]he use of words like thoughts and sentiments, equally indispensable to illustrate the diversity of physical experience, pertain to mutually exclusive situations characterised by a different drawing of the line of separation between subject and object […] our task can only be to aim at communicating experiences and views to others by means of language, in which the practical use of every word stands in a complementary relation to attempts of its strict definition.[29]

Bohr does not so much resolve reality's paradox as reframe it: at the edge of intelligibility, understanding no longer means grasping coherence, but learning to navigate contradiction without collapsing it – i.e., reading nature's code in both directions at once. Nietzsche had already anticipated this turn – where knowledge begins not in clarity, but in surviving the vertigo of what cannot be fully thought – any starting point is invariably a tangled mess.[30]

In particular, the notion of complementarity – understood not as mere epistemic pluralism but as an antinomial ontology – permeates Nietzsche's corpus from his earliest *Nachlass* notes, such that by the time of *On Truth and Lies in the Extra-Moral Sense* (1873) it crystallizes into a fully developed framework of perspectival genealogy which reframes the structure of reality not as consistent, singular, or harmonious, but as shot through with contradiction, polarity, and tension – forces that cannot, and should not, be resolved. Within such a setting, being reveals itself only in the liminal play of contradictory shadows – and can be grasped, lived, and performed only as becoming.

---

for Nietzsche, resists definition as a static 'what it is' – its force emerges only through relationality and entanglement codified in its values, and our task is *not* to define it, but to understand what it does, how it operates.

28 Niels Bohr, "On the Notions of Causality and Complementarity," *Science* 111/2873 (1950), 51–4. Elsewhere Bohr insists that "the idea of complementarity is suited to characterize the situation, which bears a deep-going analogy to the *general difficulty in the formation of human ideas*, inherent in the distinction between subject and object" (Bohr, *Atomic Theory and the Description of Nature*, 91). Compare this to Nietzsche's discussion in the *Pathos of Truth* (1872): "In general it seems to me that the 'right perception' – which would mean the adequate expression of an object in the subject – is an absurdity full of contradictions: for between two utterly different spheres, as between subject and object, there is no causality, no correctness, no expression, but at the utmost an aesthetic relation."

29 Bohr, "On the Notions of Causality and Complementarity," 54.

30 See Nachlass 1870/71, 7[204], KSA 7.216–7; Z I, Criminal; Z II, Convalescent 2; Nachlass 1886/87, 7[38], KSA 12.307–8; Nachlass 1888, 14[153], KSA 13.336–8; and 14[154], KSA 13.338.

Nietzsche's "mobile army of metaphors" (TL 1) is not merely a rhetorical device but the ontological condition of human cognition. Here, complementarity emerges as the operative tension between irreconcilable yet co-constitutive frameworks (e.g., the Apollonian/Dionysian, truth/lie, war/peace, drive/reason, master/slave morality, nihilism/*amor fati*), each disclosing partial aspects of phenomena while exposing the fictive scaffolding of their "reality." To interrogate existence through this lens is to engage in a radical hermeneutics, where all claims – moral, epistemic, aesthetic – are unmasked as perspectival fictions, their authority grounded not in correspondence to a "world-in-itself," but in their tactical resonance within the agonistic entanglement of forces. The "sum of human relations" (TL 1) thus appears as neither a stable, let alone fixed, totality nor a cacophony of opinions, but a constitutive – irreducible and interactive – multiplicity: 'truth' is the event of their collision, a dynamic and unending becoming that resists hypostatization.

What Bohr later formalized as complementarity, Nietzsche anticipated through the restless logic of metaphor: the insight that a flicker of truth emerges at the outer edge of language, where concepts fail and contradiction resists resolution. Both thinkers summon us – not to synthesis, but to endure the dissonance that thought alone cannot smooth. Returning to Wotling's incisive reading, Nietzsche's 'apparent contradictions' should not be dismissed as 'incompatibilities,' nor collapsed into 'reciprocal reductions.' Though conceptually adjacent to complementarity, such readings risk obscuring the *generative tension* between opposites – none of which can be resolved without extinguishing the vitality their entanglement sustains (134–5).

This line of interpretation resonates in Antoine Panaioti's *Schopenhauer as "Semiotic" for Nietzsche in "Schopenhauer als Erzieher": A Curse on Analytic Nietzsche Reception* (191–216), which effectively mobilizes Nietzsche's image of the "philosopher as an 'explosive'" – radically distinct from the scholarly 'professors of philosophy' – to offer "a stern critical appraisal of the 'Analytic Nietzsche' genre that has lately come to dominate the Anglo-American professional philosophical commentariat" (192). Panaioti brings into sharp focus the uncompromising severity of Nietzsche's "terrifying truth" which is no less than the "passing of a sentence against all which theretofore had been believed, required and sanctified" (EH, Destiny 1).

We are reminded that Nietzsche's diagnosis is not limited to any particular area of human life and activity. He finds signs of degeneration "hidden in every order, institution, reality" (Nachlass 1887, 10[109], KSA 12.518), in all of "the problems of politics, of social organisation, and of education" (EH, Clever 10), as well as in "a total extermination and uprooting of culture" (UM III, SE 4). Nietzsche insists that we inhabit the "world invented by a lie [that] has hitherto been called the 'real world'" (Nachlass 1888, 14[134], KSA 13.319). There is no greater and more damaging lie in his view than the lie of Christianity that has seeped into "absolutely everything that has grown with it" (EH, Destiny 4; 197).

In consequence, Nietzsche sees his task as one of 'creative destruction,' which commences with "setting off detonations at the very heart of a socio-cultural order rooted in Christianity" (197). It is clear to Nietzsche, relatively early on, that Christianity has stunted and brutalised humankind's intellectual and spiritual development for over 2,000 years and his critique of it grows in intensity which mirrors his developing understanding of how profoundly and pervasively Christianity has poisoned every aspect of human life – no social, cultural, political, economic or scientific endeavour has escaped unscathed (210–5).

Panaioti's essay would be a valuable guide to any student of Nietzsche (and modernity), who wishes not only to defuse the intellectual minefield of *Schopenhauer as Educator* (1874), but to develop a greater appreciation of what should constitute the proper task of a 'genuine philosopher' today, when philosophy itself faces self-inflicted extinction. The task, he persuasively argues, repeatedly escapes the generative powers of analytic appropriations of Nietzsche, doomed by their very design to sterility, lest they confront – indeed, explode – and overcome

the concealed metaphysical commitments structurally embedded in the analytic tradition and deeply rooted in the Christian doctrine. To engage Nietzsche without enacting this rupture – without detonating the crypto-theological residues sedimented within Western rationality – is to replicate, under the guise of critique, the very ascetic ideals his work seeks to immolate. Analytic "sterility" here is not a contingent failure but an ontological entailment of unexamined metaphysical commitments.

Virtually every other essay in this volume is worth engaging with. As a relatively heavy user of 'Em-Dashes,' I found Béland's 'stylistic commentary' in *Style and Synaesthesia: Nietzsche's Philosophical Use of the Em-Dash* (147–63) – exploring 'Nietzsche's Dashes' in the spirit of Goethe's plea that "we should talk less and draw more" – both niche and fascinating (158). Alluding to Nietzsche's proposition that "we have grown out of the symbolism of lines and figures" (HH I 218), it is undeniable that "Nietzsche's punctuation" is an integral part of his intricate philosophical architecture, which conveys a "feeling of inexhaustible significance" and can, at times, "be even richer in symbolism than a metaphor can be in meaning" (162).[31]

Summing up, this collection of essays is a vital contribution to Nietzsche studies, bridging philological precision and philosophical innovation, while resisting the urge to "tame" Nietzsche's provocations. It reaffirms his relevance for destabilizing modernity's certitudes. This volume will prove of considerable interest to scholars and advanced students of Nietzsche, particularly those attuned to non-analytic, Continental approaches and methodologies that prioritize hermeneutic depth over analytical systematization. The collection's clarity and thematic diversity make it as demanding as it is critically enriching. In the words of Lebreton, "Nietzsche demands that his readers place themselves at the same level of depth as the thought they deploy" (179). By setting the bar so high, Nietzsche may have been unsuccessful in growing his readership, but he certainly excelled in forming and transforming those who did and do read him (see Marta Faustino's *Nietzsche and the Art of Forming his Readers: The 1886 Prefaces*, 249–64).

Although it is not feasible to address each contribution here, I would like to sign off with a provocation of my own. It concerns the perils of 'rumination' (*Wiederkäuen*) as a mode of reading Nietzsche and accessing his meaning. I contend that we would do well not to be swayed – let alone hypnotized – by the allegorical allure of rumination as a method for engaging Nietzsche's thought. While several authors place considerable weight on this metaphor to support their arguments – likening the human brain to a stomach, readers to cows, and thinking to rumination – it introduces a precarious angle, one liable to misrepresent the spirit of Nietzsche's philosophical undertaking (e.g., Wotling, Lebreton, Faustino, and Salanskis).

Rumination is *not* meditation; it does *not* generate anagnorisis or hermeneutic breakthroughs. Textual absorption does *not* deepen the spirit. Rather, it is a form of psychological deceit based on "falsifying the whole to suit itself" (BGE 230). Rumination is a process of internalization that seeks to fill an enervated void – possibly endowed with potential but lacking the transformative spark – or overwrites an anomic script. In either case, one becomes internally consumed or externally re-scripted by rumination. It does *not* elevate thought to higher energy levels nor transform passive cognition into something qualitatively new. Even if rumination were to result in genuine assimilation, it could never lead to sublimation as an act of creation.

Rumination – "a repeated rehashing of the same" – involves minimal movement, it is strictly confined to producing milk, but yields disproportionately more waste (Nachlass 1875, 5[148], KSA 8.79–80). By its very nature, rumination ties back to species whose evolutionary traits are linked to herd behaviour, or at least to herd lineages – it is a collective practice born of the herd instinct. Steeped in monastic tradition, rumination is an initiation ritual – a gateway

31 See also Sallis, *Nietzsche's Voices*, 92.

into slave morality. "Rumination, in Nietzsche, leaves the confined atmosphere of monasteries" (188) only to the extent to which their noxious atmosphere – the only fertile ground for rumination – permeates our educational, scientific, political and cultural institutions and practices. Zarathustra's companions – the eagle and the serpent – do not ruminate; their engagement with food is swift, deliberate, and predatory, as they grapple with the indigestible. Nor does Nietzsche associate with cows, who by "chewing the cud [...] also refrain from all heavy thoughts that bloat the heart" (Z IV, Beggar). From a critical note on Euripides, penned in 1870, Nietzsche consistently expressed his aversion to rumination, viewing it as a form of passive intellectual indoctrination – "superabundant nourishment (hypertrophy) of a single way of seeing and feeling" – and cautioning against its dangers (GS 347).[32]

Neither Nietzsche's discussion in BGE 230 nor in GM, Preface 8, constitutes an endorsement of rumination, or an invitation to ruminate. Rather, the former is a sardonic diagnosis of the weakness of modern cognition – its incapacity to metabolize reality's complexities without reducing them to pre-digested platitudes – and the latter is a scathing satire of the inevitable, ineffectual chewing up of his texts to make them 'readable': drained of life until they give up the ghost, leaving behind nothing but flavourless pulp for the 'critical' cud-chewers, as if Nietzsche's thoughts were soft grass for cows rather than hard, indigestible ideas meant to "wound and delight profoundly" – a test to see if they can live within us, and if we can live with them, transforming us in the process before revealing the "halcyon element" from which they were born (GM, Preface 8).[33]

To read Nietzsche as if ruminating is the antithesis of the perspectival dynamism that defines his thought. It violates his explicit injunction against being "heard crudely or understood crudely," by indulging a twofold hermeneutic fallacy (GM III 16). First, by collapsing his notion of "cheerful abdomen [*fröhlichen Unterleib*]" into passive, albeit with a prayer for a transformative spark, intellectual consumption, and second, by foreclosing any genuine grasp of the "spiritual diet" that is indispensable for even glimpsing either the "heights that no bird ever reached in its flight" or the "abysses into which no foot ever strayed."[34] The combination – a failure to hear with the "ears of the spirit" (Z I, Despisers) – neuters Nietzsche's philosophical tension, rendering his readers 'timely' and unable to metabolise the danger of his thought.

Against this reductive interpretation, Deleuze reframes Nietzsche's aphorisms as 'quanta of energy,' rejecting inert interpretation in favour of phenomenal entanglement – collisions with extra-textual forces that propel thought beyond itself. Deleuze grasps this: Nietzsche's texts are not puzzles to solve but forces to activate. Nietzsche's writing resists digestion-by-rumination precisely because it seeks to disrupt the very processes by which we comfortably assimilate ideas. For Deleuze, meaning is not unearthed but created: to engage an aphorism is to enter a dynamic field of becoming, where interpretation acts as a destabilising force, rupturing complacent signification, and demanding activation through lived friction – not rumination – to illuminate new experiential domains across spacetime. The aphorism's "bursting" occurs precisely when interpretive forces exceed textual boundaries, rendering it a site of becoming rather than a vessel of settled meaning (267).

In this sense, Deleuze is correct: "there is no problem of Nietzsche interpretation" and his insistence on a "certain right to misinterpretation," however inconvenient, also remains

32 See UM II, HL 1; Nachlass 1870/71, 7[124], KSA 7.179–81; Nachlass 1873, 29[32], KSA 7.638; Nachlass 1876/77, 23[29], KSA 8.414; Nachlass 1880, 1[122], KSA 9.31–2; and Nachlass 1888, 16[36], KSA 13.495–6.

33 See Z IV, Beggar; TI, Germans 6; and Lebreton, *"Il ne faut pas affecter la scientificité"*, 182–4.

34 See, respectively: EH, Books 3; CW 6; GM III 3; TI, Errors 6; EH, Clever 1, 2, and 5; EH, Destiny 8; and GS 382.

valid because Nietzsche's thought is not a closed loop of text to be decoded. The point is to allow Nietzsche's thought to live within us – "without subtraction, exception or selection" – constantly pushing us beyond the confines of any resolved reading (Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492–3; 266–8, 274). Salanskis is inadvertently correct in posing the question of whether "reading Nietzsche as a Nietzschean" is impossible (265). If not entirely impossible, it is certainly insufficient as a path to unlocking Nietzsche's meaning. His texts demand more than reading – they require the reader to confront them with an external force (of perspective), an infusion of one's own energy, to ignite their meaning. A walk in the cold, breathing the fresh air of the high mountains – Nietzsche's air – might help (EH, Preface 3). Ruminating will not.

3 Becoming Itself: Heraclitus, Nietzsche, and the Quantum Horizon

The title of John Sallis' recent book, *Nietzsche's Voices* (2023), beckons us into a world of multiplicity – fluid, shifting, irreducible – a chorus of voices, not answers – some familiar, others yet to be heard. Sallis' work is no mere exegesis; it is an invitation to wander the jagged terrain of Nietzsche's psyche, where the pre-Socratic fire of Heraclitus flickers at the edges of modernity, and *Zarathustra* emerges not as a book, but as a seismic event. More than half of this remarkable work, developed from a lecture series, is devoted to *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), its intellectual pathways traced through *The Birth of Tragedy*, Nietzsche's deep entanglement with the ancient Greeks, and – most profoundly – Heraclitus. The connections are not argued – they pulse, concealed and electric, awaiting the discerning reader's spark. Yet shadows remain, gaps where new voices might rise. Here, I turn to one such voice – one *not yet fully heard* – where Nietzsche stands in silent resonance with quantum theory. Here, Heraclitus' river flows – dark and inexorable, carving deep channels through Nietzsche's prose – as we wade into the submerged dialogue between eternal recurrence and quantum indeterminacy, where Sallis' silence becomes an invitation.

For Nietzsche, Heraclitus is no rhetorical flourish nor relic of antiquarian curiosity. He is a live wire, coursing with dangerous energy, and when it locks into Zarathustra, the result is nothing short of an intellectual detonation. Nietzsche channels Heraclitus as a thinker who, like Zarathustra, delivers "terrible, paralysing thoughts" and whose impact, like his own, Nietzsche likens to an "earthquake" (PHG 5).[35] Not merely a philosopher but "one of the greatest physicists," Heraclitus – a seer of flux, chance, and fire – becomes Nietzsche's *ekpyrotic* point of origin, "raising the curtain" on a philosophy of nature where becoming, recurrence, and destruction are not metaphors but elemental forces, shattering Platonic stasis to expose the probabilistic sinews of existence (PHG 6–8).[36]

The *panta rhei* – Heraclitus' insight that all things flow – is not just an idea Nietzsche passively adopts. It becomes a force that structures his thought, shaping his vision of becoming, eternal recurrence, and the overcoming of rigid metaphysics with a theological recourse

35 See also EH, BT 3.

36 William Turner, *History of Philosophy*, Boston 1903. See also GM II 17 for Nietzsche's discussion of Heraclitus as the inaugurator of probabilistic thinking, which emphasizes (again, after *Philosophy in The Tragic Age of The Greeks* (1873)) the *direct link* between physics and ethics of human relations. See also NKP 103, 219, and 252.

to another world.[37] In this regard, Sallis is entirely right to emphasize Nietzsche's notion of self-overcoming (*Selbstaufhebung*) as the load-bearing wall of his philosophical corpus, most intimately linked to the eternal return and the will to power (9, 23–8, and 49–50). Just as Heraclitus' *panta rhei* envisions reality as an unceasing flux, Nietzsche's self-overcoming inscribes becoming within the very structure of thought itself – a movement that does not merely affirm change but demands transformation:

> The strife of the opposites gives birth to all that comes-to-be; the definite qualities which look permanent to us express but the momentary ascendency of one partner. But this by no means signifies the end of the war; the contest endures in all eternity. Everything that happens, happens in accordance with this strife, and it is just in the strife that eternal justice is revealed (PHG 5).

Both Heraclitus and Nietzsche rupture the illusion of permanence – one through the river's inexorable flux, the other through the wheel of eternal return. Heraclitus' *panta rhei*, however, does not merely prefigure Nietzsche's eternal recurrence. It anticipates a reality where flux, probability, and indeterminacy are ontological principles, not metaphors. Beneath his vision of ceaseless change lies the hidden architecture of quantum reality – a cosmos without fixity, absolutes, or God, where war and peace, sweetness and bitterness, unity and strife persist as irreducible dualities.[38] For Heraclitus, existence is not substance but interference – a "stirred mixture" where things emerge not in isolation but through unstable, irreducible relations (PHG 5). *Logos* is not fixed order but *polemos*: the world consists not of things, but of crossings.

Nietzsche, attuned to the cyclical necessity of eternal return, senses its rigidity – the failure to accommodate the indeterminacy of *panta rhei* (Nachlass 1881, 11[148], KSA 9.498). This tension is already stirring in his pivotal pre-*Zarathustra* notes, where he approaches recurrence as "only a probability," stepping beyond classical-linear cognition.[39] Rejecting the very notion of equilibrium – a final stasis where becoming would cease – he suggests, again probabilistically, that "the transformations of force must enter into the cycle before such an equilibrium could ever be realized," exposing the "false analogy of circular movement":

> Let us also beware of conceiving the law of this cycle as something that has come into being, following the *false analogy of circular motion within a ring*: there was *no* primordial chaos that gradually gave way to greater harmony, culminating in a fixed, perfectly circular movement of all forces. Rather, all is eternal, uncreated. If there was ever a chaos of forces, then that chaos, too, was eternal and recurs in every cycle. The cycle is not something that has become – it is the primordial law, just as the totality of force is a primordial law, without exception or violation. All becoming takes place within the cycle and the totality of force (Nachlass 1881, 11[157], KSA 9.502).[40]

---

37 Paul S. Loeb, "Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same," *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 70–101, insightfully examines Nietzsche's suggestion in *Ecce Homo* (1888) that "the doctrine of Zarathustra might in the end have been taught already by Heraclitus" (EH, BT 3). However, he does not extend his analysis to quantum theory, which also draws on Heraclitus and, by implication, eternal recurrence. Yet this missing connection may prove critical – not only in further illuminating the transition from Heraclitus' *logos* to Nietzsche's will to power, but also for tracing a deeper trajectory from Heraclitus to quantum theory, with Nietzsche and the eternal return as the crucial mediators.

38 An insight that foreshadows Bohr's complementarity principle and Heisenberg's indeterminacy.

39 See Sallis' discussion on the demand to "overcome the past" entailed in the eternal return (78–9).

40 See Nachlass 1881, 11[151], KSA 9.499; 11[203], KSA 9.523–4; 11[225], KSA 9.528; 11[265], KSA 9.543; and 11[305], KSA 9.558–9.

Already in his *Zarathustra*, Nietzsche does *not* speak of the river (of becoming) or of flux "flowing back into itself again and again" (Nachlass 1882/83, 5[1], KSA 10.205).[41] Instead – recognizing the underlying emergent complexity – his philosophical intuition gestures toward a tacit interplay between eternal return and will to power: a dynamic that unsettles the apparent determinism of recurrence, just as recurrence, in turn, destabilizes the logos of *panta rhei*.

Nietzsche first articulates the will to power (*Wille zur Macht*) in fragmented notes from the late 1870s (e.g., Nachlass 1876/77, 23[63], KSA 8.425). Initially embryonic, the concept evolves in parallel with eternal recurrence – two ideas, orphaned in his early writings, unknowingly searching for one another as Nietzsche's thought oscillates with increasing intensity between the Greeks and the natural sciences, physics in particular.[42] As he descends ever deeper into the philosophical currents of Heraclitus' *panta rhei* – an immersion already attempted in *The Birth of Tragedy*, which unveiled the unbreakable entanglement of Apollonian form and Dionysian excess – both concepts rise gradually to the surface, drawn toward an inevitable convergence (83–4). It is only in *Thus Spoke Zarathustra* that destiny brings them together in a cataclysmic fusion – no longer separate, but interwoven – they dismantle metaphysical permanence and give form to Nietzsche's most radical ontology of becoming that cultivated the intellectual milieu from which quantum theory would later emerge:

> The unwise, of course, the people – they are like a river on which a bark drifts; and in the bark sit the valuations, solemn and muffled up. Your will and your valuations you have placed on the river of becoming; and what the people believe to be good and evil, that betrays to me an ancient will to power (Z II, Self-Overcoming).

This is Nietzsche articulating a proto-quantic act of decoherence – the will to power compelling becoming into determinate values, a creative yet provisional resolution of flux into meaning.[43] By imposing a definitive value – an act of measurement – Nietzsche collapses the wave function within *panta rhei*, ending the superposition of becoming, localizing indeterminacy – reducing but never erasing its inherent flux – which remains contingent on the valuer's perspective.[44] Nietzsche's will to power is no static force but a relational, dispositional dynamic – an endless play of creative impulses and affects shaping, struggling, and overcoming. Reality emerges as

---

41 Time craves the circle, but not becoming. See Z III, Vision and Riddle, and Sallis, *Nietzsche's Voices*, 168.

42 On this point, see Blanchot's illuminating discussion in Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson, Minneapolis, MN 1993, 145.

43 See Nachlass 1886/87, 7[54], KSA 12.312–3, and BGE 36. Decoherence is how quantum magic leaks into the classical world. It refers to the process by which a system, once in a superposition of multiple states, becomes entangled with its environment – losing its quantum character and appearing to settle into a single, definite state, like Schrödinger's cat becoming either alive or dead. See Arkady Plotnitsky, "In Our Mind's Eye: Thinkable and Unthinkable, and Classical and Quantum in Fundamental Physics, with Schrödinger's Cat Experiment," *Entropy* 26/5 (2024): https://doi.org/10.3390/e26050418, 1–49: 37–41. Yet, what appears as classical stability is, in fact, quantum complexity pushed beyond our reach through environmental entanglement. Consider Nietzsche's claim that consciousness mistakes stability for truth: what we call 'knowledge' is often just the point at which reality's complexity escapes our grasp. See HH I 106.

44 Sallis arrives at a similar conclusion (144), grounding his logic in Nietzsche's aphorisms 481, 507, 567 and 715 from *The Will to Power*. See also NP 211 and Richard Schacht, *Nietzsche*, London 1983, 240–4.

a participatory event, co-created through entanglement – where competing valuing wills, not fixed laws, shape meaning in an unending process of adaptation and reinterpretation.[45]

Nietzsche's valuation is quantum decoherence transposed into ethics and aesthetics – an act of perspectival measurement that does not discover truth but creates it, momentarily stabilizing meaning and form within an otherwise indeterminate field of forces.[46] This is precisely why Nietzsche's famous aphorism – "Do you know what 'the world' is to me?" – penned just months after completing *Zarathustra*, continues to vex his readers. We fail to recognise it for what it is: Nietzsche's outright formulation of his quantum worldview – "and nothing besides!" (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.611).

There is a reason why *Thus Spoke Zarathustra* stands apart within Nietzsche's corpus, almost splitting it, much like the "history of humankind," in two – neither fully connected to his earlier works, though clearly emerging from them, nor seamlessly integrated with his later writings, though unmistakably giving birth to them (EH, Destiny 8). This estrangement – enigmatic, self-contained, defying categorization – a black hole of interpretation, swallowing every critique and returning only the sublime "laughter of the heights" – cannot be accidental.[47] It continues to haunt anyone attempting to parcel Nietzsche into three neat "periods."

Zarathustra is the text where Nietzsche's long-cultivated vision of reality – foreshadowing a quantum perspective – erupts with tectonic force, shattering the rational structures of epistemology once anchored by Kant's *Critique* (GS 357). In its wake, readers and critics find themselves suspended in a maelstrom where Aristotelian either/or logic fractures and the abyss, once glimpsed, stares back – drawing them irresistibly toward the precipice (BGE 146, 149). A rupture that would later reverberate through Bataille's "nonknowledge" (*non-savoir*) and Deleuze's "lines of flight" (*ligne de fuite*).[48]

Nietzsche's genius lies in his prescient grasp of ontological indeterminacy – the abyssal play of perspectives that renders reality a kaleidoscopic illusion, a hologram projected from the clash of wills. To read *Zarathustra* is to step into the quantum haze, where values flicker in indeterminacy and the abyss of Becoming yawns unseen beneath. This haze obscures the void, but you feel its gravitational pull: the reader is a trembling tightrope walker, suspended "between beast and *Übermensch*," crossing a chasm where being and non-being oscillate in eternal strife (Z I, Prologue 4). Except the tightrope is no metaphor – it is the raw nerve of the human condition exposed by consciousness to itself. The jester – a phantom in the fog – is the voice of 'reason' whispering, "this means something" – its laughter, the death rattle of perma-

---

45 Schacht highlights that, for Nietzsche, the will to power, denotes "something substantively important not only within the context of human-psychological reality but more broadly, with respect to life and the world" (NP 8, 209–48).

46 See Nachlass 1887/88, 11[38], KSA 13.20: "the accumulated forces are shown a way […] so they explode into lightning flashes and deeds […] by releasing force that had been compressed and dammed to the point of torment." See also Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, New York 1983, 40–55.

47 See Z II, Tarantulas; Sublime Ones; and Z III, Vision and Riddle 2. See also Sallis, *Nietzsche's Voices*, 91–2.

48 From Schopenhauer's *blinder Wille* – the pessimistic pulse Nietzsche inverted into a Dionysian 'Yes'-saying – this chthonic undercurrent resurfaces in Heidegger's *Dasein*, ungrounded by Being's withdrawal; Lacan's impossible *Real*, the psychic wound that 'always returns,' and Foucault's 'murmur of madness' at reason's fraying edge. This genealogical vortex binds Weimar's unravelling of reason – Adorno's negative dialectics, Benjamin's fractured messianism – to late capital's void, the hollow heart of commodified desire, where nihilism's terminal pulse falters into neoliberalism's arrhythmia.

nence, the dogma of truth. Taunted, do you fall? Cling to the fraying rope of old meanings – God, morality, truth, knowledge, progress? Or leap – the fall no longer failure, but flight? Like Schrödinger's unobserved cat, you tremble in superposition: collapse into meaning (clutch the rope), or embrace the unresolved – "plunge into the depths, a whirlwind of arms and legs," where the haze dissolves and the fall becomes flight (Z I, Prologue 6). The *Übermensch* is not born – its wings are forged in freefall.

This is philosophy as particle physics: Nietzsche smashes the atoms of Western thought, and the resulting chain reaction leaves us irradiated with questions that outlive answers, truths that evaporate upon contact, and a cosmic laughter echoing from the void where certainty once stood. In this respect, Nietzsche's *Zarathustra* is a culmination – a moment of extraordinary singularity – which marks Nietzsche's attempt to outline the contours of a reality in which physics and human mechanics, freed from the yoke of Christian morality, intersect and interact, giving rise to new ethics of Dionysian becoming where the soul's trajectory is a probability cloud humming with divine madness.[49]

On my reading, Sallis's analysis of *Zarathustra* stumbles by re-inscribing Nietzsche's critique of metaphysics within Martin Heidegger and Eugen Fink's moral-subjective maze (135–71). While probing whether eternal recurrence or will to power overturns metaphysics, he diverts Nietzsche's project into a discourse on subjectivity, sidelining Nietzsche's insistence on physics as the ground for rethinking reality – written precisely as he completed *Zarathustra's* Parts I–III (138).[50] By making the will to power and eternal return meander through 'substance,' 'ego,' 'self-consciousness,' 'knowledge,' and 'truth' – all with subtle moral undertones – Sallis inadvertently resurrects the very metaphysical spectres Nietzsche sought to dismantle, reducing his anti-metaphysical physiology of forces to a Kantian nihilism – mistaking his materialist rupture for a recursive collapse into idealism (149–51, 166). Forcing Nietzsche's eternal return into Heideggerian *Seinsfrage* comes across as more of an imposition than interpretation, leaving its belated rescue as a 'tragic idea' philosophically void (170).

Sometime after completing *Zarathustra*, Nietzsche reaffirmed his task as the attempt to render Heraclitean becoming into form – to capture flux in signs, knowing full well that philosophy could only ever mummify motion into the illusion of being.[51] Heraclitus glimpsed a cosmos not governed by divine order, but by tension, transformation, and the eternal return of opposing forces – where contradiction is not resolved, but encountered through our interactions with complementarity. Nietzsche's eternal recurrence, in turn, does not simply affirm becoming as flux, but reaches further to shatter the last remnants of teleology and divine authorship, aligning with Heraclitus not simply as a cosmological or psychological conjecture, but as a radical ontological rupture – a prefiguration of quantum reality. That is why Nietzsche's dead God haunts ontology itself – a flicker in the void of becoming (79).[52]

Heraclitean intellectual lineage is by no means confined to Nietzsche alone. Werner Heisenberg, architect of quantum uncertainty, recognized the same Heraclitean impulse, linking *panta rhei* to the quantum insight that reality unfolds not as fixed facts but as prob-

49 See Z I, Prologue 5: "dancing star."

50 For Nietzsche's refutations, see Nachlass 1883/84, 24[13], KSA 10.649–50; 24[18], KSA 10.656–7; Nachlass 1887, 9[40] KSA 12.353; 9[41], KSA 12.354; and Nachlass 1888, 14[103], KSA 13.280–2.

51 See Nachlass 1885, 36[27], KSA 11.562. The significance of this post-*Zarathustra* note is that Nietzsche does not stop his intellectual endeavours to appropriately connect *panta rhei* and the eternal return. He intuits that to engender the fluidity of Heraclitus' *logos* the theory of the eternal return needs an additional quantum operator, which he discovers in the will to power.

52 See Nietzsche's warning against all "superfluous teleological principles" (BGE 13).

abilities – possibilities suspended in flux.[53] This is no accidental resemblance. It is the same rupture in thought, the same refutation of permanence, the same demand to think becoming over being, that binds Heraclitus to Nietzsche and Nietzsche to quantum theory. The current that runs between them is not historical coincidence but structural necessity – a force that erupts wherever reality is truly confronted.

Tracing the "roots of atomic science and quantum theory," Heisenberg directly references Nietzsche's interest in and understanding of these issues, drawing him into a conversation that extends back to Heraclitus and, in equal measure, to Nietzsche's own reworking of the Heraclitean notion of the world "as at once one and many" – a vision that sets Becoming in stark opposition to Being, which cannot account for ceaselessly rivalring and expanding multiplicity. Instead, it recognizes that "the strife of the opposites is really a kind of harmony," where "the 'opposite tension' of the opposites constitutes the [elusive-DS] unity of the One," allowing "fire as the basic element" to be, at once, "matter and a moving force."[54] The strife between opposites in Heraclitus' philosophy finds its counterpart in the tension between two forms of energy,[55] echoing Nietzsche's struggle between Dionysian and Apollonian forces – where Heisenberg, in directly invoking Dionysus, feels equally blessed to walk under the halo of the "dismembered" god, just as Heraclitus and Nietzsche did before him (Nachlass 1870/71, 7[123], KSA 7.176–9).

Heisenberg's uncertainty principle mirrors the *Übermensch's* eternal recurrence in its annihilation of mastery – denying epistemic control over position/momentum as recurrence rejects teleology, recasting meaning not as fixed truth but the dynamic flux of becoming, where the *Übermensch's* affirmation collapses quantum indeterminacy into the creation of values. To will the return is to embrace ontological vertigo – at once experiment and experimenter – just as quantum particles refuse fixed trajectories, existing only as probability clouds until measured, recurrence dissolves "truth" into perspectival collisions.[56] The eternal return is always a return of the same underlying, not a mere repetition but the becoming of the same: "the *complex of causes in which I am entangled will recur* – it will create me again! I myself am part of these causes of the eternal recurrence" (Z III, Convalescent).

Here, the universe, stripped of divine order, becomes a dynamic flux where the will to power is the observer effect, collapsing indeterminacy into form – creating values.[57] To will recurrence is to inhabit the quantum haze where certainty dies, and possibility is born.[58] The recurrence within the circumference of possibility is no closed loop but a probability wave: each cycle a superposition of choices, each affirmation crystallizing potential into decisive creation (i.e., value genesis). No final state, no destiny, no redemption, no Hegelian reconciliation – only infinite becoming where even Nietzsche's "smallest human" – a shimmer of collapsed

53 Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, New York 1958, 68–9. Among other similarities, Heisenberg draws an explicit connection between Heraclitus's doctrine of flux (*panta rhei*) and the indeterminacy inherent in quantum mechanics. See also Werner Heisenberg, *Philosophic Problems of Quantum Physics*, London 1952, 28, 96.

54 Heisenberg, *Physics and Philosophy*, 62–71.

55 Heisenberg, *Physics and Philosophy*, 71.

56 See Nachlass 1875, 5[188], KSA 8.93–4; Nachlass 1881, 11[157], KSA 9.502; 11[225], KSA 9.528; GS 109; Z I, Prologue 5; BGE 225; Nachlass 1887, 9[106], KSA 12.395–6; 9[119], KSA 12.403–5; Nachlass 1887/88, 11[74], KSA 13.37; Nachlass 1888, 14[152], KSA 13.333–5; and EH, Clever 9.

57 See GS 322, and Nachlass 1888, 14[152], KSA 13.333–5.

58 See Z III, Seven Seals 2–3. Don Dombowsky, "The Rhetoric of Legitimation," *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 26–45, highlights *conditionality* in the "desire for recurrence" in "Symbolic Insurrection."

probabilities – too "recurs eternally" (Z III, Convalescent).[59] The *Übermensch* does *not* resolve uncertainty but dances in its flux – quantum indeterminacy as Nietzschean abyss. To measure is to kill the wave; to affirm is to live it, cycle after cycle: recurrence as a cosmic wager, where every collapse births a world.

To clarify the stakes: mine is not a claim that Nietzsche was a physicist, nor that he foresaw quantum equations or wave functions. Rather, it is to recognize that Nietzsche and the pioneers of quantum theory – Bohr, Heisenberg, Schrödinger – each stepped into the same Heraclitean current, confronting the challenge of attributing being or becoming to nature – hence Zarathustra's "causes" (Z III, Convalescent). Separated *diachronically*, their insights converge in a *synchronic* rupture – the unmaking of fixed epistemological ground.[60] Bound not by influence but by a philosophical resonance, both interrogate the Parmenidean-Platonic logos, ossified into the illusion of a separable, objectively knowable world.[61] To claim Nietzsche "anticipated" quantum theory risks overreach, yet the diachronic resonance between his dismantling of metaphysical certitude and quantum theory's disintegration of Newtonian certainty is undeniable. This is not anticipation but a shared reckoning with radical indeterminacy that fractures chronology itself – an epistemic rupture echoing in conceptual synchronicity across temporal divides.

Both destabilize classical determinism. Quantum mechanics dissolves Newtonian certainty at the subatomic level. Nietzsche dissolves metaphysical certainty (God, truth, progress, time, knowledge) at the existential level. Both reject the illusion of a stable, objective 'reality' independent of perspective. Both confront the vertigo of existing in a world without fixed outcomes – multiple worlds. Both stress the criticality of the frame of reference and the choice of what is measured – what you measure determines the future you enter. One stares into the abyss of meaninglessness, the other – into the void of indeterminacy. The *Übermensch's* embrace of recurrence mirrors the physicist's acceptance of probabilistic reality – both confront a universe that refuses to be pinned down.

Nietzsche's philosophy and quantum theory are twin explosions of classical thought detonating in different realms. The point is not to conflate them but to let them collide. Their parallel re-imagining of reality as irreducible flux marks a tectonic shift in thought: the forward return of pre-Socratic chaos as the nebulous ground of existence, where observer and observed, subject and object, dissolve into the primordial entanglement of *panta rhei*. Here, at the limits of reason, philosophy and physics converge not in answers, but in a shared humility before the inherently ungovernable.

Nietzsche did not foresee quantum mechanics literally, historically or scientifically. Yet, he philosophically pre-gutted the arrogance of certainty that quantum physics later destabilized empirically. The *Übermensch* does not calculate wave functions, but dances in the abyss quantum physics later revealed as a play of probabilities, where existence manifests as an inde-

59 See Nachlass 1882/83, 4[76], KSA 10.135, and 4[80], KSA 10.137.

60 Loeb, "Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same," 91–8, seeks to resolve the paradox of Nietzsche's eternal recurrence: "absolute flux only rules out *diachronic* sameness (nothing endures through time), while recurrence only posits *synchronic* sameness (cycles repeat identically within time)."

61 See Erwin Schrödinger, *Nature and the Greeks*, Cambridge 1954, 71–3; T. J. Haarhoff, "The Return of Ancient Science," *Greece and Rome* 9/2 (1962), 128–33; Babette Babich, "Schrödinger and Nietzsche on Life: The Eternal Recurrence of the Same" (2011), accessed on 17.02.2025 from https://fordham.bepress.com/phil_papers/7; and Riccardo Baldissone, "Materialism: A Caring Obituary," *Anthropocenes–Human, Inhuman, Posthuman* 2/1 (2022): https://doi.org/10.16997/ahip.1056.

terminate swarm of statistical phantoms, flickering between Heraclitean flux and the decoherence of classical certainty. To measure is not to observe but to enforce collapse – a violence against becoming, a negation of the irreducible indeterminacy that Nietzsche's *Übermensch* seeks to transcend. So no, Nietzsche was *not* a secret physicist. But his philosophical courage to stare into the void mirrors science's courage to peer into the quantum haze. Quantum physics echoes Nietzsche's philosophy's revolt. That is the explosive truth we have not squared up to yet.

This revival of pre-Socratic philosophy and science marked a radical epistemological rupture – not only from Christian theological orthodoxy but also from the Enlightenment's lingering faith in a stable, knowable, mechanistically determined world. What had passed as an immutable scientific law (of Nature) now stood exposed as the last grand theological illusion – God's omniscience smuggled back into the language of scientific reason.[62] Nietzsche, presaging the quantum physicists who followed, dismantled the Enlightenment's progressive mirage of an objective, observer-independent reality, unmasking it as a human-centric projection of control and exceptionalism. In its place, they collectively offered a world without a stable, let alone fixed reality or perfect knowledge – only the flux of becoming, where the observer is inescapably entangled with the observed amid the inherent chaos and indeterminacy of existence.[63]

In this respect, Nietzsche truly emerges as a harbinger of radical anti-epistemological, anti-deterministic thinking.[64] Nietzsche's ideas, which in substance closely anticipate key insights of quantum theory, effectively collapse the artificial chasm between philosophy and physics. Furthermore, some of the most significant quantum physicists – including Bohr, Heisenberg, and Schrödinger – engaged with Nietzsche's thought beyond mere superficial familiarity.[65] The conceptual terrain shaped by Nietzsche (and Heraclitus) offers a striking philosophical framework for grappling with the counterintuitive nature of quantum mechanics. The dynamic, ever-shifting reality they describe finds a profound parallel in the probabilistic and indeterminate structure of the quantum world.

The reckoning for Nietzsche scholarship is this: we are a century late in recognizing and activating the manifest intellectual connection between Heraclitus, Nietzsche, and quantum theory – a connection that should have propelled our collective understanding far beyond its current limits.[66] So much ground remains to be covered – verily, "even now, man and man's earth remain unexhausted and undiscovered. Wake and listen" (Z I, Virtue 2).

Where to start? By realizing that our compulsion to moralize eternal recurrence is slave morality's last alchemic gasp – transmuting the physics of becoming into an existential pantomime, a self-help manual, a problem for the human ego. This is not philosophy – it is 'fear and trembling' in chains. A refusal to face recurrence as it is: indifferent, implacable, unforgivingly

62 See Nachlass 1872/73, 19[218], KSA 7.488; Nachlass 1873, 27[1], KSA 7.587; Nachlass 1884, 26[220], KSA 11.207; Nachlass 1885, 36[31], KSA 11.563; 36[34], KSA 11.564–5; Nachlass 1888, 14[186], KSA 13.373–4; GM III 27; BGE 12, 22; and TI, Great Errors 3.

63 See Z I, Prologue 1: "You great star, what would your happiness be had you not those for whom you shine?"

64 See Arkady Plotnitsky, *Complementarity: Anti-Epistemology After Bohr and Derrida*, Durham 1994, 1–13.

65 See Arkady Plotnitsky, *Epistemology and Probability*, New York 2010, xxi–xxii, 340–1.

66 This resonates with Nietzsche's 1878 invective, where he declares that "we are still no further than Epicurus" (341–270 BC) in grasping the machinations of the universe despite the avalanche of scientific knowledge (Nachlass 1878, 33[9], KSA 8.566).

physical. To ask "What does it mean for me?," "Can I bear it?," or "Could it redeem me?" – is to shrink becoming into a cage of consecrated trivialities, to drag it into the confessional (168–9).

Recurrence is *not* a 'moral' riddle to solve – it is the law you orbit. Ethics severed from its physics is priestcraft – a slave's hallucination of purpose, a sedative for the weak. To 'overcome' recurrence is to miss it entirely: the will to power is the engine of return; ethics – not a prescription, but an aftershock. Ethics do *not* precede recurrence – they shatter and reforge in its wake. Stop asking what recurrence demands of you, waiting only to hear what it can do for you. Stop begging the abyss for a lesson, the circle for purpose, and the wheel for a destination. Rage against the edges of your mind – but never mistake your horizon for the end of the world. Ignite, do *not* retreat: burn through the seduction of ideological burrows. To fear your limits is to chain the cosmos to your cage. Ask instead – what can you become in the vortex of the eternal return?

4 Chasing Nietzsche, Losing Ground

Richard Schacht's authoritative duology, *Nietzsche's Kind of Philosophy* (= NKP, 2023) and *Nietzsche Pursued* (= NP, 2024), stands out as a leading Nietzsche scholar's critical reckoning with his own decades of engagement with Nietzsche.[67] More than a retrospective, it examines the trajectory of Anglophone Nietzsche scholarship – its shifts, stagnations, and ongoing scholarly struggle to keep pace with a thinker whose prescience only deepens. As the twenty-first century advances, Nietzsche's influence permeates not only philosophy but politics, culture, and increasingly, socio-economic thought – reshaping both modern discourse and the world as we experience it today. Yet the deeper challenge remains: how to grasp the meaning of his philosophy of the future and reckon with its far-reaching implications.

a Nietzsche's Kind of Philosophy

NKP takes up this challenge, mapping Nietzsche's intellectual arc from *Human, All Too Human* to *On the Genealogy of Morality* (1887) to reveal rigorous and coherent development – not fragmentary outbursts and scattered provocations. Nietzsche emerges not as a mere iconoclast but as an explorer and architect of post-theistic potential. The death of God, Schacht argues, demands not nihilistic surrender but radical value creation: existential artistry that forges meaning beyond divine horizons (7).

Schacht's discussion of Nietzsche's naturalism reveals it as the pivotal battleground where the pulse of Nietzsche's project of futurity – and the survival of his thought itself – is most fiercely contested (304–32). Amid his razor-edged critique of ideologies that continue to plague Nietzsche scholarship, it is here, in naturalism's renegotiation of human life's boundaries and possibilities, that Nietzsche's radical vision either ascends as a new paradigm or fractures under the weight of its own ambition.[68]

67 See NP 11–2.

68 The backstory of NKP frames Schacht's duology as the capstone of his long-standing effort to bridge the Anglophone analytic–Continental interpretive divide, particularly as it played out, like a philosophical Cold War, in American academia (333–9).

Nietzsche's naturalism is defined by an irreducible tension – one that resists categorization as either "natural-scientific," or strictly philosophical (let alone "causal-deterministic") – spilling instead into uncharted intellectual terrain. Scholarship, however, remains ensnared in a hermeneutic loop: compulsively grafting his thought onto reductive interpretive frameworks (306–11). This impasse, I propose, stems only partly from the ambiguity in Nietzsche's project, which becomes amplified by *our reluctance* to contextualize naturalism as his radical gambit – a destabilizing force that seeks to redefine philosophy's very boundaries.

Context, as a lens, holds dual capacity: it can anchor thought to the past-present or illuminate paths to the future. Nietzsche scholarship often tethers his ideas solely to the historical soil from which they sprang – shackling his work to the very traditions he sought to dismantle – treating context as a rearview mirror rather than a prism of possibility. This oversight stems from a rationality that fixates on anchoring while neglecting horizons, reducing philosophy to inert artifact rather than generative force.

To achieve a more complete contextualization of Nietzsche, we must trace not only the lineage he inherited and contested but also the intellectual currents he set into motion – those that surge beyond his moment toward epistemic shifts he intimated but could not name. To prioritize the former while ignoring the latter is to obscure philosophy's capacity to converse with futures it helped shape. Only by harmonizing the gravity of tradition with the levity of possibility can we grasp Nietzsche's naturalism: not merely a relic of his century, but also a compass for the ceaseless reimagining of human reality. Nietzsche's work demands a method that sees context as both inheritance and aperture – a dialogue between what shaped him and what his shaping made possible. It is an exercise in *complementarity*. Not so doing leaves precarious blind spots unattended.

In the debate over whether Nietzsche's naturalistic discourse aligns with or diverges from scientific inquiry, we overlook the critical question of *which science* serves or could serve as our measure (TI, Errors 3). When measured against the very kind of mechanistic sciences, from the abundant evolutionary theories to classical physics, which Nietzsche himself critiques, this type of contextualization inevitably produces negative, albeit unsurprising outcomes. In this respect, Schacht's criticisms of "'scientistic'-naturalistic" readings of Nietzsche's philosophical project stand (306–7).

Sweeping for metaphysical residues embedded within nineteenth-century science, Nietzsche pushed against the epistemic rigidities of Newtonian physics, Cartesian geometry, Laplacian determinism, Lamarckian biology, and Smithian economics.[69] His thought marked an irrevocable shift – from matter to energy, equal forces to waves, absolute values to statistical distributions, mirrored in the rise of statistical thermodynamics, trichromatic vision, and probabilistic models that destabilized Enlightenment certainties.[70]

The intellectual ecology which provides an indispensable, yet largely unexplored, context for Nietzsche's 'naturalistic' philosophy was that of Hermann von Helmholtz's physics and physiology, Bernhard Riemann's non-Euclidean spaces, James Clerk Maxwell's electromagnetic fields, Ludwig Boltzmann's entropy, and the marginalist revolutions of William Stanley Jevons and Carl Menger. We must consider the possibility that Nietzsche's 'eternal return' is none other

69 See for Newton: GS 37, and Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.259–70; for geometry: Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505, and Nachlass 1887, 9[97], KSA 12.389–91; for Laplace: Nachlass 1885, 43[2], KSA 11.701–2; for Lamarck: Nachlass 1885, 34[73], KSA 11.442; and for Smith: letter to Carl von Gersdorff, February 16, 1862, no. 562, KSB 2.254–9.

70 See letter to Carl von Gersdorff, December 12, 1870, no. 111, KSB 3.160–3; HH II, VM 7; HH II, WS 1; Nachlass 1880, 2[10], KSA 9.35–6; and 6[441], KSA 9.311–2.

than Maxwell's demon – William Thomson's (later Lord Kelvin) thought experiment incarnate – endowed with the power to alter history in motion, without deception, without divine intervention, but through the subtlest reconfiguration of forces (GS 341).[71]

In this empowering, forward-looking context, physics demands special mention – it imposes a singular challenge upon the philosopher. As Schacht makes clear a few times in NKP, Nietzsche "insists that philosophers, of the kind he calls for and attempts himself to be, must be as sophisticated scientifically as possible, and that scientific inquiry is essential both to the reinterpretation of human reality and to the attempt to foster the enhancement of human life and the attainment of a 'higher humanity'." So, in *Inquiry* (i.e., *The Gay Science* (1882–87)), he celebrates "physics" (252).[72] This is crucial to grasp Nietzsche's experimental relativism (aka perspectivism) not as fragmentation or chaos, but as the collision of forces long absent from the conversation – rupturing the myth of disinterested reality.

From early on – following in the footsteps of Heraclitus, the philosopher-physicist – Nietzsche treats physics and ethics not as merely parallel but as entangled, each requiring an exclusive frame of reference, yet neither intelligible in isolation (PHG 6–8).[73] To measure is to commit; the choice of frame is an existential wager, defining the limits of what can be seen, known, or willed. It locks us into a self-reinforcing reality, sealing exits to the "real world" (D 117). The moral nets we cast catch only what they are designed to ensnare, blind to the deeper physics of human forces. Once entangled in a frame – Christian morality, slave values, market logic – escape collapses. Yet, in the liminal space between calculable and incalculable – where equations falter, morality disintegrates under the will to power, and agency wrestles with the physics of becoming, rewriting the laws it obeys – values are forged in the crucible of *amor fati*: destruction and creation fused into the highest affirmation (Nachlass 1885/86, 2[106], KSA 12.113). The agential cut – an aesthetic sensibility – bridges the two, sculpting human reality itself.[74]

Another of Schacht's intriguing and illuminating propositions woven into Nietzsche's naturalism – which he rightly treats as a "general program" rather than a "doctrine" – is that of a human being representing "something that is more than merely natural" while fully remaining "something that a piece of nature has become, out of its own resources, happenstances, interactions, and their resulting dynamics" (28–9). The "more than," Schacht argues, is critical when considering Nietzsche's conceptions of "higher humanity," and must include "culture, music, literary arts" as its indispensable "artistic-creative dimension" (29).

These two aspects, highlighted by Schacht, combined lead us directly to Nietzsche's own powerful insight:

---

71 See Jimena Canales, *Bedeviled: A Shadow History of Demons in Science*, New Haven, CT 2020. The eternal return and Maxwell's demon converge as information-theoretic paradoxes: one interrogating the ontological status of memory in a cyclic cosmos, the other exposing entropy's dependence on epistemic limits. Does Nietzsche's riddle hinge on information's irrecoverability? Does his "abyssal thought" gain its horror not from repetition itself, but from the erasure of the erasure: i.e., that we are condemned to forget that we forget – our subconscious no archive but a palimpsest scrubbed clean by entropy's constraints. Last, but not least, could it be that the demon is no simple metaphor – but the missing operator in Nietzsche's equation of will to power: a naturalized epistemology where agency emerges from and is only ever possible within constraints on information flow?

72 See also NKP 103, 219, and 328.

73 See also GM II 17, and Nachlass 1883/84, 24[18], KSA 10.656–7.

74 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC 2007, 137–45, insightfully investigates this cross-section.

> A higher culture must give to man a *double-brain*, as it were *two brain-ventricles*, one for the *perceptions of science*, the other for those of *non-science*: lying beside one another, not confused together, separable, capable of being shut off; this is a demand of health. In one domain lies the power-source, in the other the regulator: the evil and perilous consequences of overheating must be obviated with the aid of the knowledge furnished by science (HH I 251; my emphasis).[75]

Nietzsche's project – to dismantle science's "sickness" (Nachlass 1888, 16[53], KSA 13.504) and recalibrate humanity through nature's lens (BGE 230, Nachlass 1881, 11[211], KSA 9.525) – is *no* panacea (29). Schacht is right: Zarathustra's cry to "remain faithful to the earth" (Z I, Gift-Giving 2) may not steer us clear of nihilism's riptides or fanaticism's cliffs (133). But this does not invalidate either Nietzsche's diagnosis or his prognosis. The problem is not in Nietzsche's prescription – it lies in how we interrogate him. To fixate on whether Nietzsche could foresee our present or say anything vaguely useful about what we should do – while shackling him to his century's conceptual syllabus – is to miss the point entirely. The question is a hall of mirrors: we chain Nietzsche to the past, sever his thought from its forward thrust, foreclosing conceptual continuity, then blame him for our own intellectual myopia. The void is ours: to "learn from nature" – "one must first know who one is" (TI, Skirmishes 6). Nietzsche's task was never to "save" us, but to arm us with his philosophy. Whether we learn from it, swing it as a hammer if necessary – or let pacifying dogma bury us in rubble – is our burden alone. As Nietzsche did forewarn, the ouroboric question, blind to its assumptions, hurtles toward the iceberg of irrelevance – refusing to see what dooms it and relishing the prospect of shipwreck on the rocks of its own delusions (BT 15, A 55). The force of thought irresistibly surges forward.

This raises one of the most fascinating questions of Nietzsche's philosophy how to forge the new – not by resuscitating decaying structures with the illusion of 'eternal life,' but through a spiritual conflagration that reduces the obsolete to ash, enabling radical rebirth via the inexorable logic of eternal recurrence. Nietzsche interrogates this imperative with dual discipline: dissecting cultural decay and regeneration with the rigour of the physicist and the artist's visionary force – a synthesis he demands we embody:

> I myself attempted an *aesthetic justification*: how is the ugliness of the world possible? – I took the will to beauty, to enduring in the unchanged forms, as a means of temporary preservation and a remedy: fundamentally, however, it appeared to me that the *eternally-creating, just as the eternally-destroying is of necessity bound to pain*. In this light, the ugly becomes the manner of contemplation of things by the will seeking for meaning, seeking to introduce a new meaning into what has become meaningless: the *accumulated force, which compels the creator* to regard what has come hitherto as untenable, misconceived, worthy of negation – ugly (Nachlass 1885, 2[106], KSA 12.113; my emphasis).

b Nietzsche Pursued

In *Nietzsche Pursued*, Schacht extends NKP's central thread, emphasizing that while "translating humankind back into nature" is a crucial point of departure, it is only the first step in Nietzsche's larger undertaking. The subsequent and

---

75 See also TL 2 for an earlier formulation concerning the "rational man and intuitive man standing side-by-side." Cf. NKP 330.

> ultimately more important part is to "translate" our humanity again, above and beyond the animality in which it originated […] to discern the respects in which it is no longer a merely biological phenomenon; to understand how this could have come about in the course of merely mundane human events; and to attempt to comprehend its consequences (2, 287).

This, Schacht continues, is evidenced by the strong and sustained interest Nietzsche shows in social, cultural, political and moral questions.

NP shifts the inquiry from description to implication. Schacht is now interested in what Nietzsche's ideas mean for the future of philosophy. Instead of just explaining Nietzsche, he is asking, "Now what?," emphasizing that Nietzsche's "philosophy of the future" cannot consist entirely in "scholarship devoted analysis and interpretation of his published writings," it must become "*his kind of philosophy pursued*" (1–2). Schacht is taking Nietzsche's big conceptual blocks (e.g., "philosophical meaning of the human," "value-and-methodological perspectivism," "positive rethinking of morality" and "reconception of normativity," as well as a "metaphysics of the will to power") and nudging us to think about how these could inspire or even direct where philosophy goes next (3–6).

Taking Schacht's lead, I will briefly examine Nietzsche's perspectivism, explored in Chapter 3 (76–122), as a crucial navigational point for the philosophy of the future. Schacht asks the reader to "set aside everything *one thinks one knows* about Nietzsche's version of perspectivism" (81). His subsequent detailed discussion builds out from the *Joyful Inquiry*, where "Nietzsche began to use perspective-language *in print*," to his later writings, such as *Beyond Good and Evil* (1886) and *On the Genealogy of Morality*. "In print" (81) is a critical qualifier introduced by Schacht, as Nietzsche's conceptual engagement with perspectival thinking stretches right to the very beginning of the *Nachlass*, and nowhere is it articulated with more philosophical force and insight than in *On Truth and Lies in the Extra-Moral Sense*.

Written in 1873, shortly after *The Birth of Tragedy*, it was intended as part of a larger project critiquing language, truth, and metaphysics. Not unlike Karl Marx's *Grundrisse* (1857–58) and *Critique of the Gotha Program* (1875) – both later recognized as fundamental for understanding Marx's method and substance of his critique – *On Truth and Lies* was never published during Nietzsche's lifetime. Like Marx's unpublished 'work-in-progress' manuscripts, I contend that *On Truth and Lies* is foundational to our attempts to understand Nietzsche's perspectivism, as the language and conceptuality Nietzsche uses in *The Gay Science* and beyond flow consistently and directly from *On Truth and Lies*. Far from being "simplistic" (94, 108), *On Truth and Lies* deserves recognition as Nietzsche's own *Manifesto of Quantum Thinking*. This prescient manuscript shines a distinct critical light on Nietzsche's intellectual commitments, where science appears as considerably more than a mere "prejudice" (98), which enables us to re-position Nietzsche as a radical anti-epistemological thinker rather than as an "epistemological perspectivist," or a "radical nihilist" (108–11).

> [T]he world perceived by an insect, or a bird is completely different from that perceived by man, so that it would be quite pointless to ask which of the two perceptions of the world is more correct, because the answer would require the prior application of the *standard of correct perception*, i.e., a non-existent standard. In fact, *correct perception which would mean the adequate expression of an object in the subject* – seems to me a self-contradictory absurdity: for between two absolutely different spheres, as *between subject and object, there is no causality*, no correctness, no expression, but at most an *aesthetic attitude*: by this I mean an allusive transference, a halting translation into an entirely foreign language, which in any case demands a freely creative and freely inventive intermediate sphere and mediating force (TL 2; my emphasis).

Nietzsche's perspectivism obliterates the illusion of objective reality, anticipating quantum theory in its rejection of a single, correct perception – "truth" is irreducibly observer-dependent, with no absolute standard. The subject-object divide is no more than an anthropomorphic fiction, much like quantum systems where measurement entangles observer and observed, collapsing their distinction. Nietzsche's "absolutely different spheres" prefigure Bohr's complementarity principle – mutually exclusive frames of reference, irreducible to a hierarchy of truth, where reality manifests differently depending on how it is interrogated: not discovered but co-authored, a participatory act of perpetual reconfiguration across irreconcilable frames. Nietzsche's "halting translation into a foreign language" mirrors wave function collapse, where superpositions resolve into a single measured state. The "intermediate sphere and mediating force" beckons will to power as an act of measurement itself – an imposition of (temporary) order upon flux. And in his "aesthetic attitude," Nietzsche signals what quantum formalism cannot capture: that something of substance lies beyond calculation, irreducible to mere measurement.

My strong sense is that without the direct conceptual recourse to *On Truth and Lies*, our attempts to grasp the sheer magnitude of Nietzsche's de-anchoring of thought from the mechanistic worldview through perspectivism are bound to remain incomplete. In this light, by the time Schacht comes to analyse one of Nietzsche's later passages, appearing in *The Will to Power* (WP 636), quantum Nietzsche is lost from view and the aphorism rings hollow:

> Perspectivism [*Perspektivismus*] is only a complex form of specificity. My idea is that every specific body strives to become master over all space and to extend its force (– its will to power) and to thrust back all that resists its extension. But it continually encounters similar efforts on the part of other bodies and ends by coming to an arrangement ("union") with those of them that are sufficiently related to it: thus they then conspire together for power. And the process goes on – (Nachlass 1888, 14[186], KSA 13.373).

To re-animate it, we need *On Truth and Lies*. Importantly, in this passage – highlighted by Schacht – Nietzsche speaks directly about physics and addresses physicists. Far from being an anachronistic "cosmological generalization" (115), this passage is a microcosm of Nietzsche's entire philosophy where reality itself is a shifting web of interactions, with no stable foundation – only dynamic, evolving configurations of force and relation. Nietzsche's "matured" perspectivism – a "complex form of specificity" – exhibits uncanny structural and conceptual resonance with quantum relationality: just as particles lack intrinsic properties until interactions define their state, Nietzschean "bodies" exist only through their struggle to extend force (aka will to power), clashing and coalescing into provisional "unions" that mirror superposition's collapse into determinate outcomes. These alliances, akin to entanglement, amplify power through non-local correlation – instantaneous influence across distances – yet the process remains unbounded, "it goes on," echoing quantum field theory's infinite becoming: a seething vacuum of creation-annihilation-reconfiguration.

This is why "extra" rather than "non" in the title of *On Truth and Lies in the Extra-Moral Sense* is *no* semantic accident – it marks the shattering of the epistemic mirror. *Außermoralisch* does not feign indifference to morality; it renders moral habitation untenable. Nietzsche's inquiry is not merely "non-moral" – passively indifferent while still ensnared in morality's logic – it seeks to go *außermoralisch*, undermining morality's claim to universality from beyond its epistemic horizon, exposing its dependence on the very forces it seeks to transcend and subjugate. This "extra" is neither negation nor contradiction but methodological complementarity: interpreting human reality demands oscillation between morality's necessary but insufficient lens and an extra-moral perspective – a physics of existence that lays bare the material, phys-

iological, and psychological undercurrents of ethical phenomena.[76] These perspectives do not resolve into a unified truth but exist in Bohrian complementarity – each exposing the insufficiency of the other while together illuminating the deeper forces shaping human becoming beneath the fog of moral certitude.

Why does this matter? First and foremost, because Nietzsche's perspectivism serves as a crucial thread binding together two seemingly disparate realms: the physics of nature, as he intuited it, and the human world of ethics, morality, culture, and politics.[77] Far from being a mere epistemological stance, perspectivism is Nietzsche's attempt to establish an intellectual bridge between the fundamental forces governing nature and the structures of human meaning-making. He is unambiguous in his view that a certain physics underlies and conditions all reality – a physics not of inert matter governed by mechanistic laws, but of dynamic forces, tensions, and power relations. To understand the human world, we must first recognize the physical and energetic reality that shapes it.

In his extensive discussion on Nietzsche's views on morality and ethics, Schacht insightfully notes that "Nietzsche's kind of 'psychology,' as the queen of the *Wissenschaften* [cognitive disciplines]" involves "a good deal more" than genealogy, which could, in fact, be seen as a subset of psychology (151, 210). Arguably, Nietzsche's most explosive contribution to philosophy was the radical infiltration of psychology into its core, transforming inquiry into morality, ethics, culture, and politics by exposing their subterranean drives, concealed power struggles, and hidden genealogies.[78] This move shook the classical edifice of normativity – not by outright negation, but by unveiling its deeper, unseen mechanics. In this, Nietzsche's psychology stands to philosophy as quantum mechanics stands to classical physics: not a refutation, but a rupture, a shift in perspective that does not replace the old framework but destabilizes its self-evidence and exposes its lack of self-sufficiency.

Just as quantum mechanics reveals an invisible realm of forces, probability waves, and energy exchanges beneath the Newtonian world of solid objects and determinate laws, Nietzsche exposes beneath our moral convictions an interplay of affects, drives, instincts, ressentiment, and the will to power – a universe not governed by abstract reason but by dynamic, pulsating intensities. What was once taken as stable and self-evident is now seen as contingent, constructed, and driven by forces unseen yet omnipresent. The visible "surface" world of rules and ideals became a fragile veneer, trembling atop an invisible abyss of energy and conflict (A 55, EH, Clever 9). Philosophy, like physics, would never be the same.

By positing psychological analysis as central to philosophical inquiry, Nietzsche gives us a way to *conceptualize quantum theory as the psychology of classical physics* – the science of the unseen and critically important for understanding human experience. If we recall, for Nietzsche, underlying the psychology is always a particular physiology (i.e., psychology is but

---

76 In the *Nachlass* notes from the period surrounding *On Truth and Lies*, Nietzsche examines physics and morality in parallel, while also juxtaposing morality and physiology in a stance of complementarity. See, e.g., Nachlass 1872/73, 19[89], KSA 7.448–9, and 19[102], KSA 7.452–3.

77 Schacht correctly distinguishes between *Sittlichkeit* (ethicality or ethic) and *Moral* and *Moralität*, as informing different types of normativity, i.e., custom vs. command as modalities of connecting human experience with the physics of nature (147–150). See TI, Morality 4.

78 See BGE 23; TI, Reason 5; Errors 3, 6; EH, Fate 6; Nachlass 1884, 25[336], KSA 11.99–100; Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.615–632; and 14[121], KSA 13.300–1. Nietzsche's engagement with psychology – his genuine scientific discovery following years of intense study of physics – undergoes a radical transformation in depth and substance, evolving from its early conception as "the study of ancient rhetoric" (Nachlass 1876, 19[101], KSA 8.355) into a penetrating diagnostic of the human reality.

a physiology transferred to the head). Could it be that Nietzsche's genealogy is also a "gene-alogy" – one that manifests in the dynamic "aristocracy of cells," delineating the contours of "the subject as multiplicity" with recurring features (184)?[79] That is, a physiological dynamic at the microscopic level – a domain for "microscopists of the soul" (GM I 1) – holding critical keys to understanding not only ethics and morality but also the very politics of human relations. Although Schacht cautions against conflating "Nietzschean" with "Nietzsche's own" politics on this issue, he nonetheless leaves the door tentatively open for further inquiry and "modifications," seeking greater clarity on the forms and modalities of the "heritability of behaviorally acquired characteristics in human life" (184–5, 190).

In other words, to get closer to understanding the physics of human interactions – as manifested in the domains of ethics, culture, politics, economics – we need to consider a counter-intuitive step further away from the human surface, the "crust of the earth" (Nachlass 1881, 11[201], KSA 9.522), as Nietzsche would have it, down in the direction of the genes, perhaps, as the unseen quantum underbelly of human physiological and psychic make up – "invisible to the common human eye yet understandable to one who, like Heraclitus, is related to the contemplative god" (PHG 7).[80]

When Nietzsche predicts that the "history of the next two centuries" will unfold as a "great drama in a hundred acts" and insists it "can no longer come otherwise" (GM III 27, Nachlass 1887, 11[411], KSA 13.189–90), we often dismiss or underestimate the intellectual gravity coursing through his thought, treating it as something inconsequential to his general philosophical project. Schacht's account of Nietzsche's journey to discovering his "own kind of philosophy" serves as a compelling caution against such misjudgements. Schacht's discussion of Nietzsche's politics as "deserving to be taken seriously today," and "reconceiving the political" sets up one intriguing possibility (167–8).

Early on, Schacht frames Nietzsche's politics as a force field where "biological, physiological and neurological dimensions of human reality" constantly clash with its "psychological, sociological and intellectual dimensions" within the broad confines of "culture writ large," shaping and reshaping human reality through its "wars" (7). Connecting Nietzsche's "emergentist naturalism" with his politics – while simultaneously dispelling accusations of "militarism" – Schacht, rightly in my view, highlights what Nietzsche sees as the ultimate political question: "What is to be done to promote human flourishing?" in a distinctly Aristotelian, entirely this-worldly, fashion (168–171, 180–1, 186, and 207).[81]

Schacht argues that politics inevitably draws Nietzsche in because ultimately it has to do with the "mobilization and direction of human resources," as key source of energy, and "structurings of human life" (172, 205). In other words, the issue at stake is none other than the ends and means of *deployment of human capital*, with the latter representing a tremendous quantum of energy. This allows Schacht to bring Nietzsche into an exciting conversation with Hegel and Marx on the issue of the battles for this resource waged on the grand and micro scale have determined the course of human history, highlighting humankind's greatest achievements and

79 See Nachlass 1885, 40[42], KSA 11.650, and BGE 264.

80 This line of inquiry can be conceptualized in terms of *epigenetics* – neither a reincarnation of the myth of Lamarckian inheritance (i.e., that acquired traits, e.g., trauma, diet habits can be inherited across generations) nor the "mind over genes" hype – but a rigorous study of heritable, potentially affecting multiple generations, changes in gene expression that do not alter the DNA sequence itself. In this respect, Nietzsche's thinking need not be classed as "incidentally Lamarckian" (185), but rather urging a different critical lens of engagement, i.e., physics. See GS 335; TI, Morality 6; and NP 233.

81 See BGE 61, 257.

marking its worst downfalls (172, 176–8). There can be little doubt that Nietzsche's critique of Judeo-Christianity draws its unrelenting ferocity precisely from his contention that it represents the most gruesome and mendacious misuse of human energy.

Secularization of religion into democracy and the "contemptible money economy" represents the continuation of this wasteful misuse, now occurring to the tranquilizing narratives of democracy and the alluring tunes of the "sirens who in the marketplace sing songs of the future" (173–4, 183).[82] Nietzsche's claim is that tremendous energy is put to the wrong use, dedicated to achieving utterly pointless ends while sustaining reactive power structures and repressive social control systems which preclude the very possibility of "the sociocultural realization of the higher or truer humanity" (171).

This alignment of Nietzsche with Aristotle as anti-immortalist, immanent thinkers underscores not merely a shared philosophical orientation but a darker historical symmetry: both were subjected to profound ideological distortion, their works forcibly conscripted into projects antithetical to their core aims. Aristotle's metaphysics, refashioned by medieval Scholastics into a scaffold for Christian teleology, and Nietzsche's genealogies, weaponized by twentieth-century totalitarianisms, exemplify how radical critiques of transcendent dogma are paradoxically inverted into tools of domination. Their legacies thus embody a perverse dialectic: thinkers who sought to liberate human potential from metaphysical and moral shackles became instrumentalized by the very power structures they laboured to dismantle. This irony does not diminish their projects but illuminates the peril of divorcing thought from context – at once retrospective and anticipatory – a cautionary tale for any epistemology claiming to serve life, yet vulnerable to ideological capture.

It is no surprise that Nietzsche's "political thinking neither reduces to nor culminates in any single substantive set of normative principles," reflecting his reckoning that human reality is "too diverse and complicated to permit of any sound 'one fits all' normative political prescription" (172). Remarkably, however, this very recognition holds the keys to the "enhancement of human life" across all domains of existence "that are no longer merely animal" (171–3). This, in Schacht's view, frames Nietzsche's politics as "an arena of cultural contest" (179), where the multiple "wills to power" collide and compete for resources, albeit not necessarily antagonistically (204, 207, 218).[83] And the key puzzle, something yet for us to work out, is to find such forms of mobilizing human resources that would be commensurate with "permitting the emergence and flourishing of forms of life the quality of which suffices to justify the whole" (207).

Nietzsche's refusal to reduce politics to "any single substantive set of normative principles" resonates with the quantum intuition that reality is superpositional – a plurality of potential states coexisting beyond binary frameworks. Just as quantum systems evade deterministic collapse into singular truths, Nietzsche's "diverse and complicated" human reality defies monistic prescriptions, instead framing politics as a field of entangled wills to power (171–3). Here, Schacht's "arena of cultural contest" mirrors quantum entanglement: agents and ideals interact relationally, their collisions not inherently antagonistic but dynamically co-constitutive, much like particles whose identities emerge through interaction (179, 204, 207). The Nietzschean imperative to "enhance human life" hinges on uncertainty-driven emergence – akin to quantum fields birthing particles from probabilistic chaos. Mobilizing resources for "forms of life the quality of which suffices to justify the whole" demands a politics of non-linear coherence, where dissonant forces harmonize into unscripted flourishing, transcending survival toward creative intensity (207). Both paradigms reject static ontologies, privileging instead a

82 See UM III, SE 4, and GS 377.

83 See GM II 12.

probability space of becoming: politics as quantum theater, where the ceaseless collision of multiple "wills to power" generates not rigid hierarchy but transformative potentiality – a cosmos justified only through its own explosive, relational dynamism (204).

Schacht, in NP's closing pages, gravitates inevitably toward physics – his gaze inadvertently tilting upwards to "quasi-cosmology" (115, 224–8) or "neo-metaphysics" (244). Yet Zarathustra's cry in the *New Tablets* pulls resolutely downwards: into the body, earth, becoming (Z III, Tablets 1, 6–7). Not transcendence, but transformation; not abstraction, but descent's danger-clarity. In this spirit, I offer a different turn – a *physis* of the *Untergang*: quantum thought, not cosmological dream – creation over rumination.

Our customary mistake is to associate 'quantum' exclusively with physics. Yet the rupture of quantum mechanics was by no means self-contained – it formed part of a far larger epistemological upheaval that shook disciplinary boundaries and permeated thought itself. The *quantum shift* – my term for this conceptual cataclysm – marks a wholesale metamorphosis in the architecture of thought: a tectonic re-composition of reality's grammar, a rare singularity where philosophy, science, and art collided to forge new cognitive horizons.

This epistemic shift spans the late nineteenth to mid-twentieth centuries, yet its conceptual force derives not solely from its immediate historical locus, but from a recursive entanglement with pre-Socratic ontology – specifically, the Heraclitean logos, where flux, polarity, the unity of opposites, and the logic of becoming first set thought ablaze. The quantum shift rekindles that ancient crucible – not as nostalgia, but as a searing resurgence: Heraclitus' river, now an intellectual torrent – neither exclusively philosophical nor narrowly scientific – carves deep canyons through the ossified strata of Enlightenment rationality. Nietzsche stood at the threshold of this shift – his thought, ringing with Heraclitean resonance, anticipated a world no longer governed by static substance but by force, contingency, and indeterminacy.

The quantum shift did not merely perforate thought; it dissolved the very scaffolding of certainty, transmuting every domain of intellectual and artistic endeavour into a field of indeterminacy. Just as Søren Kierkegaard already discerned the abyss of despair hidden between the once-unshakable Aristotelian axis of either/or – a conceptual bulwark against Heraclitean ceaseless flux – and Nietzsche unmasked the void of becoming beneath Zarathustra's tightrope stretched "between beast and overhuman" – its depths shrouded in the toxic fog of slave morality posing as the *terra firma* of the blessed isles – so too did Carl Schmitt illuminate the spectral indeterminacy of the political: a liminal haze where friend and enemy dissolve and reconstitute like quantum states.[84] This chain is not merely a conceptual refinement but an existential reconfiguration: a world where foundations dissolve, where every claim to finality is unmasked as a contingent constellation in the flux of becoming.

Into this chaos steps *measurement*: Kierkegaard's counter-rational leap, Nietzsche's revaluative will to power, Schmitt's sovereign decision on the exception. These are agential knots on the rope of becoming – the forged conduits that bind the flux, collapsing existential superposition into the constricted aqueducts of history. The quantum shift compels such acts – decisive, violent, creative – urging us to meet the abyss not as passive observers but as world-makers.[85]

---

84 See in order of appearance: Aristotle, *Metaphysics*, IV.3, 5, 7–8; Søren Kierkegaard, *Either/Or*, Part II, trans. Walter Lowrie, London 1944, 287–90; Søren Kierkegaard, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, NJ 2009, 206–7; Z I, Prologue 4; Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, Chicago, IL 1996, 26–7; and Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Chicago, IL 1985, 63–5.

85 Along with Nietzsche, both NP and Barad, *Meeting the Universe Halfway*, invite us to reflect whether the meeting point is, indeed, near the middle.

The indeterminate is not a problem to be solved but a reality to be shaped. The abyss is not an end, but a beginning; measurement – the first incision into formlessness. This is the pressure-point of thought – and the philosophical quintessence of the quantum shift – chaos and agency fused into a flowing, generative force, birthing the real. It is here that Nietzsche's 'philosophizing with a hammer' reveals its superpositional force: sometimes a sledgehammer to shatter, sometimes a chisel to unveil the most sublime sculpture, or even a tuning fork to test for resonance.[86] Each time we decide which to wield – and to what end. Nietzsche used them all, ensuring that in his hands, destruction invariably created.

Summing up, Schacht's NKP and NP are both incredibly rich, offering virtually inexhaustible avenues for further research, reflection, and experimentation. More than a systematic interpretation, multiple passages in both works seem deliberately crafted to provoke sparks of thought – perhaps even heretical cognition – rather than to impose a rigid framework for Nietzschean scholarship. Many resonated with the meaning I sought to animate in this essay, though our conversation remains necessarily brief, barely scratching the surface.[87]

As I see it, the readers who would benefit most from Schacht's work are those who resist the confines of any 'ism' – those who recoil at the thought of Nietzsche's work being reduced to a mere category or system. These are individuals who refuse to be constrained by the often-sterilizing interpretations of the Anglophone analytic tradition, instead seeking to navigate the labyrinth of competing perspectives, drawing from a mosaic of times, languages, traditions, and intellectual currents. They are readers who find solace in the unresolved, who do not demand the false comfort of certainty, and who are unafraid of the intellectual labor required to wrestle with profound ideas. Schacht does not offer easy reading; his arguments demand engagement, rigor, and a willingness to trace their lineage back to his earlier seminal works.[88] If this description resonates with you, then these books will more than prove their worth.

Yet, in order to truly advance Nietzschean thought, we may need to do more than extend the interpretive arc from NKP to NP. While Schacht's "rigorous rumination" (NP 214) across NKP and NP offers with undeniable heuristic and clarificatory power, they remain bound to a self-perpetuating interpretive loop – one that encloses Nietzsche rather than breaking open new horizons. Circumscribed in retrospective rather than anticipatory contextualization, the analysis struggles, in good conscience, to ascribe anything more than an interpretive-pedagogical-"neo-metaphysical" – i.e., drained of physics – significance to the two thoughts Nietzsche held as his most important: the eternal return and the will to power (NP 210–1, 218–21, 224, 242).

If Nietzsche's "reach often exceeds his grasp" (NP 72–5), could it be that our own hesitant, self-doubting grasp not only falls short but actively curtails our reach – trapping us in a cycle of limitation? Could our under-extended interpretation inadvertently replicate the very constraints it seeks to overcome, pre-emptively narrowing our capacity to move beyond familiar frameworks and ensnaring both Nietzsche and ourselves in a self-reinforcing spiral of diminished possibility?

To truly "pursue Nietzsche" (NP 12), must we not go beyond refining inherited frameworks or deepening existing lines of interpretation? Should not such pursuit demand a reorientation – an effort to glimpse what Nietzsche himself could not yet name? What, if anything, lies beyond Nietzschean thought itself? Perhaps this could be the challenge awaiting Schacht's next

86 See, respectively, EH, Z 8; Nachlass 1883, 9[34], KSA 10.356; 13[3], KSA 10.445–54; and TI, Preface.

87 E.g., NKP 103, 252, 318, 322, and NP 224, 233, 242.

88 Schacht, *Nietzsche*, and Richard Schacht, *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*, Urbana, IL 1995.

project: to expand “comprehensive comprehension” and complete the trilogy (NP 246) – not merely extending Nietzsche’s legacy but propelling it into uncharted terrain. *Nietzsche Unscripted* […], perhaps?

Epilogue: The Precipice, the Yes, and the Nietzschean Reader

Nietzsche’s readers must remain vigilant against the temptation to conflate interpretive rigor with ascetic self-flagellation. Guard against the scholar’s excessive obsession with slow, laborious exegesis – a secularized piety that mistakes textual rehashing for profundity. Nietzsche’s work does not invite passive contemplation but demands active engagement, resisting the ossifying tendencies of scholarship that seeks to reduce his volatile thought into sterile taxonomies and digestible axioms. The academic machinery has long been in motion: its pliable instruments dissecting textual cadavers with surgical precision, mistaking vivisection for insight. Such exegesis methodically calcifies rebellion into canon, cloaks itself in blissful ignorance while dismissing urgency, reduces gravity to footnotes, and archives lightning strikes as weather reports.[89] What once scorched the page risks becoming a specimen under glass, labelled ‘contextualized,’ while their conferences echo with elegies for a fire they never felt. This machinery must be resisted as surely as it will persist. Let those who will continue to codify, categorize, and defang – “utopianists of an ideal discursive community” and “avatars of the philosophical bureaucracy assigned to transcendental and reflexive service” – knowing, deep down, that Nietzsche’s thought was never theirs to contain.[90]

Nietzsche did not write for the so-called “experts,” but for those rare souls who could, and would, understand him. Nietzsche’s texts remain landmines: detonating complacency, shattering hermeneutic chains, and demanding that we confront, rather than consume, the turbulent potential within. Nietzsche’s philosopher is destined to remain a “terrible explosive” – “the knower who constantly lives, *must live in the storm cloud of the greatest problems* and heaviest responsibilities” – is always juxtaposed to the “academic ‘ruminants’ and other professors of philosophy” (EH, UM 3, and GS 351). We have yet to cross the threshold: to learn *from* Nietzsche, not merely *about* him. The latter is the ruminant’s fate. In this light, the conversation about accessing Nietzsche’s meaning must *move beyond the ruminative interpretation* of his texts – constructing theories about Nietzsche’s this or that – and shift toward an understanding of what the Nietzschean experience would entail, and how it can help us interpret his writings, uncovering previously unseen layers of meaning and setting up new quandaries in the spirit of unyieldingly experimental “Dionysian yes to the world as it is” (Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492–3, and EH, BT 2).

The real question Nietzsche leaves us with is this: where do you go when there is nowhere left to go? How do you think without ground, stand in zero gravity, exist without anchorage? Having exposed reality as a game without rules, he demanded we play as if it mattered. The tension is irreducible: to will coherence into chaos while staring into the void’s implacable grin. Modernity’s unravelling – its epistemic fractures, its ecological gasps – is Nietzsche’s fever

89 Such was also Nietzsche’s premonition. See EH, Destiny 1, and NP 2.

90 Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies*, trans. Reginald Lilly, Bloomington, IN 2003, 513. See EH, Books 1.

dream made flesh. Yet his true provocation is *not* nihilism, but the unbearable lightness of our freedom: how to love a world that offers only questions. This is why he endures. This is the vertigo we instinctively confront in Nietzsche – not as paralysis, but as the space where becoming "who we are" begins. We stand at this edge not to retreat, but to learn how to move differently; to think beyond inherited structures; to navigate the abyss of becoming not as a void, but as the generative field from which the yet unthought futures must emerge.

Nietzsche always occupies the state of a precarious superposition – suspended between death by scholarship and the Dionysian brink of thought that dares us to think without ground. The collapse of this superposition is only ours to trigger: we can sustain it as a live wire of creation that pushes thought beyond its own limits, or execute the *Übermensch* with the rigour of a blunt interpretive object and soothe ourselves by naming it knowledge. But let there be no confusion: each time he dies, we will have wielded the weapon – each time with the "good conscience tied to a faulty vision" (A 9) and well-structured footnotes as our alibi.[91]

Bibliography

Ansell-Pearson, Keith: *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge 1994

Babich, Babette: "Schrödinger and Nietzsche on Life: The Eternal Recurrence of the Same" (2011), accessed on 17.02.2025 from https://fordham.bepress.com/phil_papers/7

Baldissone, Riccardo: "Materialism: A Caring Obituary," *Anthropocenes–Human, Inhuman, Posthuman* 2/1 (2022): https://doi.org/10.16997/ahip.1056

Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC 2007

Blanchot, Maurice: *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson, Minneapolis, MN 1993

Bohr, Niels: *Atomic Theory and the Description of Nature*, Cambridge 1934

Bohr, Niels: "On the Notions of Causality and Complementarity," *Science* 111/2873 (1950), 51–4

Born, Max: *The Born-Einstein Letters: Correspondence between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916–1955*, New York 1971

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

Canales, Jimena: *Bedeviled: A Shadow History of Demons in Science*, New Haven, CT 2020

Connolly, William E.: *Political Theory and Modernity*, Oxford 1988

Cropper, William H.: *Great Physicists: The Life and Times of Leading Physicists from Galileo to Hawking*, Oxford 2001

Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, New York 1983

Dombowsky, Don: "The Rhetoric of Legitimation," *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 26–45

Favrholtd, David: "Niels Bohr and Realism," in Jan Faye / Henry J. Folse (eds.), *Niels Bohr and Contemporary Philosophy*, Dordrecht 1994, 77–96

Haarhoff, T. J.: "The Return of Ancient Science," *Greece and Rome* 9/2 (1962), 128–33

Heisenberg, Werner: *Philosophic Problems of Quantum Physics*, London 1952

Heisenberg, Werner: *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, New York 1971

Heisenberg, Werner: *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, New York 1958

Loeb, Paul S.: "Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same," *Nietzsche-Studien* 50 (2021), 70–101

Petersen, Aage: "The Philosophy of Niels Bohr," *Bulletin of the Atomic Scientists* 19/7 (1963), 8–14

91 See Z II, Redemption; Z III, Tablets 26; and TI, Morality 3.

Plotnitsky, Arkady: *Complementarity: Anti-Epistemology After Bohr and Derrida*, Durham 1994
Plotnitsky, Arkady: *Epistemology and Probability*, New York 2010
Plotnitsky, Arkady: "In Our Mind's Eye: Thinkable and Unthinkable, and Classical and Quantum in Fundamental Physics, with Schrödinger's Cat Experiment," *Entropy* 26/5 (2024): https://doi.org/10.3390/e26050418, 1–49
Schacht, Richard: *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*, Urbana, IL 1995
Schacht, Richard: *Nietzsche*, London 1983
Schmitt, Carl: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Chicago, IL 1985
Schmitt, Carl: *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, Chicago, IL 1996
Schrödinger, Erwin: *Nature and the Greeks*, Cambridge 1954
Schürmann, Reiner: *Broken Hegemonies*, trans. Reginald Lilly, Bloomington, IN 2003
Turner, William: *History of Philosophy*, Boston 1903

Aldo Venturelli

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

1. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Menschliches, Allzumenschliches I“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 2/1. Berlin / Boston: De Gruyter 2025, XVII + 1104 S., ISBN 978-3110292817.
2. Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches „Der Wanderer und sein Schatten“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 2/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2024, XIX + 625 S., ISBN 978-3111056593.
3. Katharina Grätz, *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra I und II“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 4/1. Berlin / Boston: De Gruyter 2023, XXII + 970 S., ISBN 978-3110293050.
4. Katharina Grätz, *Kommentar zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra III und IV“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 4/2. Berlin / Boston: De Gruyter 2023, XX + 981 S., ISBN 978-3110293067.
5. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 5/2. Berlin / Boston: De Gruyter 2019, XVII + 723 S., ISBN 978-3110293081.

Abstract: Historical and Critical Commentary on Friedrich Nietzsche's Works. After almost fourteen years, the critical commentaries of Nietzsche's published works is close to completion. Focused on a philologically detailed historical reconstruction of his published works, these critical commentaries, initially intended and extremely useful as a reference work, allow for a new and systematic overview of available scholarship, but they also open the door to new interpretations of Nietzsche's works. Offering a substantially more detailed view of the different versions of these texts than the KGW or KSA, the critical commentaries underscore the open nature of Nietzsche's thinking, clearly showing that each text, even after publication, always remains a work in progress. As Nietzsche's published works proceed, they are marked by a continual self-reflection and an approach to philosophy that focuses on asking questions rather than on solving specific problems, thus integrating the reader into the process of philosophical thinking. As such, the commentaries clearly highlight that Nietzsche foregrounds the performative dimension of philosophical reflection.

Keywords: Nietzsche commentary, *Human, All Too Human*, *Thus Spoke Zarathustra, On the Genealogy of Morality*

Prof. Dr. Aldo Venturelli, Universität Urbino, Via Aurelio Saffi 2, 61029 Urbino, Italien,
E-Mail: aldo.venturelli.70@gmail.com

Nietzsche-Studien 54 (2025), 354–363 Published online August 19, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. CC BY This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0022

Mit Erscheinen der beiden Bände 2/1 geht der monumentale *Historische und kritische Kommentar* (= NK), herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, seinem Abschluss entgegen. Die Veröffentlichung des noch fehlenden Bandes NK 2/2 zu den *Vermischten Meinungen und Sprüchen* (1879), der von Katharina Grätz besorgt wird, ist für 2026 angekündigt. Die Publikation des *Kommentars* begann im Jahr 2012 auf Initiative des 2020 verstorbenen Jochen Schmidt, Herausgeber des ersten Bandes zur *Geburt der Tragödie* (1872), der 2012 erschien. Dem ersten Band war eine *Allgemeine Einleitung* vorangestellt, verfasst von Schmidt in Zusammenarbeit mit Barbara Neymeyr und Andreas Urs Sommer. Sommer, der für den ebenfalls 2012 erschienenen Kommentar zu *Der Fall Wagner* (1888) und zur *Götzen-Dämmerung* (1889) verantwortlich zeichnete, war bekanntlich der Hauptherausgeber des ganzen Werkes. Neben den hier besprochenen Bänden verdanken sich ihm alle Bände des *Kommentars* zu Nietzsches Werken ab *Jenseits von Gut und Böse* (1886). Neymeyr besorgte die Bände zu den *Unzeitgemässen Betrachtungen* (1873–76), Schmidt, gemeinsam mit Kaufmann, den Band zur *Morgenröthe* (1881), Sarah Scheibenberger den zu *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873) und Kaufmann zudem den Band zu *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–87). Insgesamt besteht dieser *Kommentar* somit aus sechs Bänden, unterteilt in 16 Halbbände. Das imposante Werk, das zweifellos einen grundlegenden Beitrag für die Nietzsche-Forschung und ihre künftige Entwicklung darstellt, wird so dank der Arbeit eines höchst effizienten, eingespielten Teams an der Universität Freiburg/Br. nach rund 14 Jahren abgeschlossen sein. Neben den bereits erwähnten Autorinnen und Autoren haben zahlreiche weitere qualifizierte Mitarbeiter ihren Beitrag geleistet, deren Namen in den Vorworten zu den einzelnen Bänden angeführt sind. Parallel zur internen Arbeit im Team wurde zudem ein breites internationales Netzwerk mit anderen Forschungszentren, die im Bereich der Nietzsche-Forschung tätig sind, aufgebaut. Auch dieser keineswegs nebensächliche Aspekt wird in den Vorworten unterstrichen.

Die Ziele, die der *Kommentar* erreichen möchte, sind in der erwähnten *Allgemeinen Einleitung* beschrieben und werden auch von Sommer in seinem Vorwort zu NK 2/1 wirkungsvoll dargelegt. Der *Kommentar*, der sämtliche von Nietzsche publizierten „oder zur Publikation vorbereiteten" Schriften betrifft, wie Sommer sie definiert, möchte den Lesern „möglichst viele Türen, gelegentlich auch Schleichwege zu den Texten" (NK 2/1.1, VII) öffnen. Er hofft, dieses Ziel durch die sorgfältige Rekonstruktion der Entstehung der einzelnen Werke des Philosophen und ihrer Abhängigkeit von anderen Werken erreichen zu können, die Nietzsche unter bestimmten Umständen las und auf originelle Weise verarbeitete, bis sie umgewandelt in seine eigene Reflexion eingingen. Durch diese Arbeit der Umwandlung und Anverwandlung, die von den Autorinnen und Autoren der einzelnen *Kommentar*-Bände gemäß ihrem jeweiligen „Temperament" untersucht wird, präsentieren sich die Texte Nietzsches nach Ansicht von Sommer als Kompositionen und „Aggregatzustände".

Alle Bände des *Kommentars* haben den gleichen Aufbau: Auf einen Überblickskommentar, der in die jeweils behandelten Werke einführt, folgt ein reich gegliederter, ausführlicher Stellenkommentar, in dem die verschiedenen Abschnitte oder Kapitel der Werke untersucht werden. An diese beiden Hauptabteilungen jedes Bandes schließen eine umfängliche, aktualisierte Bibliografie, ein detailliertes Sach- und Begriffsregister und ein Personenregister an. Auch die Überblickskommentare weisen – bei aller Unterschiedlichkeit aufgrund der spezifischen Merkmale des jeweiligen Werkes und der einzelnen Herausgeberentscheidungen – eine vergleichbare Struktur auf. Sie gehen auf die Entstehung der betreffenden Werke, auf ihre Publikationsgeschichte, ihren Ort innerhalb von Nietzsches Gesamtwerk, auf die Quellen und Lektüren, die ihnen vorausgegangen sind und die ihre Abfassung begleitet haben, schließlich auf ihren Inhalt, ihre stilistischen Hauptmerkmale und ihre Wirkungsgeschichte ein. Vor allem in NK 4, aber in geringerem Umfang auch in den übrigen Bänden ist der Untersuchung der ein-

zelnen Kapitel bzw. Abschnitte oder Aphorismen ihrerseits eine mehr oder weniger umfängliche Einleitung zu dem dann folgenden Kommentar der einzelnen Stellen vorangestellt.

Obgleich der *Kommentar* hauptsächlich ein Nachschlagewerk ist, das sich auf die Untersuchung einzelner Kapitel oder Aphorismen eines bestimmten Nietzsche-Werks richtet, ist dieser Gesamtaufbau der einzelnen Bände dennoch grundlegend, um die großen Potenzialitäten des *Kommentars* zu erfassen. Er bietet nämlich eine wahre Neusystematisierung der Nietzsche-Forschung, wie sie sich derzeit darstellt. In erster Linie zieht der *Kommentar* nicht nur durch die beigefügte sorgfältige Bibliografie, sondern auch durch deren konstante Heranziehung in den einzelnen Beiträgen zusammenhängend und systematisch Bilanz. In zweiter Linie gelingt es ihm aufgrund der Berücksichtigung der vielfältigen genannten Aspekte – wie Interpretationen, Quellen, Lektüren und Briefzeugnisse – bei der Analyse der jeweiligen Textstellen, neue Möglichkeiten der Interpretation von Nietzsches Werken und der darin behandelten Themen zu erschließen.

Bevor ich in der Besprechung der hier berücksichtigten Bände des *Kommentars* fortfahre, möchte ich kurz auf die Beziehung zwischen diesem und den bisher erschienenen Nachberichten zu den verschiedenen Abteilungen der *Kritischen Gesamtausgabe* eingehen. Ganz gewiss ersetzt der *Kommentar* die Nachberichte nicht, auch weil er ausschließlich die veröffentlichten Werke Nietzsches betrifft, den Nachlass hingegen nicht einbezieht. Er ergänzt die Nachberichte jedoch, bereichert sie und vervollständigt sie in einigen Fällen. Diese Beziehung zwischen *Kommentar* und Nachberichten weist im Übrigen je nach Band unterschiedliche Merkmale auf: Der letzte erschienene Band, NK 2/1, stützt sich beispielsweise auf eine viel breitere philologische Basis als die früheren Bände, weil Sommer in diesem Fall eng mit Paolo D'Iorio und dem von ihm geleiteten Institut zusammengearbeitet hat, das die *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe* (DFGA), die auf der Grundlage von Nietzsches Manuskripten aus den Archiven der Klassik Stiftung Weimar realisiert wurde, fast vollendet hat (NK 2/1.1, VIII). Zum Teil galt dies auch im Falle des Bandes NK 2/3, der kurz vor NK 2/1 erschien, allerdings in indirekterer Form, denn Kaufmann zog vor allem das *dossier génétique* heran, das von D'Iorio und seinen Mitarbeitern nach der DFGA erstellt wurde (NK 2/3, VII). Man sollte nicht vergessen, dass Montinari den Nachbericht zur vierten Abteilung schon 1969, das heißt in den Anfangsjahren der KGW, veröffentlichte. Sebastian Kaufmann geht in seinem Vorwort ausführlich auf Montinaris problematische Unterscheidung zwischen Vorstufe und Fragment und auf die breite Bedeutung der von ihm so genannten Vorarbeiten zu einem bestimmten Werk ein, ohne weiter zwischen Reinschriften, Druckmanuskript und Korrekturbogen zu unterscheiden (NK 2/3, VII). Andreas Urs Sommer stellt in seinem Vorwort ähnliche Betrachtungen an und hebt folglich hervor, dass NK 2/1 mehr Textvarianten wiedergibt als der besagte Nachbericht (NK 2/1.1, VIII). Die Ausweitung der philologischen Basis, auf die sich der entsprechende Kommentar stützt, hat in diesen Bänden demnach ein größeres Gewicht erlangt als in den früher erschienenen. Katharina Grätz weist hingegen darauf hin, dass der Nachbericht zu *Also sprach Zarathustra* (1883–85), an dem Marie-Luise Haase mit großer Sorgfalt gearbeitet hat, bei der Entstehung der entsprechenden *Kommentar*-Bände von entscheidender Bedeutung war. Ihr Lob dieses Nachberichts ist auch eine gebührende Würdigung einer Wissenschaftlerin, die – 2022 verstorben – von Anfang an eine der engsten Mitarbeiterinnen Montinaris bei der Herausgabe der KGW war und mit ihrer stillen, konstanten Arbeit bedeutend zur KGW und zur Nietzsche-Forschung beigetragen hat (NK 4/1, X). Die Bedeutung der neunten Abteilung der KGW für ein genaueres Verständnis der Entstehung der *Genealogie der Moral* (1887) wird dagegen von Sommer im entsprechenden *Kommentar*-Band unterstrichen (NK 5/2, 18). In diesem Fall stellte die Wiedergabe eines Fragments von 1886/87 in der neunten Abteilung die Vorstellung in Frage, dass Nietzsche die *Genealogie* von Anfang an als ein aus drei Abhandlungen bestehendes Werk konzipiert habe. Gleichzeitig wird durch die Transkription eines

weiteren Fragments deutlich, dass Nietzsche eine mögliche Fortsetzung in weiteren Abhandlungen angedacht hatte (NK 5/2, 18).

Durch die Rekonstruktionen des *Kommentars* wird der kennzeichnende *offene* Charakter von Nietzsches Werken bestätigt: Fast immer entstanden sie ohne eine vorbestimmte Idee und nahmen nach und nach als Momente eines fortwährenden *work in progress* Gestalt an, das auch nach der Veröffentlichung der einzelnen Bücher fortgesetzt werden konnte. Dieses Merkmal ist in *Also sprach Zarathustra* besonders offensichtlich, vor allem was den vierten Teil anbelangt (NK 4/1, 4–10 und NK 4/2, 409–419). Aber es betrifft auch *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80), das erst in der Zweitausgabe die Form eines einzigen, aus zwei Bänden bestehenden Buches erlangte. Die Betrachtungen von Kaufmann über die besonderen Charakteristika von *Der Wanderer und sein Schatten* (1880), den Nietzsche im Unterschied zu den *Vermischten Meinungen und Sprüchen* anfänglich nicht als Fortsetzung von *Menschliches, Allzumenschliches*, sondern als ein eigenständiges Werk ansah, sind diesbezüglich sehr erhellend (NK 2/3, 7–10). Auf die Möglichkeit einer Fortsetzung von *Zur Genealogie der Moral* wurde bereits hingewiesen. Dieser offene Charakter von Nietzsches Werken ist auch für das Verständnis der – nicht selten unmerklichen – Beziehungen zwischen den Texten von Bedeutung. Sommer zeichnet die lange, komplexe Entstehung von *Menschliches, Allzumenschliches* nach, die sich von Nietzsches eigener Rekonstruktion stark unterscheidet. So wird der Zusammenhang mit Aufzeichnungen verdeutlicht, die bereits auf die Jahre 1875 und 1876 zurückgehen und anfänglich die Abfassung einer fünften *Unzeitgemässen Betrachtung* über den Freigeist vorsahen. Dadurch treten enge Wechselbeziehungen zwischen dem neuen in Entstehung befindlichen Text und der vierten *Betrachtung* über Wagner zutage. Besonders aufschlussreich sind ferner die Beziehungen zwischen Nietzsches Vorlesungen über die *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* von 1872/73 und einigen entscheidenden Themen von *Menschliches, Allzumenschliches*. Dagegen entstand *Der Wanderer und sein Schatten* fast unvermittelt im Sommer 1879, den Nietzsche in St. Moritz verbrachte. Auch in diesem Fall sind die Verbindungen zu *Menschliches, Allzumenschliches* jedoch offensichtlich, vor allem in der verborgenen Struktur des Werkes, die sich an den neun Hauptstücken des ersten aphoristischen Werks orientiert. Gleichzeitig unterstreicht die anfängliche Betrachtung des neuen Werkes als eigenständiger Text – und nicht als Fortsetzung oder Anhang von *Menschliches, Allzumenschliches* – die Nähe von *Der Wanderer und sein Schatten* zur *Morgenröthe*. Auch der erste Teil von *Also sprach Zarathustra* hat weit zurückreichende Wurzeln, die auf den Herbst 1881 zurückgehen und eng mit der Entstehung von *Die fröhliche Wissenschaft* zusammenhängen. Das ganze Buch in seinen ersten drei Teilen kristallisierte sich nach und nach in Art des besagten *work in progress* heraus und blieb in verschiedener Hinsicht ein nie endgültig abgeschlossenes Werk, das für weitere Fortsetzungen offen war. *Zur Genealogie der Moral*, wenngleich kein Ergebnis einer langen Entstehung, hängt geradezu programmatisch mit *Jenseits von Gut und Böse* zusammen und verweist in den ersten beiden Abhandlungen auf die kritische Auseinandersetzung mit den Thesen, die Paul Rée 1877 in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* vertrat. Die oben angeführte Hypothese einer möglichen Fortsetzung in weiteren Abhandlungen verdeutlicht überdies die Beziehungen von *Zur Genealogie der Moral* mit dem späteren *Der Antichrist* (1888).

So erlangt Nietzsches Reflexion als Ganze durch die sorgfältigen Rekonstruktionen des Nietzsche-*Kommentars*, der oft bereits bekannte Aspekte aufgreift und neu ordnet, sie zugleich jedoch durch neue Beobachtungen ergänzt, eine neue Transparenz und spezifische Fluidität. Dies spiegelt sich in erster Linie in den wichtigsten Stilmerkmalen der untersuchten Werke wider. Sowohl Sommer als auch Kaufmann heben – argumentativ begründet – hervor, dass „eine differenzierte Betrachtung der formalen Vielfalt dessen, was Nietzsche pauschal ‚Aphorismen' nennt", erforderlich sei (NK 2/3, 21), denn oft verwandeln sich die Aphorismen in Selbstgespräche oder in kurze Dialoge oder Erzählungen (NK 2/1.1, 15). Außerdem besteht eine

ständige Oszillation zwischen ‚Aphorismus' und ‚Sentenz', auf die insbesondere Kaufmann anhand einer Analyse der verschiedenen diesbezüglichen Interpretationen in der jüngeren Nietzsche-Forschung eingeht (NK 2/3, 16–22). In mancherlei Hinsicht würde eine präzisere Definition dessen, was Nietzsche in den beiden Bänden von *Menschliches, Allzumenschliches* verwirklicht hat, „Gedanken-Sammlung" lauten – eine Bezeichnung, die Nietzsche selbst bisweilen verwendet hat. Dies kennzeichnet Nietzsche, so Sommer, als einen „philosophischen Künstler", der im aphoristischen Schreiben die seinem Denken am besten entsprechende philosophische Form fand. Zu den wichtigsten Aspekten dieser philosophischen Form zählt Sommer die Möglichkeit einer fortwährenden Selbstreflexion, das Überwiegen einer Philosophie, die vor allem als Fähigkeit, Fragen zu stellen, statt Antworten zu geben, begriffen wird, ferner die Einbeziehung des Lesers als eines aktiven Teilnehmers am Denkprozess und folglich die Überwindung einer vermeintlichen „Linearität des Denkens" (NK 2/1.1, 16 f.).

Katharina Grätz arbeitet „zwei konträre Grundbewegungen" in *Also sprach Zarathustra* heraus: Der Rückgriff auf archaische Sprachformen geht mit innovativen Sprachexperimenten einher, die eine anhaltende Reflexion über die Grenzen von Sprache einbeziehen (NK 4/1, 27–30). Diese beiden entgegengesetzten Tendenzen machen die Verortung innerhalb einer bestimmten literarischen Gattung schwierig. Die Form schwankt nicht allein zwischen „Philosophie und Dichtung, Lehre und Fiktion, sondern auch zwischen den drei Großgattungen Epik, Lyrik und Dramatik" (NK 4/1, 31). Allgemeiner gesprochen, wird in *Also sprach Zarathustra* die Dichotomie zwischen Prosa und Poesie in Frage gestellt, sodass das Werk ein Modell „gelungener Fusionierung von Vers und Prosa im Stil erhabener Sprache" darstellt. Auch in dieser Hinsicht weist *Also sprach Zarathustra* trotz des Erzählrahmens viele Affinitäten mit der aphoristischen Form der früheren Werke auf. Daher ist die Gesamtstruktur durch ein „Zusammenspiel integrierender und desintegrierender Tendenzen" (NK 4/1, 34) geprägt. *Zur Genealogie der Moral* präsentiert sich dagegen fast als Rückkehr zu einer klassischen Form der philosophischen Abhandlung, doch ist diese Rückkehr nur Schein. Der polemische Charakter des Werkes überwiegt die sachliche und besonnene Analyse der behandelten Fragen und die logische Folgerichtigkeit der Argumentation ist mehr behauptet als umgesetzt. Außerdem ist das Werk durch eine betonte Emotionalisierung geprägt. Es werden mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben, der Leser wird fortwährend angerufen, aber gleichzeitig wird ihm kein autonomer Raum zugestanden, um über die jeweiligen Probleme nachdenken zu können (NK 5/2, 19–22). Im Grunde wird die philosophische Reflexion auch in diesem Werk ‚inszeniert', bis sie sich fast in eine dramatische Fiktion verwandelt.

Viele weitere wichtige Aspekte der Überblickskommentare zu den einzelnen Bänden ließen sich anführen, insbesondere bezüglich der jeweiligen Quellen und Lektüren Nietzsches oder in Bezug auf die Rezeptionsgeschichte. Doch wie bereits gesagt, besteht die Funktion des *Kommentars* vor allem in der eingehenden Untersuchung der einzelnen Stellen der Werke. Eine Rezension muss sich zwangsläufig auf eine begrenzte Stichprobe dieser Einzelkommentare beschränken, in der Hoffnung, dass eine solche Auswahl bei aller Begrenztheit nützliche Hinweise liefern kann, um die grundlegende Bedeutung dieses Nietzsche-*Kommentars* genauer zu verstehen und ihn fruchtbringend zu nutzen. Für die Stichprobe wurden einige Aphorismen und Stellen aus den untersuchten Werken ausgewählt, die sich vorwiegend mit Goethe und allgemeiner mit der Funktion der Kunst und Poesie befassen.

Beginnen wir also bei Sommers Analyse von MA I 221 (NK 2/1.1, 534–542). In einem kurzen einleitenden Überblick wird das Hauptthema dieses Aphorismus umrissen: die Entfesselung der Künste, die zur Aufgabe jeder künstlerischen Regel führt und daher in ein sinnloses ästhetisches Experimentieren ausartet. Dieses allgemeine Thema wird hauptsächlich anhand der Beispiele Goethe, Byron und Voltaire entwickelt. Nach Sommers Ansicht ist dieser Aphorismus selbst ein Beispiel der literarischen Formlosigkeit und vermag die These, die er belegen will,

nicht angemessen darzulegen. Er schwankt zwischen Goethes Idee des Kunstwerks als einer Umgestaltung früherer dichterischer Motive und dem modernen ‚Naturalismus', dem es nicht gelingt, seine Themen auf präzise künstlerische Regeln zurückzuführen. Auf diese allgemeine Einleitung folgt dann der detaillierte Kommentar zu den einzelnen Stellen des Aphorismus, der viele Informationen zu der von Albert Brenner verfassten „Reinschrift" und zu den verschiedenen Varianten und Korrekturen enthält, die Nietzsche oder Heinrich Köselitz in das Druckmanuskript eingearbeitet haben. Diese Informationen erhellen nicht nur die Entstehung des Aphorismus, sondern auch bestimmte Verweise – etwa den auf Wagner –, die Nietzsche in der Endfassung fallen ließ. Präzise und erschöpfend wird zudem auf die Interpretationen des Aphorismus in der jüngeren Nietzsche-Forschung Bezug genommen. Die umfassende Rekonstruktion der von Nietzsche in dem Aphorismus herangezogenen Quellen und der Weise, in der er sie verwendete, ist von großem Belang. Beispielsweise wird die Bezugnahme auf die „Gorgianischen Figuren" vor dem Hintergrund sowohl der Vorlesungen, die Nietzsche im Studienjahr 1872/73 über die *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* hielt, als auch bestimmter Passagen der früheren Abhandlung *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihr Wettkampf* (1870) eingehend erörtert.

Die in dem Aphorismus enthaltenen Bemerkungen zu Lessing werden von Sommer mit Recht auf Kenntnisse zurückgeführt, die der junge Nietzsche während seiner Schulzeit in Pforta bei August Koberstein erworben hatte, auch wenn eine spätere Lektüre des *Grundrisses der Geschichte der deutschen National-Literatur* (1827) seines einstigen Lehrers als unwahrscheinlich erscheint. Den Hinweis auf Voltaires Tragödie *Le fanatisme, ou Mahomet le Prophète* (1741), der in dem Aphorismus eine zentrale Rolle spielt, führt Sommer auf Goethes Übersetzung des Textes und nicht auf das Original zurück. Die Tragödie Voltaires war zudem eine der gemeinsamen Lektüren Nietzsches und der übrigen Gäste während des Aufenthalts in Sorrento 1876/77, und Nietzsches Kenntnis der Tragödie war mit Sicherheit erheblich durch seine Vertrautheit mit Hermann Hettners *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* (1860) beeinflusst. Die von Goethe verwendete Quelle wird sorgfältig überprüft, und auch in diesem Fall – wie bei dem Hinweis auf Schiller – spürt der Verfasser einen Nachklang an den Unterricht von Koberstein auf. Eine weitere Präzisierung im Vergleich zum Nachbericht Montinaris betrifft die Quelle des Byron-Zitats, die Sommer an einem Band von Eduard Engel statt an einer direkten Lektüre des Briefwechsels des englischen Dichters festmacht.

Kommen wir nun zu Sebastian Kaufmanns Kommentar zu MA II, WS 125 über die Frage *Giebt es „deutsche Klassiker"?* (NK 2/3, 285–293). Der einleitende Überblick ist in diesem Fall größtenteils der Reinschrift dieses Aphorismus gewidmet, die jetzt durch die von Paolo D'Iorio herausgegebene digitale Edition verfügbar ist. Diese Fassung wurde in einigen Punkten von Nietzsche abgeändert. In seinem Kommentar zu den Einzelstellen nimmt Kaufmann außerdem einen weiteren Vergleich zwischen dem in der KGW und der KSA wiedergegebenen und dem seinerzeit in der Großoktav-Ausgabe veröffentlichten Text vor. Was die von Nietzsche in diesem Aphorismus benutzten Quellen angeht, knüpft der Autor an die von Montinari in seinem Nachbericht geleistete Arbeit an, überprüft sie aber gleichzeitig – auch anhand der jüngsten Forschung – und nimmt einige bedeutende Ergänzungen vor. Dadurch erlangt das Hauptthema des Aphorismus klarere Konturen: Die Vorstellung von „Klassikern", auf die Nietzsche Bezug nimmt, ist vorwiegend die von Sainte-Beuve in seinen *Cahiers* (1876) formulierte. Der Hinweis auf die Funktion, die den deutschen Buchhändlern weiterhin bei der Definition der Klassiker zukommt, wird vor dem Hintergrund jüngerer Untersuchungen von Daniel Fulda zum deutschen Buchmarkt des 18. Jahrhunderts erläutert, während die Forschungen von Reinhart Meyer-Kalkus zur Geschichte der literarischen Vortragskunst von Kaufmann herangezogen werden, um die Bezugnahme auf Schiller zu klären, dessen Werke in den Schulplänen der deutschen Gymnasien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine grundlegende Rolle

spielten. Zusammen mit den Erkenntnissen Montinaris – zum Beispiel hinsichtlich der Kritik Lichtenbergs an Herder – und den zahlreichen Verweisen auf andere Aphorismen Nietzsches zu ähnlichen Themen verleihen diese Einzelheiten dem ganzen Aphorismus, der zwischen Reflexionen allgemeiner Art und kontingenten Betrachtungen zu zeitgenössischen Phänomenen schwankt, eine größere Lebendigkeit. Ebenso wirft Kaufmann neues Licht auf das Hauptthema des Aphorismus, in dem es um den überzeitlichen Ort von Goethes Werk im Kontext der deutschen Literatur seiner Zeit geht. In diesem Fall greift der Verfasser Ausführungen von Mario Zanucchi zur Goethe-Rezeption Nietzsches auf. Die Idee des Klassikers verbindet sich unmittelbar mit Goethes Auffassung der Weltliteratur, erlangt jedoch gleichzeitig eine betont übernationale Konnotation. So verwandelte Nietzsche in den Schlussfolgerungen von MA II, WS 125 die goethesche Auffassung der Weltliteratur in die Utopie eines kosmopolitischen „Europa der Klassiker" im Gegensatz zur nationalistischen Vision eines „Europa der Völker". Nach Ansicht von Kaufmann stellt diese Utopie Nietzsches allerdings eine bedeutende Begrenzung des universellen Charakters der goetheschen Auffassung dar, weil sie auf eine ausschließlich europäische Perspektive beschränkt bleibt.

Der umfängliche Kommentar, den Katharina Grätz dem Kapitel *Von den Dichtern* aus dem zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra* (NK 4/1, 736–758) widmet, beginnt mit einem langen Überblick über das betreffende Kapitel, in dem die Autorin drei grundlegende Teile unterscheidet. Der erste endet mit der resignierten Feststellung des Protagonisten, er sei der Dichter müde; der nach einer kurzen Pause beginnende zweite setzt die Kritik an den Dichtern in einer anderen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufgespannten zeitlichen Perspektive fort, doch ist diese Kritik laut Grätz von einer anderen Haltung Zarathustras geprägt, der jetzt keine absoluten, sondern differenziertere Urteile fällt; im dritten Teil schließlich richtet sich Zarathustra unter Verwendung poetischer Mittel wie Metaphern an die Dichter, d. h. die Zielscheibe seiner Kritik. Dadurch wird ein Grundmerkmal dieses Kapitels unterstrichen: In seine Kritik des lügenhaften Charakters der Dichtung bezieht Zarathustra nämlich sich selbst als Dichter ein. Folglich kennzeichnen die Selbstreflexivität und Selbstinfragestellung das ganze Kapitel und schließen auch die Konzeption des Übermenschen ein. Zarathustra betrachtet sie als eine Erfindung der auf Täuschung und Lüge beruhenden Vorstellung der Dichter, genau wie die Schaffung von Göttern. Auf Grundlage zahlreicher Interpretationen dieser Stelle hebt Grätz hervor, dass dieser Punkt nicht nur innerhalb des besagten Kapitels, sondern innerhalb des ganzen Buches von besonderer Bedeutung ist. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund anderer Fragmente aus dem Nachlass ist sie allerdings der Meinung, dass die Konzeption des Übermenschen von Nietzsche nicht in dem ganzen Buch in Frage gestellt wird, wenngleich sie teilweise an Bedeutung verliert. Die Selbstreflexivität spiegelt sich auch in der Hypothese wider, die Grätz zufolge im zweiten Teil des Kapitels formuliert wird, nämlich die Hypothese, dass eine andere Form von Dichtung denkbar sei: eine Dichtung, die tatsächlich fähig wäre, zur Wurzel und zum Grund des Seins vorzudringen, die von einer echten Leidenschaft bewegt wäre und die einen höheren Grad der Reinheit zu erreichen und eine neue Beziehung zur Zeit herzustellen vermöchte. Eine solche höhere Form der Dichtung könnte in ihrem Glanz die „Perle" enthüllen, die sich in ihr verbirgt, und sie von jeder unangemessenen Kommunikationsform – wie etwa der „gesalzene Schleim" jeder repetitiven Agitationsrhetorik – klar abgrenzen. Im Grunde kennzeichnet diese andere Form der Dichtung bereits die Gleichnisse, mit denen Zarathustra sich am Ende des Kapitels erneut an die Dichter wendet: Grätz gelingt eine sehr überzeugende Deutung des rätselhaften Kontrasts zwischen „Pfau" und „Büffel", mit dem das Kapitel abschließt.

Der Kommentar zu den einzelnen Stellen konzentriert sich in erster Linie auf die Intertextualität, auf der Zarathustras Sprache zum Großteil gründet. Dabei kommt der Beziehung, die Nietzsche zu den Schlussversen des *Chorus mysticus* im zweiten Teil des *Faust* (1808–32)

herstellt, besondere Bedeutung zu. Die Verfasserin knüpft an die Untersuchung des Kapitels durch Claus Zittel in einem Aufsatz von 1997 an,[1] verifiziert dessen Interpretation jedoch sowohl anhand des Nietzsche-Textes wie durch die Einbeziehung anderer Beiträge der Nietzsche-Forschung. Grätz ermittelt sechs Stellen des Kapitels, alle im ersten Teil, an denen Nietzsche diese Verse mit zahlreichen Variationen und wiederholten Anspielungen sehr kritisch aufgreift. Scharfsinnig führt sie aus, wie Nietzsche Goethes Originaltext radikal demontiert, das, was bei Goethe eine einzige syntaktische Einheit bildet, auseinandernimmt und durch diese Teilungen eine andere Abfolge im Vergleich zum Originaltext schafft, bis eine gezielte Banalisierung von Goethes Versen erreicht wird. Gerade aufgrund des ‚kanonischen' Charakters von Goethes *Faust* erweist sich diese Demontage als eines der wichtigsten Werkzeuge Nietzsches, um seine Kritik an den Formen des ästhetischen und poetischen Ausdrucks vorzubringen. Wie Grätz zu Recht feststellt, richtet sich diese Kritik nicht allein gegen Goethe, sondern bezieht unter anderem Plato und die ganze platonische und neuplatonische Tradition – das heißt jede Form von Idealismus – ein.

Bei einer ersten Lektüre scheint *Zur Genealogie der Moral* keine bedeutenden Bezüge zu Goethe zu enthalten, doch die sorgfältigen Register, die jeden Kommentar-Band abrunden, gestatten es, auch Bezüge, die oft nur in indirekter Form vorkommen, aufzufinden. Ein wichtiger Hinweis findet sich in einem Passus in GM III 4, wo Nietzsche auf die grundlegende Unterscheidung zwischen dem Künstler und der fiktiven Person, die er geschaffen hat, eingeht. Als wesentliche Beispiele für diese Unterscheidung nennt er Homer in seiner Beziehung zu Achilles und Goethe in der zu Faust, wobei der Hinweis auf Homer und Goethe in diesem Abschnitt polemisch der Beziehung Wagners zu seiner Figur des Parsifal entgegengesetzt wird. In seinem Kommentar verweist Sommer auf MA I 211 mit der Überschrift *Achilles und Homer* (NK 5/2, 412–416), in dem jedoch bedeutenderweise jede Bezugnahme auf Goethe fehlt. Die Einbeziehung Goethes in diesem Zusammenhang lässt sich auf zweierlei Weise interpretieren: zum einen als implizite Kritik an Goethe und namentlich am *Faust*, zum anderen jedoch als ein weiterer Hinweis auf den Gegensatz zwischen Goethe und Wagner, der sich zusehends als eine Konstante in Nietzsches ästhetischer Reflexion herausschält. Jedenfalls macht der Vergleich mit *Menschliches, Allzumenschliches* die in diesem Abschnitt der *Genealogie der Moral* angestellte Überlegung noch klarer und belegt außerdem erneut, dass viele Grundthemen seines Denkens fast ununterbrochen vorhanden sind und in unzähligen Variationen in verschiedenen Zusammenhängen wiederkehren. Überdies wird ein weiteres Grundmerkmal der *Genealogie* deutlich, das sich in den letzten Werken von 1888 verstärkt, nämlich eine mitunter aufs Äußerste zugespitzte Verdichtung des Gedankens sowie des Stils, in dem Nietzsche ihm Ausdruck zu geben versucht. So kann der Vergleich mit früheren Werken – wie an dieser Stelle im Nietzsche-*Kommentar* – das feine Gewebe zutage fördern, das die Endfassung von *Zur Genealogie der Moral* oft gänzlich verbirgt.

Ein weiterer aufschlussreicher und fast überraschender Bezug ist die von Sommer aufgestellte Hypothese, Nietzsche habe möglicherweise einen Band des *Goethe-Jahrbuchs* von 1882 gelesen, in dem ein Artikel von Heinrich Düntzer über Goethes Tragödienauffassung erschien.[2]

---

1 Claus Zittel, „Von den Dichtern. Quellenforschung versus Intertextualitätskonzepte, dargestellt anhand eines Kapitels aus Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*", in: Anton Schwob / Erwin Streitfeld / Karin Kranich-Hofbauer (Hg.), *Quelle – Text – Edition. Ergebnisse einer österreichisch-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz vom 28. Februar bis 3. März 1996*, Tübingen 1997, 315–331.

2 Heinrich Düntzer, „Goethes Ansicht über das Wesen der Tragödie", in: *Goethe-Jahrbuch* 3 (1882), 132–158.

In diesem Artikel wurde eine Stelle aus dem Gespräch mit Eckermann vom 14. Februar 1830 wiedergegeben, die Nietzsche am Schluss von GM III 20 ausdrücklich erwähnt. In demselben Band erschien ein wichtiger Aufsatz von Erich Schmidt über *Faust und das sechzehnte Jahrhundert*,[3] dem Nietzsche – Sommer zufolge (NK 5/2, 452 f. und 545) – fast mit Sicherheit die luthersche Definition der Vernunft als einer „klugen Hur" entnahm, die in GM III 9 erscheint. Nietzsches Lektüre des besagten Bandes des *Goethe-Jahrbuchs* ist nicht belegt, doch konnte er den Aufsatz von Schmidt auch in dessen Buch *Charakteristiken* (1886) gelesen haben, von dem in der Bibliothek Chur, die Nietzsche 1887 während der Arbeit an *Zur Genealogie der Moral* besuchte, ein Exemplar aufbewahrt ist. Diese von Sommer reich dokumentierte Hypothese zeigt in jedem Fall, dass bestimmte von Nietzsche behandelte Themen auch in anderen Kontexten der zeitgenössischen kulturellen Debatte erörtert wurden. Außerdem verdeutlicht sie weitere wichtige Aspekte: Zum einen sind die Zitate in Nietzsches Werk oft indirekt und überschneiden sich – so kommt man von Erich Schmidt auf Goethe und von Goethe auf Luther; zum anderen war Nietzsches Interesse am *Faust*, trotz der scheinbar sehr kritischen Bewertung des Werkes, stets sehr groß.

Weitere Bezugnahmen auf Goethes Werk, die Sommer in seinem Kommentar ausfindig macht, verdeutlichen, dass Goethe immer ein grundlegender Bezugspunkt für Nietzsche blieb. Ein besonders überzeugendes Beispiel liefert das mögliche Zitat von einigen Ausdrücken, die Leonore in ihrem Gespräch mit Antonio im vierten Akt von Goethes *Torquato Tasso* (1790) über den Ruhm und die Gunst von Fürsten und Frauen verwendet – eben die Aspekte, vor denen jeder echte Philosoph sich zu hüten hat, wie es in GM III 8 heißt (NK 5/2, 447 f.). Wenn man anhand von Sommers Hinweisen (NK 2/1.2, 967) die ganze Kette der direkten und indirekten Zitate aus dem *Torquato Tasso* nachvollzieht, wird ersichtlich, wie tiefgehend Nietzsche sich mit diesem Drama auseinandergesetzt hat und dass er in der Beziehung zwischen Tasso und Antonio, wie Goethe sie meisterlich dargestellt hat, seine eigene konfliktreiche Beziehung zu Wagner spiegelte.

Sicher lassen sich aus dieser begrenzten Stichprobe keine allgemeinen Schlussfolgerungen über die Bedeutung des Nietzsche-*Kommentars* ziehen. Einige der eingangs genannten Merkmale werden jedoch durch die hier durchgeführten Untersuchungen bestätigt. Der *Kommentar* hat durch die Überprüfung und Ergänzung der wichtigsten Ergebnisse der KGW, einschließlich der Nachberichte, auf herausragende Weise eine umfassende Neusystematisierung der Nietzsche-Forschung geleistet. Die sorgfältige Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der letzten Jahre äußert sich nicht nur in den Stellenkommentaren, sondern findet auch in einer besonders umfänglichen und aktuellen Bibliografie ihren Niederschlag. Ein wichtiges Augenmerk des *Kommentars* gilt ferner der Quellenforschung – und allgemein dem Thema „Nietzsche als Leser" –, und diesbezüglich wurden verschiedene originelle und innovative Ergebnisse erzielt, die zur Erhellung entscheidender Aspekte der Nietzsche-Forschung beitragen. Durch die beeindruckende Forschungsarbeit, die ein besonders eingespieltes Team in einer relativ geringen Anzahl von Jahren geleistet hat, gewinnen der fließende und offene Charakter von Nietzsches Texten und die Komplexität der verwendeten sprachlichen und stilistischen Mittel an Deutlichkeit. Deshalb steht zu hoffen, dass der *Kommentar* die denkbar größte Verbreitung erfährt und zur Einleitung einer neuen Phase der Nietzsche-Forschung beitragen kann.

Aus dem Italienischen von Leonie Schröder

3 Erich Schmidt, „Zur Vorgeschichte des Goethe'schen Faust. II. Faust und das sechzehnte Jahrhundert", in: *Goethe-Jahrbuch* 3 (1882), 77–131.

Literaturverzeichnis

Zittel, Claus: „Von den Dichtern. Quellenforschung versus Intertextualitätskonzepte, dargestellt anhand eines Kapitels aus Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: Anton Schwob / Erwin Streitfeld / Karin Kranich-Hofbauer (Hg.), *Quelle – Text – Edition. Ergebnisse einer österreichisch-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz vom 28. Februar bis 3. März 1996*, Tübingen 1997, 315–331

Johannes Heinrich

Menschliches, Allzumenschliches, Morgenröthe und *Der Wanderer und sein Schatten*

1. Timon Boehm / Peter Villwock (Hg.), *Engadiner Gedanken-Gänge. Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten*. Göttingen: Wallstein Verlag 2021, 215 S., ISBN 978-3835339170.
2. Tobias Brücker, *Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt „Der Wanderer und sein Schatten“*, in: David Giuriato / Martin Stingelin / Sandro Zanetti (Hg.), *Zur Genealogie des Schreibens* 24. Paderborn: Brill | Fink 2019, 331 S., ISBN 978-3846764053.
3. Ruth Abbey, *Nietzsche's "Human, All Too Human". A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2020, 242 S., ISBN 978-1474430845.
4. Keith Ansell-Pearson / Rebecca Bamford, *Nietzsche's "Dawn". Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell 2021, 270 S., ISBN 978-1119693666.

Abstract: *Human, All Too Human*, *Dawn* and *The Wanderer and His Shadow*. Assigned to Nietzsche's so-called "middle period," *Human, All Too Human* and *Dawn* have received much less attention than many of his early or later works. Several recent publications attempt to correct this, including the four volumes discussed in this review essay. There are a number of recurring themes, such as Nietzsche's writing style and the question whether, and to what extent, *The Wanderer and His Shadow* should be regarded as a separate work within Nietzsche's œuvre. While Abbey as well as Ansell-Pearson and Bamford take a more general approach that seeks to provide an introductory overview of Nietzsche's middle period, Brücker as well and Boehm and Villwock are focused specifically on *The Wanderer and His Shadow*, addressing the meaning of the metaphor of "wanderer and shadow" throughout Nietzsche's work.

Keywords: Writing techniques, Shadow-metaphors, Dietetics, Nietzsche's Middle Period, Critique of Morality

Die der sogenannten mittleren Werkphase zugeordneten Schriften *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80) sowie *Morgenröthe* (1881) gelten als vergleichsweise wenig rezipierte Arbeiten Nietzsches. Jüngere und zeitnah erscheinende Bücher[1] versuchen, diese Lücke zu schließen. Die vier hier vorgestellten Beiträge zur Nietzsche-Forschung reihen sich in diese Versuche ein. Wiederkehrende Themen sind die Diskussion um die angebliche positivistische mittlere

1 Vgl. Eike Brock / Günter Gödde / Jörg Zirfas (Hg.), *Das Leuchten der „Morgenröthe“. Friedrich Nietzsche und die Kunst zu leben*, Berlin 2022, und Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu „Menschliches, Allzumenschliches“*, Berlin, im Erscheinen.

Dr. Johannes Heinrich, Wrangelstr. 29, 10997 Berlin, Deutschland, E-Mail: johannes.heinrich1@gmx.de

Nietzsche-Studien 54 (2025), 364–389 Published online March 5, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. CC BY This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0003

Werkphase Nietzsches, die Analyse von dessen Schreibtechnik sowie die Frage, ob und inwieweit *Der Wanderer und sein Schatten* (1880) ein eigenständiges Werk innerhalb von Nietzsches Œuvre darstellt. Während die Bücher von Ruth Abbey sowie Keith Ansell-Pearson und Rebecca Bamford eher allgemeine Einführungswerke darstellen, zeichnen sich die Beiträge von Tobias Brücker sowie Timon Boehms und Peter Villwocks Sammelband durch sehr spezifische Fragestellungen aus. Die letztgenannten Bücher sollen daher zunächst zusammen diskutiert werden, weil sie thematisch sehr nahe beieinander liegen. Beide besprechen hauptsächlich Nietzsches Werk *Der Wanderer und sein Schatten*, welches in dieser Kompaktheit in der Nietzsche-Forschung zuvor noch nicht eine solche Aufmerksamkeit erhielt.[2] In diesen Arbeiten geht es insbesondere um die Frage nach der Bedeutung der Metaphorik von „Wanderer und Schatten" im *Wanderer* sowie in Nietzsches Gesamtwerk.

1. Der 2021 erschienene, von Timon Boehm und Peter Villwock herausgegebene Sammelband *Engadiner Gedanken-Gänge. Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten* widmet sich einem sehr spezifischen Thema: dem von Nietzsche nachgereichten Abschnitt *Der Wanderer und sein Schatten*, der in der zweiten Auflage von *Menschliches, Allzumenschliches* erschienen ist. Jedoch weisen die Herausgeber in ihrem Vorwort darauf hin, dass es sich beim *Wanderer* um ein Werk handelt, das als unabhängig zu gelten habe und das als „Buch allerdings kaum je als eigenständig […] wahrgenommen worden ist" (9). Der Band beansprucht also interpretative Originalität. Diese kann er in weiten Teilen auch einlösen, werden hier doch besonders detailliert eher außergewöhnliche Themen der Nietzsche-Forschung angesprochen (etwa christliche Symbolik bei Nietzsche, Nietzsches Schreibprozesse oder die Metaphoriken von „Wanderer" und „Schatten"), welche nicht selten die Felder der Literaturwissenschaft berühren und somit des Öfteren auch in nicht-philosophische Themen hinübergleiten.

Der Sammelband gliedert sich in ein Vorwort und sechs weitere Beiträge zur Thematik sowie Originalabbildungen von der Erstausgabe von *Der Wanderer und sein Schatten*. Die Themen reichen von Peter André Blochs Beitrag über das Glockenmotiv bei Nietzsche, Tobias Brückers Untersuchung der Entstehungsgeschichte des *Wanderers*, Martin Kölbels Ausführungen zu Nietzsches aphoristischer Methode, Claus Zittels Vergleich zu Hans-Christian Andersen, Fechner und Nietzsche bis hin zu Hans Ruins Überlegungen zur Rolle des Dialogs mit dem Schatten sowie Peter Villwocks abschließender Analyse der christlichen Motive im *Wanderer*. Die Untersuchung des *Wanderers* ist in dem Band somit komplex, die Beiträge decken außerdem viele verschiedene Bereiche ab und sind stets sehr genau und gut nachvollziehbar geschrieben.

Im Vorwort ordnet Timon Boehm den *Wanderer* in Hinblick auf Nietzsches Gesamtwerk ein. Dabei bestimmt er das Alleinstellungsmerkmal vom *Wanderer* darin, dass es das erste Werk Nietzsches sei, das dieser als „‚freier Philosoph' ohne akademische Anbindung" (9) verfasst habe. Zudem stelle der *Wanderer* über dieses Alleinstellungsmerkmal hinaus ein „unbekanntes Schlüsselwerk" (9) dar. Ziel des Buches sei es, diesen Schlüsselcharakter des Werkes darzulegen. In diesem Zusammenhang sollen auch die Verbindungen zu anderen Werken Nietzsches (*Fröhliche Wissenschaft* (1882–87); *Menschliches, Allzumenschliches* I; und *Also sprach Zarathustra* (1883–85)) herausgearbeitet werden. Anliegen des Bandes ist somit, auf die vielfältigen „philologischen[n] und philosophische[n] Implikationen aufmerksam zu machen" (21), welche sich im *Wanderer* finden lassen.

2 Eine Ausnahme bildet das jüngst und nach den hier besprochenen Büchern veröffentlichte Buch von Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches „Der Wanderer und sein Schatten"*, Berlin 2024.

Tobias Brückers Text befasst sich in seinem Artikel mit der Entstehungsgeschichte von *Der Wanderer und sein Schatten*. Dieser Beitrag sowie auch seine Monografie zum Thema zeichnen sich durch eine große Belesenheit und eine detailliert beschriebene Argumentation aus. Brücker stellt die These auf, dass sich Nietzsche im *Wanderer* selbstbezüglich auf die Umstände seines eigenen Denkens und Schreibens beziehe. Zu diesen Umständen zählt Brücker Nietzsches Arbeits- und Notizhefte, seine Schreibverfahren sowie seine diätetischen Maßnahmen an sich selbst (richtige Ernährung, Spazieren etc.) (57). Diese Umstände bildeten den „oft vergessenen Schatten der Philosophie" (57). Zudem sei für Nietzsche die natürliche Umgebung (Klima, Luft etc.) zentral für die Entstehung seiner Philosophie. Es handelt sich laut Brücker somit um „*verortete* Gedanken" (59), welche nur in einer bestimmten Landschaft, wie z. B. der alpinen Umgebung, so entstehen konnten und welche eine wechselseitige Beziehung zu ihrer Umgebung haben.

In der Rolle der Diät für Nietzsches Denken bezieht sich Brücker auf Michel Foucaults Analysen der antiken Selbstsorge und Diätetik und fasst die Diät mit Foucault als „die Weise, in der man seine Existenz führt" und die „Lebensführung mit Regeln aus[]statte[t]" (61).[3] Der Autor reiht sich damit ein in diverse Werke der jüngeren Nietzsche-Forschung, welche Nietzsches Ausführungen zur Diätetik in der antiken Tradition der Selbstsorge verorten und diese wiederum mit dem Spätwerk Foucaults kontextualisieren.[4] Dem Verfasser ist hierin ganz generell zuzustimmen. Über Brückers Gedanken hinausgehend muss jedoch festgehalten werden, dass man den foucaultschen Topos der „Ästhetik der Existenz" zudem gewinnbringend mit der Idee der ästhetischen Selbststilisierung und Selbstkultivierung[5] hätte parallelisieren können, die Nietzsche ab seiner mittleren Werkphase verstärkt propagierte.

Brücker beendet seinen Beitrag mit einem Verweis auf das Ende von *Der Wanderer und sein Schatten* (74). Hier betone Nietzsche erneut die Bedeutung der Umgebung, indem auf das Sinken der Sonne in einer Bergregion verwiesen werde. Im finalen Dialog des Wanderers mit seinem Schatten fragt der Wanderer zuletzt den Schatten: „Wo bist du? Wo bist du?" (MA II, WS, Schlussdialog). Überaus feinsinnig weist Brücker daraufhin, dass hiermit keinesfalls ein Verschwinden des Schattens angesprochen ist. Vielmehr verliere der Schatten bloß seine Konturen:

> Wenn in den Bergen die Sonne rasch hinter einem Bergkamm untergeht, bleibt der Himmel noch lange hell. Es legt sich ein Schatten über das Tal […]. Dieses Naturschauspiel führt dazu, daß der Schatten sich schnell über eine große Talfläche ausbreitet […]. Das „wo bist du?" des Wanderers zeugt deshalb nicht vom Verschwinden des Schattens, sondern von dessen Ausbreitung (74).

Brücker kontextualisiert diese Überlegungen mit Nietzsches Ausführungen über den Text als „Gegend" (MA II, WS 126). Im übertragenen Sinne lege sich also der Schatten über den gesamten vorherigen Text, über die gesamte Text-Umgebung. Mit seinem finalen Schatten-Dialog möchte Nietzsche Brücker zufolge also verdeutlichen, dass der Schatten – als Metapher für die dunklen, oft unbewussten Umstände der Philosophie – im Prozess des Schreibens und Veröffentlichens

---

3 Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1984, 131.

4 Vgl. u. a. Alexander Gantschow, *Das herausgeforderte Selbst. Zur Lebensführung in der Moderne*, Würzburg 2011; Johannes Heinrich, *Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche. Eine Analyse im Gespräch mit Foucault*, Berlin 2018, insb. 107–239; und Gocha Mchedlidze, *Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens*, München 2013.

5 Vgl. u. a. M 174 und 560.

eines Werkes mehr und mehr aus dem Blickfeld gerät, obwohl er doch eigentlich im Text omnipräsent ist. Nietzsches abschließende Frage „Wo bist du?“ könne also in diesem Sinne als ein Verschwinden des Schattens bzw. der Umstände des Textes aus dem Bewusstsein des Autors verstanden werden. Kritisch gefragt werden muss an dieser Stelle, ob mit der Erklärung des Schattens als „Gegend“ nicht gewisse subjektbezogene Bedeutungen der Schatten-Metaphorik zu sehr in den Hintergrund geraten.

Die Frage „Wo bist du?“ führt daher automatisch zu der Frage „*Wer* bist du?“ Während also Brückers Ausführungen mit den Überlegungen zum Ort des Schattens enden, so stellt sich die Frage nach der *Identität* des Schattens. Ist er das Alter Ego des Autors, also des Wanderers? Ist er sein dunkles Unbewusstes? Ist also der Wanderer oder vielmehr der Schatten selbst der Autor des Textes? Oder ist der Schatten der Doppelgänger des Wanderers? Ist der Schatten am Ende identisch mit dem Text selbst? Und ist der Wanderer der Autor oder vielmehr nur eine literarische Figur Nietzsches? Diese Fragen finden sich im Beitrag von Claus Zittel wieder.

Zittel geht kritisch auf die von Brücker in seiner Monografie vertretene These ein, wonach der Schatten im *Wanderer* für die Schrift stehe und der Wanderer aus dem *Wanderer* somit gewissermaßen in einen Dialog mit seiner eigenen Schrift trete (134).[6] Zittel argumentiert gegen diese Annahme, indem er auf die „Gleichberechtigung des Schattens innerhalb der WS-Dialogs“ (134) hinweist, welche die Souveränität des Autors gegenüber seiner Schrift unterwandern würde. Diesem Einwand Zittels ist zuzustimmen, nicht zuletzt, wenn man ein Nietzsche-Zitat berücksichtigt, welches die Wichtigkeit der Koexistenz, der Gleichwertigkeit und des Zusammenspiels von Licht und Schatten (also von Rede und Schrift) betont: „Vielfach muß anders geschrieben als gesprochen werden. Deutlichkeit ist Vereinigung von Licht und Schatten“ (Nachlass 1876, 15[27], KSA 8.286).

Zittel kontextualisiert die Figuren des Wanderers und des Schattens zudem mit *Also sprach Zarathustra*. Am Ende seines längeren Artikels widmet er sich der Frage nach der Identität des Schattens und des Wanderers und verfährt hierbei mit einem Bezug auf die (an Hans Christian Andersen angelehnte) Doppelgänger-Thematik. Zittel kommt zu dem Schluss, dass – aufgrund von Nietzsches Aufhebung der Dualität von Wahrheit und Schein, von Helligkeit und Dunkelheit (124 f., JGB 34) – bei Nietzsche der Unterschied zwischen Wanderer und Schatten sich letztendlich in einer Einheit auflöse. Dies bestätigen auch diverse Stellen aus Nietzsches *Zarathustra*, in denen er seinen Erzähler kommentieren lässt: „Also sprach der Wanderer und Schatten“ (Za IV, Unter Töchtern der Wüste 1). Der Schatten hat laut Zittel aufgehört, Eigentum des Wanderers zu sein, hat sich selbständig gemacht und den Wanderer „gedoppelt“ (140). Hiermit greift Nietzsche, wie Zittel scharfsinnig herausdestilliert, Andersens Motiv des Doppelgängers auf. Dieser sei nicht wie bei Andersen fett geworden, sondern sei abgemagert, was als eine ironische Anspielung auf Andersens Figur des Schlemihls zu verstehen sei. Nietzsche betreibt, das arbeitet Zittel anhand von Textstellen aus *Also sprach Zarathustra* sehr nachvollziehbar heraus, ein komplexes und vielschichtiges Spiel um seine Identität als Autoren-Ich. Im *Zarathustra* kehrt Nietzsche zur Dialogform vom *Wanderer* zurück: „Oder wie nenne ich dich? / Vergieb mir, oh Zarathustra, diese Mummerei, antwortete der Doppelgänger und Schatten […]. Mitunter nannte ich mich auch der Wanderer, / öfter aber noch Zarathustra’s Schatten“ (KSA 14.337). Der Schatten selbst nennt sich also, gleich dem Märchen von Hans Christian Andersen, selbst Wanderer, nimmt demnach zumindest vorübergehend auf betrügerische Weise die Position des Autors ein. Selbst der Wanderer ist somit nicht als authentische Sprecherinstanz zu identifizieren.

6 Vgl. Brücker 75.

Bereits Zarathustra ist eine literarische Figur Nietzsches, die nicht mit ihm als Autor zu identifizieren ist. Nietzsche treibt jedoch dieses literarische Rollenspiel noch weiter, indem er mit dem Schatten eine weitere literarische Figur einführt, die von Zarathustra als „Possenreißer" (KSA 14.337), also als nicht vertrauenswürdig, eingeführt wird.

Somit bleiben, das lässt sich als These aus dem bis hierhin Analysierten ableiten, nicht nur die Figuren des Wanderers und seines Schattens, sondern auch die von Nietzsche selbst als Autor seiner Schriften einer Ambiguität unterworfen. Auch Zittel stellt in diesem Sinne fest, dass viele Selbstzuschreibungen, die „Nietzsche in den Mund" (138) gelegt worden seien, nicht unbedingt mit dem Autor Nietzsche identisch sind. Losungen wie „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt" oder wie die vom „guten Europäer" sind somit nicht eins zu eins zu verstehen, sondern werden bei Nietzsche oft von der Figur des Schattens ausgesprochen (138).[7] Nietzsche identifiziert sich demnach – das kann im Anschluss an Zittel festgehalten werden – nicht in allen Fällen selbst als Autor seiner Schriften und steht somit nicht eindeutig hinter allen Aussagen, die in seinen Schriften getroffen werden. Er durchläuft also viele Stufen von literarischen Figuren und Masken.[8]

Bis hierhin lässt sich somit feststellen: Nietzsches Buch *Der Wanderer und sein Schatten* ist ein gegenüber *Menschliches, Allzumenschliches* unabhängiges Werk. Die Tatsache, dass Nietzsche sowohl in *Jenseits von Gut und Böse* (1886)[9] als auch im *Zarathustra* zur Schatten-Metaphorik sowie zur Dialogform zurückkehrt, unterstreicht noch einmal die Wichtigkeit, die der *Wanderer* im gesamten Œuvre Nietzsches einnimmt, sowie die Dringlichkeit, sich ausführlicher als bisher mit diesem Werk auseinanderzusetzen. Metaphorisch gesprochen: Ähnlich, wie sich im *Wanderer* und später im *Zarathustra* der Schatten gegenüber seinem „Urheber" unabhängig macht, so wird auch das Werk *Der Wanderer und sein Schatten* unabhängig von *Menschliches, Allzumenschliches*, mit welchem es oft identifiziert worden ist.

Zittel kommt am Ende seines Artikels zu dem Schluss, dass Nietzsche sich im *Zarathustra* in „wechselnde Rollenidentitäten" (143) aufteilt, welche auch immer wieder „Positionen von Zarathustra" (143) einnähmen und diese in Teilen sogar parodierten. Damit einher gehe somit eine „performative Erschütterung der Glaubwürdigkeit der Sprecherinstanz" (143), welche im *Zarathustra* auf vielfältige Weise inszeniert werde. Der Schatten stelle in diesem Rollenspiel wiederum eine höhere Instanz dar, und an dem Dialog mit dem Schatten zeige sich ein „Meta-Dialog" (143), da „er die im Buch häufig vorgenommenen Rollenwechsel selbst zum Thema macht […]: Der Schatten ist das Urbild von Zarathustras Doppelgängern" (143). Am literarischen Spiel mit seinen eigenen Autoren-Schatten, so ließe sich im Anschluss an Zittels Überlegungen sagen, zeigt Nietzsche performativ auch die weitaus umfassendere Unmöglichkeit einer ungebrochenen Existenz im Allgemeinen. Es gibt kein „wirkliches", essentialistisches Ich, das sich von einem scheinbaren Schatten-Ich abgrenzen ließe. Zittel schließt seinen Artikel dementsprechend: „Es gibt kein wahres Ich hinter dem Falschen. Es leben die Schatten. Wir leben als Schatten" (143).

Ähnlich, wie Zittel (124 f.) bei Nietzsche Licht und Schatten als Metaphern für Wirklichkeit und Schein herausarbeitet,[10] bestimmt Hans Ruin in seinem Beitrag Licht und Schatten als das Verhältnis von Wahrheit und Lüge (153). Für Ruin ist der Schatten und damit die Lüge bzw.

---

7 Vgl. Za IV, Der Schatten.

8 Dem Topos der Maske in Nietzsches Werk hat sich zuletzt vor allem Corinna Schubert, *Masken denken – In Masken denken. Figur und Fiktion bei Friedrich Nietzsche*, Bielefeld 2021, ausführlich gewidmet. Vgl. zu der Problematik des Wanderers als literarische Figur insb. 145 ff.

9 Vgl. etwa JGB 34.

10 Vgl. JGB 34.

die Fiktion notwendiger Bestandteil der Erkenntnis. Das Licht der Erkenntnis der Aufklärung benötigt demnach als Ergänzung die Perspektive des Schattens als seines unbewussten, kreativen Untergrundes:

> Vielmehr ist der Schatten zutiefst verbunden mit der Art seines Schreibens, das […] ein Schatten-Schreiben ist: ein Schreiben unter einer metaphysischen Blende, welches das Phänomen des Lichtes, der Erleuchtung und der Aufklärung von der unbeleuchteten Warte und Perspektive des Schattens aus erkundet (151).

Ruin betont zudem Nietzsches Bezug zum Kynismus, da dieser – wie Diogenes – den Wanderer darum bittet, aus der Sonne zu gehen (157). Das wäre ironischerweise gleichbedeutend mit dem Verschwinden des Schattens des Wanderers. Ruin deutet den abschließenden Ausruf des Wanderers „Wo bist du? Wo bist du?“ als wirkliches Verschwinden des Schattens, da die Person, die den Schatten werfe, aus der Sonne gegangen sei (157). Jedoch muss die Auflösung des Schattens nicht nur an das Zurücktreten der Person aus dem Licht, sondern auch mit dem Sinken der Sonne verknüpft werden. Brücker hatte in seinem Artikel sehr zutreffend darauf hingewiesen, dass das Sinken der Sonne keineswegs gleichbedeutend mit dem Verschwinden des Schattens sei, sondern in einer Berglandschaft dessen Ausbreitung in eine Omnipräsenz bedeutet (74). Diese Textstelle und die auseinandergehenden Meinungen von Brücker und Ruin darüber sind also besonders interessant. Brücker interpretiert das Sich-Ausbreiten des Schattens auf das Tal als eine Einswerdung des Textes mit seiner Umgebung (74 f.). Die abschließende Dialogszene zwischen Wanderer und Schatten lässt sich, über Brückers Überlegungen hinausweisend, jedoch auch subjektphilosophisch, nämlich als Forderung nach einer kosmischen Dekonstruktion von Subjektivität deuten. Denn die Bitte des Schattens an seinen „Herrn“, ihm aus der Sonne zu gehen, geht damit einher, dass der Wanderer sich selbst in den Schatten der Fichten stellt und somit keinen eigenen Schatten mehr wirft. Erst also, weil die Sonne sinkt und der Wanderer zugleich den Schatten „freigibt“, indem er sich selbst in einen Schatten stellt, kann sich der Schatten von seinem Herrn und seinen subjektiven Konturen lösen und sich in einer breiteren, ganzheitlicheren Schattenhaftigkeit auflösen. Diese Auflösung von Subjektivität in eine prä-subjektive und kosmische Ganzheit soll vom Wanderer, so die Bitte seines sich auflösenden Schattens, auch auf eine ästhetische Weise genossen werden. Das Untergehen der Sonne in einer Berglandschaft – und das damit einhergehende Naturschauspiel des sich über das Tal legenden Schattens – kann vom Wanderer nur unter der Bedingung ästhetisch betrachtet werden, seinen eigenen Schatten aufzugeben. Anders ausgedrückt: Schönheit entsteht erst über die Aufgabe des eigenen Ichs, verstanden als autonomes und ursächliches Subjekt. Folgt man dieser Deutung, so ist der Ratschlag des Schattens am Ende des Schlussdialogs vom *Wanderer* als Anregung zu verstehen, das Schauspiel des sich in eine Omnipräsenz auflösenden Ichs zu genießen: „Tritt unter diese Fichten und schaue dich nach den Bergen um; die Sonne sinkt“ (WS, Schlussdialog). In einer Nachlass-Stelle, welche ebenfalls der Zeit der mittleren Werkphase entstammt, verleiht Nietzsche dieser Forderung nach der Aufgabe des Egos Ausdruck: „Schrittweise lernen, das v e r m e i n t l i c h e I n d i v i d u u m a b z u w e r f e n ! […] Über „m i c h“ und „d i c h“ **hinaus! Kosmisch empfinden!“** (Nachlass 1881, 11[7], KSA 9.443).

Gegen Ende seines Beitrags entwirft Ruin anhand des *Zarathustra* eine eigene These zu Nietzsches Idee von Autorenschaft. Während Brücker den Dialog zwischen Wanderer und Schatten im *Wanderer* als Dialog des Autors mit seinem Text charakterisiert, erweitert Ruin diese Perspektive. Im *Zarathustra* wird aus seiner Sicht Nietzsche selbst als Autor seiner früheren Schriften aufgeführt. Die Einswerdung von Wanderer und Schatten, auf die schon Zittel verwiesen hatte, kann Ruin zufolge nur geschehen, weil das Werk *Der Wanderer und sein Schatten* bereits abgeschlossen, d. h. publiziert und hinter sich gelassen wurde. Somit führe

Nietzsche im *Zarathustra* diese Einswerdung als Einswerdung des Autoren-Ichs mit seinem Schatten vor (159). Deutlich werde dies daran, dass Nietzsche den Schatten ein Lied singen lasse, welches direkt aus Nietzsches eigener Feder in einem Werk außerhalb von *Also sprach Zarathustra* entspringe:

> Zuletzt greift dann der Wanderer / Schatten / Autor die Harfe […] und beginnt zu singen. Und was singt er? Er singt einen Teil von Nietzsches eigenen Dithyramben den zweiten Teil der „Töchter der Wüste", den er zur gleichen Zeit komponiert hat. So singt der allegorisierte Autor […] sein eigenes Gedicht für seine poetische Erfindung Zarathustra, um ihn zu erfreuen! Er, der Autor Nietzsche – der seine literarische Stimme sechs Jahre zuvor in einem Gespräch mit seinem Schatten gefunden hatte –, erscheint nun selbst als Schatten seines erschaffenen poetischen Helden (159 f.).

Im Anschluss an diese überaus dichten und aufschlussreichen Ausführungen Ruins lässt sich sagen: Nietzsche hat sich im *Zarathustra* in Teilen bereits inhaltlich aus der Werkphase von *Menschliches, Allzumenschliches* und *Der Wanderer und sein Schatten* verabschiedet. Dies wird auch an Zarathustras Klage über zu viel Erkenntnis und Aufklärung (158 f., Za IV, Der Schatten) deutlich: Hiermit ist auch eine Abkehr von der gemeinhin als „aufklärerisch" und „positivistisch" bezeichneten Phase von Nietzsches Denken während *Menschliches, Allzumenschliches* angesprochen.[11] Erst durch diese Überwindung und Weiterentwicklung kann der Autor dieser Schriften zum Schatten werden. Nietzsche stellt sich im *Zarathustra* also selbst als den zum Schatten gewordenen Autor seiner früheren Schriften vor: „so setzt Nietzsche sich hier selbst als Figur in seine eigene Erzählung hinein" (160).

Neben jener kosmischen Auflösung von Subjektivität hat das Verschwinden des subjektiven Schattens am Ende vom *Wanderer* also noch eine andere, literarische Bedeutung: Die Publikation vom *Wanderer* sowie die inhaltliche Distanzierung gegenüber der Werkphase von *Menschliches, Allzumenschliches* hat das Loslassen vom alten Autoren-Ich und somit auch die Auflösung des schreibenden Subjekts in eine Schattenhaftigkeit zur Folge. Hierzu schreibt Ruin: „Am Ende wird er sich selber als unbegreifbaren Rest seiner eigenen literarischen Schöpfung erfahren und präsentieren, das heißt: als deren Schatten" (164). Im *Zarathustra* lässt Nietzsche also den Autor von *Menschliches, Allzumenschliches* und auch vom *Wanderer* bis zu einem gewissen Grade hinter sich. Jedoch bleibt, so Ruin, der *Wanderer* entscheidend für Nietzsche und sein Selbstverständnis als literarischer Autor und als Philosoph: „Zwischen WS und Za ist Nietzsche erst wirklich zum Autor geworden" (163).

2. Tobias Brückers Monografie *Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt „Der Wanderer und sein Schatten"* beschäftigt sich ebenfalls ausführlich mit Nietzsches gleichnamiger Schrift. Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt in der Darstellung der Schreibsituation sowie der Entstehungsgeschichte vom *Wanderer*. Das Buch zeichnet sich insgesamt durch Stringenz sowie einen hohen Grad an Originalität aus; besonders, wenn es um die Analyse der Bedeutung von Nietzsches Schreibtechnik für dessen Philosophie geht.

Es teilt sich auf in eine Einleitung und drei größere Hauptkapitel mit diversen Unterpunkten. In der Einleitung beschreibt Brücker den methodischen Zugriff auf Nietzsches Werk. Dabei greift er auf Hans-Jörg Rheinbergers Theorie des „experimentellen Arrangements" zurück.[12]

---

11 Vgl. Za IV, Der Schatten, KSA 4.340 f.

12 Vgl. Hans-Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001, 10; *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*, Frankfurt a.M. 2006, 314 f.; und „Vom Schreiben, ohne zu wissen, wie es endet", in:

So gleiche Nietzsches Schreibverfahren im *Wanderer* dem eines naturwissenschaftlichen Experiments (2). Statt Proben und Apparaten seien bei geisteswissenschaftlichem Arbeiten die Instrumente „Notizbücher […], Briefe, Lektüren, Landschaften, Diäten und Schreibverfahren" (2). Ein solches Schreibverfahren sei, so Brücker mit Bezug auf Christoph Hoffmann, immer geprägt von der Umgebung (3).[13] Für den Fall Nietzsche bedeute dies, dass dieser durch das bewusste Aufsuchen bestimmter Kurorte („Kurort-Philosophie") und das Praktizieren diätetischer Praktiken die Umgebung seines Schreibens strukturiert habe. Das Schreib*verfahren*, das ist eine der zentralen Thesen des Buches, entwickle sich somit stets in einer Schreib*situation*. Beides hätte auch Einfluss auf die Inhalte der Philosophie: „Die Philosophie entwickelt sich *im* und *beim* Schreiben weiter" (3). Auch wenn es generell richtig ist, Nietzsches Philosophieren und im Besonderen seine Schreibtechnik als ein Experiment und als Spiel mit Dosierungen zu beschreiben, so lässt sich doch fragen, ob dessen Wissenschaftskritik (Kritik an wissenschaftlichen Methoden, am Begriff der Objektivität und am Begriff der Wahrheit) es generell zulässt, ausgerechnet einen Ansatz aus der Naturwissenschaft heranzuziehen, um Nietzsches Schreiben zu charakterisieren.[14] In jedem Fall hat Nietzsche den Begriff der Wissenschaft im zeitnah erschienenen *Menschliches, Allzumenschliches* immer wieder mit der Philologie statt mit der Naturwissenschaft parallelisiert.[15]

Der *Wanderer* wird nun von Brücker als „Fallbeispiel" (3) für die Analyse eines solchen philosophischen Schreibens herangezogen. Wie schon Boehm vertritt auch Brücker die These von der grundsätzlichen Selbstständigkeit vom *Wanderer* im Gesamtwerk Nietzsches: Der *Wanderer* sei „mehrheitlich […] formal und inhaltlich" als „eigenständige Publikation" (4) wahrzunehmen. Auch in Brückers Monografie spielen die bereits angesprochenen Themen der Autorenschaft und der Schrift eine zentrale Rolle: Das „Verhältnis von Autor, Schrift und Leser" (5) stehe im Zentrum der Betrachtung. Eine weitere grundsätzliche These in der Analyse vom *Wanderer* besteht für Brücker in der Annahme, dass „die Bedeutung dieses Buches für Nietzsches Philosophie nicht bloss im Text, sondern auch in der Produktionsweise und der Werkpolitik liegt" (7). Somit werde Nietzsches Grundgedanke des Werdens nicht nur inhaltlich, sondern auch formal umgesetzt: Philosophie werde von Nietzsche nicht mehr mit dem Anspruch betrieben, objektive und feste Überzeugungen darzulegen und zu entwickeln. Dies zeige sich auch in dessen Produktionsweise beim *Wanderer*, die über eine mehrstufige Abfolge von Notizbüchern bis hin zur Publikation einen vorübergehenden, werdenden, niemals komplett finalisierten Arbeitsprozess darstelle. Mit dem methodischen Einbeziehen der Manuskripte dürfe jedoch nicht eine Abwertung des Schreibens gegenüber dem Denken einhergehen, wie es besonders in der englischsprachigen Werkausgabe in Teilen geschehen sei (19). Die Notizbücher seien also kein Zeugnis eines Denkers, der nach einer adäquaten Form des Schreibens für sein Denken suche, wie es selbst verdiente Nietzsche-Forscher angenommen hätten. Vielmehr sei, was Nietzsche angehe, gerade nicht mehr von einem „unabhängige[n] Autor" zu sprechen, „der sich seine Formen autonom auswählt" (20). Denn dies käme letztlich dem Genie-Gedanken gleich, den Nietzsche wiederum in *Menschliches, Allzumenschliches* so nachhaltig zurückgewiesen habe.

Alexander Kraus / Birte Kohtz (Hg.), *Geschichte als Passion. Über das Entdecken und Erzählen der Vergangenheit. Zehn Gespräche*, Frankfurt a.M. 2011, 267–295.

13 Vgl. Christoph Hoffmann, „Umgebungen. Über Ort und Materialität von Ernst Machs Notizbüchern", in: Martin Stingelin / Matthias Thiele (Hg.), *Portable Media. Schreibszenen in Bewegung zwischen Peripatetik und Mobiltelefon*, München 2010, 89–109.

14 Vgl. GM III 24–28.

15 Vgl. MA I 8, 266 und 270.

Brücker geht darüber hinaus auf die in der Forschung[16] bereits breiter diskutierte Frage ein, ob die *Vermischten Meinungen* sowie der *Wanderer* eigenständige Werke oder aber einen Anhang von *Menschliches, Allzumenschliches* darstellten (22 ff.). Um diese Frage beantworten zu können, stelle sich wiederum die Frage, ob sich der *Wanderer* in die sogenannte freigeistige Phase Nietzsches einordnen lasse, von der im Allgemeinen gesprochen werde, wenn es um die Charakterisierung von *Menschliches, Allzumenschliches* oder *Die fröhliche Wissenschaft* gehe. Brücker zieht dies in Zweifel, indem er zurecht auf zentrale Unterschiede zwischen *Menschliches, Allzumenschliches* und den *Wanderer* hinweist. So vertrete Nietzsche im *Wanderer* eine demokratiefreundlichere Haltung als in *Menschliches, Allzumenschliches*; zudem sei der sentenzenhafte Stil von *Menschliches, Allzumenschliches*, der sich vor allem an den französischen Moralisten orientiere, durch einen „lockeren Stil" (23) ersetzt worden. Außerdem finde sich im *Wanderer* ein verändertes Verhältnis zur Autorenschaft. Ergänzend hierzu weist Brücker darauf hin, dass der *Wanderer* das erste Werk Nietzsches sei, das in einer isolierten Umgebung (St. Moritz) und Schreibsituation sowie mit einem durchgängigen Schreibverfahren verfasst worden sei. Trotz all dieser Spezifizierung vom *Wanderer* betont Brücker, dass „der Status des *Wanderer* nicht eindeutig bestimmt" (25) werden könne, da Nietzsche selbst wiederholt von *Menschliches, Allzumenschliches* als einem Werk mit zwei Anhängen gesprochen habe. Unter Abwägung all dieser Argumente kommt Brücker am Ende zu folgender These:

> Der *Wanderer* war bis 1885, als Nietzsche eine vollständige Überarbeitung von *Menschliches* plante, in den Augen des Autors grösstenteils ein eigenständiges Werk. Um die heute selbstverständliche Einordnung vom *Wanderer* als Nachtrag zu *Menschliches* zu verstehen, muss der Kontext der *Neuen Ausgaben* von 1886 rekapituliert werden (26).

Nietzsches neue Vorrede von 1886 ordnet den *Wanderer* sowie die *Vermischten Meinungen und Sprüche* als Anhänge zu *Menschliches, Allzumenschliches*. Jedoch mahnt Brücker auch hier Zweifel an, inwiefern man den neuen Vorreden Nietzsches unhinterfragt folgen solle, wenn es um die Einordnung vom *Wanderer* gehe. Denn Nietzsche verfolge mit diesen Vorreden auch werkpolitische Ziele für die Neuausgabe wie z. B. die Konstruktion einer „Werkkohärenz" (29).

Zunächst ist hierzu festzustellen, dass Brücker zu Beginn seiner Monografie den *Wanderer* noch sehr viel eindeutiger als eigenständiges Werk darstellte (4). Seine Meinung scheint sich also im weiteren Verlauf des Buches auszudifferenzieren. Brückers Auffassung zum Thema einer vermeintlichen Eigenständigkeit vom *Wanderer* fällt also ambivalenter aus als z. B. die von Timon Boehm. Dieser hatte in der Einleitung zum Sammelband den *Wanderer* nicht nur als eigenständiges, sondern sogar als Schlüsselwerk Nietzsches bestimmt und dies u. a. damit begründet, dass Nietzsche mit dem Wanderer und dem Schatten zwei Figuren etabliert habe, die sich „von nun an durch sein Gesamtwerk" (10) ziehen würden. Zudem komme dem *Wanderer* eine besondere Bedeutung zu, weil hier zentrale Merkmale nietzscheanischer Philosophie (wie sein Perspektivismus) zum ersten Mal zum Ausdruck kämen. Dies sind sehr valide Punkte, vor allem, wenn man sie mit den von Brücker selbst hervorgebrachten formalen Argumenten verbindet, die für die Eigenständigkeit vom *Wanderer* spricht. Auch Claus Zittel betont die Eigenständigkeit vom *Wanderer*, einem Werk, das zwar als Anhang geläufig, jedoch separat veröffentlicht worden sei (103). Dieses Argument ist ebenfalls gewichtig. Insgesamt sprechen daher deutlich mehr Argumente für eine Selbstständigkeit von Nietzsches *Wanderer*. Nietz-

16 Bereits Karl Jaspers sprach von einem Sonderstatus der Entstehungszeit vom *Wanderer* für Nietzsches Gesamtwerk. Vgl. Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl., Berlin 2010, 94.

sches eigene, ab 1886 erfolgte, zeitweilige Einordnung des Werkes als Anhang muss aufgrund von veränderten Vorzeichen seiner Philosophie zu dieser Zeit stark relativiert werden.

Brücker analysiert darüber hinaus das Verhältnis von Autor und Schrift anhand der Bedeutung des Figurenpaars von Wanderer und Schatten im *Wanderer*. Er führt in diesem Zusammenhang den *Phaidros*-Dialog von Platon an: Dort werde in der Unterscheidung von Schrift und Rede die Schrift lediglich als *Schatten*bild der eigentlichen und wahrhaften Rede beschrieben (75).[17] Nach dieser Argumentation Brückers steht der Schatten in Nietzsches *Wanderer* sinnbildlich für die eigene Schrift, hat also selbstreferenziellen Charakter: „Der Wanderer führt dann nämlich weniger einen Dialog mit sich selbst als mit der Schrift" (75). Dieser These wird (wie gesehen) von Claus Zittel (134) kritisch begegnet. Zittel muss hierin zugestimmt werden, zum einen, weil Nietzsche an vielen Stellen seines Werkes die Gleichwertigkeit und das dialektische Spiel zwischen Licht und Schatten, d. h. zwischen Wirklichkeit und Schein, betont (JGB 34). Zum anderen muss – wie ja eigentlich Brücker auch selber betont hat (20) – bei Nietzsche von einer grundsätzlichen Untrennbarkeit von Autor und Schrift ausgegangen werden. Das Werk und die Philosophie entstehen für Nietzsche demzufolge beim Schreiben, und es gibt keinen selbstständigen Autor, der nur noch nach Formen für den Ausdruck seiner Philosophie sucht. Das Gespräch zwischen dem Wanderer und seinem Schatten kann daher nicht als Dialog zwischen Autor und Schrift identifiziert werden. Vielmehr sollte von einer Einheit oder zumindest von einer Untrennbarkeit von Autor und Schatten ausgegangen werden – wie für Nietzsche Wahrheit nicht mehr von Fiktion und die wirkliche Welt nicht mehr von der scheinbaren unterschieden werden können.[18]

Zittel (134) betonte zudem mit Recht (und auch Brücker weist in einer Fußnote darauf hin), dass Platon nur in der Schleiermacher-Übersetzung von einem Schattenbild spricht und in anderen Übersetzungen nur von einem *Ab*bild die Rede ist. Selbst wenn man jedoch die Übersetzung vom „Abbild" übernimmt, so ist der Wanderer dem Schatten weder im *Wanderer* noch im *Zarathustra* überlegen, denn, wie der Bezug zu Andersens Schatten als Doppelgängerfigur (Zittel 124 f.) zeigt, der Schatten übernimmt teilweise sogar die Rolle des Wanderers und ist somit dem Wanderer oder dem Autor nicht hierarchisch unterlegen.

Brückers Idee, Nietzsche mit Platons Schriftkritik kurzzuschließen, muss daher generell in Frage gestellt werden. Sicher birgt die Schattenmetaphorik Referenzen zu Platons Werk, jedoch bedeutet dies nicht, dass Nietzsche dessen Ansichten übernimmt. Vielmehr scheint es, dass er dessen Auffassung von „wahrer" und „scheinbarer" Welt ironisch bricht und umkehrt. Brücker jedoch hält daran fest, dass Nietzsche eine quasi-platonische und dualistische Version der Lese- und Schreibkunst vertritt: „Nietzsche löst Platons Unterscheidung zwischen Schrift und Rede nicht auf, sondern überführt sie in eine auf den Leser ausgerichtete Schreibpraktik" (77). Immerhin schränkt Brücker ein: „Die Schrift ist nicht entkoppelt von Schreiben und Lesen. Deshalb braucht es eine Schreibkunst und eine Lesekunst" (77). Die Idee solle somit im Leser wiedererzeugt werden (78). Zugestimmt werden muss Brücker hingegen bei dessen Einwand gegen Deutungen aus der Nietzsche-Forschung, die die Figur des Wanderers allzu einseitig und voreilig mit der nietzscheanischen Idee des freien Geists identifizieren. Denn wie Zittel in seinem Beitrag richtigerweise feststellt, spielt Nietzsche, besonders im *Zarathustra*, mit diversen Identitäten als Autor und stellt viele seiner Thesen, Terminologien (wie „freier Geist") und Werke als bereits „schattenhaft" bzw. doppelgängerhaft vor (138).

17 Vgl. *Phaidros*, 267a–276b (Platon, *Phaidros*, 2. Aufl., übers. v. Ernst Heitsch, Göttingen 1997, 62 f). In dieser Übersetzung wird vom „Abbild" (63) gesprochen.

18 Vgl. GD, Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde.

Unterstützt werden muss zudem Brückers Ansicht, dass Nietzsche das souveräne Autoren-Ich bzw. das Künstler-Ich zurückweise, wie er auch – bereits in seiner mittleren Werkphase – nachhaltig das „souveräne Subjekt“ (84) im Sinne einer autonomen Urheberschaft kritisch hinterfrage. Sehr nachvollziehbar wird von Brücker auch Nietzsches Schreibsituation während des Verfassens vom *Wanderer* beschrieben: so stellt er detailliert – und anhand von Nietzsches Briefen – den Einfluss der „physisch-materiale[n] Umgebung“ (86) auf Nietzsches Schreiben dar. Darüber hinaus wird das Wandern als Nietzsches Schreibverfahren herausdestilliert, was durch einen Brief Nietzsches an Peter Gast belegt wird: „Alles ist, wenige Zeilen ausgenommen, u n t e r w e g s erdacht und in 6 kleine Hefte […] skizziert worden“ (5. Oktober 1879, Nr. 889, KSB 5.450, 86).[19] Außerdem arbeitet Brücker überzeugend heraus, dass auch die Umwelt als zeitliche Abfolge von Tag und Nacht Einfluss auf Nietzsches Schreiben hatte: „Die zeitliche Dimension der Schreibsituation kommt auch im Rahmendialog des *Wanderers* zur Sprache. Die Gesprächszeit zwischen Wanderer und Schatten ist nämlich begrenzt durch das Tageslicht der Sonne“ (88).

An einer späteren Stelle revidiert Brücker seine eigene These vom Wanderer als Autor und dem Schatten als seiner Schrift (75), indem er nun den „Autor und Leser als Wanderer und Schatten“ (132) betrachtet. Der Dialog zwischen Wanderer und Schatten ist also der zwischen Autor und Leser. Denn der von Nietzsche eingeforderte „Ungehorsam gegenüber dem Autor“ (132), der aus der Ent-Autorisierung des Autoren-Ichs hervorgehe, ginge einher mit einer freundschaftlichen Vertrautheit des Autors mit seinen Lesern. Brücker interpretiert somit den Rahmendialog vom *Wanderer* in diesem Sinne: „Aber du hattest Recht: gute Freunde geben einander hier und da ein dunkles Wort als Zeichen des Einverständnisses, welches für jeden Dritten ein Rätsel sein soll. Und wir sind gute Freunde“ (WS, Rahmendialog, 132). Diese „Schatten-Leser Vermutungen“ (137) sind insgesamt durchaus legitim, jedoch stellt sich die Frage, inwiefern sie sich mit Brückers eigener These von der Synonymität „Schrift-Schatten“ widersprechen.

Brücker widmet sich darüber hinaus der Wichtigkeit der Diätetik für Nietzsches Verständnis vom Schreiben (152 ff.). Die Themen der Diätetik und der Selbstsorge sind, wie bereits weiter oben angedeutet, in der jüngeren Nietzsche-Forschung ausführlich behandelt worden.[20] Den Zusammenhang zu Nietzsches Auffassung vom Schreiben herzustellen ist jedoch originell: Nietzsche spricht in MA II, WS 16 von den „n ä c h s t e n D i n g e [n]“ (wie Essen, Wohnen, Kleidung etc.), denen es wieder mehr Aufmerksamkeit zu schenken gelte. Die Formulierung von den „n ä c h s t e n D i n g e [n] “ verweist auch auf die spätere Werkphase Nietzsches,[21] was zeigt, dass er sich diese Themen betreffend treu blieb. Brückers These in diesem Zusammenhang ist folgende: „Die Diätetik prägt […] nicht nur Nietzsches Philosophie, sondern auch seine Vorstellung von Lesen, Schreiben und Autorenschaft“ (152). Brücker stellt fest, dass Nietzsche seine Anleitungen zur Diät zum einen aus der antiken Philosophie der Selbstsorge und zum anderen aus zeitgenössischen, populärwissenschaftlichen Texten zog. Die Diätetik wurde laut Brücker zum Teil „der Organisation seines Schreibverfahrens“ (153).

---

19 Vgl. hierzu auch spätere Äußerungen in *Ecce homo*, die eine Kontinuität Nietzsches bei dieser Methodik belegen: „keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung“ (EH, Warum ich so klug bin 1, KSA 6.281).

20 Vgl. u. a. Gantschow, *Das herausgeforderte Selbst*; Günter Gödde / Nikolaos Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016; und Mchidlidze, *Der Wille zum Selbst*.

21 Vgl. u. a. zur Beschäftigung des späten Nietzsche mit diesen Themen: EH, Warum ich so klug bin 1–3, 8 und 10.

In der Beschreibung der Bedeutung der Diätetik geht Brücker – wie bereits kurz angedeutet – auch auf Foucaults Analysen der antiken Selbstsorge ein (161).[22] Brücker betont, dass Foucaults Auffassung einer diätetischen Lebenskunst „nicht aus einem allgemeinen Wissen, sondern aus Praktiken, welche auf das eigene Selbst angewendet werden" (162), bestünden. Nietzsche verwende im *Wanderer* zudem den sokratischen Topos der Selbsterkenntnis, da wir in den alltäglichen Dingen unwissend seien und deshalb von dem ärztlichen Blick Anderer abhingen (MA II, WS 6).[23] Die Selbsterkenntnis ist also die Voraussetzung für die rechte Sorge um sich selbst und befreit uns von der Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis: „Kennt man sich selbst, ist man auf feste Resultate und klare Erkenntnisse nicht mehr angewiesen" (165).

Der wissenschaftsorientierte „Freigeist" aus *Menschliches, Allzumenschliches* wird somit ergänzt durch die Figur des Wanderers, der seine Selbstbestimmtheit aus einer aus Selbsterkenntnis gespeisten, leiblich orientierten Sorge um sich selbst ableitet. In diesem Zusammenhang kommt Brücker jedoch auch zu der etwas kryptischen Schlussfolgerung, dass der Schatten den „nahen Alltag, die Diät und die Umgebung" (166) personifiziere, da der Schatten im Schlussdialog vom *Wanderer* von jenen nächsten Dingen spreche, die ihm zugutekämen. „Einen Schatten zu haben", so schlussfolgert Brücker, „heisst, einen Leib zu haben" (166). Selbstverständlich ist Nietzsches Schatten-Metapher nicht monokausal zu erklären. Dennoch entsteht an dieser Stelle eine Unklarheit: Steht der Schatten nun für die Schrift oder für die Umgebung? Steht er sinnbildlich für die Diät? Oder für ein Doppelgänger-Autoren-Ich? Da von Brücker der Schatten wiederholt als Erklärung für zum Teil sehr verschiedene nietzscheanische Begriffe (Diät, Schrift oder Leser) eingesetzt wird, entsteht eine gewisse inhaltliche Beliebigkeit.

Ausdrücklich zuzustimmen ist Brücker hingegen bei seiner These, dass sich Nietzsches Diätetik-Philosophie aus dem *Wanderer* konsequent in seinem späteren Werk fortsetze. Denn die Rede von den „nächsten" und den „kleinen" Dingen, die zuerst im *Wanderer* auftaucht, kehrt sowohl in *Die fröhliche Wissenschaft* als auch in seinem Spätwerk *Ecce homo* (1888) an entscheidender Stelle zurück: „diese kleinen Dinge – Ernährung, Ort, Clima, Erholung […] – sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm" (EH, Warum ich so klug bin 10). In *Die fröhliche Wissenschaft* übernehme Nietzsche laut Brücker zudem Teile seiner Theorie zur diätetischen Schreibsituation, welcher er zur Entstehungszeit vom *Wanderer* in St. Moritz entwickelt hatte: „Die diätetisch verstandene Selbsterkenntnis sowie der Wille, mit diesem Wissen die eigene Existenz nach bestimmten Kriterien zu formen, findet sich erstmals in der Lehre der ‚nächsten Dinge' und in der St. Moritzer Schreibsituation" (194).[24]

Anschließend an diese Überlegungen Brückers muss man hinsichtlich der Debatte um die Wichtigkeit des *Wanderers* für Nietzsches Gesamtwerk festhalten: Nietzsches *Wanderer* hat in Hinblick auf das Thema der Schreibsituation und seine Auffassung von Diät und Selbstsorge eine zentrale Bedeutung und läutet sowohl für Nietzsches Schreibstil als auch für seine Philosophie eine Wende ein.

Im finalen vierten Kapitel seines Buches widmet sich der Autor schwerpunktmäßig der Rolle des Schreib-Materials für die nietzscheanische Autorenschaft sowie der Rolle der Philosophie des Werdens für Nietzsches eigene Werkpolitik. Brücker stellt hierbei die These auf, dass der *Wanderer* auf dem Weg zu Nietzsches Philosophie einen „Meilenstein" (240) darstelle,

22 Vgl. hierzu u. a. Heinrich, *Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche*, 107–293, insb. 107–150.

23 Vgl. Johannes Heinrich, „Gesundes Wachstum. Nietzsches Diätetik als philosophisches Programm", in: Brock / Gödde / Zirfas (Hg.), *Das Leuchten der „Morgenröthe"*, 259–271: 266 ff.

24 Vgl. FW, Vorrede 3.

denn Nietzsche hätte zur Entstehungszeit vom *Wanderer* einen aphoristischen Schreibstil etabliert, welcher sich durch „rasche Verwertung“ auszeichne und der „eingebettet“ sei in „eine Philosophie des Werdens“, die auf inhaltlicher Ebene den „momentanen Denkzustand“ (240) Nietzsches abbilde. Die derzeitigen Hauptelemente von Nietzsches Philosophie, so die These Brückers, drückten sich also auch in seinem Schreibstil aus: „Die Philosophie des Werdens ist daher Philosophie, Schreibverfahren und Werkpolitik in Einem“ (240).

Richtigerweise zitiert und unterstreicht Brücker die Überlegungen von Christian Benne und Enrico Müller, wonach für Nietzsche das Material seiner Schriften nicht mehr „im Sinne der Tradition als schon existierende Materie [denkt], die wie der Ausgangsstoff des Bildhauers nur noch zur Plastik geformt wird. Vielmehr wird das Material im Prozess der Formgebung miterzeugt“ (242).[25] Wenn sich Brücker jedoch hinter diese Zurückweisung souveräner und ursächlicher Autorenschaft und Subjektivität bei Nietzsche stellt, so bleibt die Frage zu beantworten, warum er andererseits eine Unterscheidung zwischen Autor und Schrift betont (75). Dies wiederum würde gerade suggerieren, dass es einen solchen autonomen Autor gäbe, welcher souverän über ein bereits fertiges Material verfüge, für das er lediglich die richtige Form finden müsse.

Solche kleineren kritischen Punkte und Widersprüche machen jedoch nicht die Genauigkeit und Originalität von Brückers Thesen ungeschehen. So beschreibt er z. B. die Schreibkunst Nietzsches, welche darin bestünde, „das lebendige Werden im Aggregatszustand der Meinung einzufangen“ (256). Hiermit beschreibt Brücker sehr zutreffend die Bedeutung, die Nietzsches aphoristischer Stil auch hinsichtlich der Inhalte seiner Philosophie habe: Wenn man ernst macht mit der Ansicht, dass alle Erkenntnis nur vorübergehend, sprachlich vermittelt und interessengeleitet sein kann und dass der Gedanke einer objektiven Wahrheit ersetzt wird durch viele, perspektivische Scheinwahrheiten, so muss sich dies auch im Stil zeigen, in der solche Erkenntnisse vorgetragen werden. Meinungen, so folgert Brücker scharfsinnig, sind also für Nietzsche nichts Unfertiges oder Negatives, keine „unausgearbeiteten Gedanken, die er nicht zu Überzeugungen gebracht hat“ (256), sondern in aphoristischer Form vorgetragene Meinungen seien vielmehr Abbildung des Lebens selbst, welches immer im Werden begriffen ist und in dem sich Erkenntnisse nur perspektivisch erschließen lassen.

Für Nietzsche besteht demnach, so lässt sich in Anschluss an Brücker feststellen, ein höherer Wert in der Darstellung vorübergehender Scheinwahrheiten als darin, in metaphysischer Manier die objektive Richtigkeit solcher „Wahrheiten“ zu behaupten. Und für eine solche Herangehensweise spielt wiederum der Stil eine entscheidende Rolle. Dies wurde, und auch hierin muss man Brückers Überlegungen folgen, von Nietzsche sogar in eine kritische Methode verwandelt. So änderte Nietzsche im Verlauf seines Gesamtwerkes seine Meinungen oft, aber eben *aus einer Methode* heraus: „wir müssen Verräther werden“, zitiert Brücker den Nietzsche aus *Menschliches, Allzumenschliches*, „Untreue üben, unsere Ideale immer wieder preisgeben“ (MA I 629, 258). Anders ausgedrückt: Nietzsche bestätigt gerade durch die Wankelmütigkeit seiner philosophischen Überzeugungen deren wahrscheinlich wichtigste Konsequenz: nämlich den Werdenscharakter des Daseins sowie das notwendig Vorübergehende der Meinungen und Überzeugungen.

Im abschließenden Fazit verweist Brücker noch einmal auf die Wichtigkeit der Philosophie des Werdens auch für die Produktion von Nietzsches Werken: „Das rasche Notieren und Publizieren bilden die materiale Grundlage der Philosophie des Werdens“ (279). Die Richtigkeit dieser Aussage hätte an der ein oder anderen Stelle noch etwas spezifiziert werden können,

25 Christian Benne / Enrico Müller, „Das Persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche“, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 15–67: 39.

indem auch auf die philosophischen Grundlagen von Nietzsches Werdensphilosophie (Leibphilosophie, Erkenntniskritik, Begriff der Interpretation, Heraklitismus) noch etwas genauer hätte eingegangen werden können.

In jedem Fall endet Brücker mit der durchaus begründeten Hoffnung, dass sich ein Buch wie *Der Wanderer und sein Schatten* im Idealfall auch an anderen Orten und zu anderen Zeiten schreiben ließe. Denn das Einführen einer bestimmten experimentellen Methode über längere Zeitstrecken hinweg könnte diesbezüglich eine gewisse Kohärenz garantieren:

> Auf den *Wanderer* übertragen heisst dies, dass die St. Moritzer Schreibsituation im Optimalfall an anderen Orten ebenfalls durchführbar ist und dabei andere Gedanken (sprich Differenzen) entstehen lässt. Die reproduktive Kohärenz wird durch die Bestandteile der Schreibsituation und der Schreibverfahren garantiert (286).

3. Ruth Abbeys Buch *Nietzsche's "Human, All Too Human". A Criticial Introduction and Guide* möchte eine generellere Einführung in *Menschliches, Allzumenschliches* liefern und spezialisiert sich nicht, wie die beiden bereits besprochenen Bücher, auf bestimmte Aspekte aus Nietzsches mittlerer Werkphase. Die Einführung ist insgesamt verständlich und nachvollziehbar verfasst. Sie liefert eine gute Übersicht über zentrale Aspekte aus *Menschliches, Allzumenschliches* (Moralkritik, Religionskritik, Wahrheitskritik, Wissenschaftlichkeit) und formuliert hierbei auch eigene Thesen wie die zu Nietzsches pragmatischer Erkenntniskritik. Die Autorin entwirft in diesem Zusammenhang den im Laufe des Buches immer wiederkehrenden Begriff „epistemology-plus" (14). Hiermit ist gemeint, dass Nietzsche nicht bloß nach dem Wahrheitsgehalt bestimmter Aussagen und Erkenntnisse fragt, sondern auch danach, was für eine Art Mensch zu solchen Erkenntnissen fähig ist bzw. ob es dem Einzelnen gelingen kann, Befriedigung aus solchen Erkenntnissen zu ziehen.

Die Verfasserin ordnet ihr Buch in eine Einleitung und elf Kapitel. Diese Strukturierung orientiert sich an den elf Hauptstücken aus *Menschliches, Allzumenschliches* I und II, die von der Autorin chronologisch durchgearbeitet werden. Für unseren Zusammenhang ist es weniger interessant, diese allgemeine Darstellung von *Menschliches, Allzumenschliches* nachzuzeichnen. Vielmehr soll im Folgenden der Fokus auf Abbeys Punkten und Thesen liegen, die besonders interessant oder originell erscheinen und die thematisch an die bis hierhin besprochenen Bücher anknüpfen.

Was das Verhältnis von *Menschliches, Allzumenschliches*, *Vermischte Meinungen* und dem *Wanderer* angeht, so vertritt Abbey in ihrer Einleitung die Meinung, dass, obwohl die einzelnen Werke nicht zeitgleich verfasst worden seien, sie dennoch nachträglich miteinander verschmolzen wurden, was mit den publikatorischen Entscheidungen der zweiten Auflage von 1886 sowie mit den von Nietzche hinzugefügten Nachwörtern zu tun habe. Abbey widerspricht dieser Entscheidung in ihrer eigenen Interpretation der Eigenständigkeit vom *Wanderer* und *Vermischte Meinungen* jedoch: „this introduction and guide treats the three original works separately" (14). Auch Brücker betont den nachträglichen Wunsch Nietzsches in der zweiten Auflage von *Vermischte Meinungen* und dem *Wanderer*, diese als Ergänzung und Anhang zu *Menschliches, Allzumenschliches* zu verstehen (29). Wie besprochen, sieht Brücker die Angelegenheit jedoch etwas differenzierter als Abbey: Er akzeptiert zwar die Berücksichtigung von Nietzsches nachträglichen Vorworten von 1886 zu den beiden Teilen von *Menschliches, Allzumenschliches* (indem dieser die Einheit der drei Werke betonte), weist jedoch auch auf den werkpolitischen Charakter hin, den dieses Vorwort besitze (MA II, Vorrede 2), und betont, dass es Nietzsche bzw. den Herausgebern der Werkausgabe darum gegangen sei, nachträglich eine Kontinuität seiner Schriften festzustellen. Abbey hingegen entscheidet sich dafür, die nachgereichten Vorreden von 1886 generell nicht als Teil der jeweiligen Werke zu betrachten. Ihrer

Meinung nach sind die Vorworte Ausdruck von den Positionen, die Nietzsche zu *ihrer* Entstehungszeit vertrat. Sie könnten somit nicht als Teil des Entstehungsprozesses von *Menschliches, Allzumenschliches* gewertet werden (14 f.). Brückers Position hierzu ist ähnlich, jedoch erlaubt er es, die Argumentation der späten Vorworte in die Beantwortung der Frage miteinzubeziehen, ob es sich beim *Wanderer* um ein eigenständiges Werk handelt oder nicht. Abbey hingegen weicht dieser Frage inhaltlich aus, indem sie sich auf die formale Ebene fokussiert und den Inhalt der Vorworte gar nicht erst berücksichtigt. Dies erscheint an dieser Stelle etwas unbefriedigend, da den Argumenten aus Nietzsches Vorwort nicht wirklich begegnet wird. Nietzsche selbst spricht in einer der Vorreden von der Notwendigkeit, seine Schriften „zurück zu datieren“, teilweise sogar „zurück hinter die Entstehungs- und Erlebnisszeit eines vorher herausgegeben Buches“ (MA II, Vorrede 1). Hiermit meint Nietzsche, seine Schriften sprächen ohnehin immer nur von Dingen, die er zum Zeitpunkt der Niederschrift bereits hinter sich gelassen habe. Das Argument an dieser Stelle ist also – insofern man die Berücksichtigung der nachträglichen Vorreden zulässt –, dass es ohnehin keine authentische Erlebniszeit der jeweiligen Werke gibt, sodass es umgekehrt auch legitim wäre, nachträglich eine neue Interpretation der Werke zuzulassen. Nietzsche legitimiert hiermit die Zulässigkeit seiner nachgereichten Vorreden. Man hätte sich zumindest mit dieser Argumentation auseinandersetzen müssen, ohne ihr notwendigerweise zu folgen.

Abbey gesteht zumindest zu, dass ihre Entscheidung, die Vorreden und ihre Argumente aus der inhaltlichen Bewertung auszuschließen, „atypical“ (15) innerhalb der Nietzsche-Forschung sei. Allgemein jedoch ist ihrem Ansatz, den *Wanderer* sowie die *Vermischten Meinungen* als selbstständige Werke zu betrachten, zuzustimmen. Hierfür sprechen, wie schon beschrieben, zu viele Argumente auch der Autoren des *Engadiner*-Sammelbandes. Während also alle bis hierhin besprochenen Autoren grob der These zustimmen, dass es sich beim *Wanderer* um ein selbstständiges Werk handelt, unterscheidet sich die diesbezügliche Position von Abbey dahingehend, dass sie annimmt, der *Wanderer* mache (mit seinen Themen der Selbstsorge, der Willensfreiheit und der Politik) keine signifikanten inhaltlichen Fortschritte gegenüber den Kapiteln aus *Menschliches, Allzumenschliches* (19 f.). Dieser Sichtweise widersprechen sowohl Brücker wie auch Timon Boehm, der darauf hinweist, dass Nietzsche im *Wanderer* erstmals seinen späteren Perspektivismus vorwegnehme (10). Brücker betont z. B. in seiner Monografie, dass es neben den Inhalten vor allem der Stil sei, der den *Wanderer* von früheren Schriften unterscheide (240). So gelinge es Nietzsche dort erstmals, einen aphoristischen Stil und ein Schreibverfahren zu etablieren, welche sich durch rasche Verwertung auszeichneten und deshalb in direkter Wechselwirkung zu seiner inhaltlichen Ausrichtung der Philosophie des Werdens stünden. Außerdem zeigt Brücker in seinem Buch anhand vieler Textbeispiele auf, dass sich im *Wanderer* deutlich demokratiefreundlichere Töne zeigten als noch in *Menschliches, Allzumenschliches* (22 f.).[26] Darüber hinaus muss auf die Dialog-Form hingewiesen werden, die Nietzsche im *Wanderer* erstmals methodisch anwandte. Wie u. a. Zittel deutlich gemacht hat, wurde dieses Verfahren von Nietzsche im *Zarathustra* sowie in *Jenseits von Gut und Böse* fortgeführt und erweitert.[27] Hierdurch zeigt sich nicht nur die Selbstständigkeit, sondern auch die Innovationskraft von Nietzsches *Wanderer*. Außerdem wird darüber die Wichtigkeit vom *Wanderer* für die folgenden Werke Nietzsches offenbar.

Auf diesen Überlegungen aufbauend, folgt Abbey der Chronologie der Kapitel von *Menschliches, Allzumenschliches*, wobei sich an dieser auf einige wenige, besonders interessante Punkte von Abbeys Ausführungen konzentriert werden soll, besonders diejenigen, welche

26 Vgl. MA II, WS 189 und MA I 440.

27 Vgl. u. a. JGB 34 und KSA 14.337.

in einem Zusammenhang zu den anderen hier besprochenen Büchern stehen. Innerhalb des zweiten Hauptstücks *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* konzentriert sich Abbey auf die Darstellung zentraler nietzscheanischer Themen wie der Kritik an der Religion oder Willensfreiheit. Hierbei beschäftigt sich die Verfasserin auch mit dem in der Forschung bisher eher unterrepräsentierten Thema der Rolle der Anderen in *Menschliches, Allzumenschliches* I. Abbey beschreibt – besonders in Auseinandersetzung mit den Aphorismen MA I 49 und 50 – die überraschende Forderung, den unegoistischen menschlichen Trieben mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Hierunter zähle Nietzsche Eigenschaften wie Freundlichkeit, Gutmütigkeit oder „politeness of the heart" (50). Ohne dabei eine dezidierte Theorie des Mitgefühls zu entwerfen, präsentiere Nietzsche an dieser Stelle dennoch eine Darstellung von „a micro expression of sociability among acquaintances" sowie von „effective human bonds" (50). Um an dieser Stelle tatsächlich eine genauere nietzscheanische Theorie des Mitfühlens zu entwerfen, wäre ein ergänzender Verweis auf Nietzsches zeitnah erschienener Schrift *Morgenröthe* hilfreich gewesen, in der er ausführlicher zu den Themen Mitleid und Mitempfinden Stellung nimmt. In M 142 spricht Nietzsche ganz dezidiert von einer „Theorie der Mitempfindung" (KSA 3.135). Die „Lehrmeisterin des Verstehens" (KSA 3.134) sei die Furcht. Die Fähigkeit, sich in den Anderen hineinzufühlen, beruhe also auf dem eher entgegengesetzten Trieb, hinter dem Ausdruck des Gegenübers versteckte Absichten und eine Gefahr zu befürchten. Durch dieses minutiöse Ausdeuten der Mimik und Gestik des Anderen entwickelte sich Nietzsche zufolge eine verschärfte Fähigkeit zum Mitempfinden, denn der Einzelne versuchte über das instinktive Nachahmen des Ausdrucks des Anderen herauszufinden, ob sich hinter diesem Ausdruck eine geheime Absicht verberge: „Die Fähigkeit des raschen Verstehens" beruht somit „auf der Fähigkeit […], sich rasch zu verstellen" (M 142, KSA 3.135).[28] Abbey stellt in Bezug auf MA I 2 fest, dass für Nietzsche das Mitleiden und Mitempfinden nicht etwas Angeborenes sei, sondern es vielmehr auf Lernprozesse zurückgehe: „Dass der Andere leidet, ist zu lernen: und völlig kann es nie gelernt werden" (MA I 101, 52). Diese wichtigen Überlegungen Nietzsches weiter auszuführen wäre unter stärkerer Einbeziehung der *Morgenröthe* möglich und sinnvoll gewesen. Am Schluss jedoch kommt Abbey zu der sehr überzeugenden These hinsichtlich Nietzsches Überlegungen zum Mitgefühl: „Nietzsche is not implying that unegoistic actions are impossible but only that they should not be presumed to be automatic" (53). Mitempfinden geht also bei Nietzsche, das lässt sich an die Überlegungen Abbeys anschließend sagen, auf angelernte soziale Prozesse zurück, welche auf Nachahmung und gegenseitigem Misstrauen beruhen.

Abbey geht wie schon die vorherigen Autoren auf das Thema des *Wanderers* in *Menschliches, Allzumenschliches* ein (155): Nietzsche führe in MA I 638 die Figur des Wanderers eng an sein eigenes philosophisches Ideal: „Indeed, ‚the wanderer', the ‚free spirit' and ‚the philosopher' seem to be synonymous labels in this passage. The wandering seeker after truth not only does not know his final destination, but he does not see himself as having one. No goal exists

28 Matthias Schloßberger erkennt in diesem Aphorismus bereits Spuren einer phänomenologischen Anthropologie menschlichen Ausdruckverhaltens, welche später von Scheler und Plessner genauer und besser ausformuliert worden sei: „Nietzsche argumentiert: Aufgrund bestimmter in der menschlichen Natur angelegter Mechanismen neigen wir Menschen dazu, die Ausdrucksbewegungen unserer Mitmenschen mitzumachen, nachzumachen. Auf diesem Weg erzeugen wir in uns ein ähnliches Gefühl, das sich dann, wenn es einmal wahrgenommen wird, stabilisiert […]. Bevor wir eine neue Erfahrung verstehen bzw. selbst machen, sind wir mit ihr bereits vertraut, weil wir sie mit Anderen mitgemacht (im Sinne von: unbewusst nachgemacht) haben." Vgl. Matthias Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität. Entwurf einer materialen Anthropologie im Anschluss an Max Scheler und Helmuth Plessner*, Basel 2019, 194 f.

for him“ (155). Abbey schließt sich also der These an, die bereits Brücker und andere vertreten haben: der Figur des Wanderers als Sinnbild für Nietzsches Philosophie des Werdens und der Ungewissheit, welche an seinen wahrheitskritischen Skeptizismus anknüpft, den dieser ab *Menschliches, Allzumenschliches* mehr und mehr ins Zentrum rückte.[29] Auch Brücker verweist in seinem Artikel in Bezug auf MA I 638 darauf, dass der Wanderer als Figur vorgestellt wird, welcher „seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit“ habe (67). Zittel wiederum wies richtigerweise darauf hin, dass Nietzsche bestimmte Äußerungen und Selbstbezeichnungen als „Wanderer“, „guter Europäer“ oder „Freigeist“ „in den Mund“ (138) gelegt worden seien, jedoch keinesfalls eins zu eins seine eigenen Positionen widerspiegelten, da sie oft von seiner literarischen Figur des Schattens ausgesprochen worden seien.[30] Somit muss man Abbeys Ausführungen an dieser Stelle etwas einschränken, denn insofern Nietzsche den Wanderer mit den „freien Geister[n]“ (MA I 638) identifiziert, ist zumindest einzuwerfen, dass dies innerhalb eines komplexen nietzscheanischen Spiels mit Figuren, Masken und Autorenschaft geschieht.

Abbey fragt – wie schon die Autoren des oben besprochenen Sammelbandes – nach der Bedeutung der Figur des Schattens im Zusammenspiel mit der des Wanderers. Letzterer sei mit Nietzsche selbst zu identifizieren (191 ff.). Hierbei geht sie unter anderem auf die von Jeremy Fortier vertretene These ein, dass der Schatten für das Verdrängte, Unverstandene und Vernachlässigte in der Psyche des Wanderers stehe.[31] Abbey stimmt dieser Sichtweise zum Teil zu, insofern der Schatten „for all the supposedly darker things about human existence“ (192) stehe. Jedoch korrigiert sie Fortier, indem sie darauf hinweist, dass Nietzsche den Wanderer sehr positiv über seinen Schatten sprechen und ihn darüber hinaus über die Wichtigkeit des Zusammenspiels von Licht und Schatten referieren lasse. In der Tat sagt der Wanderer: „wie sehr ich mich f r e u e , dich zu hören und nicht bloß zu sehen. Du wirst es wissen, ich liebe den Schatten wie ich das Licht liebe. Damit es Schönheit […] gebe, ist der Schatten so nöthig wie das Licht“ (WS, Rahmendialog). Abbey ist also zuzustimmen, wenn sie ausführt, dass für Nietzsche die dunkle Seite der Existenz nicht etwas bloß Unbewusstes und Verdrängtes ist, sondern etwas, dass es anzunehmen und zu bejahen gelte: „Nietzsche allows that things appearing to be diametrically opposed to one another could actually be intimately related to one another“ (193). Nicht zuzustimmen ist ihr jedoch in der These, dass es sich bei dem Schatten um den dunklen Teil des Autoren Nietzsches handele, da Nietzsche wie gesehen seine Autorenschaft in viele Personae, Schatten, Masken und Figuren aufteilt und sich keinesfalls einseitig mit der literarischen Figur des Wanderers identifiziert: „Mitunter nannte ich mich auch der Wanderer, / öfter aber noch Zarathustra’s Schatten“ (KSA 14.337).

Gegen Ende ihres Einführungsbuches geht Abbey noch einmal auf die Frage ein, ob und inwiefern sich der *Wanderer* von *Menschliches, Allzumenschliches* unterscheidet. Einerseits betont sie, die meisten inhaltliche Punkte aus dem *Wanderer* seien lediglich eine Zusammenfassung vieler Überlegungen aus *Menschliches, Allzumenschliches* (195). Jedoch sei z. B. der Aspekt der Selbstsorge, den Nietzsche im *Wanderer* stark macht, zwar „in harmony“, aber doch „different“ (195) von *Menschliches, Allzumenschliches*. Wie Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* die „S c h ä t z u n g d e r u n s c h e i n b a r e n W a h r h e i t e n“ (MA I 3) fordere, so wende er sich im *Wanderer* folgerichtig den „n ä c h s t e n D i n g e n[n]“ (MA II, WS 5) zu. Abbey hat zumindest für diesen Zusammenhang recht, wenn sie davon spricht, dass Nietzsche mit dem

29 Vgl. Brücker 240.

30 Vgl. Za IV, Der Schatten.

31 Vgl. Jeremy Fortier, „Nietzsche’s Political Engagements. On the Relationship between Philosophy and Politics in *The Wanderer and his Shadow*“, in: *The Review of Politics* 78/2 (2016), 201–225: 211.

Wanderer eine Fortführung seiner Philosophie aus *Menschliches, Allzumenschliches* betreibe. In diesem Sinne widerspricht Abbey auch der Annahme Ansell-Pearsons, dass Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* eine skeptische und naturalistisch-positivistische Herangehensweise wähle und diese im *Wanderer* mit den Fragen der Gesundheit und der Selbstsorge zu vereinen suche (200).[32] Zwar, so stimmt Abbey Ansell-Pearson zu, gehe es um Nietzsches Versuch der Vermählung einer metaphysikkritischen, wissenschaftlichen Methodik mit den Fragen von Diät, Klima und Umwelt. Jedoch grenzt sie sich von ihm ab, wenn dieser *Menschliches, Allzumenschliches* als positivistisches Werk charakterisiert. Sie spricht stattdessen von einer „‚epistemology-plus'-perspective" (200), welche neben der Frage danach, ob bestimmte Wahrheiten erkenntnistheoretisch zutreffend seien, auch die nach der Nutzbarkeit für ein gut geführtes Leben miteinbezieht. Abbey arbeitet also an dieser Stelle ein pragmatisches Wahrheitsverständnis Nietzsches heraus, welchem es, zumindest für diesen Zusammenhang, zuzustimmen gilt. Denn Nietzsche vertrat bereits zur Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* die Auffassung, dass es keineswegs – wie es die Korrespondenztheorie der Wahrheit sowie die Naturwissenschaft verlangt – eine Welt gebe, die sich unabhängig von unseren Wahrnehmungsstrukturen sowie unserer Sprache beschreiben und mit der sich unsere Vorstellung der Dinge abgleichen lasse: „Jedes Wort ist ein Vorurtheil" (MA II, WS 55), und: „Durch Worte und Begriffe werden wir jetzt noch fortwährend verführt, die Dinge uns einfacher zu denken, als sie sind, getrennt von einander, untheilbar, jedes an für sich seiend. Es liegt eine Mythologie in der S p r a c h e versteckt" (MA II, WS 11). Nietzsche vertrat demgegenüber die Meinung, dass wir es bei der Wirklichkeit mit einem nicht-abzuschließenden, nicht ein für alle Mal erkennbaren Strom des Werdens zu tun haben. In diesem Sinne muss die positivistische These, hierin muss Abbey beigepflichtet werden, bezüglich *Menschliches, Allzumenschliches* zurückgewiesen werden:

> His depiction of reality as this holistic continuous flow causes trouble for any conventional notion of modern science. For him, genuine scientific knowledge would have to see and respond to the world in this way, and not try to artificially atomise pieces of information and hypostatise them as enduring facts (203).

Im Anschluss an Abbey lässt sich somit festhalten: *Wirkliche* Wissenschaft nach Nietzsche müsste sich mit den Voraussetzungen beschäftigen, die uns meinen lassen, es gebe „objektive Wahrheiten" oder voneinander isolierbare Dinge, anstatt anzunehmen, solche isolierten Dinge würden sich unabhängig von uns in der Wirklichkeit finden.

Am Schluss ihres Buches verweist Abbey auf eine wahrscheinliche Kontinuität der Wanderer-Schatten-Thematik über den *Wanderer* hinaus zur *Morgenröthe*: „The idea of the Shadow and all that it stands for only being visible in the light of knowledge is reiterated […]. Night falls and the Shadow, necessarily, disappears. It is worth noting the title of Nietzsche's next book *Daybreak*, […] which suggests that the Shadow will return" (224). Dieses auf *Menschliches, Allzumenschliches* und den *Wanderer* folgende Werk Nietzsches ist Thema des letzten zu besprechenden Buches.

4. Das 2021 gemeinsam von Keith Ansell-Pearson und Rebecca Bamford verfasste Buch *Nietzsche's "Dawn". Philosophy, Ethics and the Passion of Knowledge* vertritt den Anspruch eines Übersichtswerkes zu Nietzsches Schrift *Morgenröthe*. Ganz wie die oben besprochenen Autoren

32 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*, London 2018, 8 und 18.

in Bezug auf den *Wanderer*, so betonen die Verfasser dieses Buches bezüglich der *Morgenröthe* die Eigenständigkeit des Werkes sowie die bisher fehlende Aufmerksamkeit für diese Schrift innerhalb der Sekundärliteratur. Eine Ausnahme bilde der von Jochen Schmidt veröffentlichte Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*,[33] jedoch sei ihr eigenes Buch die bisher erste Veröffentlichung auf englischer Sprache zur *Morgenröthe*, welche die Länge einer Monografie habe. Ziel des vorliegenden Buches sei es dementsprechend, die *Morgenröthe* als „a distinct, internally coherent, philosophical project" (1 f.) zu analysieren, anstatt sie als bloße Übergangsarbeit zu Nietzsches späterem Werk zu betrachten. In diesem Sinne sei das Ziel: „to reintroduce *Dawn* to contemporary scholarship as a fascinating and worthwhile piece of philosophy, that is of continuing relevance to our efforts to respond to philosophical problems" (10).

Während Abbey in ihrem Einführungsbuch zu *Menschliches, Allzumenschliches* in ihrer Gliederung chronologisch Nietzsches Aufbau des Werks folgt, gliedern Ansell-Pearson und Bamford ihr Buch themenspezifisch in zehn Kapitel (und einen Briefnachlass), ohne hierbei immer der Chronologie Nietzsches zu folgen. Dies macht insofern Sinn, als dass Nietzsches eigene Argumentation nicht immer chronologisch verläuft und die aphoristische Methodik gerade ein systematisierendes Philosophieren, welches sich eines chronologischen Argumentierens bedient, unterwandern soll. Nietzsche fordert also, wie schon Brücker (132) in seiner Monografie betonte, durchaus einen aktiven Leser ein, der autonom den Inhalt seiner Schriften neu zusammensetzt. Die Methodik der beiden Verfasser deckt sich somit mit Nietzsches eigenen Aussagen zum philologischen Umgang mit seinen Schriften.

Inhaltliche Schwerpunkte der Untersuchung bilden neben Nietzsches Religions- und Moralkritik seine Auffassung vom Mitleid sowie seine Dekonstruktion autonomer Subjektivität. In ihrer Einleitung gehen die beiden Autoren bereits etwas genauer darauf ein, warum die *Morgenröthe* ein eigenständiges Werk innerhalb von Nietzsches Œuvre darstelle. So wird vor allem der Terminus „Sittlichkeit der Sitte" aus M 9 als eine der wichtigsten „critical innovations" (2) erwähnt, welche von Nietzsche in der *Morgenröthe* entwickelt worden seien. Tatsächlich kommen die Verfasser im Laufe ihres Buches immer wieder auf dieses Thema zu sprechen und leiten viele von Nietzsches Ansichten aus der *Morgenröthe* aus diesem übergeordneten Terminus der Sittlichkeit der Sitte ab. Eine der zentralen Thesen des hier besprochenen Buches ist somit, dass die einflussreiche Idee der Sittlichkeit der Sitte als eine umfassende Methodik gefasst wird: „What this means is that the scope of Nietzsche's critique of customary morality is not limited to morality: it involves inquiry itself" (3). Nietzsches Begriff der Sittlichkeit der Sitte wird also von den Autoren weitaus breiter gefasst denn als bloße Moralkritik. Sie gehe über in Fragen der Selbstsorge, der physischen Gesundheit sowie der „Ästhetik der Existenz" hinaus, etwa wenn Nietzsche fordere, sich von den allgemeinen Ratschlägen des Arztes zu lösen, weil diese für den Einzelnen krankmachende Folgen haben könnten (53, M 322).

Eine weitere Annahme von Ansell-Pearson und Bamford ist die Parallelität von der *Morgenröthe* mit Nietzsches Thesen aus seinem späteren Werk. Abbey zweifelt z. B. an, dass es methodisch zulässig sei, Nietzsches nachgereichte Vorreden in der Untersuchung der jeweiligen Werke einfließen zu lassen, da sie einer anderen Werkphase mit anderen inhaltlichen Grundannahmen entsprängen.[34] Ansell-Pearson und Bamford hingegen ziehen durchaus Aussagen heran, die Nietzsche in seinen späteren Schriften zur *Morgenröthe* gefällt hatte: In *Ecce homo*

33 Vgl. Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches „Der Wanderer und sein Schatten"*. Nach der Publikation des Buches von Ansell-Pearson und Bamford erschien in deutscher Sprache zudem ein ausführlicher Sammelband zu diversen Themen aus der *Morgenröthe*: Brock / Gödde / Zifras (Hg.), *Das Leuchten der „Morgenröthe"*.

34 Vgl. Abbey 14 f.

z. B. spricht Nietzsche von der *Morgenröthe* als von seinem „j a s a g e n d e [n] Buch“ (EH, M 1). Ausgehend von solchen Äußerungen vertreten die Autoren die These, dass zentrale Annahmen von Nietzsches späteren Werken – ewige Wiederkehr, *amor fati*, Kritik der christlichen Moral u. a. – bereits in der *Morgenröthe* ihren Ursprung haben (5). Diese Aufzählung müsste jedoch durch die (von den Verfassern leider weitestgehend ignorierte) Frage ergänzt werden, inwiefern Nietzsches erstmals in der *Morgenröthe* verwendete Rede vom „Gefühl der menschlichen M a c h t“ (M 146) bereits die spätere These vom Willen zur Macht vorwegnimmt. Zudem trifft der von Brücker erwähnte methodische Einwand, wonach Nietzsches spätere Äußerungen zu früheren Schriften einen werkpolitischen Charakter (mit eigenen Interessen) tragen, sicher insbesondere auf *Ecce homo* zu. Daher sind solche Einordnungen Nietzsches auch mit einer gewissen Vorsicht zu genießen. Grundsätzlich jedoch ist Ansell-Pearsons und Bamfords These, wonach die *Morgenröthe* zentrale Thesen von Nietzsches Spätphilosophie vorwegnehme, zuzustimmen. Dies zeigt sich schon in Nietzsches Bezugnahme auf die Idee der Sittlichkeit der Sitte (M 9) innerhalb der für das spätere Werk so wichtigen Auseinandersetzung mit der Figur des souveränen Individuums (GM II 2).

Insgesamt lässt sich bereits an dieser Stelle sagen, dass das Buch deutlich mehr eigenständige inhaltliche Thesen entwickelt als die Einführung von Abbey und dass es auch deutlich mehr Kontextualisierungen zu anderen Schriften Nietzsches aufweist. Somit verdeutlicht es neben aller betonten Eigenständigkeit der *Morgenröthe* auch zu Recht den enormen Einfluss auf spätere Schriften und beschreibt darüber hinaus die Herleitung der *Morgenröthe* aus *Menschliches, Allzumenschliches* (Kapitel 1).

Im zweiten Kapitel widmen sich die Autoren der „Campaign Against Morality“ (45), die für Nietzsche in der *Morgenröthe* eine zentrale Rolle spiele. Wie schon Abbey (4) heben auch Ansell-Pearson und Bamford hervor, dass es verkürzt und irreführend sei, Nietzsches eigene Selbst-Stilisierung als „Immoralist“ (M, Vorrede 4) allzu ernst zu nehmen (45). Vielmehr wende sich Nietzsche nur gegen einen bestimmten Typus von Moral, den er z. B. in der *Morgenröthe* mit dem Terminus „Sittlichkeit der Sitte“ beschreibe. Überdies finde bei Nietzsche – wie auch später bei Foucault – eine Aufwertung einer „Ethik des Selbst“ gegenüber der Moral statt. Wenn Nietzsche also von Moral spreche, solle ein bestimmter Typus von Moral (Sittlichkeit der Sitte) attackiert werden, nicht das Feld des Ethischen als Ganzes (47). Diesen Ausführungen ist ausdrücklich zuzustimmen, und sie lassen sich durch ein sehr sprechendes Zitat aus der *Morgenröthe* untermauern: „Ich leugne nicht […], dass viele Handlungen, welche unsittlich heissen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; […] aber ich meine: […] a u s a n d e r e n G r ü n d e n , a l s b i s h e r“ (M 103).

In diesem Sinne, so die Verfasser, wolle Nietzsche den Leser der *Morgenröthe* dazu einladen, am Prozess der Umgestaltung und Selbstüberwindung der Moral teilzunehmen, da es ein Prozess sei, der fortlaufend sei und sich auch im Einzelnen vollziehe (50, M, Vorrede 4). Nietzsche will laut den beiden Autoren unser Vertrauen in die Moral erschüttern, poche aber zugleich darauf, dass es richtig sei, die meisten unsittlichen Handlungen zu vermeiden (51, M 103). Nietzsche zufolge sollen – das muss im Anschluss an die Ausführungen der Autoren ergänzend hinzugefügt werden – andere Motive und Voraussetzungen für sittliches Handeln gesucht und gefunden werden, weil die bisherigen Gründe in ihrem Kern nihilistisch und lebensfeindlich waren.[35]

35 Die Neubestimmung und Transformation der Moral verlaufen bei Nietzsche über die an der griechischen und römischen Antike geschulten Praktiken der Selbstsorge. Vgl. zu den inhaltlichen Parallelen zu Foucaults später Analyse der Selbstsorge und der „Ethik des Selbst“ Heinrich, *Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche*, 206 und 208: „Der neue Typ ethischen Verhaltens definiert sich […]

Im vierten Kapitel ihres Buches widmen sich Ansell-Pearson und Bamford ausführlich zwei weiteren zentralen Themen nietzscheanischer Moralkritik: dem des Mitleids sowie dem der moralischen Vorstellungskraft. Auch Abbey widmet sich in ihrer Arbeit den Problemen des Mitleids und möglichen unegoistischen Handlungen (50 ff.) und kommt zum Schluss, dass für Nietzsche nicht-egoistisches Handeln durchaus möglich sei, dieses aber zunächst sozial erlernt werden müsse (53).

Ansell-Pearson und Bamford besprechen diese Zusammenhänge etwas ausführlicher und breiter als Abbey. Ein Schwerpunkt der Untersuchungen der beiden Autoren liegt auf der Analyse der nietzscheanischen Kritik an Schopenhauers Mitleidsethik. Dabei wird – auch unter Bezugnahme auf andere Arbeiten Abbeys[36] – die These entworfen, dass ein wichtiger Grund für Nietzsches Zurückweisung des Mitleidsgedankens in dessen Therapeutik und Selbst-Ästhetisierung liege (97). So bestünde ein Hauptanliegen der nietzscheanischen Selbstsorge in der Akzeptanz der Einsamkeit, der eigenen Not und des Leidens im Allgemeinen.[37] Dieses Ertragen-Lernen werde wiederum durch das Gefühl des Mitleids, welches den Impuls zur Leidensminimierung erzeugt, herausgefordert und geschwächt. Ein Hauptmotiv für Nietzsches Zurückweisung des Mitleids liegt also – so lässt sich in Anschluss an diese sehr richtigen und originellen Überlegungen der beiden Autoren sagen – in dessen Philosophie der Selbstsorge begraben. Ein weiterer Grund für die nietzscheanische Mitleidskritik, so fahren Ansell-Pearson und Bamford fort, liege darin, dass Nietzsche die Annahme zurückweise, man könne bloß aus einem Motiv heraus handeln (M 133). Diese Fehlannahme ginge laut Nietzsche auf Schopenhauers „Theorie eines mystischen Processes“ zurück, „vermöge dessen das Mitleid aus zwei Wesen eins macht“ (M 142). Die beiden Autoren geben an dieser Stelle Nietzsches Position richtig wieder. Jedoch stellt sich die Frage, ob Nietzsche wiederum Schopenhauer gerecht wird.

Richtig an diesen Ausführungen ist, dass bei Schopenhauer das Phänomen des Mitleidens auf der metaphysischen Grundlage ruht, wonach sich im Mitleiden die durch die Erscheinungsformen Raum und Zeit vermittelte Illusion einer Verschiedenheit der einzelnen Individuen auflöse zugunsten der Einsicht „daß das *eine* Individuum im *andern* unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne.“[38] Jedoch gibt es bei Schopenhauer auch eine andere, konkretere Ebene jenseits aller metaphysischen oder mystischen Begründungszusammenhänge. Der Vorwurf, der Schopenhauer (u. a. von Nietzsche) gemacht wird, besteht zu einem großen Teil darin, dass jener angeblich annehme, der Zustand des Mitleidens führe zu einer alle individuellen Zwischentöne verwischenden Identifizierung mit dem Anderen. Hiergegen ließe sich einwenden, dass bei Schopenhauer der Andere in seiner Andersheit sehr wohl Bestand hat. So schreibt er in seiner Schrift *Über die Grundlage der Moral* (1840):

> es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht *wir*: und geradezu in *seiner* Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir

---

über ein verändertes Verhältnis zu den moralischen Vorschriften. Dies lässt sich über den Vergleich mit der foucaultschen Interpretation der antiken Selbstsorgepraktiken als eine Konstituierung der Individuen als autonome Subjekte ihres moralischen Handelns verstehen und bezeichnen […]. Die autonome Art der moralischen Subjektivierung, welche auch Foucault […] im Sinn hat, konstituiert sich stets über asketische Praktiken, die dem Individuum helfen, bestimmte Aspekte seiner selbst zu transformieren und zu bestärken.“ Vgl. hierzu Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, 40.

36 Vgl. Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford 2000, 61.

37 Vgl. M 443.

38 Arthur Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens / Über die Grundlage der Moral*, Zürich 1977, 310 f.

> leiden *mit* ihm, also *in* ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den *seinen* und haben nicht die Einbildung, daß er der unserige sei.[39]

Es wäre demzufolge interessant, der Frage nachzugehen, inwiefern Schopenhauers Mitleidsethik gerettet und gegen die nietzscheanische Kritik verteidigt werden kann. Hierfür wäre eine Differenzierung vonnöten: Wie kann das Leiden des Anderen mitempfunden werden, ohne dass in diesem Gefühl eine Differenzierung von „Ich" und „Du" komplett aufgehoben würde?[40] Den Autoren entgehen solche Differenzierungen in diesem Zusammenhang leider. Zuzustimmen gilt es ihnen hingegen in ihrer grundsätzlichen These, dass es Nietzsche in der *Morgenröthe* durchaus um die Etablierung einer Ethik und nicht um eine Abschaffung moralischen Handelns gehe. Jedoch sei die Ethik, die Nietzsche im Blick habe, eine, die die Idee des Mitleids hinter sich lasse: „We follow Ansell-Pearson's pointing out of the value of solitude to a project of self-fashioning in a post-*Mitleid* ethical context" (98). Nietzsche geht somit – das lässt sich im Anschluss an die beiden Verfasser feststellen – in seinen eigenen ethischen Vorstellungen hinter universalistische Ansätze (Kant) oder Mitleidsethiken (Schopenhauer) zurück und bezieht sich auf die antike Selbstsorge und Selbst-Gestaltung und hiermit verbundene „Ethik des Selbst". Ethisch ist diese Sichtweise, weil es Nietzsche keinesfalls um eine solipsistische Selbstinszenierung geht, sondern Selbstsorge vielmehr immer eingebunden ist in soziale Beziehungen: „This indicates […] that Nietzsche envisages how the possible ethics of self-fashioning agent is embedded in a web of social connections" (100).[41] Für Abbey ist nach Nietzsche ein Mitempfinden mit Anderen grundsätzlich möglich, jedoch müsse es sozial erlernt werden (52 f.). Ansell-Pearson und Bamford wiederum gehen, wenn man so will, andersherum vor: Bei ihnen beruht die nietzscheanische Ethik auf der auf den ersten Blick selbstbezüglich erscheinenden Selbst-Kultivierung, die jedoch immer schon auf den Beziehungen mit Anderen aufbaue (100, M 467).[42]

Im sechsten Kapitel ihres Buches setzen sich die Autoren detailliert mit der Frage auseinander, welche Rolle die Themenfelder der Subjektivität, des Selbst sowie der Autonomie in Nietzsches *Morgenröthe* spielen. Hierbei gehen sie von einem möglichen Selbstwiderspruch in Nietzsches Philosophie der Selbst-Kultivierung aus: „yet it is unclear how self-cultivation is possible if there is no unified self" (141). Dieser Widerspruch wird jedoch zum Teil aufgelöst,

---

39 Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens / Über die Grundlage der Moral*, 251.

40 Vgl. hierzu Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität*, 214 ff. Schloßberger argumentiert, auch in kritischer Auseinandersetzung mit M 142, dass *wahres* Mitfühlen mit dem Anderen gerade nicht darauf beruhe, das Gefühl des Anderen in uns zu reproduzieren, indem wir sein Ausdrucksverhalten nachahmen: „man versteht immer nur sich selbst, wenn man die eigenen Gefühle in den Anderen projiziert […]. ‚Erginge es mir so, so wäre es bei meiner Naturanlage gar nicht so schlimm, aber für ihn ist es schlimm, bei seiner Natur, bei seiner Individualität'. Das echte Mitgefühl zeigt sich gerade darin, dass es den Anderen in seinem Anderssein, in seiner besonderen Individualität meint" (214 und 217).

41 Vgl. M 467.

42 Was das Thema des Sozialen bei Nietzsche angeht, so sei hier kurz verwiesen auf die tiefergehende Untersuchung Rosalyn Diprose, *Corporal Generosity. On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, New York 2002. Diprose deutet den Willen zur Macht als intersubjektiven Vorgang, der sich innerhalb von relationalen Beziehungen in einem sozialen Körper vollzieht. Dies gelte auch für Nietzsches „model of self-fabrication" (30), das sich immer auf bereits existierende soziale Konzepte der Selbst-Kultivierung beziehe. Dieser Vorgang baue laut Diprose wiederum auf einem viel grundsätzlicheren Prozess auf, wonach wir immer schon zwischenleiblich in die Welt miteinbezogen seien: „we embody social imaginaries insofar as we live through the bodies of others who are already social beings" (173).

indem darauf verwiesen wird, dass für Nietzsche das Selbst keine in sich geschlossene Einheit darstellt, sondern sich aus diversen Trieben und Affekten zusammensetze (M 109). Insofern kommen die Verfasser zu dem Schluss, dass der Topos der Selbstbeherrschung der Triebe bei Nietzsche ohne das Konzept eines vernunftbetonten Subjekts auskomme (143 f.). Stattdessen sei es wiederum nur ein „a n d r e r e [r] T r i e b []“ (M 109), welcher unseren Intellekt, der einen Trieb bekämpft, leite. Dementsprechend stehe es nicht in unserer eigenen Macht, wenn wir *wollen*, dass wir einen bestimmten Drang oder Trieb in uns bekämpfen. Diesen Überlegungen der Autoren ist durchaus zuzustimmen. Jedoch müsste dem noch hinzugefügt werden, dass Nietzsche bei aller Kritik am Begriff eines vernünftigen, autonomen Subjekts ein neues Konzept von Autonomie vorstellt. Dieses ist dadurch bestimmt, dass wir unsere Triebe und Affekte, die unser Handeln leiten, wiederum über Praktiken der Selbstsorge und der Diätetik in eine selbstbestimmte Rang- und Reihenfolge bringen.[43]

Nach Überlegungen zu Epikurs Idee einer Garten-Gemeinschaft und dessen Einfluss auf Nietzsches Philosophie der Lebenskunst (201) gehen die Autoren im neunten Kapitel ihres Buches näher auf die politischen Implikationen der *Morgenröthe* ein. Neben Nietzsches Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Ausdrucksformen des Sozialismus und des Kapitalismus wird vor allem die Forschungslage zu Nietzsches Ausführungen der „Rasse“-Problematik in der *Morgenröthe* diskutiert (213 ff.). Zunächst folgen Ansell-Pearson und Bamford – was die *Morgenröthe* betrifft – an dieser Stelle jenem Forschungsstrang, welcher Nietzsche im Ganzen vor allem ein kulturhistorisches und nur sehr selten ein biologistisch-essentialistisches Verständnis von Rasse unterstellt.[44] Einer solchen Bewertung ist nachhaltig zuzustimmen. Hierzu muss ergänzt werden, dass vor allem Gerd Schank in seinem Standardwerk zum Thema Rasse bei Nietzsche betont, dass dieser den zeitgenössischen, sozialdarwinistischen, biologistischen Rassegedanken zurückweist, in denen biologische Reinheitsvorstellungen eine hervorgehobene Rolle spielen. Bei Nietzsche hingegen wirkt die Vermischung von Völkern bereichernd und positiv. Nietzsches eigene Vorstellungen von Rasse zielen darüber hinaus auf ein kulturelles Verständnis, d. h., hiermit ist in erster Linie eine Gemeinschaft angesprochen, welche eine Einheit darstellt, die sich vor allem über soziale und kulturelle Identitäten bestimmt.[45]

Demgegenüber führen die Autoren jedoch ins Feld, dass auch solche Vorstellungen als rassistisch bezeichnet werden können, die – wie Nietzsche in M 272 – Rasse nicht biologistisch, sondern kulturhistorisch begründen, insofern auch hier von festen Charaktereigenschaften einer bestimmten Gruppe ausgegangen werde (214). Gegen dieses Argument lässt sich pauschal nichts einwenden. Jedoch kann einschränkend hinzugefügt werden, dass Nietzsche zumindest nicht ein biologistisch-nationalsozialistischer Rassismus unterstellt werden kann, welcher totalitär argumentiert und in einer Rasse eine biologische Gefahr für eine andere Rasse sieht. Nietzsche hing somit nicht einem trennenden und hierarchisierenden Rassismus an.[46] Zumindest für eine deutsche Diskussion wirkt dieses Argument durchaus entlastend.

---

43 Vgl. hierzu Heinrich, *Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche*, 99–107; JGB 284; und MA I, Vorrede 6.

44 Vgl. Jaqueline Scott, „On the Use and Abuse of Race in Philosophy“, in: Robert Bernasconi / Sybol Cook (Hg.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Bloomington, IN 2003, 53–74: 60 f.

45 Vgl. hierzu u. a. Heinrich, *Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche*, 196–198, und Gerd Schank, *„Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche*, Berlin 2000, 54 ff., 147 f. und 357 ff. Vgl. zu Nietzsches Zurückweisung des Darwinismus u. a. EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1.

46 Vgl. hierzu Vanessa Lemm, „Nietzsche and Biopolitics. Four Readings of Nietzsche as a Biopolitical Thinker“, in: Sergei Prozorov / Simona Rentea (Hg.), *The Routledge Handbook of Biopolitics*, London 2015, 50–65: 61.

Ansell-Pearson und Bamford weisen zurecht darauf hin, dass Nietzsche in M 272 von „reingewordenen Rassen“ spricht und dass Kultur und Rasse hier nicht notwendigerweise als Synonyme auftreten. In diesem Zusammenhang muss jedoch erwähnt werden, dass bei Nietzsche Rassen nicht „rein“ werden über eine feindselige Isolierung gegenüber anderen Rassen, sondern dass sie über „Völkervermischung […] durch kulturelle ‚Arbeit‘ […] im […] Sinn einer ‚Synthese‘, ‚rein‘ werden“[47] können.

Auch gehen die Verfasser darauf ein, dass Nietzsche „concerned with racial breeding and with human development“ sei und dass „these two need not to be treated as identical“ (214). Ästhetische Selbst-Kultivierung sei demnach bei Nietzsche nicht mit einer „Züchtung der Rassen“ zu identifizieren. Dem muss jedoch ein anderes Verständnis von Zucht entgegengehalten werden. Nietzsche geht gerade in der *Morgenröthe* immer wieder auf diätetische Praktiken der Selbstsorge (wie Isolation, Ernährung, Rücksicht auf Ort und Klima) ein, die helfen sollen, den Einzelnen im Sinne eines „gesunden Wachstums“ und einer Selbst-Kultivierung zu „züchten“.[48] Obschon hierbei für Nietzsches eine gesunde Leiblichkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, so verläuft doch eine solche Züchtung des „höheren Typus“ nicht anhand biologistischer Kriterien, sondern hauptsächlich über nicht-biologische Mittel wie Vereinsamung und Gewissensbildung. Und die „Selektion“, die eine solche Züchtung hervorrufen soll, ist nicht sozialdarwinistisch zu verstehen, da der Einzelne in der Lage ist, auch aktiv in einem solchen Prozess miteinzuwirken.[49] Leibliche Gesundheit ist für Nietzsche nicht etwas allgemein Gegebenes, sondern generell etwas, das stark pluralistisch zu begreifen ist und das man sich „beständig noch erwirbt und erwerben“ (FW 382) muss. Eine nietzscheanische „Züchtung“ kann somit zumindest nicht in einem totalitär-rassistischen Sinne zu verstehen sein. Bei aller auf den ersten Blick drastischen Rhetorik handelt es sich bei Nietzsche nicht um eine äußerliche Selektion von Menschen oder von Rassen *voneinander*, sondern letzten Endes um eine Selektion und Züchtung bestimmter Eigenschaften *im* Menschen, die wiederum (über diätetische Einwirkungen auf sich selbst) gestärkt oder geschwächt werden sollen.[50] Der Deutung von Robert C. Holub, die Ansell-Pearson und Bamford in ihrem Buch zwar erwähnen, aber letztlich zurückweisen, gilt es demnach zuzustimmen. Hiernach ging es zumindest dem Nietzsche der mittleren Werkphase (einschließlich der *Morgenröthe*) hauptsächlich um das Thema der Gesundheit und nicht um das einer rassistischen Kolonialisierung (215).[51]

Das zehnte und letzte Kapitel des Buches liefert neben Reflexionen über Nietzsches Metapher der Aeronauten auch eine abschließende Bewertung der Stellung der *Morgenröthe* innerhalb von Nietzsches Gesamtwerk. Die Autoren übernehmen hierfür Nietzsches eigene Einordnung aus *Ecce homo*, wo er die *Morgenröthe* zwischen den ja- und den nein-sagenden Büchern seiner mittleren und späten Werkphase unterscheidet. Dies ist zumindest dahingehend mit einem vorsichtigen Fragezeichen zu versehen, insofern Nietzsche in seinem späteren Werk eigene, werkpolitische Intentionen verfolgte, wenn es um die rückschauende Einordnung früherer Schriften ging.

---

47 Schank, *„Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche*, 148.

48 Vgl. u. a. M 534, 553 und 555.

49 Schank, *„Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche*, 354 ff., und Heinrich, „Gesundes Wachstum“, 263 f.

50 Vgl. zum Phänomen der Selbst-Zucht bei Nietzsche EH, Warum ich so klug bin 9, sowie zum benachbarten Feld der Selbst-Kultivierung M 560.

51 Robert C. Holub, „Nietzsches Colonialist Imagination. Nueva Germania, Good Europeanism, and Great Politics“, in: Sara Friedrichsmeyer / Sara Lenox / Susanne Zantop (Hg.), *German Colonialism and its Legacy*, Ann Arbor, MI 1988, 33–49: 42 und 44.

Ansell-Pearson und Bamford ordnen zuletzt, Nietzsches Unterscheidung aus *Ecce homo* folgend, die *Morgenröthe* als eines der ja-sagenden, d. h. affirmativen, Bücher Nietzsches ein, in denen „a positive vision of humanity as future-oriented and self-cultivating" (225) verhandelt werden solle. Das insgesamt analytisch scharfe, sehr komplexe und dennoch verständlich geschriebene Buch schließt somit mit der für die Nietzsche-Forschung wichtigen Feststellung, dass die *Morgenröthe* diejenige Schrift sei, von der aus Nietzsche in sein späteres Werk starte: „we suggest that it is important to appreciate that he proceeds with this work within the clearing created by the campaign against morality that he first sets into motion in *Dawn*" (243).

Literaturverzeichnis

Abbey, Ruth: *Nietzsche's Middle Period*, Oxford 2000

Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*, London 2018

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, 15–67

Brock, Eike / Gödde, Günter / Zirfas, Jörg (Hg.): *Das Leuchten der „Morgenröthe". Friedrich Nietzsche und die Kunst zu leben*, Berlin 2022

Diprose, Rosalyn: *Corporal Generosity. On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, New York 2002

Fortier, Jeremy: „Nietzsche's Political Engagements. On the Relationship between Philosophy and Politics in *The Wanderer and his Shadow*", in: *The Review of Politics* 78/2 (2016), 201–225

Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1984

Gantschow, Alexander: *Das herausgeforderte Selbst. Zur Lebensführung in der Moderne*, Würzburg 2011

Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016

Heinrich, Johannes: „Gesundes Wachstum. Nietzsches Diätetik als philosophisches Programm", in: Eike Brock / Günter Gödde / Jörg Zirfas (Hg.), *Das Leuchten der „Morgenröthe". Friedrich Nietzsche und die Kunst zu leben*, Berlin 2022, 259–271

Heinrich, Johannes: *Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche. Eine Analyse im Gespräch mit Foucault*, Berlin 2018

Hoffmann, Christoph: „Umgebungen. Über Ort und Materialität von Ernst Machs Notizbüchern", in: Martin Stingelin / Matthias Thiele (Hg.), *Portable Media. Schreibszenen in Bewegung zwischen Peripatetik und Mobiltelefon*, München 2010, 89–109

Holub, Robert C.: „Nietzsches Colonialist Imagination. Nueva Germania, Good Europeanism, and Great Politics", in: Sara Friedrichsmeyer / Sara Lenox / Susanne Zantop (Hg.), *German Colonialism and its Legacy*, Ann Arbor, MI 1988, 33–49

Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl., Berlin 2010

Kaufmann, Sebastian: *Kommentar zu Nietzsches „Der Wanderer und sein Schatten"*, Berlin 2024

Lemm, Vanessa: „Nietzsche and Biopolitics. Four Readings of Nietzsche as a Biopolitical Thinker", in: Sergei Prozorov / Simona Rentea (Hg.), *The Routledge Handbook of Biopolitics*, London 2015, 50–65

Mchedlidze, Gocha: *Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens*, München 2013

Rheinberger, Hans-Jörg: *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*, Frankfurt a.M. 2006

Rheinberger, Hans-Jörg: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001

Rheinberger, Hans-Jörg: „Vom Schreiben, ohne zu wissen, wie es endet“, in: Alexander Kraus / Birte Kohtz (Hg.), *Geschichte als Passion. Über das Entdecken und Erzählen der Vergangenheit. Zehn Gespräche*, Frankfurt a.M. 2011, 267–295

Schank, Gerd: *„Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche*, Berlin 2000

Schloßberger, Matthias: *Phänomenologie der Normativität. Entwurf einer materialen Anthropologie im Anschluss an Max Scheler und Helmuth Plessner*, Basel 2019

Schubert, Corinna: *Masken denken – In Masken denken. Figur und Fiktion bei Friedrich Nietzsche*, Bielefeld 2021

Scott, Jaqueline: „On the Use and Abuse of Race in Philosophy“, in: Robert Bernasconi / Sybol Cook (Hg.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Bloomington, IN 2003, 53–74

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu „Menschliches, Allzumenschliches“*, Berlin, im Erscheinen

Giorgio Di Sarno

Neuerscheinungen zu Nietzsches *Der Antichrist* und der „Umwertung aller Werte“

1. Daniel Conway (Hg.), *Nietzsche and „The Antichrist“. Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*. London: Bloomsbury Academic 2019, XIV + 259 S., ISBN 978-1350175785.
2. Paul Bishop, *Nietzsche's „The Anti-Christ“. A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh Critical Guides to Nietzsche). Edinburgh: Edinburg University Press 2022, XII + 316 S., ISBN 978-1474430746.
3. Cheng Guo, *Cynismus bei Nietzsche. Eine systematische Auslegung seiner Umwertung aller Werte*. Berlin / Boston: De Gruyter 2022, XII + 265 S., ISBN 978-3110751345.
4. Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's „Ecce Homo“ and the Revaluation of All Values. Dionysian Versus Christian Values*. London: Bloomsbury Academic 2021, VIII + 199 S., ISBN 978-1350193741.
5. Heinrich Meier, *Nietzsches Vermächtnis. „Ecce homo“ und „Der Antichrist“. Zwei Bücher über Natur und Politik*. München: C. H. Beck 2019, 351 S., ISBN 978-3406739538.

Abstract: New Publications on Nietzsche's *The Antichrist* and the „Revaluation of All Values“. Recent publications on *The Antichrist* and the „revaluation of all values“ reflect a growing interest in the philosophical depth of Nietzsche's late writings. Among the five discussed works, three explicitly engage with the philosophical content of *The Antichrist* (Conway 2019, Meier 2019, Bishop 2022), while the others interpret the motif of a „revaluation of all values“ either as a description of Nietzsche's philosophy as a whole (Guo 2022) or in the context of an unwritten *magnum opus* (Brobjer 2021). This review brings these approaches into dialogue with research that the authors either consult in a highly selective manner or disregard entirely. Regarding *The Antichrist*, it becomes particularly evident that neglecting this research often leads to the repetition of aporetic positions.

Keywords: *The Antichrist*, *Ecce Homo*, Revaluation of all values, Nietzsche's late philosophy

Die von der frühsten Rezeptionsgeschichte bis hin zu Giorgio Collis vielkritisiertem Nachwort im sechsten Band der *Kritischen Studienausgabe* (KSA 6.449–458) reichende Tendenz, Nietzsches Texte und Werke von 1888 als Ausdruck des hereinbrechenden Wahnsinns zu marginalisieren, findet erfreulicherweise immer weniger Fürsprache.[1] In diesem Sinne konnte

1 Zur frühen Psychopathologisierung des *Antichrist* siehe die Übersicht bei Jörg Salaquarda, „‚Der Anti-

Giorgio ~~Leonardo~~ Di Sarno, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Saarstr. 21, 55122 Mainz, Deutschland, E-Mail: giorgiodisarno22@gmail.com

Nietzsche-Studien 54 (2025), 390–412 Published online April 24, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0007

sich in den letzten Jahrzehnten vermehrt das Bemühen abzeichnen, die „philosophische Dignität“[2] des *Antichrist* (1888/1895) herauszuarbeiten, statt eine „geistige Involution“ (KSA 6.449) als Erklärungsgrund für einen exegetisch höchst anspruchsvollen Text zu postulieren.[3] Nicht zuletzt Andreas Urs Sommers Kommentarbände haben hierbei einen interpretatorischen Standard gesetzt, der die weitere Diskussion nicht bloß in quellengeschichtlicher Hinsicht flankiert.[4]

Ausgehend von der Beobachtung, dass die innerhalb des Textes artikulierten Positionen nahezu vollständig jener für Nietzsches Werke ansonsten charakteristischen Brechungen entbehren, hat Sommer argumentiert, *Der Antichrist* sei als „Priesterbuch“ von einer Kontradiktions- und „Binnenlogik“ bestimmt, der mit einer einfachen „Inhaltsparaphrase“ nicht beizukommen sei und die bloß in einem einzigen Abschnitt reflexiv eingeholt werde.[5] Bei der fraglichen Stelle handelt es sich um AC 54, wo sich nur kurz nach der warnenden Feststellung: „Man lasse sich nicht irreführen: grosse Geister sind Skeptiker“ eine Reflexion auf die Instrumentalisierbarkeit von „Überzeugungen“ findet:

> Die grosse Leidenschaft, der Grund und die Macht seines [sc. des Skeptikers] Seins, noch aufgeklärter, noch despotischer als er selbst es ist, nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm Muth sogar zu unheiligen Mitteln; sie g ö n n t ihm unter Umständen Überzeugungen. Die Überzeugung als M i t t e l: Vieles erreicht man nur mittelst einer Überzeugung. Die grosse Leidenschaft braucht, verbraucht Überzeugungen, sie unterwirft sich ihnen nicht, – sie weiss sich souverain (AC 54).

Nach Sommers Einschätzung handelt es sich hierbei um eine Explikation derjenigen „Strategie, die *Der Antichrist* verfolgt, nämlich die gängigen, mittlerweile jedoch brüchig gewordenen Überzeugungen des christlichen Abendlandes durch die Exposition diametral entgegengesetzter Überzeugungen auszubooten.“[6] Erhebt man AC 54 indes in dieser Weise zum „Schlüssel für das Verständnis des *Antichrist*“, dann erweist sich der *Fluch auf das Christenthum* in der Tat als „Travestie und Parodie christlicher Denk- und Argumentationsschemata.“[7] So begründungsbedürftig diese Privilegierung einer einzigen Passage zuungunsten des bloß noch als „Binnenlogik“ und „Schlachtfeld der Überzeugungen“[8] verstandenen Textgeschehens auch sein mag, so

---

christ‘“, in: *Nietzsche-Studien* 2 (1973), 91–136: 97 f. Leider finden sich die für derartige Deutungsansätze maßgeblichen Voraussetzungen auch noch in erheblich neueren Arbeiten. Vgl. Hubertus Busche, „Wer ist der ‚Antichrist‘? Die Kirche, Jesus und Nietzsche in der Dialektik ihrer Anti-Stellung“, in: Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, 235–254: 239.

2 Werner Stegmaier, „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von ‚Der Antichrist‘ und ‚Ecce homo‘“, *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 163–183: 165.

3 Neben den bereits zitierten Arbeiten von Salaquarda und Stegmaier lassen sich auch die schwerpunktmäßig dem *Antichrist* gewidmeten Beiträge im *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 13 (2014), 9–176, in diese Traditionslinie einordnen.

4 Vgl. Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000, und Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“*, Berlin 2013.

5 Zitate in Reihenfolge: Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 690, 528, 7.

6 Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 527. Vgl. auch 254–256.

7 Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 528, 22.

8 Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 629.

wenig lässt sich die selbstbezügliche Problematik leugnen, die AC 54 schon dadurch aufwirft, dass der unmittelbar auf den zitierten Passus folgende Satz das „Bedürfniss nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von Ja und Nein“ als Kontrastfigur zum Skeptizismus inauguriert und damit exakt jene Motivik aufgreift, die zu Beginn des *Antichrist* noch dem Sprecherkollektiv der „Hyperboreer“ als Beschreibung des eigenen „Ausgang[s] aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths“ gedient hatte:

> Unser Fatum – das war die Fülle, die Spannung, die Stauung der Kräfte. Wir dürsteten nach Blitz und Thaten, wir blieben am fernsten vom Glück der Schwächlinge, von der „Ergebung“ … Ein Gewitter war in unsrer Luft, die Natur, die wir sind, verfinsterte sich – denn wir hatten keinen Weg. Formel unsres Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel … (AC 1).

Je nachdem, wie man die hierdurch aufgeworfene Frage, ob nicht auch der hyperboreische Standpunkt über diese motivischen Verbindungslinien gezielt als „Überzeugung“ sowie „Unbedingtes von Ja und Nein“ profiliert ist, beantwortet, wird sich die Verhältnisbestimmung (auto-)subversiver und offenbar affirmativ-thetischer Reflexionsmomente innerhalb des *Antichrist* erheblich verkomplizieren. Wie die jüngere deutschsprachige Nietzsche-Forschung im Anschluss an Werner Stegmaiers Forderung einer sich auf die „signifikanten Formen von Nietzsches philosophischer Schriftstellerei“ einlassenden Lektürepraxis wiederholt hervorgehoben hat,[9] gehören derartige Momente textuell realisierter, spezifisch selbstbezüglicher Irritation zum maßgeblichen Repertoire von Nietzsches Werken ab *Also sprach Zarathustra* (1883–85). Obwohl in zahlreichen Einzelstudien und textnahen Lektüren auf die philosophische Relevanz der Darstellungsformen von Nietzsches Texten aufmerksam gemacht werden konnte,[10] ist *Der Antichrist* dabei eigentümlich unterbelichtet geblieben.[11] Nichtsdestotrotz eröffnen bereits die in diesem Zusammenhang geführten inhaltlichen und lektüremethodologischen Diskussionen unterschiedliche Möglichkeiten, um jener zum Teil bereits von Sommer formulierten, in neueren Interpretationen jedoch immer häufiger anzutreffenden Annahme, *Der Antichrist* ermangle im Unterschied zu früheren Werken jeglicher subversiver Arrangements, auch zukünftig nachgehen zu können.[12] Dafür wird man jedenfalls weder die einschlägige For-

---

9 Werner Stegmaier, „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 93–107: 86.

10 Siehe hierzu exemplarisch Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012; Jakob Dellinger, *Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Nietzsche*, Wien 2015; Axel Pichler, *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2014, sowie bereits Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von „Also sprach Zarathustra“*, 2. Aufl., Würzburg 2011.

11 Eine Ausnahme bildet die kurze Diskussion von AC 6 und 7 in Jakob Dellinger, „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung‘“, in: Dieter Birnbacher / Matthias Koßler / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 2013, 61–98: 86. Auch Heinrich Deterings dem *Antichrist* zentrales Gewicht beimessende Studie fragt spezifisch nach der „Eigendynamik von Texten“, ohne dabei jedoch einen philosophischen Deutungsanspruch zu erheben (Heinrich Detering, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010, 14).

12 Siehe hierzu Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*: „Den Riss, der durch Nietzsche als *Radikalaufklärer und Genealogen* und Nietzsche als *Gesetzgeber und Umwerter* hindurchgeht, kann auch diese Arbeit nicht kitten“ (33). Daniel Havemann, *Der „Apostel der Rache“*, Berlin 2002, charakterisiert den *Antichrist* als „Streitschrift“, deren „in jeder Hinsicht starke Polemik […] alle Zwischentöne“ heraus-

schungsliteratur noch die konkreten philosophisch-darstellerischen Eigenarten von Nietzsches Spätling außer Acht lassen dürfen.

Den genuin philosophischen Gehalt des *Antichrist* bzw. des mit ihm eng verwobenen (Buch-)Projekts einer „Umwertung aller Werte" freizulegen, beanspruchen in jeweils unterschiedlicher Weise auch die hier versammelten Beiträge, ohne dabei allerdings von den methodologischen Reflexionen der jüngeren Nietzsche-Forschung Kenntnis zu nehmen oder die Frage nach den darstellerischen Modi von Nietzsches letzten Texten auch nur für erörterungsbedürftig zu halten.

1. Zumindest implizit schreibt Daniel Conway den von ihm herausgegebenen Sammelband *Nietzsche and „The Antichrist". Religion, Politics and Culture in Late Modernity* gleich zu Beginn in die Traditionslinie einer an der philosophischen Dignität des *Antichrist* orientierten Untersuchungsperspektive ein, wenn er in seiner Einleitung konstatiert:

> The book has received relatively little critical attention, especially in comparison to the scholarship to his more influential writings (e. g., BT., Z., and GM). It is safe to say, in fact, that *The Antichrist* remains something of an outlier, an enigma perhaps, even to Nietzsche's most sympathetic readers […]. Still, there is much in *The Antichrist* that merits philosophical scrutiny (4).

Bei den von Conway zusammengetragenen Beiträgen handelt es sich beinahe ausschließlich um Erstpublikationen,[13] die dem Philosophischen des *Antichrist* aus je unterschiedlichen Perspektiven nachspüren. Angesichts der von Conway zurecht betonten Vernachlässigung des *Antichrist* in der zeitgenössischen Forschungslandschaft ist eine derart textzentrierte Schwerpunktwahl begrüßenswert. Wie bereits Conways Beispielen der „controversial assertion that Paul […] falsified the life and death of Jesus" oder des aus der *Genealogie der Moral* (1887) bekannten „general narrative[s]" (4 f.) eines „Sklavenaufstand[s] in der Moral" (GM I 7) zu entnehmen ist, gilt es dabei allerdings zu beachten, dass mit dem Anspruch auf ein philosophisches Ernstnehmen des *Antichrist* zugleich ein ausschließlich an propositionalen Gehalten orientierter Philosophiebegriff in Anschlag gebracht ist.[14] Deutlich wird dies in Conways eigenem Beitrag, dessen Ausführungen zu AC 37–39 die These vorangestellt ist, „that we are meant to receive *The Antichrist* as a kind of manifesto, wherein the author lays bare a vital truth that has been obscured, distorted, or hidden from view" (182). Hatte die anfängliche Rede

---

lasse (125). Vgl. auch Ekaterina Poljakova, „Die Mehrdeutigkeit des Antichristlichen. Deutsch-russische Reflexionen in Nietzsches *Antichrist*", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 13 (2014), 80–97: 80–83, sowie Werner Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin 2022, 50.

13 Eine Ausnahme bildet Tracy Strongs Aufsatz *Nietzsche and the Critique of Religion*, der in einer früheren Fassung bereits in Tracy B. Strong, „Christ, Antichrist and Christianity", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 13 (2014), 98–118, publiziert worden ist.

14 Ein derartiges Vorgehen fußt auf der *petitio principii*, Nietzsches Reflexionsansätze noch vor deren eigentlicher Diskussion auf den eigenen Philosophiebegriff reduziert zu haben. Zu dieser Kritik vgl. auch Jakob Dellinger, „Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion", in: *Nietzscheforschung* 19 (2012), 317–326: 322–326, sowie Axel Pichler, „Präsumtionen und Praktiken textnaher Forschung. Eine exemplarische Lektüre von JGB 27, in: *Nietzscheforschung* 27 (2020), 281–302: 300–302.

von einem „enigma“ (4) eine Untersuchung der verborgenen „Rätsel-Struktur[en]“[15] von Nietzsches Texten zumindest offengehalten, so sind diese mit der gattungstypologischen Beschreibung des *Antichrist* als Manifest endgültig eskamotiert. Nicht den enigmatischen Charakter des *Antichrist*, sondern allein die programmatisch artikulierten Ansichten des historisch-empirischen Autors weiß Conway daher auch seinen eigenen, stark von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) und *Zur Genealogie der Moral* zehrenden Lektüren zu entnehmen, wenn er etwa die folgende Passage als „complementary glimpse, in real time, of how he [sc. Nietzsche] actually feels about his contemporaries“ (191) versteht:

> – Ich unterdrücke an dieser Stelle einen Seufzer nicht. Es giebt Tage, wo mich ein Gefühl heimsucht, schwärzer als die schwärzeste Melancholie – die Menschen-Verachtung. Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, was ich verachte, wen ich verachte: der Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnissvoll gleichzeitig bin. Der Mensch von heute – ich ersticke an seinem unreinen Athem … (AC 38).

Diese und die nachfolgenden Ausführungen zum „Ekel“ (AC 38) des wortführenden Ichs unkritisch als Ausdruck eines „righteous disgust“ (200) und Ziel des antichristlichen Unternehmens zu verstehen, bedeutet nicht allein, die von der Forschung verschiedentlich herausgestellte Relevanz idiosynkratischer Figurenzeichnung für vermeintlich ungebrochene Meinungsbekunden zu ignorieren.[16] Indem er die „Menschen-Verachtung“ allein mit GM I 10 parallelisiert (191), übergeht Conway vielmehr auch die bereits von Sommer exponierten Wandlungen, die dem Verachtungsmotiv innerhalb des *Antichrist* eingeschrieben sind.[17]

Die Tendenz, einzelne Passagen ungeachtet ihrer textuellen Einbettung und ohne Rücksicht auf alternative Forschungsmeinungen als Ausdruck einer letztgültigen Autorposition zu rekonstruieren, setzt sich in den Beiträgen von David Owen, der ausgewählte Abschnitte

---

15 Claus Zittel, „‚Gespräche mit Dionysos‘. Nietzsches Rätselspiele“, in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 79–99: 85.

16 Mit Jakob Dellinger, „Selbstbezüglichkeiten der Symptomatisierung. ‚die Person verräth sich‘, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 131–150: 131, ließe sich die exponierte Stellung, die in AC 38 den affektiv-moralischen Eigentümlichkeiten des Sprechers zukommt, als Umsetzung jener „Rückbindung philosophischer Begriffs- und Theoriebildung an persönliche Interessen und leibliche Dispositionen“ verstehen, die etwa in *Jenseits von Gut und Böse* leitmotivisch betont wird (vgl. JGB 6 und 21). Vgl. hierzu auch Pichler, *Philosophie als Text*, 198, der in Anlehnung an Enrico Müller, „Von der ‚Umwerthung‘ zur Autogenealogie. Die *Götzen-Dämmerung* im Kontext des Spätwerks“, in: *Nietzscheforschung* 16 (2009), 141–150, für diejenigen textuellen Momente, die diese „Rückbindung“ durch die Zusammenführung von diskursiven Ansprüchen und kontingent-idiosynkratischen Bedingtheiten zur Darstellung bringen, den Begriff der ‚Autodeixis‘ (wieder-)eingeführt hat.

17 Etwa in AC 57 wird gleich zu Beginn die „Verächtlichkeit“ als (Wesens-)Prädikat des Christentums tentativ ausgestellt: „Man ertappt die Unheiligkeit der christlichen Mittel in flagranti, wenn man den christlichen Zweck einmal an dem Zweck des Manu-Gesetzbuchs misst, – wenn man diesen grössten Zweck-Gegensatz unter starkes Licht bringt. Es bleibt dem Kritiker des Christenthums nicht erspart, das Christenthum verächtlich zu machen“ (AC 57, KSA 6.241). Vgl. hierzu Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 566 f. Die offensichtliche Differenz zwischen dem menschenverachtenden Erzähler aus AC 38 sowie jenem „Kritiker des Christentums“, der gerade nicht die Berechtigung, sondern die Gemachtheit derartiger Evaluationen hervorhebt, lässt es problematisch erscheinen, vorschnell die eine oder andere Passage als eigentliche Ansicht des Autors auszuweisen.

des *Antichrist* keineswegs innovativ als Explikation einer renaissancistischen „ethics of virtù“ (81) versteht,[18] sowie exemplarisch bei Tom Stern und Paul Loeb fort. Auch Sterns Beitrag ist an einer ethischen Lektüre des *Antichrist* interessiert. Statt potenzielle ideengeschichtliche Bezugspunkte zu fokussieren, hat sein Aufsatz allerdings die systematische Tragfähigkeit des ihm zufolge eminent normativen historiographischen Unternehmens des *Antichrist* zum Gegenstand. Die Textgrundlage bildet hierbei die „Geschichte aller Entnatürlichung der Natur-Werthe“ (AC 25) der Abschnitte AC 24–26, an der sich aufgrund ihrer starken Anleihen bei Julius Wellhausen exemplarisch zeigen lasse, dass Nietzsches „historical account“ (31) zwar nicht den innerhalb der angelsächsischen Diskussion standardmäßig erhobenen Einwänden des genetischen Fehlschlusses sowie des „factual problem[s]“ (21) erliege, dass diese Probleme allerdings in modifizierter Form doch noch auf „Nietzsche's central description of the historical revaluation of values“ (24) zurückfielen. So bilde etwa nicht die mit Wellhausen angenommene „shift towards priestly interests“ (36), wohl aber deren begrifflich-axiologischer Nachvollzug eine Begründungslücke. Dieses „revised factual problem“ (34) resultiere daraus, dass der von Stern als „objective standard of valuation“ (39) verstandene Naturbegriff innerhalb vom *Antichrist* sowie anderer Texte aus Nietzsches Spätwerk eine dogmatische Setzung darstelle, wie sie Nietzsche noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882–87) („die Natur ist immer werthlos“ (FW 301)) problematisiert habe: „To agree that there was a shift toward priestly interests is not to agree that there was an anti-natural shift; yet Nietzsche needs to establish the latter for his critical purposes. Perhaps any description of what is ‚natural' is liable to tell us more about the prejudices of the describer than it does about nature“ (36).

So erfreulich derartige Analysen angesichts der Tatsache auch sein mögen, dass den axiologischen Rekurs auf „Natürliches“ nicht nur Lawrence Hatabs Studie desselben Bandes,[19] sondern auch sämtliche noch zu diskutierenden Monographien präsupponieren, so sehr wird sich ein derartiges Vorgehen doch den Einwand gefallen lassen müssen, den szientifischen Diskurs, der anschließend kritisch-aktualisierend befragt werden kann, von vorneherein durch die Nichtbeachtung der internationalen Debatte sowie schon durch die anfängliche Übersetzung der „typischen Geschichte aller Entnatürlichung der Natur-Werthe“ durch den Ausdruck ‚history' – „GM and *The Antichrist* are both histories“ (22) – immer schon vorausgesetzt zu haben. Eine solche Entscheidung ist in höchstem Maße begründungsbedürftig, überfrachtet sie doch ein womöglich ästhetisches Narrativ mit veritativen Ansprüchen historiographischer Adäquatheit, die nicht nur hinter Nietzsches geschichtskritischen Reflexionen, sondern auch den ab *Also sprach Zarathustra* immer häufiger anzutreffenden Verfahren

18 Von Owen unerwähnt hat bereits Volker Gerhardt, „Die Renaissance im Denken Nietzsches“, in: August Buck / Cesare Vasoli (Hg.), *Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, Berlin 1989, 93–116, in dieser Hinsicht argumentiert, Nietzsches Rekurs auf expressive Gestalten der Renaissancekultur lege als „Rückgang auf eine bedeutende Tradition zugleich die Fundamente ethischen Handelns frei“ (113). Auch in neueren Publikationen zu dieser Thematik sind Zitat-Collagen aus dem *Antichrist* durchaus üblich. Vgl. Peter Philipp Riedl, „Nietzsches Renaissance – Nietzscheanischer Renaissancismus“, in: Ralph Häfner / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019, 307–334: 314–317. Eine kritische Auseinandersetzung mit der von Gerhardt und Riedl, aber auch Owen präsupponierten Annahme, aus Nietzsches Texten sei ohne Rücksicht auf ihre konkreten schriftstellerischen Eigenarten die Idealisierung einer „culture of individuality“ zu extrahieren (77), findet sich in Giorgio Di Sarno, „Nur ‚Künste und Listen der Selbst-Erhaltung'? Zum Problem einer ‚Selbst-Erhöhung' im Ausgang von JGB 262“, in: *Nietzscheforschung* 31 (2024), 317–335.

19 In dieser Hinsicht ist bereits der von Hatab gewählte Titel *A Revived God in The Antichrist? Nietzsche and the Sacralization of Natural Life* vielsagend.

narrativer Verunsicherung zurückbleiben.[20] Vor einer finalen Beurteilung der antichristlichen „Unheilsgeschichte“[21] wäre also gerade zu fragen, wie die „Geschichte Israels“ (AC 25) oder die „echte Geschichte des Christenthums“ (AC 39) eigentlich erzählt, wie die einzelnen Erzählstränge zur offenbar geschichtsfälschenden, christlichen „Fiktions-Welt“ (AC 15)[22] ins Verhältnis zu setzen sind sowie welche Wahrheitsansprüche mit jeweils welcher Erzählform erhoben werden. In anderer Weise bleibt auch Paul Loebs Versuch, Nietzsches „final assessment of Immanuel Kant's philosophical achievement“ (89) am Leitfaden einer Unterscheidung von Nietzsches tatsächlicher und Kants „priestly philosophy“ (111) zu rekonstruieren, dieser Problematik verhaftet, wenn er den in AC 25 konstruierten Gegensatz von „natürliche[r]“ und „widernatürliche[r] Causalität“ als Nietzsches Versuch interpretiert, den „Theologen-Erfolg“ (AC 10) der kantischen Transzendentalphilosophie zugunsten einer empiristischen „causality of nature that we can experience“ (107) zu überwinden. Positiv aus der Gesamttendenz des Bandes heraus fällt schließlich Anthony K. Jensens Text *Nietzsche's Quest for the Historical Jesus*, der ausgehend von AC 28–36 nach „Nietzsche's historical form“ (132) fragt und zu dem Ergebnis kommt, dass nicht nur mit der Abwesenheit profunder Quellenarbeit, sondern schon durch die Einbettung der „echte[n] Geschichte des Christenthums“ (AC 39) in einen *Fluch auf das Christenthum* jeglicher „correspondential realism“ (134) aufgegeben werde. Durch seine radikalperspektivische Anlage erwiese sich der *Fluch* qua Form als konsequente Zurückweisung historiographischer Objektivitätsansprüche und adäquater Ausdruck einer absoluten Wahrheiten verlustig gegangenen Moderne:

> And with the death of God, Nietzsche thinks, we must follow the death of a belief in a single set of values, a single set of truths, a single historical interpretation that everyone must hold. His account is more honest in its admission of its perspectival fundament, its status as a „curse“ and not some absolute truth allegedly detached from his perspective (135).

Obwohl diese Aussagen zum *Fluch* an konkreten Textstellen zu plausibilisieren wären, ist Jensens Beitrag, der nicht allein Sommers Rede vom *Antichrist* als einem „‚satyrische[n]‘ Maskenspiel“,[23] sondern auch die Arbeiten Heinrich Deterings und Daniel Havemanns in seine Diskussion einbezieht (135–137), ein gutes Beispiel dafür, wie produktiv die internationale Debatte verlaufen kann.

---

20 Vgl. Claus Zittel, „Sprüche, Brüche, Widersprüche. Irritationen und Deutungsprobleme beobachtet am Erzählverhalten und der Erzählperspektive in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: *Nietzscheforschung* 9 (2002), 289–300; Claus Zittel, „Wer also erzählt Nietzsches Zarathustra?“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 95 (2021), 327–351; 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: 369–379; sowie Axel Pichler, „‚Den Irrtum erzählen‘. Eine Lektüre von ‚Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde‘“, in: *Nietzscheforschung* 20 (2013), 193–210. Auf je unterschiedliche Weise konnte dabei nachgewiesen werden, dass nicht nur im Falle des offensichtlich erzählerisch gerahmten *Zarathustra*, sondern auch in zahlreichen anderen narrativen Sequenzen die mit Fiktionalisierungen und Fiktionsbrüchen operierenden Erzählverfahren keine Äußerlichkeit bilden, sondern konstitutiv für das Verständnis der jeweils in ihnen vorgetragenen Philosopheme sind.

21 Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“*, 281.

22 Vgl. AC 42.

23 Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 49.

2. Bereits in der Einleitung seiner 2022 in den *Edinburgh Critical Guides to Nietzsche* erschienen Einführung zum *Antichrist* schließt sich Paul Bishop der zuvor zitierten Bemerkung Conways an, dass dem *Antichrist* bislang weitaus weniger forschende Aufmerksamkeit zuteilgeworden sei als anderen Schriften Nietzsches, wofür er auch einen Grund nennt: „*The Anti-Christ* has always struck me as one of the most difficult and provocative of Nietzsche's work" (4). Diese besonderen Schwierigkeiten des *Antichrist* will Bishop ergründen, indem er einen weder mit den innerhalb des *Antichrist* verschiedentlich abgerufenen Traditionen der christlichen Dogmen- und Bibelgeschichte noch mit Nietzsches Schrifttum vertrauten Leser (7) über die „context[s] of Nietzsche's arguments" aufklärt (5). Der hierbei applizierte Kontextbegriff wird von Bishop nicht expliziert, muss seinem eigenen Vorgehen folgend aber wohl in einem werkspezifischen und historischen Sinne verstanden werden.[24] Neben *Introduction* und *Conclusion* sowie einem von Lektürehinweisen gefolgten *Glossary of Key Terms* umfasst das Buch sieben Kapitel, die sich nicht an der Chronologie des *Antichrist* orientieren, sondern eigene Akzente setzen und bestimmte Abschnitte nach thematischen Gesichtspunkten gruppieren. Abgesehen von diesen strukturellen Entscheidungen, mit denen jeweils einige Aussparungen einhergehen,[25] die Bishop ebenso wenig kommentiert, wie er die Kriterien offenlegt, nach denen er unterschiedliche Abschnitte unter Überschriften wie „Christ and Anti-Christ in *The Anti-Christ*" (38) subsumiert, ist auch die von ihm konkret erprobte Lektüremethode mindestens begründungsbedürftig. Man wird sich darüber streiten können, ob die extensiven (religions-) historischen Kontextualisierungen, die Bishops Studie durchziehen und die sich zuweilen in mehrseitigen Exkursen gänzlich vom *Antichrist* lösen (122–135), einer Einführung angemessen sind. Der Anspruch, „Nietzsche's arguments" (5) oder „key aspects of Nietzsche's arguments" (15) aus der Perspektive von Nietzsches „entire philosophy" (197) zu erhellen, erweist sich bei näherer Betrachtung allerdings als schlichtes Parallelstellenverfahren, das es Bishop erlaubt, den *Antichrist* von anderen Schriften sowie brieflichen und nachgelassenen Äußerungen her zu lesen.[26] So erwartet Bishop beispielsweise, dass seinen Lesern die in Zusammenhang mit den Deutungen von Stern und Loeb diskutierte „Geschichte aller Entnatürlichung der Natur-Werthe" (AC 25) schon deswegen verständlicher wird, weil er sie auf das Alte Testament sowie GD, Moral als Widernatur und GD, Die vier grossen Irrthümer verweist (97–108).

Die Tatsache, dass hierdurch die Eigenarten nicht nur des *Antichrist*, sondern jeglicher der von Bishop ohne Rücksicht auf die Forschung collagierten Texte nivelliert wird, fügt sich nahtlos in die auch sonst nicht an den Darstellungsformen von Nietzsches Schriften interessierte Argumentation Bishops ein. Wer in dieser Hinsicht das zweite Kapitel auf den fälschlicherweise „Composition of *The Anti-Christ*" betitelten Abschnitt (39 f.) hin konsultiert, wird leider enttäuscht, teilt ihm der Autor doch nach einigen wenigen Bemerkungen zur Text- und posthumen Publikationsgeschichte mit: „While there is much for scholars to debate about the composition and final form of *The Anti-Christ*, these are, in some respects, the least of our

24 Während Bishop in der Einleitung diesbezüglich allein von dem „biblical and theological background" (7) spricht, findet sich im Klappentext der zusätzliche Anspruch, den *Antichrist* „within Nietzsche's work as a whole" zu kontextualisieren.

25 Dies trifft beispielsweise auf den von Sommer noch ins Zentrum seiner *Antichrist*-Interpretation gestellten Abschnitt AC 54 zu, den Bishop nicht einmal in seiner immerhin fünfseitigen thematischen „overview" (9) erwähnt (10–14).

26 Eine Kritik an dieser Interpretationspraxis findet sich in 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: *Nietzscheforschung* 19 (2012), 307–315.

worries“ (40). Dass eine derartige Schwerpunktsetzung mehrfach zu abstrusen Ergebnissen führt und es unmöglich macht, in die philosophische Besonderheit eines so komplizierten Textes wie *Der Antichrist* einzuführen, sei an zwei Beispielen dargelegt.

Im fünften Kapitel findet sich ein „Nietzsche on the Lawbook of Manu“ betitelter Abschnitt (148–167), der gerade nicht über die enorm verschachtelte Struktur des Abschnitts sowie die Probleme unterrichtet, die in Zusammenhang mit der in AC 57 evozierten „Ordnung der Kasten“ und „Natur-Ordnung“ (KSA 6.242) von der Forschung verschiedentlich herausgearbeitet wurden.[27] Stattdessen muss sich der Leser mit Verweisen auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* (1873–76), *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80) und andere Texte sowie mit autorzentrierten bis biographistischen Simplifizierungen begnügen. Demgemäß bringe AC 56 und 57 nicht nur unzweideutig Nietzsches „boundless […] admiration“ des „Manu-Gesetzbuchs“ (AC 57, KSA 6.241) und eine Wiederholung seines frühen Nachdenkens zum Verhältnis von Sklaverei und Kultur zum Ausdruck (163),[28] sondern auch die platonisierende Entscheidung, die Spitze der „Rangordnung“ durch die „Geistigsten“ (AC 57, KSA 6.243) zu besetzen, wird auf die Idiosynkrasien des empirischen Autors zurückgeführt: „One can tell that *The Anti-Christ* was written by a former German academic: in his order of ranking, the intellectual is higher than even the king …“ (161). Der dieser Praxis eigene Biographismus sowie das von Bishop erprobte Parallelstellenverfahren geraten spätestens dort an ihre Grenzen, wo die unterschiedlich zusammengesuchten Textstücke keine Ganzheit mehr bilden und dann als „Meinungswechsel“ oder „good example of the tension between different propositions“ (170) integrierbar gemacht werden müssen.[29] Derartige Probleme und Verschiebungen werden jedoch nur insoweit thematisiert, als sie Bishops Deutung nicht sprengen. In diesem Sinne hebt er zwar die Spannung zwischen der Entlarvung traditionalistischer Begründungsversuche in AC 57 – „die Tradition, das ist die Behauptung, dass das Gesetz bereits seit uralten Zeiten bestanden habe“ (AC 57, KSA 6.241 f.) – und dem Rekurs auf den „Willen zur Tradition“ in den *Streifzügen eines Unzeitgemässen* (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 39) hervor, spart allerdings aus, dass schon im direkten Umkreis von AC 57 eine „Tradition der Cultur“ (AC 59) beschworen und die vermeintlich offen zutage liegende „Argumentation“ dadurch erheblich verkompliziert wird.[30]

Ein ähnliches Problem birgt die zentrale inhaltliche These von Bishops Buch, die er zu Beginn seiner Arbeit wie folgt formuliert: „At the core of this book is the thesis that Nietzsche advances an argument against Christianity on essentially *philological* grounds“ (7). Der Explikation dieser Behauptung ist ein eigenes Kapitel gewidmet („Nietzsche on Philology“, 236–258), das in Anlehnung an Christian Benne der folgenden Passage zentrales Gewicht beimisst:

---

27 Vgl. Thomas H. Brobjer, „The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society“, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 300–318, sowie Andreas Urs Sommer, „Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‚Ostorientierung‘ in Nietzsches *Antichrist*“, in: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), 194–214: 207–214, und Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 565–586.

28 Diese Kontinuitätsbehauptung, für die sich Bishop u. a. auf CV 3, KSA 1.764–777 bezieht, ist ihrerseits nicht neu. Vgl. Manuel Knoll, „Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 156–181.

29 In diesem Sinne kommentiert Bishop die partiell von anderen Texten Nietzsches abweichende, gerade in dieser Hinsicht jedoch als Abweichung exegetisch anspruchsvolle „comparison“ (82) von Christentum und Buddhismus in AC 20–23 folgendermaßen: „In so saying, Nietzsche is reversing his position as found in such earlier works as *The Gay Science* and *On the Genealogy of Morals*“ (85).

30 Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“*, 291 f.

> Ein andres Abzeichen des Theologen ist sein Unvermögen zur Philologie. Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, – Thatsachen ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren. Philologie als Ephexis in der Interpretation: handle es sich nun um Bücher, um Zeitungs-Neuigkeiten, um Schicksale oder Wetter-Thatsachen, – nicht zu reden vom „Heil der Seele" … (AC 52).[31]

Obwohl die religionskritische Stoßrichtung dieses Passus kaum zu leugnen ist, lässt deren Kontextualisierung mithilfe von *Morgenröthe* (1881), *Die fröhliche Wissenschaft* und „Nietzsche's critique of philology" (236) der 1870er Jahre gerade nicht die von Sommer namhaft gemachte Problematik aufscheinen, dass die Funktionalisierung und Inbesitznahme geschichtlichen Materials innerhalb des *Antichrist* sich gerade nicht als „Ephexis" (AC 52) darstellt:

> Die Pointe an der Exposition der wahren Philologie besteht darin, dass *Der Antichrist* das exakte Gegenteil dessen tut, was hier vom Philologen verlangt wird: AC liefert keinen neuen Text der abendländischen Geschichte, sondern eine neue Interpretation, die es mit den hier beschworenen „Tatsachen" stets dann nicht mehr genau nimmt, wenn sie nicht ins vorgefasste Geschichtsbild passen. Im „Verlangen nach Verständnis" verliert die antichristliche Version der Geschichte gerade „die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit", zu der sie so dringend geraten haben will.[32]

Statt ihn auf die philologisch-textkritische Entlarvung der „fraudulent *production of meaning* in the texts" (9) zu reduzieren, müsste insofern mindestens diskutiert werden, ob *Der Antichrist* nicht selbst in weiten Strecken den dubiosen Mechanismen heilsgeschichtlicher Sinnproduktion folgt, was nichts anderes hieße, als das Motiv einer ephektischen Philologie zunächst einmal aus dem Zusammenhang des *Antichrist* heraus zu entfalten. Hoffnungslos in Widersprüche verstrickt sich Bishop mit dieser These jedoch, sobald er die im *Antichrist* vermeintlich erprobten „philological strategies" (250) als Doppelgespann aus „approach ad hominem" und „vitalist psychologising reductionism" (252) expliziert und sich hierfür auf den prominenten „Rückschluss[] vom Werk auf den Urheber" (FW 370, KSA 3.621) bezieht (252). Diese „Parallelstelle" eignet sich jedoch gar nicht, um das Verhältnis von „Thatsachen" und „Interpretation" (AC 52) im *Antichrist* zu erhellen und den Argumentationsmodus des *Antichrist* als theologiekritische „Ephexis in der Interpretation" zu charakterisieren, wird ebenjener „Rückschluss" „von jeder Denk- und Werthungsweise auf das dahinter kommandirende Bedürfniss" in FW 370 doch explizit an den Begriff der „Interpretation" geknüpft (FW 370, KSA 3.621 f.).[33]

---

31 Vgl. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005.

32 Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner"*, 245. Vgl. Andreas Urs Sommer, „Jesus gegen seine Interpreten oder die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der ‚Typus des Erlösers', in: *Nietzscheforschung* 11 (2004), 75–86: 82. Diese Sommers Deutung insgesamt bestimmende Annahme wird von Bishop selbst überall dort vorausgesetzt, wo er dessen Hinweise auf die strategisch bedingte Selektivität historiographischer Passagen affirmativ zitiert. Vgl. 88.

33 Diese Wendung nimmt FW 370 bezeichnenderweise in exakt derjenigen Passage, die Bishop in seinem Zitat ausspart. In Bezug auf mögliche Unterscheidungskriterien zur Handhabe besagten „Rückschlusses", heißt es dort: „Aber beide Arten des Verlangens erweisen sich, tiefer angesehn, noch als zweideutig, und zwar deutbar eben nach jenem vorangestellten und mit Recht, wie mich dünkt, vorgezogenen Schema. Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort „diony-

Es obliegt dem Rezensenten, neben den inhaltlichen und methodischen Problemen von Bishops Buch abschließend auf dessen grundsätzlich problematisches wissenschaftliches Vorgehen aufmerksam zu machen. Wenngleich es durchaus erfreulich ist, dass Bishop in seinen Analysen eng mit dem *Nietzsche-Kommentar* zusammenarbeitet, so kommt es an mindestens zwei Stellen zu Übernahmen, die sich nicht anders denn als Plagiat qualifizieren lassen. Die erste dieser Übernahmen findet sich in Zusammenhang mit AC 22. Bishop kommentiert diesen Abschnitt wie folgt:

> Most of the accusations levelled against Christianity here – the drinking of blood in Communion (a point emphasised in Julius Wellhausen's *Skizzen und Vorarbeiten*, vol 3: *Reste arabischen Heidenthums* (Berlin, 1887) – cf. KSA 13, 11[292], 113; KSA 13, 11[293], 113–14), great pomp, torture of all kinds – could be described as general *topoi* of Enlightment anti-clericalism, as could the overarching accusation of ‚disdain of the intellect and culture'. The practice of the sacrifice of the firstborn was widespread in ancient Middle Eastern religions, as Nietzsche plainly knew; in *Beyond Good and Evil*, he notes that ‚there is a great ladder of religious cruelty, with many rungs' (BGE § 55), and he identifies three of these, all of which have to do with sacrifice (89).

Im *Nietzsche-Kommentar* findet sich hingegen eine ganz ähnliche Passage, die Bishop nicht zitiert:

> Die Liste der Mittel, mit denen das Christentum sich die Macht über die Barbaren angeeignet haben soll, wirft Schwierigkeiten auf: „Bluttrinken im Abendmahl" (189, 10; vgl. AC 58, KSA 6, 246, 20 sowie die Wellhausen-Exzerpte NL 1887/88, KSA 13, 11[292], 113 = KGW IX 7, W II 3, 88, 46–56–89, 57 und KSA 13, 11[293], 113 f. = KGW IX 7, W II 3, 89, 36–42), „Pomp des Cultus" (189, 12) und „Folterung in allen Formen" (189, 11) mag man als Topoi des aufklärerischen Antiklerikalismus auf sich beruhen lassen, ebenso die dem Christentum in all seinen Phasen ohnehin unterschobene „Verachtung des Geistes und der Cultur" (189, 10 f.) Die Erwähnung des „Erstlingsopfer", eine in den altorientalischen Religionen verbreitete Erscheinung (was N. sehr wohl weiß, vgl. JGB 55, KSA 5, 74, 5 f.), für die es im Alten Testament diverse Belege gibt, die sich aber durch das Opfer Christi nach christlicher Vorstellung erledigt hat, ist hingegen erläuterungsbedürftig.[34]

Bei der identischen Wiedergabe von Verweisen auf JGB 55 sowie Nachlass 1887/88, 11[292] und [293], KSA 13.113 f. mag es sich um einen Streitfall handeln, spätestens durch den analogen gedanklichen Aufbau, den Hinweis „as Nietzsche plainly knew" und die Rede von „general *topoi* of Enlightment anti-clericalism" (89) zeigt sich die Nähe zu Sommers Argumentation und Formulierung jedoch deutlich.[35] Bei der zweiten Stelle handelt es sich um eine Diskussion von

---

sisch"), aber es kann auch der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören m u s s, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein selbst empört und aufreizt – man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an. Der Wille zum V e r e w i g e n bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation" (FW 370, KSA 3.621 f.). Dass die Ergebnisse des in FW 370 inaugurierten „Rückschlusses" als zutiefst abhängig von den „Bedürfnisse[n] und Nöte[n] des Schließenden" zu verstehen und insofern gerade nicht als „positive[] Tatsachen" anzusehen sind, betont schon Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 482.

34 Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner"*, 120.

35 Daran ändert auch der Umstand nichts, dass Sommers *Nietzsche-Kommentar* sowohl kurz vor (88)

AC 60. Dass eine Übernahme vorliegt, mag nicht direkt auffallen, da Bishop Sommer lobend zitiert. Sie ist deswegen allerdings nicht minder evident:

> As Sommer points out, ‚no nobility in the world that has to concern itself with questions of power is primarily concerned with being culturally creative [*kulturschöpferisch*]', and this was just as much the case in the Middle Ages as at other times (NK 6/2, 297). (Of course, Nietzsche would point to Frederick II as an exception to this rule …) Sommer raises the question of whether the concept of culture as it is employed here by Nietzsche is claiming not just normativity, but objectivity too. After all, Nietzsche tends to talk about culture as if it were something scientifically determinable, and amenable to division into its ‚higher' and ‚lower' varieties (which is exactly what he does in section 5 of volume 1 of *Human, All too Human*). Although Nietzsche never actually defines ‚culture' in *The Anti-Christ*, it plays a decisive role in his evaluation of the Islamic Orient and the Christian West. In this section, Moorish Spain – like, elsewhere, the Roman Empire – is associated with culture. In the case of the Roman Empire, scholarship and the state (*Staatswesen*) are mentioned by Nietzsche as expressions of ‚higher culture'; in the case of Moorish culture, however, he only mentions ‚rare and refined luxuriousness' (AC § 60) – no mention is made of such achievements of al-Andalus as its advances in culture and science in general and its contributions to astronomy, pharmacology, surgery and trigonometry in particular. Viewed thus, Nietzsche's argument is essentially binary: Christianity is the inverse of culture, so everything else *is* culture. No account is taken of the specificities of, say, Islamic or Arabic culture (and no distinction is made between geographical and religio-cultural categories). Thus in Sommer's eyes, Nietzsche's argument operates with a simple (and simplistic) dualism: Christianity is the absence of culture or *Unkultur*, so therefore everything that isn't Christian must be culture. This circular argumentation doesn't generate any useful definition of culture itself, however; a problem, as Sommer sees it, in Nietzsche's work as a whole. Even in such early works as *The Birth of Tragedy*, Nietzsche uses the concept of culture in an ‚inflationary' way, and in his subsequent writings – including, by implication, *The Anti-Christ* – he neglects to give this concept any concrete meaning (NK 6/2, 297). From such a profound expert on Nietzsche's work as Andreas Urs Sommer, this is a devastating criticism (188 f.).

Auf den ersten Blick scheint es so, als würde sich Bishop ausschließlich in der Eingangs- und Schlusspassage auf den *Nietzsche-Kommentar* beziehen, wobei das „After all" nach dem ersten Bezug insinuiert, nun folgten allgemeinere Überlegungen zu der von Sommer aufgeworfenen Frage („Sommer raises the question") oder einer anderen Thematik (189). Tatsächlich stellt Sommer an dieser Stelle aber gar keine Frage zum „concept of culture", auf die Bishop antworten könnte, sondern formuliert den Großteil des auf „After all" folgenden (189), bloß scheinbar von Bishop selbst stammenden Passus:

> Man wird fragen müssen, was dieser „deutsche Adel" denn dort überhaupt verloren haben sollte, falls gemäß AC 57, KSA 6, 242–244 sowie (Pseudo-)Manu die Philosophen-Priester für „Cultur" und die Mittelmäßigen für Wissenschaft und Kunst(handwerk) zuständig sind. Kein Adel der Welt, der sich um Fragen der Macht zu kümmern hat, ist in erster Linie kulturschöpferisch tätig. Das war im deutschen Mittelalter nicht anders als sonstwo. Der hier verwendete Kulturbegriff erhebt offenbar sowohl Anspruch auf Normativität als auch auf Objektivität. Es scheint so, als ob Kultur eine festumrissene, wissenschaftlich bestimmbare Größe sei, von der es abgestufte – „höhere" und „niedrigere" Versionen gibt. Obwohl in AC nirgends eingeführt oder gar definiert, ist „Cultur" in der Dis-

als auch kurz nach (90) der zitierten Passage in jeweils anderer Hinsicht zitiert wird. Der Mangel an Transparenz bezieht sich offensichtlich nicht auf die Quelle, sondern den Umfang des Übernommenen.

> kussion des Konfliktes zwischen islamischem Orient und christlichem Okzident das entscheidende Bewertungskriterium. Der Islam, insbesondere die maurische Zivilisation, wird ebenso wie im vorangegangenen Paragraphen das Imperium Romanum mit Kultur assoziiert. Bei den Römern benannte N. mit Wissenschaft und Staatswesen immerhin noch zwei Elemente, die als Bestandteile der normativ gefassten „höheren Cultur" gelten konnten. Bei den Mauren begegnen dann nur noch die „seltnen und raffinirten Kostbarkeiten" des Lebens; die arabische Wissenschaft ist offenbar nicht der Rede wert. Das Schema ist schlicht: Christentum ist Unkultur, also muss alles andere Kultur sein. Einen Begriff von „Cultur" hat man aus diesem Zirkelschluss noch nicht gewonnen. Schon in seinem Frühwerk, namentlich in GT, hatte N. einen inflationären Gebrauch von „Cultur" gemacht und es unterlassen, ihn konkret zu füllen.[36]

Sieht man von dem Verweis auf *Menschliches, Allzumenschliches* sowie der Auflistung einzelner maurischer Kulturfelder ab, so übernimmt Bishop die gedankliche und sprachliche Gestalt des obigen Zitats in Gänze, tauscht bloß einzelne Formulierungen aus oder unterstellt eine Frage dort, wo er eine fremde These als eigene Antwort ausweisen kann.

3. Im Unterschied zu den Bänden von Conway und Bishop handelt es sich bei Cheng Guos Monographie um die überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die im Wintersemester 2020/21 von der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn angenommen wurde. Mit seiner Promotionsschrift verfolgt der Autor einen doppelten Erklärungsanspruch, der rezeptionsgeschichtliche und philosophische Erwägungen schon im Titel zusammenführt. Die Frage nach dem *Cynismus bei Nietzsche* sinnvoll zu stellen, setze hiernach voraus, sie zugleich als *Eine systematische Auslegung seiner Umwertung aller Werte* zu explizieren, wobei Guo den Umwertungsbegriff *pars pro toto* auf nicht weniger als Nietzsches gesamtes philosophisches „Programm" ab *Menschliches, Allzumenschliches* bezieht (22). Das damit verbundene Spannungsverhältnis zwischen der Untersuchung eines einzigen Motivs sowie der synoptischen Gesamtwürdigung des Zeitraums von 1879–1889 (22) begründet sich dadurch, dass Guo „Cynismus" als „philosophischen Sachverhalt" (14) und „Logik" (193) versteht, der allein durch ein arbeitsteiliges, in letzter Instanz jedoch unter dem Diktat des Systematischen stehendes Vorgehen beizukommen sei:

> Eine ausführliche Darstellung von Nietzsches verschiedenen Rezeptionen von Kynismus und Zynismus ist je nach Kontext zwar möglich, aber wohl nicht nötig. Denn die bloße Rezeption reicht nicht aus, seine Philosophie mit Kynismus und Zynismus zu vergleichen, oder ihn als Kyniker oder Zyniker zu charakterisieren […]. Seine Rezeption von Kynismus und Zynismus ist freilich unentbehrlich. Deshalb ist es nicht notwendig, dass man seine gesamte Rezeption des Kynismus und Zynismus in Betracht zieht (14).

Wie dem Zitat bereits zu entnehmen ist, differenziert der Autor unterschiedliche semantische Dimensionen der bei Nietzsche durchgehend gleichbleibenden Schreibung „Cynismus" (13), deren internes begriffliches Verhältnis er „dialektisch[]" (15) als Bewegung von These, Antithese und Synthese zu fassen versucht (15, 243). Den Ausgangspunkt bilde hiernach eine Begriffsverwendung im Zeichen des antiken Kynismus, dessen Opposition zu „Sitten, Gesetze[n] und Moral" (6) allerdings eine „zynische" Skepsis an der Möglichkeit „gemeinsamen Sinn[s]" (243) auf den Plan rufe, der ausschließlich über den „Weg um Übermenschen" beizukommen sei: „Er

36 Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner"*, 297.

[sc. der ‚Cynismus'] erweist sich letztlich als Synthese von Kynismus als These und von Zynismus als Antithese" (243).

Dieser „dialektischen Struktur" (15), bei der es sich um eine ungemein simplifizierte Variante spekulativen Denkens handelt, gehorcht auch der Aufbau von Guos Arbeit, die im ersten Teil ausgehend von den Texten aus der Basler Zeit quellen- und rezeptionsgeschichtliche Überlegungen anstellt, den zweiten und dritten Teil allerdings der Rekonstruktion jenes Dreischritts am Leitfaden nahezu sämtlicher Topoi von Nietzsches Spätphilosophie widmet. Im Kapiteltakt werden dabei metaphysische, moral-, natur- und rechtsphilosophische ebenso wie epistemologische, kosmologische und andere Fragestellungen auf den Motivkomplex des „Cynismus" hin gelesen,[37] sodass sich der Eindruck aufdrängt, die von Guo im ersten Teil wiederholt konsultierten Studien Heinrich Niehues-Pröbstings würden bloß um eine weitere Gesamtinterpretation von Nietzsches philosophischer Denkbewegung ergänzt.[38]

Methodologisch wird dieser vollumfängliche Deutungsanspruch bloß an einer einzigen Stelle reflektiert, selbst dort allerdings nicht mit alternativen Deutungsansätzen konfrontiert. Stattdessen erfolgt die Begründung seines „systematischen Ansatz[es]" (22) in ausschließlicher Auseinandersetzung mit jenem berühmten Diktum aus der *Götzen-Dämmerung* (1889), wonach „[d]er Wille zum System […] ein Mangel an Rechtschaffenheit" (GD, Sprüche und Pfeile 26) sei:

> Unleugbar ist, dass der späte Nietzsche auch „auf eine durchaus systematische Weise" „eine Systemvermeidungsphilosophie" betreibt, wie Henning Ottmann nachweist. Außerdem zählt die Rechtschaffenheit allein zum moralischen Urteil […]. Es scheint dabei ein Paradoxon zu sein, dass ein Philosoph, der selbst für den Immoralismus plädiert, ausgerechnet mit scharfer moralischer Waffe gegen seine Gegner kämpft. Wie kann man von einer Rechtschaffenheit bei Nietzsche reden, der sich selbst oft hinter Masken versteckt, der sich geschickt der Rhetorik bedient, der seinen Leser durch den Mund Zarathustras verwirrt? (22)

Diese Mischung aus Autoritätsbehauptung und *tu-quoque*-Argument fundiert den methodischen Zugriff des „systematischen Ansatzes" nicht, sondern setzt ihn dogmatisch voraus, worin sie selbst schon exemplarisch für Guos durchweg reduktionistischen Umgang mit Nietzsches Texten steht.[39] Diese auch im weiteren Verlauf seiner Arbeit nicht mehr argumentativ eingeholte Setzung ermöglicht es Guo, Zitate aus sämtlichen Werken und nachgelassenen

---

37 Vgl. hierzu insbesondere die Unterkapitel „Die Menschen im Überfluss der Natur: Nietzsches Kritik an Darwin" (125), „Die Welt als der Wille zur Macht" (139) oder aber „Der Wille zur Macht als Entstehungsgrund des Rechts und der sozialen Gerechtigkeit" (153) und „Die Perspektivität der Welt und das Verschwinden des Absoluten" (178).

38 Vgl. z. B. Heinrich Niehues-Pröbsting, „Der ‚kurze Weg'. Nietzsches ‚Cynismus'", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), 103–122, sowie „Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium", in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 255–286.

39 Nach einer Diskussion des naheliegenden Einwands, wonach sich Nietzsches philosophische Denkbewegung gerade in ihrer Gegenstellung zu traditionellen Systemkonzeptionen noch der „Systematizität […] im trivialen Sinne der Konstruktion geschlossener, einheitlich organisierter Lehrgebäude" (Jakob Dellinger, „Perspektivierungen des ‚Perspektivismus' in Werk und Nachlass. Methodenfragen der textnahen Nietzscheforschung", in: Barbara Beßlich / Paolo D'Iorio / Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Nachlass. Probleme und Perspektiven der Edition und Kommentierung*, Berlin 2023, 267–302: 269) entziehe, sucht man in Guos Arbeit vergebens. Vgl. in dieser Hinsicht die in Fußnote 10 dieser Rezension genannte Literatur sowie speziell zu GD, Sprüche und Pfeile 26 neuerdings Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit*, 31–39.

Aufzeichnungen ungeachtet ihres abweichenden Textstatus zu kompilieren (22). Das dabei gezeichnete Bild eines übergreifenden „cynischen" Systementwurfs ist eingänglich, allerdings nur auf den ersten Blick kohärent. Konkret bestehe Nietzsches „Umwertung aller Werte" in der Installation eines „entmoralisierte[n] und entmetaphysierte[n]" Naturbegriffs (103; FW 109), den Guo in der Nähe von Kynikern wie Diogenes von Sinope verortet (97), sowie darin, einer „Herren-Moral" (228) das Wort zu reden, die sich an der metaphysischen Grundbestimmung der Welt als Wille zur Macht (143) orientiere und solcherart der kynischen „Negation aller Ordnungen in der Natur" (102) standzuhalten vermöge. Die Grenzen dieses in der Forschungsliteratur hinlänglich kritisierten Vorgehens zeigen sich dort,[40] wo es Guo nicht gelingt, sämtliche von ihm kompilierten Passagen in diese Deutung zu integrieren und er sie teils unter Inkaufnahme eines impliziten Selbstwiderspruches rekonstruiert, teils Nietzsche Inkonsistenzen unterstellen muss. In diesem Sinne heißt es beispielsweise erst, dass „Frauen nach Nietzsche von Natur aus mit den Männern ungleich sind" (149), kurz darauf jedoch, dass es nach Maßgabe der von Guo größtenteils aus dem Nachlass rekonstruierten Theorie konfligierender Machtquanten (139–159) keine „absolute Ungleichheit der Menschen" (158) geben könne.

Ein solcher Widerspruch liegt auch dem systematischen Kern von Guos Komparatistik zugrunde, nämlich dem vermeintlich kynischen Naturbegriff. Selbst wenn man Guo für den Moment zugesteht, FW 109 müsse als naturphilosophische Ineinssetzung von Chaos und Natur gelesen werden, so gerät die Extrapolation dieser Theorie zum „Ausgangspunkt" (100) eines Systemgebäudes spätestens dort in Erklärungsnot, wo die Gleichung von Natur sowie Ordnungs- und Wertlosigkeit nicht gezogen und stattdessen mit offensichtlich normativen Naturbegriffen operiert wird. Inwiefern beispielsweise der Rede von „Natur-Werthe[n]" (AC 38), einer „N a t u r - O r d n u n g " (AC 57, KSA 6.242) sowie sogar „Gesetze[n] der Natur" (AC 43) noch mit der kynischen Antithese von *nomos* und *physis* beizukommen ist, bleibt im Zuge von Guos Lektüre des *Antichrist* unkommentiert.

Bezeichnenderweise ist es gerade das höchst deutungsbedürftige Motiv einer „Natur-Gesetzlichkeit", an dem Guos Deutung scheitert, wenn er die in AC 57 beschworene „O r d n u n g d e r K a s t e n " (AC 57, KSA 6.242) in seine Systematik zu integrieren versucht:

> Aber Nietzsche scheint dabei zu übersehen, wie jeder das Seine erkennen und sich davon überzeugen und es noch anerkennen kann. Es existiert diesbezüglich keine höchste Instanz, die über ein Panorama verfügt und allen Menschen die Zugehörigkeit zu einer gewissen Kaste zuweisen kann. Fungieren alle Menschen als Machtquanten im ewigen Machtkampf, dann besitzen sie stets die Möglichkeit, darin ihre Stellung zu verändern oder zu steigern, weil der Rechtszustand ein nicht endgültiger […] ist (159).

Dergleichen mag für eigenwillig zusammengestellte Aufzeichnungen aus dem Nachlass gelten, ist auf AC 57 jedoch nicht applizierbar. Hier werden die kastenspezifischen „Vorrechte" gerade nicht aus einer Ontologie der Machtquanten heraus entfaltet, sondern als „Naturbestimmung[en]" (AC 57, KSA 6.243 f.) inauguriert.[41] Offensichtlich ist die „systematische Darstellung" darauf angewiesen, das jeweils behandelte Textmaterial gegen den Strich zu bürsten.

---

40 Vgl. exemplarisch Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 7–15.

41 Ein ähnlich impliziter Selbstwiderspruch ergibt sich aus der These, dass Nietzsches „Perspektivismus […] keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen" (181) gelten lasse, hinter die Guo durch die spätere Behauptung von „Tatsachen der moralischen Werte" (207) ganz explizit zurückfällt und der er auch in seiner durchweg unkritisch-affirmativen Lektüre der „fünf Thatsachen" (AC 25; vgl. 167) nicht Rechnung trägt.

4. Thomas H. Brobjers 2021 publizierte Studie *Nietzsche's „Ecce Homo" and the Revaluation of All Values* steht im Umkreis einer Reihe kürzlich erschienener Monographien, deren systematischen Zusammenhang eine Annahme bildet, mit der sich Brobjer bereits in Vergangenheit gegen die seit Mazzino Montinari vorherrschende Auffassung ausgesprochen hat, dass Nietzsche nämlich die Planung eines vierbändigen Hauptwerks nicht aufgegeben und die Schriften von 1888, insbesondere aber den *Antichrist* daher auch nicht als endgültigen Ausdruck seiner Spätphilosophie konzipiert habe.[42] Den eigentlichen Untersuchungsgegenstand bildet insofern die Frage nach der „philosophical position Nietzsche was moving toward before his collapse" (99), der sich Brobjer auf dem Wege einer Verhältnisbestimmung von *Ecce homo* sowie dem unvollständig gebliebenen Buchprojekt einer „**Umwerthung aller Werthe**" (Nachlass 1888, 22[14], KSA 13.589) anzunähern versucht.

Da Brobjer sowohl eine neuartige Auslegung von *Ecce homo* zu präsentieren beansprucht als auch erste (Hypo-)Thesen zu Identität und Funktion der „Umwertung aller Werte" vorlegt, handelt es sich bei der eingenommenen Untersuchungsperspektive um eine zweifache, die das Buch auch in seinem Aufbau bestimmt. Die zentrale These der Arbeit, wonach „*The Revaluation of All Values* as the purpose of *Ecce Homo*" (1) anzusehen und *Ecce homo* insofern weniger als „backward-looking autobiography" (5) denn als ein teleologisch auf das Umwertungsvorhaben hin ausgerichtetes „preface" (121) verstanden werden müsse, wird dabei in den ersten fünf Kapiteln entwickelt und in spezifischen Lektüren erprobt, im letzten Kapitel („What Can We Learn about *Revaluation of all Values* from *Ecce Homo* and Late Texts", 121) allerdings auf die Frage nach möglichen Rückschlüssen auf die „Umwertung" hinausgeführt. Wenngleich der Autor die grundsätzliche Problematizität von Aussagen über einen ungeschriebenen Text zuweilen herausstreicht (99), will Brobjer die „Umwertung" hierbei am Leitfaden von brieflichen Äußerungen und nachgelassenen Werkplänen als systematisches Korrelat zum *Zarathustra* verstanden wissen, das als „more philosophical (and less metaphorical) work" (41) dessen literarische Form in philosophische Prosa hätte überführen sollen:

> He already in 1881 or at least by 1882 knew that he was going to write *Also sprach Zarathustra* (1883–5). He would always be most satisfied with this work, but he also realized that he in that work had presented his new thoughts as literature, poetically and metaphorically rather than philosophically, and possibly that it constituted only the beginning of his new thinking. Both for the sake of being understood and for his own understanding, he needed to work through most of the content of that work more stringently and philosophically (28).

Diese Ausführungen erhellen nicht allein Brobjers Verständnis der „Umwertung aller Werte", sie sind auch symptomatisch für die begrifflichen Problematiken, die er sich durch den Anspruch auflastet, das Wechselverhältnis von „Umwertung" und *Ecce homo* divinatorisch zu explizieren. Abgesehen nämlich davon, dass die Forschung jenen mit Namen wie Margot Fleischer

42 Vgl. Thomas H. Brobjer, *„Twilight of the Idols" and Nietzsche's Late Philosophy. Toward a Revaluation of Values*, London 2023; *The Close Relationship between Nietzsche's Two Most Important Books*, Cham 2023; und *Nietzsche's Revaluation of All Values*, Cambridge 2024. Diesen Arbeiten gingen wiederum die Ausführungen in „Nietzsche's *magnum opus*", in: *History of European Ideas* 32 (2006), 278–294, sowie „The Place and the Role of *Der Antichrist* in Nietzsche's Four Volume Project *Umwerthung aller Werthe*", in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 244–255, voraus. Zur diesbezüglichen Diskussion vgl. Reto Winteler, „Nietzsches *Antichrist* als (ganze) *Umwerthung aller Werthe*. Bemerkung zum ‚Scheitern' eines ‚Hauptwerks'", in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 229–245, sowie Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner"*, 585 f.

und Eugen Fink verknüpften Glauben an die ungebrochene Übersetzbarkeit der literarischen Eigentümlichkeiten des *Zarathustra* längst der Naivität überführt hat,[43] ist auch die begrifflich strikte Unterscheidung von Literatur und Philosophie angesichts der charakteristischen Schreibweisen von Nietzsches „philosophischer Schriftstellerei" kaum aufrechtzuerhalten.[44] Es nimmt nicht Wunder, dass Brobjer gemäß seiner eigenen begrifflichen Vorentscheidungen, die der Literarizität von Nietzsches Texten jegliche philosophische Relevanz aberkennen, *Ecce homo* selbst nicht viel abzugewinnen vermag: „*Ecce Homo* is obviously different from Nietzsche's other later books (those published after *Also sprach Zarathustra*, after 1885). It contains a somewhat stylized presentation of himself and discussions of all his published books and is philosophically much less concentrated than his other works" (4).

Die damit verbundene Geringschätzung der spezifischen Reflexionsgehalte von *Ecce homo* setzt ein einseitig an thetischen Momenten orientiertes Verständnis von philosophischer Reflexivität voraus, als welches auch in Brobjers Bemerkung Ausdruck findet, dass *Ecce homo* im Unterschied zum *Antichrist* nicht bestimmt sei, neues philosophisches Terrain auszuloten (vgl. 9). Da er hierbei auf eine Diskussion solcher Deutungsansätze verzichtet, die den literarischen Darstellungsformen von Nietzsches Schriften im Allgemeinen sowie derjenigen des *Ecce homo* im Besonderen eine philosophische Valenz zubilligen, manövriert sich Brobjer durch den von ihm stillschweigend vorausgesetzten „Primärstatus der Proposition" in einen dogmatischen Zirkel.[45]

Dieser *petitio principii* auf der Ebene des Philosophieverständnisses korrespondiert ein nicht minder problematischer, wenngleich bloß implizit gebliebener Textbegriff, der sowohl für Brobjers Lektüren als auch seine Auseinandersetzung mit Montinari bestimmend ist. In dieser Hinsicht aufschlussreich ist besonders ein „The Nature and Status of the *Ecce Homo* Manuscripts and the Final Text" (20) betitelter Abschnitt des ersten Kapitels, in dem Brobjer in Anlehnung an die diesbezüglichen Ausführungen von Montinari[46] Einzelheiten der Textgeschichte rekonstruiert, dabei allerdings von einem im November 1888 vollendeten Entwicklungsprozess ausgeht: „Nietzsche soon revises and makes additions to this, and before the middle of November he writes out a complete printer's manuscript and sends it off to his publisher to be printed. Now the chapter titles and the final structure have been added, as well as reviews of all his books. This is *Ecce Homo*, the rest can be regarded as just minor revisions" (21).

---

43 Vgl. die diesbezügliche Forschungsübersicht und Kritik bei Zittel, *Das ästhetische Kalkül*, 16–18.

44 Stegmaier, „Nach Montinari", 86. Vgl. Christian Benne / Claus Zittel, „Einleitung", in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 1–8: 3.

45 Pichler, *Philosophie als Text*, 2. Bezeichnenderweise sind es größtenteils Biographien, die Brobjer konsultiert, um seine Ansicht bestätigt zu finden, *Ecce homo* sei bisher ausschließlich als „backward-looking autobiography" (5) gelesen worden sei (vgl. 4–8). Unberücksichtigt bleiben Arbeiten, die sich mindestens partiell gegen das voraussetzungsreiche Beschreibungsmuster der „Autobiographie" verwahren, indem sie etwa Strategien unzuverlässigen Erzählens herausstellen (Christian Benne, „Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in *Ecce homo*", in: *Nietzscheforschung* 12 (2005), 219–228), den „Disharmonien und Brüche[n]" des Textes nachgehen (Jakob Dellinger, „‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'", in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 409–420: 413), das Parodistische der eschatologischen Selbststilisierung akzentuieren (Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist"*, 46 f.) oder aber *Ecce homo* als konsequente Weiterführung von Nietzsches Kritik objektivistischer Geschichtstheorien verstanden wissen wollen (Anthony K. Jensen, „*Ecce Homo* as Historiography", in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 203–225).

46 Vgl. etwa KSA 14.454–470.

Der überaus komplexe und bis zum Januar 1889 andauernde Überarbeitungsprozess wird insofern entgegen der von Brobjer selbst formulierten Prämisse, wonach „[n]ormally […] the last version of an author's text […] should be published" (23), zur Akzidenz erklärt, als welcher Essentialismus schon hinter Nietzsches Kritik am substanzmetaphysischen Paradigma zurückfällt.[47] Die hohe inhaltliche Voraussetzungshaftigkeit der Unterscheidung zwischen „final structure" und „minor revisions" (21) zeigt sich an Brobjers Umgang mit den von Nietzsche ab Dezember 1888 eigens vorgenommenen oder in Auftrag gegebenen Änderungen, zu denen kaum als „smaller changes" qualifizierbare Hinzufügungen oder Revisionen einzelner Passagen oder ganzer Abschnitte zählen.[48] In diesem Sinne sucht der Autor seine „preference" für den Bearbeitungsstand von November 1888 durch die Behauptung zu fundieren, dass die nachfolgenden Revisionen aus jenem die „Umwertung" umgebenden systematischen Zusammenhang von Nietzsches „thought for several years" herausfielen und nicht zuletzt aufgrund ihrer megalomanischen Tendenzen sowie den von Brobjer als Inkonsistenz interpretierten Verschiebungen innerhalb des Textes zumindest teilweise als „product of an unstable mind" (22) angesehen werden müssten.[49] Diese Diskontinuitätsbehauptung sowie die mit ihr verbundene, per se problematische Psychopathologisierung will Brobjer auch auf solche Überarbeitungen bezogen wissen, die partiell gegen seine These von Nietzsches Festhalten an einem vierbändigen Umwertungsprojekt zu sprechen scheinen.[50] Bei den solcherart zum philologischen Kri-

47 Vgl. z. B. WL 1, KSA 1.875–886; FW 54; GM II 12, KSA 5.313–316; und GD, Die „Vernunft" in der Philosophie 2. Ohne dem in seiner Diskussion der einzelnen Überarbeitungen Rechnung zu tragen, schränkt Brobjer diesen Essentialismus partiell ein durch sein darauffolgendes Plädoyer für eine „more dynamic and pluralistic conception of the final edition" (22).

48 Z. B. EH, Warum ich so weise bin 3. Vgl. KSA 14.465–467.

49 Exemplarisch hierfür steht Brobjers Diskussion der Einfügung und späteren Revision von EH, Warum ich so weise bin 3, die das Festhalten an einer bloß akzidentell redigierten Textsubstanz ganz explizit formuliert: „However, neither of these versions add much of substance, and the latter version (now generally regarded as the final text) contains many obvious signs of mental instability. For example, contrary to the truth and to some of the other contents in the sections, he incorrectly claims not to possess a drop of German blood, he speaks of ‚my divinity', he criticizes his mother and sister without inhibition, he claims that one is least related to one's parents (in contradiction to his discussion of them and their relevance for his own personality in the first section)" (59). Den Maßstab zur Beurteilung von „mental instability" bildet offenkundig Brobjers Verständnis von *Ecce homo* als bruchloser und in sich geschlossener Hinführung zur „Umwertung". Zur Kritik an derart präsumtiven Strategien der Psychopathologisierung vgl. etwa Werner Stegmaier, „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1), in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 62–114: 68.

50 Dazu zählt die von Nietzsche Ende Dezember 1888 angeordnete Änderung von EH, KSA 6.263, die nun nicht mehr bloß das „erste Buch der Umwerthung aller Werthe" (KSA 14.463), sondern „Die Umwerthung aller Werthe" als solche in die Reihe der „Geschenke dieses Jahrs" stellt. Im Anschluss an Montinari (vgl. KSA 14.463; Mazzino Montinari, „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht", in: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 82–119: 118) sowie unter Berücksichtigung diesbezüglicher brieflicher Äußerungen Nietzsches (vgl. Briefe an Georg Brandes, 20. November 1888, Nr. 1151, KSB 8.482; an Paul Deussen, 26. November 1888, Nr. 1159, KSB 8.492; und an Constantin Georg Naumann, 27. Dezember 1888, Nr. 1213, KSB 8.553) wurde dies vielfach so gedeutet, dass *Der Antichrist* qua „Umwertung" nun an die Stelle des vierbändigen Werkprojekts getreten sei (vgl. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner"*, 362). Wenngleich Brobjer darin zuzustimmen ist, dass eine synekdochische Lesart mindestens

terium erhobenen „thoughts for several years“ bzw. Nietzsches „feelings and intention“ (13) handelt es sich indes um eine Konstruktion Brobjers, mit der ein an brieflichen Äußerungen und nachgelassenen Aufzeichnungen genährter Lektüreeindruck zum Maßstab erhoben wird, von dem aus dann die Heterogenität des Textmaterials der eigenen Interpretation unterworfen werden kann.

Der Anspruch, *Ecce homo* aus dem Kontext eines in der von Brobjer anvisierten Form ungeschrieben gebliebenen Hauptwerks heraus zu begreifen, fundiert so implizit jene bis zu Martin Heideggers Nietzsche-Interpretation zurückreichende Erklärung eines exegetischen Vorrangs nachgelassener Aufzeichnungen, wodurch er zugleich Gefahr läuft, weniger *Ecce homo* als vielmehr vorausgesetzte Intentionen und verborgene Gedankengänge zu beschreiben.[51]

5. Aus der Reihe der hier zu diskutierenden Neuerscheinungen fällt Heinrich Meiers 2019 erschienenes Buch zu *Ecce homo* und dem *Antichrist* insofern heraus, als der Autor von *Nietzsches Vermächtnis* nicht bloß einzelne ihrer Tendenzen übergeht, sondern sich der (internationalen) Forschungsdiskussion überhaupt verweigert.[52] Ungeachtet des sich aus der Ablehnung einer Debatte, zu der man doch augenscheinlich beizutragen beansprucht, ergebenden Widerspruches, führt diese grundsätzliche Nichtberücksichtigung einschlägiger Sekundärliteratur vielfach dazu, dass Meiers Deutungsvorschläge sich in den von der Forschung diskutierten Problemzusammenhängen verstricken, wo sie nicht gänzlich hinter diesen zurückbleiben.

Der Autor begreift *Ecce homo* und *Antichrist* als „in sich kreisende[] Zweiheit“ (312), als „Doppelwerk“ (17) und „Dyade“ (9), deren primäres Geschäft in der typologischen Explikation und Präsentation „des philosophischen Lebens“ (10) liege. Weniger der Darstellung „doktrinale[r] Gehalte“ – und darin liegt eine Stärke seines Ansatzes –, als vielmehr den Fragen, „was ein Philosoph ist und was ein philosophisches Leben ausmacht“ (15), will Meier diese „Dyade“ insofern gewidmet wissen, worin sie als „späte[s] Hauptwerk“ (9) an die Stelle des von Brobjer ins Zentrum gerückten Projekts einer vierbändigen „Umwertung aller Werte“ getreten sei. Dabei begnügt sich der Autor nicht mit einer skeptizistischen Fassung des Philosophiebegriffs – „[s]o viel Misstrauen, so viel Philosophie“ (FW 346) –, sondern charakterisiert das „radikale[] Fragen“ (23) der philosophischen „Wanderung im V e r b o t e n e n “ (EH, Vorwort 3; vgl. 23 f.) zugleich als Bemühen um die „Erkenntnis der Welt“ (21). In kompositorischer Hinsicht bestimme dieses fundamentale (Selbst-)Erkenntnisprojekt denn auch das *Ecce homo* und *Antichrist* offenbar auszeichnende „politisch-philosophische Doppelgesicht“ (9), das sich näherhin als ein Programm der „Neuausrichtung des Lebens an einem Typus der höchsten Bejahung“

---

textimmanent in Erwägung zu ziehen ist (vgl. 179), entzieht die gleichermaßen intentionalistische wie essentialistische Prämisse seiner Arbeit, wonach der wesentliche Teil von *Ecce homo* im Geiste eines vierbändigen Umwertungsvorhabens geschrieben und daher auch an einem solchen zu messen sei (94), derartigen Diskussion von vorneherein die Grundlage: „From December 1888 (not to speak of the very end of December), we only possess only a few pages of notes, and these are both clearly affected by his mental breakdown and anyway not relevant for the discussion of the content (and the number of volumes) of the *Umwertung aller Werthe*.“

51 „[I]f one views *Ecce Homo* as forward-looking and that for many years he had been working on and been writing notes for his four-volume project, the later notes remain of much interest and value, since they are then likely to contain much thought and material for this projects, even if it was never finalized“ (53). Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen 1961, 6 f.

52 Vgl. zur diesbezüglichen Kritik die Rezension Eike Brock, „Was ist ein Philosoph“, in: *Nietzscheforschung* 28 (2021), 339–345: 341 f., sowie in einem früheren Kontext bereits Katharina Grätz, „Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 333–343: 340.

(15 f.) und „Rettung des Seins für den Erkennenden“ (120) ausnehme, dessen zuweilen polemische Negation lebensfeindlicher Illusionen und „unwahre[r] Perzeption[en] der Wirklichkeit“ (189) in einem umfänglichen *amor fati* aufgehoben sei (vgl. 73 f.).

Womöglich „nicht auf jeder Hand“ (AC 34), aber doch nahe liegt der Verdacht, durch die metaphysisch extrem voraussetzungsreiche Rede von einer „Erkenntnis der Welt, wie sie ist“ (21), sowie von Nietzsches Neubestimmung der „höchste[n] Art alles Seienden“ (20) würden *Ecce homo* und *Der Antichrist* dabei in ein epistemisches Paradigma zurückübersetzt, das Nietzsches (Spät-)Philosophie längst verlassen hat und das überdies dem sehr nahekommt, was Meier distanzierend ein „doktrinale[s] System[]“ (15) nennt. Sein derart von skeptizistischen Denkfiguren und Irritationsmomenten befreites Nietzschebild konturiert der Autor über eine dem „Doppelgesicht“ (9) der „Dyade“ entsprechende Abgrenzung der philosophischen Diskursebene von einer zweiten, politisch-agitatorischen: „Weshalb dieses Absehen und Ausblenden? Wozu all die Übertreibungen und Entstellungen? Warum redet der Philosoph wie ein Politiker? […] Wenn ein Philosoph von jedermann verstanden werden soll, muß er wie ein Politiker reden. Wenn er alle erreichen will, stellt er das, was für ihn das Wichtigste ist, zurück“ (161). Die Unterscheidung zwischen „politische[m] Adressaten“ (154) und „vorzügliche[m] Adressaten“ (233) erlaubt es Meier, in seinen an der Chronologie von *Ecce homo* und *Antichrist* orientierten Lektüren eigene Akzente zu setzen und hinter der „rhetorischen Zurüstung“ (16), der „Anstoß erregende[n] Rhetorik“ (17) und den „Stilisierungen“ einzelner Formulierungen, Passagen oder ganzen Abschnitten ein je „Wichtigste[s]“ (129) freizulegen. Neben der einseitigen Priorisierung von Verweisungen innerhalb der „Dyade“[53] zählt hierzu die Hypostasierung von Zentren – „Zentrum des Buches“ (42), „Zentrum der Schrift“ (113), „Zentrum des Vorworts“ (176), „Zentrum des Zentrums“ (159) – ebenso wie die Disambiguierung mehrdeutiger Stellen[54] und das willkürliche Hintanstellen ausgewählter Passagen: „Geben wir der Verheißung des tragischen Zeitalters […] hier keinen zusätzlichen Raum. Sie zeugt nicht von einer ‚Verantwortlichkeit für alle Jahrtausende‘, sondern ist geeignet, dem Nietzscheanismus der Zukunft Stichworte für die dunkelste Parteinahme im Umkreis der Doktrin des Willens zur Macht zu liefern“ (97).[55]

Dass sich dieses Vorgehen schon deshalb nicht textuell plausibilisieren lässt, da die von Meier immer wieder hinter den Fassaden des Textes freigelegte Eigentlichkeit eben als Ungesagtes gesetzt ist, erweist sich dabei als ebenso problematisch wie die aus dieser Schwerpunktsetzung resultierenden, oft leicht zu falsifizierenden Lektüreergebnisse. Im Falle des *Antichrist*, den Meier als politischen Fluch und „typologische Erörterung“ (197) des Philosophen versteht, zeigt sich dies gleich mehrfach: so etwa, wenn er die Diskussion von „Manu-Gesetzbuch[]“ (AC 57, KSA 6.241) und „N a t u r - O r d n u n g“ (KSA 6.242) mit AC 56 als solche der politischen „Funktionalität“ (279) „wirkliche[r] Philosophie“ (AC 56, KSA 6.240) versteht, die unmittelbar nachfolgende Bestimmung dieses Gesetzbuchs als „religiöse Gesetzgebung“ (AC 58) allerdings stillschweigend übergeht. Das eigentümliche Verwirrspiel mit dem Gattungsunterschied von

53 Zu diesem Kritikpunkt siehe bereits Stegmaier, *Nietzsche an der Arbeit*, 49. Dass die Konstruktion einer „Dyade“ bei Meier mit der Abwertung von intertextuellen Bezügen zwischen Nietzsches Schriften von insbesondere 1888 einhergeht, erhellt schon aus seinem Urteil, dass die *Götzen-Dämmerung* dem „politische[n] und philosophische[n] Unternehmen“ vom *Antichrist* und *Ecce homo* äußerlich bleibe (312).
54 So beispielsweise im Hinblick auf AC 54: „Der Satz: ‚Ein Geist, der Grosses will, der auch die Mittel dazu will, ist mit Nothwendigkeit Skeptiker‘, bezieht sich gleichfalls nicht auf irgendeinen ‚Geist‘ oder ein beliebiges Vorhaben, das ‚Grosses‘ für sich beansprucht […]. Vielmehr hat er die Wahrheit im Auge“ (268).
55 Vgl. EH, GT 4.

Philosophie und Theologie wird auch dort simplifiziert, wo Meier einen Erkenntnisoptimismus anstelle der deutungsbedürftigen Antithese von „kranke[r] Vernunft“ und „superbia des gesunden Geistes“ (AC 52) setzt.[56]

Bedenkt man die gerade von der jüngeren anglophonen Debatte herausgearbeitete Bedeutsamkeit von AC 2 für die begrifflich-axiologische Rahmung der verschiedenen narrativen Stränge des *Antichrist*,[57] dann verdeutlicht nicht zuletzt Meiers Herabsetzung der „antichristlichen Definition des Guten“[58] zu einer bloß politischen „Unterweisung“ (184), der „Nietzsches philosophische[] Einsicht“ (180) insgeheim weit voraus sei, dass von seiner Arbeit kein Interesse an den Spannungsverhältnissen sowie der darstellerischen Komplexität von Nietzsches Texten zu erwarten ist – so begrüßenswert das Plädoyer für eine Lektüre jenseits „doktrinale[r] Gehalt[e]“ (10) angesichts der gängigen Interpretationstendenzen auch sein mag.

Literaturverzeichnis

Benne, Christian: „Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in *Ecce homo*“, in: *Nietzscheforschung* 12 (2005), 219–228

Benne, Christian / Zittel, Claus: „Einleitung“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 1–8

Benne, Christian: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005

Brobjer, Thomas H.: „Nietzsche's *magnum opus*“, in: *History of European Ideas* 32 (2006), 278–294

Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Revaluation of All Values*, Cambridge 2024

Brobjer, Thomas H.: „The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society“, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 300–318

Brobjer, Thomas H.: *The Close Relationship between Nietzsche's Two Most Important Books*, Cham 2023

Brobjer, Thomas H.: „The Place and the Role of *Der Antichrist* in Nietzsche's Four Volume Project *Umwerthung aller Werthe*“, in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 244–255

Brobjer, Thomas H.: „*Twilight of the Idols*“ *and Nietzsche's Late Philosophy. Toward a Revaluation of Values*, London 2023

Brock, Eike: „Was ist ein Philosoph“, in: *Nietzscheforschung* 28 (2021), 339–345

Busche, Hubertus: „Wer ist der ‚Antichrist'? Die Kirche, Jesus und Nietzsche in der Dialektik ihrer Anti-Stellung“, in: Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, 235–254

Dellinger, Jakob: „‚Allzuklein der Grösste'? Zum Problem des ‚Kleinen' in Nietzsches ‚Anspruch auf das Wort Grösse'“, in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 409–420

56 „Es ist dieser Fluch gegen den ‚Geist', gegen die Wissenschaft, gegen die Erkenntnis – gegen die Philosophie, auf den der Fluch im Untertitel des Antichrist vor allem antwortet“ (263).

57 Siehe exemplarisch Paul Katsafanas, „‚The Antichrist' as a Guide to Nietzsche's Mature Ethical Theory“, in: Paul Katsafanas (Hg.), *The Nietzschean Mind*, New York 2018, 83–101: 84, der AC 2 („Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“) als grundlegenden und im Laufe des *Antichrist* entfalteten „ethical claim“ versteht. Gegen das Isolieren einzelner Abschnitte aus dem Verweisungsgeflecht des Textes spricht indes schon, dass innerhalb des von Meier exponierten Abschnitts AC 57 ganz explizit aus AC 2 zitiert wird.

58 Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, 92.

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: „Perspektivierungen des ‚Perspektivismus' in Werk und Nachlass. Methodenfragen der textnahen Nietzscheforschung", in: Barbara Beßlich / Paolo D'Iorio / Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Nachlass. Probleme und Perspektiven der Edition und Kommentierung*, Berlin 2023, 267–302

Dellinger, Jakob: „Selbstbezüglichkeiten der Symptomatisierung. ‚die Person verräth sich', in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 131–150

Dellinger, Jakob: *Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Nietzsche*, Wien 2015

Dellinger, Jakob: „Zwischen ‚Meinung' und ‚Maske'. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion", in: *Nietzscheforschung* 19 (2012), 317–326

Dellinger, Jakob: „Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die ‚Perversität der Gesinnung'", in: Dieter Birnbacher / Matthias Koßler / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 2013, 61–98

Detering, Heinrich: *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010

Di Sarno, Giorgio: „Nur ‚Künste und Listen der Selbst-Erhaltung'? Zum Problem einer ‚Selbst-Erhöhung' im Ausgang von JGB 262", in: *Nietzscheforschung* 31 (2024), 317–335

Gerhardt, Volker: „Die Renaissance im Denken Nietzsches", in: August Buck / Cesare Vasoli (Hg.), *Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, Berlin 1989, 93–116

Grätz, Katharina: „Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*", in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 333–343

Havemann, Daniel: *Der „Apostel der Rache"*, Berlin 2002

Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, Pfullingen 1961

Jensen, Anthony K.: „*Ecce Homo* as Historiography", in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 203–225

Katsafanas, Paul: „‚The Antichrist' as a Guide to Nietzsche's Mature Ethical Theory", in: Paul Katsafanas (Hg.), *The Nietzschean Mind*, New York 2018, 83–101

Knoll, Manuel: „Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit", in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 156–181

Müller, Enrico: „Von der ‚Umwerthung' zur Autogenealogie. Die *Götzen-Dämmerung* im Kontext des Spätwerks", in: *Nietzscheforschung* 16 (2009), 141–150

Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium", in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 255–286

Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Der ‚kurze Weg'. Nietzsches ‚Cynismus'", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), 103–122

Pichler, Axel: „‚Den Irrtum erzählen'. Eine Lektüre von ‚Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde'", in: *Nietzscheforschung* 20 (2013), 193–210

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

Pichler, Axel: *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung"*, Berlin 2014

Pichler, Axel: „Präsumtionen und Praktiken textnaher Forschung. Eine exemplarische Lektüre von JGB 27, in: *Nietzscheforschung* 27 (2020), 281–302

Poljakova, Ekaterina: „Die Mehrdeutigkeit des Antichristlichen. Deutsch-russische Reflexionen in Nietzsches *Antichrist*", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 13 (2014), 80–97

Riedl, Peter Philipp: „Nietzsches Renaissance – Nietzscheanischer Renaissancismus", in: Ralph Häfner / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019, 307–334

Salaquarda, Jörg: „‚Der Antichrist'", in: *Nietzsche-Studien* 2 (1973), 91–136

Sommer, Andreas Urs: „Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‚Ostorientierung' in Nietzsches *Antichrist*", in: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), 194–214

Sommer, Andreas Urs: *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist". Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000

Sommer, Andreas Urs: „Jesus gegen seine Interpreten oder die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der ‚Typus des Erlösers', in: *Nietzscheforschung* 11 (2004), 75–86

Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist", „Ecce homo", „Dionysos-Dithyramben" und „Nietzsche contra Wagner"*, Berlin 2013

Stegmaier, Werner: „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie", in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 93–107

Stegmaier, Werner: *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin 2022

Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft"*, Berlin 2012

Stegmaier, Werner: „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von ‚Der Antichrist' und ‚Ecce homo'", *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 163–183

Stegmaier, Werner: „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1), in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 62–114

Strong, Tracy B.: „Christ, Antichrist and Christianity", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 13 (2014), 98–118

Winteler, Reto: „Nietzsches *Antichrist* als (ganze) *Umwerthung aller Werthe*. Bemerkung zum ‚Scheitern' eines ‚Hauptwerks'", in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 229–245

Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von „Also sprach Zarathustra"*, 2. Aufl., Würzburg 2011

Zittel, Claus: „‚Gespräche mit Dionysos'. Nietzsches Rätselspiele", in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 79–99

Zittel, Claus: „Sprüche, Brüche, Widersprüche. Irritationen und Deutungsprobleme beobachtet am Erzählverhalten und der Erzählperspektive in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*", in: *Nietzscheforschung* 9 (2002), 289–300

Zittel, Claus: „Wer also erzählt Nietzsches Zarathustra?", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 95 (2021), 327–351

Laura Langone

Pessimism and Eternity: A Dialogue between Schopenhauer and Nietzsche

1. Martin Morgenstern, *Vom Vorbild zum Antipoden: Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2018, 252 pp., ISBN 978-3826063770.
2. Christopher Janaway, *Essays on Schopenhauer and Nietzsche: Values and the Will of Life*. Oxford: Oxford University Press 2022, 309 pp., ISBN 978-0198865575.

Abstract: Bringing into dialogue the philosophical systems of Schopenhauer and Nietzsche cannot do without investigating pessimism and eternity – issues to which both thinkers attached great significance. The authors analysed in this essay, Martin Morgenstern and Christopher Janaway, partly touch on such issues. Unfortunately, both perpetuate the long-standing opposition between Schopenhauer's supposed hopeless pessimism and Nietzsche's life-affirming philosophy. In contrast, I will show how this opposition is no longer tenable. During aesthetic contemplation, Schopenhauer's genius finds a way to take an interest in the world despite its evils. The genius exhibits a passionate engagement with knowledge, allowing aesthetic affects to come into play, just as Nietzsche's artist intensifies and multiplies the affects to achieve a more comprehensive perspective on reality. The shared attitudes of Schopenhauer and Nietzsche towards knowledge reveal deep and often overlooked connections among their philosophical systems. It is in the realm of aesthetics that pessimism and eternity can come together.

Keywords: Schopenhauer, Aesthetics, Genius, Knowledge, Objectivity, Affects

Although bearing similar titles, Martin Morgenstern's book *Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken* and Christopher Janaway's *Essays on Schopenhauer and Nietzsche* are of a very different kind. Morgenstern's monograph is a historical study that reconstructs Nietzsche's engagement with Schopenhauer throughout his works. Janaway's book, which collects essays on the two philosophers published between 2010 and 2021, takes a more theoretical approach, while still maintaining historical rigor, by comparing their philosophical systems.[1]

While most essays in Janaway's book are theoretical in scope, some also have a historical focus. For example, this is the case with essay 7, entitled *Worse than the Best Possible Pessimism? Olga Plümacher's Critique of Schopenhauer*, where Janaway demonstrates how Nietzsche's critique of Schopenhauer as an "uncompromising atheist" who remains "stuck [*Steckenbleiben*] in Christian-ascetic moral perspectives" (GS 357, KSA 3.601) in the fifth book of *The Gay*

1 This article is an output of my Marie Skłodowska-Curie research project "NET-Nietzsche's Environmental Ethics," Grant Agreement nr. 101105454, generously funded by the European Union.

Dr. Laura Langone, Università degli Studi di Verona, Department of Engineering for Innovation Medicine, Strada le Grazie 15, 37134 Verona, Italy, E-Mail: laura.langone@univr.it

Nietzsche-Studien 54 (2025), 413–421 Published online May 6, 2025

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. https://doi.org/10.1515/nietzstu-2025-0011

Science (1887) mirrors Olga Plümacher's critique of Schopenhauer, even borrowing her own words (139). Janaway emphasises that the influence of Plümacher's *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (1888)[2] on Nietzsche is his own original discovery, largely overlooked by scholars.[3]

Due to their different methodologies, Morgenstern's historical approach and Janaway's more theoretical one, a direct comparison between the two books is not particularly desirable. Moreover, while Morgenstern primarily focuses on Nietzsche, unfortunately often leaving Schopenhauer in the background, Janaway devotes the first two parts of his book to Schopenhauer and the last two to Nietzsche, achieving a more balanced treatment. In particular, Morgenstern fails to provide an overview of Schopenhauer's philosophy, whereas Janaway does, highlighting some of its main tensions. Morgenstern's book seems like a good introduction to the Schopenhauer/Nietzsche topic, which is then explored in greater depth in Janaway's more extensive work. For these reasons, I will first analyse Morgenstern's monograph, and then turn to Janaway's.

1. To begin with, like most scholars, Morgenstern limits the influence of Schopenhauer to the early Nietzsche, while acknowledging the late Nietzsche's rejection of Schopenhauer. According to Morgenstern, among Nietzsche's early texts, it is in *The Birth of Tragedy* (1872), rather than in *Schopenhauer as Educator* (1874), that we must look to detect traces of Nietzsche's early absorption of Schopenhauer's thought. Indeed, in the work dedicated to his teacher, Morgenstern argues, Nietzsche is mostly concerned with the person Schopenhauer, praising him for dedicating his life to the pursuit of truth, rather than with the philosopher Schopenhauer.

On the other hand, in *The Birth of Tragedy*, as Schopenhauer distinguishes between thing in itself and appearance, so Nietzsche differentiates between the Dionysian and the Apollonian. Moreover, Nietzsche's use of Schopenhauer's terms, such as *principium individuationis* and "veil of Maya," leaves no doubt about Nietzsche's indebtedness to Schopenhauer. However, Morgenstern emphasises that Nietzsche's assimilation of Schopenhauer's thought is not uncritical. Being unhappy with Schopenhauer's concept of the will, Nietzsche prefers terms such as "*Ur-Eine*" and "*Urgrund*."

More importantly, Nietzsche's critical engagement with Schopenhauer's philosophy in *The Birth of Tragedy* clearly becomes obvious in his view of life, which, for Nietzsche, against Schopenhauer, attains intrinsic value under the transfiguring lens of aesthetics:

---

2 Olga Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart: Geschichtliches und Kritisches*, 2nd edn., Heidelberg 1888. Although Plümacher's work is listed among Nietzsche's possessions in Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, it does not seem to have drawn the attention of scholars until Janaway addressed it in 2022.

3 Janaway agrees with both Plümacher and Nietzsche on the Christian portrait of Schopenhauer. While it is true that Schopenhauer highly valued Christian morality, he also believed that the moral teachings of the New Testament were borrowed from India. Schopenhauer commends Christian morality precisely because of its Indian origins. In other words, Schopenhauer praises Christianity to praise Brahmanism and Buddhism: "The innermost kernel and spirit of Christianity is identical with that of Brahmanism and Buddhism; they all teach a heavy guilt of the human race through its existence itself, only Christianity does not proceed in this respect directly and openly, like those more ancient religions" (Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. II, trans. E. F. G. Payne, New York 1969, 601). It is a pity that Janaway fails to acknowledge the significant role of Indian thought in Schopenhauer which is almost absent from his *Essays*.

> Nietzsche continues to agree with Schopenhauer's main thesis, that life is essentially determined by suffering, and he also fundamentally adopts Schopenhauer's metaphysical explanation of suffering through a drive-based will. […] Against Schopenhauer, he points out the thesis that the experience of art guarantees the intrinsic value of life. […] Therefore, it is not the happiness and pleasure of natural life, but the positive, blissful experiences of the artistic experience that Nietzsche considers to be the sufficient justification for the world (68–9).[4]

While Schopenhauer condemns life as a hell full of suffering, Nietzsche justifies it aesthetically. Hence, for Morgenstern, Nietzsche appears as an antidote to what seems to be Schopenhauer's utter pessimism. As we will see further in the essay, this view of Schopenhauer's philosophy is also shared by Janaway. However, both seem to downplay the role of Schopenhauer's aesthetics, which could potentially provide a bridge between Schopenhauer's pessimism and Nietzsche's justification of the world, a possibility that has been largely ignored by scholars.

Morgenstern goes on to say that we must look at the *Nachlass* to find more critical comments on Schopenhauer. As most scholars, Morgenstern then affirms that Nietzsche officially distanced himself from Schopenhauer in his middle-period works. It is to this phase of Nietzsche's philosophy that the second chapter of Morgenstern is dedicated:

> In the letters from 1877, Nietzsche clearly expresses his departure from Schopenhauer's metaphysics. In a letter to Malwida von Meysenbug, on the 1st of July he complains about the "nerve-destroying music" of Wagner and the "metaphysical philosophy" […] with which he means Schopenhauer, and on the 29th of July he advises Carl Fuchs not to rely on Schopenhauer for musical matters, as he knows that Schopenhauer's metaphysics is false (107).[5]

Morgenstern maintains that, in his middle-period works, Schopenhauer's metaphysics appears to Nietzsche as an invention (*Begriffsdichtung*). Nietzsche's genealogical method leads him to reject key concepts of Schopenhauer such as the will to life and the notion of time as an illusion. Far from being an illusion, for the middle-period Nietzsche time is real: it is that which allows the genealogist to discover that all human values are neither eternal nor immutable.

Then, Morgenstern argues that Nietzsche most harshly rejects Schopenhauer in the late phase of his thought, which is the focus of the third chapter. In BGE 19, Nietzsche affirms that Schopenhauer's concept of the will to life does not grant us access to ultimate reality. Moreover, *contra* Schopenhauer, he goes on to say that the will, far from being something simple, is something complex, a set of many elements, and it does not coincide with action.

---

4 All translations from Morgenstern's book are my own. The original German reads: "Schopenhauers Grundthese, dass das Leben wesentlich durch Leiden bestimmt ist, stimmt er [Nietzsche] weiterhin zu, und auch dessen metaphysischer Erklärung des Leidens durch einen triebhaften Willen schließt er sich im Wesentlichen an. […] Gegen Schopenhauer ist nun die These gerichtet, dass allein das Kunsterleben den Eigenwert des Lebens gewährleistet. […] Es sind also nicht Glück und Lust des natürlichen Lebens, sondern die positiven, beglückenden Erfahrungen des Kunsterlebens, die Nietzsche als zureichenden Legitimationsgrund für die Welt betrachtet."

5 "In Briefen von 1877 spricht Nietzsche seine Abkehr von der Metaphysik Schopenhauers dann völlig klar aus. Gegenüber Malwida von Meysenbug klagt er am 1. Juli über die 'nervenzerrüttende Musik' Wagners und die 'metaphysische Philosophie' […] womit Schopenhauer gemeint ist, und am 29. Juli erteilt er Carl Fuchs schließlich den Rat, in musiktheoretischen Fragen nicht auf Schopenhauer zurückzugreifen, da er wisse, dass dessen Metaphysik falsch sei."

However, Morgenstern highlights that the late Nietzsche remains indebted to Schopenhauer, especially regarding his concept of the will to power, which bears more than a few similarities to Schopenhauer's will to life: "After Nietzsche introduced the drives as the fundamental reality in humans, following Schopenhauer, he suggests that we understand the entire objective (or material) world in analogy to human drives. […] As universal metaphysical principles, their concepts of will are not different" (184, 186).[6]

For Morgenstern, not only the will to power, but also Nietzsche's concept of the eternal return bears a close resemblance to Schopenhauer's eternal will to life:

> In one passage of the second volume of *The World as Will and Representation*, Schopenhauer attempts to deduce the indestructibility of the inner essence of human beings from the infinity of time, in particular, arguing that "until now, since she [any person] exists, an infinite amount of time, and thus also an infinity of changes, has already passed, yet, despite this, she still exists: the entire possibility of all states has already been exhausted without being able to overcome her existence. If she could ever not be, then she would not exist even now" (W II, 559). This argument by Schopenhauer evidently inspired a longer passage in Nietzsche's Nachlass. It begins with two sentences in the spirit of Schopenhauer's argument: "If the world had a goal, it would have been reached. If there were an unintended final state for it, it too would have been reached" (203).[7]

Schopenhauer defines the will as a *nunc stans*, an immutable principle whose time is that of an eternal present. In our everyday experience, we constantly see things subject to change, things that arise and die. However, for Schopenhauer this is an illusion due to the *principium individuationis*, a mental framework innate to us which makes us perceive the world in space and time. Ultimate reality is not the world as it is in space-time, but an eternal present: the will to life. Building on this metaphysical structure, Schopenhauer concludes that history, too, is an illusion: there is nothing new under the sun, for the will stays eternally the same. Of course, this conception is similar to some of Nietzsche's reflections about the eternal return of the same which apparently seem to affirm that everything stays the same and nothing really changes. Morgenstern is therefore right to highlight Schopenhauer as a possible source of the eternal return. Undoubtedly, some textual evidence supports Morgenstern's claim.

2. However, whether the eternal return conveys an ontological description of reality, as in Morgenstern's view, or whether it is an ethical theory, remains an ongoing and eternal controversy among scholars. I would lean more towards Janaway's interpretation, which regards the

---

6 "Nachdem Nietzsche die Triebe als das fundamental Reale im Menschen eingeführt hat, macht er […] im Sinne Schopenhauers den Vorschlag, die gesamte objektive (oder materielle) Welt in Analogie zu den menschlichen Trieben zu verstehen […]. In ihrem Charakter als universale metaphysische Prinzipien unterscheiden sich ihre Willenskonzepte nicht."

7 "An einer Stelle des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* versucht Schopenhauer, die Unzerstörbarkeit des inneren Wesens des Menschen aus der zeitlichen Unendlichkeit zu folgern, und zwar mit dem Argument, dass 'bis jetzt, da er [irgendein Mensch] existirt, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch daist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Daseyn aufheben zu können. Könnte er jemals nicht seyn; so wäre er schon jetzt nicht' (W II, 559). Dieses Argument Schopenhauers hat offenbar eine längere Passage in Nietzsches Nachlass inspiriert. Sie beginnt mit zwei Sätzen im Geiste von Schopenhauers Argument: 'Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein. Gäbe es für sie einen unbeabsichtigten Endzustand, so müßte er ebenfalls erreicht sein'."

eternal return as an ethical tool for transforming our character and developing an affirmative attitude towards life, rather than as an ontological theory, as in Morgenstern's view. In particular, Janaway deals with Nietzsche's view of the eternal return in essay 13 entitled *Nietzsche on Morality, Drives, and Human Greatness*. His point is as follows:

> Nietzsche's ideal of being so well-disposed to oneself and to life that one could affirm the eternal return of each and every thing can be the best state for someone to be in, without that someone having any reason to be in it or want to be in it. […] However, note that on this reading it is attaining or sustaining the state of affirmation that is excellent, not what is affirmed. Nietzsche does not speak of assessing or judging the amount of good that a life contains. Rather his question seems to be: given the amount of suffering, lack, boredom, and triviality in a life, how well-disposed can you be towards it? (257–8)

There is also textual evidence supporting Janaway's view, and I believe it is preferable to Morgenstern's. If nothing truly changes, Nietzsche's call to make efforts to work on ourselves and become who we are, something that is constantly present in his oeuvre, would not make sense. In other words, if everything stays the same eternally as a Schopenhauerian *nunc stans*, there would be no reason to strive to build our character.

Given Janaway's ethical interpretation of the eternal return, seen as a means to lead individuals to adopt an affirmative attitude towards life, it is surprising that in essay 14 *Who-or What-Says Yes to Life?* Janaway seems to take an opposite approach, downplaying the capacity of individuals to shape their lives. In his view, this capacity is ultimately determined by external factors, such as the culture of the society in which one is born. However, either individuals can transform their lives, or they cannot. I do not see how one can hold both positions.

In particular, after affirming that drives in Nietzsche have both a natural and a cultural origin, Janaway draws on Jonathan Lear's view of Plato's psyche to explain his view of Nietzsche's drives. For Lear's Plato,

> [w]e "feed" our psyches by internalizing cultural influences […]. The fact that we are so dependent on internalization for our psychological constitution makes us susceptible to cultural luck. Our ultimate dependency is manifest in the fact that we internalize these influences before we can understand their significance […]. [T]he polis is formed by a process of externalization of structures within the psyches of those who shape it […]. After we internalize our cultural roles by a process of education, we then externalize them in our social roles […]. Psyche and polis are mutually constituted by a series of internalizations and externalizations, with transformations occurring on both sides of the border.[8]

Janaway's point is that Nietzsche

> tacitly adopts a similar view to this concerning cultural values and the drives of individuals. The ethical systems and other cultural practices in which an individual is educated play a substantial role in forming his or her internal drives, and shaping how they relate to one another. And at the same time it is because its constituent individuals are themselves internally constituted by certain rank orders of drives that a wider culture and its values are perpetuated (287).

8 Jonathan Lear, "Inside and Outside the Republic," in Ellen Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, Lanham, MD 2001, 169–201: 173–6.

When Nietzsche affirms in the posthumous fragments from 1882 that he was not able to say yes to life,[9] Janaway takes this to mean that in Nietzsche's view we can never fully master our drives but ultimately depend on our cultural environment. If the latter does not support an affirmative attitude towards life, our individual efforts are pointless. In particular, Janaway asserts that

> it is immensely difficult, if not impossible, to develop one's own drives without the aid of a culture from which they can be internalized. Though individuals may have unique configurations of drives, the drives will never be subject to their full knowledge or control, and they will be at the mercy of what they have internalized from their external value-environment. [...] But the pathos of Nietzsche is that, because of the culture in which he finds himself externally, he cannot become so constituted internally as a fully Yes-saying being (289).

Janaway's portrait presents a rather pessimistic view of Nietzsche's philosophy, ultimately affirming the impossibility of becoming who we are without social support, despite Nietzsche's numerous claims scattered throughout his works advocating for liberation from society's cultural influences. This deterministic portrait seems more Schopenhauerian than Nietzschean to me. It amounts to resignation, which, for Schopenhauer, is the path to redemption, but, for Nietzsche, leads to nihilism. In my view, the core of Nietzsche's philosophy is contained in the formula "pessimism of strength" written down in the 1886 preface to the second edition of *The Birth of Tragedy*, which involves exactly the opposite of giving up alleged impossible aims: it means making efforts to render the impossible possible.

If Janaway's Nietzsche swings between the optimism about the capacity of the individual to shape one's character and the pessimism of cultural determinism, his picture of Schopenhauer shows a complete pessimism with no room for improvement: "It is sometimes asked whether Schopenhauer's philosophy deserves the title 'pessimism': that it probably does is borne out by his consistent central thought that the very essence of each human being, of humanity, and of the world as a whole causes only grief and is something to escape from, if possible, at all costs" (29). Janaway expands on his pessimistic view of Schopenhauer in essay 3, *Schopenhauer on the Aimlessness of the Will*. Janaway especially justifies his pessimistic conception of Schopenhauer based on Schopenhauer's own affirmation that "willing as a whole," that is, the will as thing in itself, is aimless: "Every individual act has a purpose or end; willing as a whole has no end in view."[10] Certainly, Schopenhauer often defines the metaphysical will as aimless, so, in this respect, Janaway is faithful to Schopenhauer's word.

However, despite the apparent clarity of Schopenhauer's assertions, the matter appears more complex. In my view, there seems to be a hidden final aim of the will as thing in itself, one that not only Janaway but most scholars have failed to acknowledge: the aim of objectification. Indeed, Schopenhauer states that the will objectifies itself through different degrees of consciousness, from inorganic to organic matter, ultimately reaching self-knowledge in humans. In particular, Schopenhauer affirms the struggle of phenomena to represent the Ideas, a controversial term he borrows from Plato and often defines as the highest degree of objectivity of the thing in itself:

---

9 "I do not want life again. How have I borne it? By creating. What makes me tolerate the sight? The vision of the Übermensch, who says yes to life [das Leben bejaht]. I have tried to say yes to it myself – Ach!" (Nachlass 1882/83, 4[81], KSA 10.137, Janaway's translation).

10 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. I, 165.

> If several of the phenomena of will at the lower grades of its objectification, that is, in inorganic nature, come into conflict with one another, because each under the guidance of causality wants to take possession of the existing matter, there arises from this conflict the phenomenon of a higher Idea. This higher Idea subdues all the less perfect phenomena previously existing, yet in such a way that it allows their essential nature to continue in a subordinate manner, since it takes up into itself an analogue of them. This process is intelligible only from the identity of the will apparent in all the Ideas, and from its striving for higher and higher objectification.[11]

For Schopenhauer, phenomena struggle against one another to represent their Idea, their essence. In this respect, Nietzsche may well have been inspired by the struggle Schopenhauer detects in matter to develop his concept of the will to power. Thus, Morgenstern is right to highlight Schopenhauer as one of the possible sources of Nietzsche's will to power. Schopenhauer's point is that, through this struggle, the thing in itself attains always higher degrees of objectivity, of self-awareness. The will is almost unconscious in inorganic matter, insects and plants, it becomes partly self-aware in animals until to reach an almost complete self-awareness in humans, in which the will understands itself as the essence of everything that exists. In the light of this, it seems that the will as a thing in itself does have an aim, that of knowing itself through humans. So, Janaway's claim that Schopenhauer's alleged utter pessimism is based on the aimlessness of willing as a whole does not seem to be justified, as willing as a whole has the aim of self-knowledge.

Surprisingly, throughout his book, Janaway barely mentions Schopenhauer's aesthetics, which could potentially allow for optimism within Schopenhauer's system. The protagonist of Schopenhauer's aesthetics is the genius, a person with above-average cognitive abilities who can temporarily liberate oneself from the will, our innermost essence. Schopenhauer also refers to the genius as the "pure," "will-less" "subject of knowledge," indicating that, during one's temporary liberation from the will, the genius attains an "objective" view of reality, perceiving in things the Ideas.

For Schopenhauer, "such a subject of knowledge no longer follows relations in accordance with the principle of sufficient reason; on the contrary, it rests in fixed contemplation of the object presented to it out of its connexion with any other, and rises into this."[12] In other words, whereas the ordinary person perceives "the where, the when, the why, and the whither in things [*das Wo, das Wann, das Warum, und das Wozu an den Dingen*]," i.e., their spatio-temporal relationships, the genius perceives the Idea, losing oneself in the object in a kind of mystical relationship. The ordinary person has a utilitarian relationship with objects, considering only those that can be useful to them. The genius, however, loves perceiving all objects, regardless of their usefulness. In losing oneself in all objects of the world, the genius then turns out to be a "mirror" of the world.

Not without textual support, Janaway asserts that the objectivity Schopenhauer attributes to the aesthetic contemplation of the world reflects the genius' dispassionate attitude towards knowledge, an attitude that considers affects disruptive to knowledge. In Janaway's eyes,

> Schopenhauer conceives of this pure, will-less cognition as objective precisely because it escapes the influence of the individual human being's desires and affects. The purely cognitive subject is "incapable […] of willing or affect in general [*überhaupt keines Wollens oder Affektes*]" (WWR 2, 514/SW 3: 571), and so can become an indifferent, detached spectator, which "cannot participate or take

11 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. I, 144–5.

12 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. I, 78.

> interest [*Antheil oder Interesse nehmen*] in anything" (WWR 2, 515/SW 3: 572). Schopenhauer takes this indifference or disinterestedness to be sufficient for objectivity (199).

Janaway then contrasts what he interprets as Schopenhauer's view of objectivity with Nietzsche's, famously expressed in GM III 12, where Nietzsche affirms that "there is *only* a perspectival seeing, *only* a perspectival 'knowing.'" According to Janaway, while Schopenhauer's criterion of objectivity requires a detached attitude that suppresses affects from arising, Nietzsche's account involves exactly the opposite, multiplying affects to attain a more complete view of reality. In Janaway's view,

> it looks as though, having warned philosophers against the conception of "knowing" as a wholly disinterested, affect-free state, Nietzsche next gives them a reason to avoid that conception. The reason is that "knowing" is more complete with more affects, less complete with fewer affects, so to think of a knower from whom all affect is absent is to think of someone who succeeds less as a "knower" (203–4).

I think that Schopenhauer's and Nietzsche's criteria of objectivity are not as opposed as Janaway suggests. While it is true that Schopenhauer's "pure subject" refers to the genius's temporary detachment from the will and affects, it is also true that aesthetic contemplation allows the genius to take pleasure in an otherwise terrible world:

> The pleasure of everything beautiful, the consolation afforded by art, the enthusiasm of the artist which enables him to forget the cares of life [...] all this is due to the fact that [...] the in-itself of life, the will, existence itself, is a constant suffering, and is partly woeful, partly fearful. The same thing, on the other hand, as representation alone, purely contemplated, or repeated through art, free from pain, presents us with a significant spectacle.[13]

In aesthetic contemplation, the world no longer appears as a hell full of suffering but as a "significant spectacle [*bedeutsames Schauspiel*]" that the genius-artist enjoys with "enthusiasm [*Enthusiasmus*]." In other words, aesthetic contemplation allows the genius to take an interest in the world, appreciating its beauty. Thus, the genius mirrors the world precisely because every aspect of it, every object, appears beautiful, interesting, and worthy of immersion. Only interest and pleasure can justify the genius losing themselves in the world. But interest and pleasure are far from being detached attitudes. Instead, they imply an attachment to the world, an attachment made possible by its beauty, which becomes fully visible in aesthetic contemplation.

For this reason, Schopenhauer's criterion of objectivity does not seem to be entirely opposed to Nietzsche's. Their opposition appears more nuanced. While the genius' temporary liberation from the will may well involve suppressing certain affects, it does not necessarily require the suspension of *all* affects, as Janaway suggests. Rather, Schopenhauer's objectivity seems to allow for at least the interplay of certain affects, the aesthetic ones. In this way, Schopenhauer's and Nietzsche's paths seem to converge in the realm of aesthetics. Arguably, here a new dialogue between Schopenhauer and Nietzsche can begin. But that seems to be a matter for another book.

---

13 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. I, 257.

Bibliography

Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (eds.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003

Lear, Jonathan: "Inside and Outside the Republic," in Ellen Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, Lanham, MD 2001, 169–201

Siglen

Zur Bezeichnung der Schriften Nietzsches und der gängigen Ausgaben seiner Werke werden einheitlich die folgenden Siglen verwendet, die den in der *Kritischen Gesamtausgabe* verwendeten entsprechen. In Klammern ist jeweils die entsprechende Abkürzung für die englischsprachigen Beiträge angegeben, falls die englischen Siglen von den deutschen abweichen.

Schriften Nietzsches

1. Von Nietzsche selbst veröffentlichte oder zum Druck vorbereitete Schriften

SGT = Sokrates und die griechische Tragoedie
GT (BT) = Die Geburt der Tragödie
NJ = Ein Neujahrswort
MD = Mahnruf an die Deutschen
UB (UM oder UO) = Unzeitgemässe Betrachtungen
DS = David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller
HL = Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben
SE = Schopenhauer als Erzieher
WB = Richard Wagner in Bayreuth
MA (HH) = Menschliches, Allzumenschliches (I und II)
VM = Vermischte Meinungen und Sprüche
WS = Der Wanderer und sein Schatten
M (D) = Morgenröthe
IM = Idyllen aus Messina
FW (GS oder JW) = Die fröhliche Wissenschaft
Za (Z) = Also sprach Zarathustra
JGB (BGE) = Jenseits von Gut und Böse
GM = Zur Genealogie der Moral
WA (CW) = Der Fall Wagner
GD (TI) = Götzen-Dämmerung
AC (A) = Der Antichrist
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 WM^1 als Band XV), Leipzig (C. G. Naumann) 1894 – 1904, 2. Auflage, 20 Bände (19 Textbände, einschließlich WM^2 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 GOA^2, 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 WM^2 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

((folgt))

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

Gültig sind stets die aktuellen, im zuletzt erschienenen Band der Nietzsche-Studien *mitgeteilten Zitationsrichtlinien. In Zweifelsfällen wende man sich bitte an die Redaktion.*

TEXTEINRICHTUNG

- **Normaltext:** 12 Punkt Times New Roman.
- **Fußnoten** und **eingerückte Absätze:** 10 Punkt Times New Roman.
- **Blocksatz**.
- Nach allen **Interpunktionszeichen** (.,;:) ein Leerschlag, ebenso vor „f." und „ff."

ZITATE ALLGEMEIN

- **Kürzere Zitate** im Text in doppelten Anführungszeichen.
- **Längere Zitate** vom Text abgesetzt ohne Anführungszeichen, eingerückt und 10 Punkt.
- **Auslassungen** durch drei Punkte ohne Leerzeichen in eckigen Klammern kennzeichnen.
- **Zusätze des Verfassers** ebenfalls in eckigen Klammern.
- **Werktitel** im laufenden Text *kursivieren*.
- Für Nietzsches Schriften ausschließlich die **Siglen** nach dem **Siglenverzeichnis** verwenden (angeführt in jedem Band der *Nietzsche-Studien*).
- **Zusätzlich eingeführte Siglen** für Werke anderer Autoren am Ort der ersten Verwendung in einer Fußnote ausweisen.

ZITATE AUS NIETZSCHES SCHRIFTEN

- Zitate aus Nietzsches Schriften und Briefen nach KGW oder KSA bzw. KGB oder KSB; Textstellen **zeichengetreu** wiedergeben.
- **Hervorhebungen Nietzsches** getreu KGW/KSA bzw. KGB/KSB als S p e r r u n g e n, 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 Aphoris-**

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.nietzschesource.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 existenzerhellend „scheitern" sollte.[2] Gerade im Aufsuchen des „Problematische[n] des Daseins", der „grosse[n] Fragezeichen" und der „intellektuelle[n] Vorneigung" dafür unter „den „modernen" Menschen und Europäern" (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) wollte Nietzsche selbst „unzweideutig" sein.[3] Im Bewusstsein, dass Verstehen unter Individuen nur in einem mehr oder weniger großen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses" möglich ist (JGB 27), hat er das Unzweideutige geschätzt, ja verehrt und sich unentwegt darum bemüht. Die „Schriftsprache" müsse, wie er zur Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* notiert, „übersichtlicher kürzer unzweideutiger" (Nachlass 1876, 15[27], KSA 8.286) sein als die gesprochene Rede, und wenn es ein „proprium [s]eines Lebens" gebe, so dies, „mit sich unzweideutig zu verkehren" und jeden daraufhin anzusehen, „ob er sich erträgt oder ein „Ideal" nöthig <hat> ..." (Nachlass 1888, 21[8], KSA 13.582):

> die Unwissenheit in physiologicis — der verfluchte „Idealismus" — ist das eigentliche Verhängniss in meinem [sc. Nietzsches] Leben [...]. Aus den Folgen dieses „Idealismus", erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten" abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde (EH, Warum ich so klug bin 2).[4]

[1] Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, 13–17 und 84–111. Siehe zur Bedeutung von Kaufmanns Werk David Pickus, „The Walter Kaufmann Myth. A Study in Academic Judgement", in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 226–258.

[2] Zu Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, vgl. Kaufmann, *Nietzsche*, 86 f. Aufschlussreich auch Mazzino Montinari, „Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute. Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts", in: Sigrid Bauschinger / Susan L. Cocalis / Sara Lennox (Hg.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Bern 1988, 137–148: 138 ff.

[3] Siehe auch Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 381; Aristoteles, *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München 1972, 1255a 20, ferner Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII 69,1.

[4] Vgl. auch Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

Beispieltext 2 (für Zitate aus KGW IX)

Nietzsche notierte zuletzt für sich und über sich zur „{„Objektivität" am ~~Denker~~ Philosophen}": „{moral. Indifferentism gegen sich. Blindheit gegen die guten u. schlimmen Folgen: Unbedenklichkeit im Gebrauch gefährlicher Mittel; Perversität u. Vielheit des Charakters als ~~Vorzug~~ Vorzug errathen u. ~~entwickelt~~ ausgenützt —} / ~~m~~{s}eine tiefe Gleichgültigkeit gegen ~~m~~{s}ich: ich will keinen Vortheil aus meinen Erkenntnissen u. weiche auch den Nachtheilen nicht aus, die sie mit sich bringen — hier ist eingerechnet das, was man Verderbniß des Charakters nennen könnte; diese Perspektive liegt außerhalb: ich handhabe meinen Charakter, aber denke weder daran, ihn zu verstehen, noch ihn zu verändern — der persönliche calcul der Tugend ist mir nicht einen Augenblick in den Kopf gekommen." (Nachlass 1887/88, 11[300], KSA 13.126 f. / KGW IX 7, W II 3.70 f.)

Nietzsche-Studien Style Sheet

FONT AND SIZE

- **Normal text:** 12 pt Times New Roman.
- **Footnotes** and **block quotes:** 10 pt Times New Roman.
- **The entire text should be justified**.
- One space after **all punctuation marks** (.,;:).

QUOTATIONS—GENERAL

- **Shorter quotations** should be in the main text indicated by double quotation marks.
- **Longer quotations** should be inserted as an indented block quote, size 10 pt, no quotation marks.
- **Omissions** are indicated by an ellipsis in square brackets.
- **Additions by the author** should appear in square brackets.
- **All titles of works** should be in italics.
- For Nietzsche's writings, please use the **abbreviations** listed in each volume of *Nietzsche-Studien*.
- **Additional abbreviations** for the works of authors other than Nietzsche need to be clarified in a footnote.

QUOTATIONS FROM NIETZSCHE'S WRITINGS

- Quotations from Nietzsche's writings and correspondence **in German** have to follow **exactly** KGW or KSA and KGB or KSB. Instead of using *italics*, Nietzsche's emphases should be rendered with an e x p a n d e d c h a r a c t e r s p a c i n g (1 pt). Use the standard abbreviation followed by paragraph number. In the case of references to passages longer than three pages, also add the page range in KGW, KSA, KGB, or KSB.
- Quotations from translations of Nietzsche's writings should follow standard translations (e. g. Cambridge University Press, Stanford University Press, etc.).
- **Nietzsche's *Nachlass* and notebooks:** All references must include year, number of note. If you quote from KGW or KSA, please also include volume number and page number.

- **Quotations from Nietzsche's late notebooks in KGW IX:** If you refer to KGW IX, please add the signature and page number of the relevant notebook or folder according to Hans-Joachim Mette (cf. Montinari, KSA 14.24–35). Underlined or crossed out words need to be represented as such and subsequent additions require curly brackets (e. g. {}). If possible, or necessary, also refer to the corresponding notebook and entry in KGW or KSA.
- German quotations from Nietzsche's Nachlass (including the correspondence) are to be checked and – if necessary – to be quoted according to the corrected **digital edition** (http://doc.nietzschesource.org/en/eKGWB). The *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) is the digital version of the German reference edition of Nietzsche's works, posthumous notes, and correspondence edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari (KGW and KGB). It is edited by Paolo D'Iorio and published by *Nietzsche Source*. The digitized text of the eKGWB was proofread against the printed edition. It is the first edition to incorporate the roughly 6,600 philological corrections previously published in various printed commentaries. These corrections are highlighted in the eKGWB, with linked citations that provide the uncorrected text of the print version.
- **Letters by and to Nietzsche:** References in the running text according to KGB or KSB, followed by sender, addressee, date, number of letter, volume, and page.

USING NIETZSCHE IN TRANSLATION

- Every article, review, and any other contribution to *Nietzsche-Studien* in a language other than German should quote Nietzsche's writings in the language in which the contribution is written, i. e., English or French.
- English and French contributions to *Nietzsche-Studien* should pay attention to Nietzsche's writings in the German original whenever relevant, for instance, with regard to specific concepts and passages. If necessary, authors should quote the relevant concept or passage in German in addition to any available translation, or adapt an available translation while giving reasons for any changes to this translation. In the case of block quotes, the German original can follow the translated passage.
- Authors that predominantly discuss Nietzsche's literary writings and/or poetic forms of presentation should pay particular attention to the problem of translation. Wherever necessary, or appropriate, such articles should either quote Nietzsche in the original German or add the original German to the translation they use.

OTHER BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- **First reference to a book in a footnote:** e. g. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **First reference to a book chapter:** e. g. Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Last View of Science," in Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **First reference to a journal article:** e. g. Alexander Nehamas, "Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood," *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **First reference to a work in a complete edition:** e. g. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, vol. XII, 497.
- **Always use short titles in subsequent references to the same work:** e. g. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, or (in the case of book chapters and journal articles) Brobjer, "Nietzsche's Last View of Science," 45.

BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION FOR REVIEWED WORKS

e. g. Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne"*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 pp., ISBN 978–3110461558.